

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ



ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆ  
(Աստվածաբանական համալսարան)

ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԱԿԱՆ ԹԵԶ

**ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ՀԱՅՐԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ  
ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

ԴԱՎԻԹ ՍՐԿ. ԳԻՇՅԱՆ

Գիտական ղեկավար՝  
Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԴ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ

2019

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ.....	2
ՆԱԽԱԲԱՆ.....	4
ԳԼՈՒԽ Ա. ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ՀԱՅՐԱԽՈՍԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐՈՒՄ.....	10
ա) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՅՐԵՐԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ .....	10
բ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ՀԱՅ ՄԵԿՆՈՂԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ.....	31
ԳԼՈՒԽ Բ. ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ	
ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ .....	47
ա) ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐԸ .....	47
<i>Ծանոթոցի 2.9 պատմավերլուծական դայրոցի ընկալմամբ.....</i>	49
բ) ԾՆՆԴՈՑԻ 2.9բ-Ի ՏԵՔՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ .....	53
գ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԲԱՐՈՑԱԽՐԱՏԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ.....	56
<i>Բարու և չարի զիտության ծառի մեկնաբանությունը սեռականության դրսևորման տեսանկյունից.....</i>	59
դ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԻ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՄԻ ՆԵՐՔՈՒ .....	61
ե) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ԺԸ-ԺԹ ԴԴ. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ (ՀԱԿԻՐՃ ԱՆԴՐԱԴԱՐՁ) .....	65

<i>Պանթեիստական մտեցում</i> .....	65
<i>Թոմաս Հորս (1588 -1679)</i> .....	66
<i>Ռեն Դեկարտ (1596 - 1650)</i> .....	67
<i>Գոտֆրիդ Ուիլյամ Լեյբնիցը (1646-1716)</i> .....	68
<i>Էմանուել Կանտ (1724 -1804)</i> .....	69
<i>Ֆեյլինգ և Շիլստե</i> .....	71
<i>Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգել (1770-1831)</i> .....	72
զ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԻ ՊԱՏՈՒՄԸ ՅԱՀՎԻՍԱԿԱՆ	
ԽՍԲԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈՒ	74
<i>Դրախտի պատումը որպես Իսրայելի պատմության ներածություն</i> .....	74
<i>Ծննդոցի 2.9 իմաստութենական գրականության լույսի ներքո</i> .....	78
ԱՍՓՈՓՈՒՄ	86
ՎԵՐՋԱԲԱՆ	87
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	90

## ՆԱԽԱԲԱՆ

Մարդկության պատմության սկզբնավորումը միշտ գտնվել է աստվածաբանների, գիտնականների և փիլիսոփաների ուշադրության կենտրոնում: Յուրաքանչյուր կրոնում առկա են տարատեսակ տեսություններ թե՛ մարդու, թե՛ տիեզերքի ծագման վերաբերյալ: Հին աշխարհի կրոնական հայացքներից մեծապես տարբերվում է հրեական սուրբգրային ավանդությունը, որը և որդեգրել է քրիստոնեական եկեղեցին՝ ընդունելով այն որպես աստվածային հայտնություն: Սակայն կրոնական կարևորագույն գաղափարները, որոնք ներկայացված են Իսրայելի սրբագան պատմության մեջ, շատ անգամ կարիքն ունեն ընկալվելու հուդայական լեզվամշակութային և կրոնաբարոյական ծիրում: Քրիստոնեական եկեղեցին ընդունելով հրեական սրբագան ավանդության գրավոր վկայությունը՝ այն մի շարք աստվածաբանական դրոյթների հիմնավորման հիմք է դարձրել: Ավելին՝ հրեական միջավայրից դուրս եկած քրիստոնեությունը յուրովի է մեկնաբանել հինկտակարանյան տեքստը և դարերի ընթացքում զարգացած աստվածաբանական պրիսմակի ներքո ընկալել սուրբգրային ճշմարտությունները:

Հինկտակարանյան մեկնաբանական ավանդության մեջ յուրահատուկ տեղ են զբաղեցնում հատկապես Ծննդոց գրքի առաջին գլուխները: Մարդու արարումը, մեղսագործությունը, չարի, մեղքի և մահվան տարածումը կարևորագույն թեմաներն են քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Չարի ծագման պատկերավոր պատմությունը, ինչպես նաև առաջին մարդկանց մեղսագործությունը յուրովի են հասկացվել տարբեր մեկնողական ավանդություններում: Թե՛ արևելյան և թե՛ արևմտյան եկեղեցիների սուրբգրային մեկնիչները մարդու անկման պատումը տարբեր տեսանկյուններից էին ընկալում: Նկատելով հայրաբանական երկերի մեջ առկա որոշ արտաքին տարածայնություններ՝ մենք անդրադարձանք նաև ժամանակակից մեկնություններին: Հետաքրքրական է, որ արդի մեկնաբաններն էլ ավելի բազմազան կարծիքներ են առաջ բերում այս հարցի վերաբերյալ: Այս ամենն ի մտի ունենալով՝ հետազոտման առարկա ենք դարձրել սուրբգրային ամենախորհրդավոր տեղիներից մեկի՝ բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ հայրախոսական և ժամանակակից մեկնաբանությունները: Աշխատանքի նպատակն է խորապես ուսումնասիրել Ծննդ. 2.9բ

սուրբգրային համարը՝ բացահայտելու համար հայրախոսական և ժամանակակից մեկնողական երկերում առկա մեկնաբանական մոտեցումների շփման եզրերը:

**Գրականության տեսություն:** Հաշվի առնելով թեմայի շուրջ առկա հսկայածավալ աստվածաբանական գրականությունը՝ մենք առաջնորդվել ենք հետևյալ սկզբունքով. ուսումնասիրել բոլոր հասանելի հայրաբանական մեկնությունները (ընդհանրական եկեղեցու հայրերի պարագայում հայրաբանական շրջանը սահմանափակելով Քաղկեդոնի ժողովով), իսկ ժամանակակից մեկնաբաններից (ԺԸ-Ի դար՝ չներառելով պոստմոդերն մեկնությունները) անդրադառնալ ուսումնասիրությունների մեջ ամենից հիմնական հեղինակներին կամ նրանց, որոնք առանձնանում են յուրահատուկ մոտեցումներով: Նշենք, որ ժամանակակից մեկնություններից աշխատել ենք ընտրել նրանք, որոնք չունեն որևէ դավանական կամ հարանվանական պատկանելություն և մեկնաբանում են Սուրբ Գիրքը զուտ գիտական տեսանկյունից: Այս պատճառով չենք անդրադարձել օրթոդոքս աստվածաշնչագետներին, իսկ կաթոլիկ կամ բողոքական մեկնաբանների կարծիքները մեջբերել ենք՝ հաշվի առնելով նրանց գիտական անաչառությունը դոգմատիկ հարցերում: Հայրախոսական ժառանգությունից մեր ուսումնասիրության համար որպես սկզբնաղբյուր են ծառայել սուրբ հայրերից՝ Հուստինոսի Վկայի, Իրինեոս Լիանացու, Թեոփիլոս Անտիոքացու, Աթանաս Ալեքսանդրացու, Կյուրել Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Գրիգոր Նյուսացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու, Օգոստինոսի, ինչպես նաև հեղինակներ՝ Փիլոն Ալեքսանդրացու և Որոզինեսի մեկնությունները: Հայ մեկնողական գրականությունից անդրադարձել ենք Եղիշեի, Եզնիկ Կողբացու, Մամբրե Վերծանողի, Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, Վարդան Արևելցու, Գրիգոր Խլաթեցու, Գրիգոր Տաթևացու ինչպես նաև Պետրոս արք. Բերդումյանի երկերին: Կարևոր ենք համարել նաև մի շարք ձեռագրերի (Գրիգոր Խլաթեցի Ծերենց, Համառոտ Լուծումնք Արարածոց Գրոց, ՄՄ ձեռ.1217; Գրիգոր Վարդապետ, Համառոտ մեկնութիւն Գրոց Արարածոց, ՄՄ ձեռ.2152; Վարդան Արևելցի, Լիով Պատճառ Արարածոց, ՄՄ ձեռ. 7452) ուսումնասիրությունը, ինչը հատկապես էական է հայ աստվածաշնչագիտության համար: Ծննդոցի մեզ հասած հայ մեկնություններից չենք անդրադարձել միայն Մատթեոս Ջուղայեցու «Արարածոց մեկնությանը», քանի որ Մաշտոցի Մատենադարանում պահպանվող ձեռագիրը մատչելի չէր տացքի համար:

Բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ առկա են մի շարք ժամանակակից ուսումնասիրություններ, որոնցից նշելի են Էյսելտնի և Լեհուրեի մենագրությունները<sup>1</sup>, Քլինսի համեմատական վերլուծությունը<sup>2</sup>, ինչպես նաև կրոնագիտական դպրոցի ներկայացուցիչների մի շարք մեկնություններ (Վելիաուզեն, Գյունկել, Ֆոն Ռադ, Գերհարդ Վոս և այլք)։ Ընդհանուր առմամբ մոտ 30 մեկնիչներ։ Ավելի լավ հասկանալու համար նշյալ հատվածի մեկնաբանության կրոնափիլիսոփայական համատեքստը, կարևոր ենք համարել նաև նոր շրջանի փիլիսոփաների հայացքների ուսումնասիրությունը բարու և չարի, ինչպես նաև Ծննդոցում ներկայացված մարդու անկման պատմության վերաբերյալ։

Ծննդոցի երրորդ գլխի առաջին յոթ համարները, որտեղ ներկայացված է մարդու անկումը, ուսումնասիրվել է Դանիել աբդ. (այժմ վրդ.) Թումանյանի վարդապետական թեզում։ Իր աշխատության մեջ հայր սուրբը համեմատականներ է անցկացրել ժամանակակից մեկնությունների և հայ պարականոն գրականության միջև՝ հատկապես շեշտադրելով դրանց վերաբերմունքը օձի՝ սատանայի նկատմամբ<sup>3</sup>։ Իր ուսումնասիրության մեջ նա նշում է, որ տեքստում «*ընդհանրապես խոսք չկա այն պտղի մասին, որը կհնր կերավ։ Ավանդության մեջ այն նույնացվել է խնձորի հետ, որի պատճառը շատ հնարավոր է լատիներեն սխալ թարգմանությունը լինի «malum-չար, malum-խնձոր»*<sup>4</sup>։ Հայր Դանիելը մասնավոր անդրադարձ չի կատարել բարու և չարի գիտության ծառի մեկնաբանությանը՝ ուսումնասիրության շեշտադրումը սևեռելով սատանայի կերպարի վրա։

**Թեմայի արդիականությունը և գիտական նորույթը:** Հետաքրքրական է, որ մեկնիչների մեծամասնությունը պնդում է, որ ոչ ոք չի կարող սպառիչ պատասխան տալ այն հարցին, թե ինչ էր բարու և չարի գիտության ծառը, այլ կարող են միայն առաջարկել որոշակի մեկնողական մոտեցումներ։ Այդ իսկ պատճառով կարևոր ենք համարել անդրադառնալ

<sup>1</sup> Frederick Carl Eiselen, *The Tree of Knowledge Good and Evil*, The Biblical World. Vol. 36, №2, Aug. 1910, C. P. Le Huray, *The Tree of Knowledge*, Blackfriars Journal Article, Vol. 4, No. 38 (MAY, 1923), pp. 828-832.

<sup>2</sup> David J.A. Clines, *The Tree Of Knowledge And The Law Of Yahweh*, (Psalm 19), *Vetus Testamentum* 24, 1967, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 293; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998 pp. 8-14.

<sup>3</sup> Տես՝ Դանիել աբեդա Թումանյան, «Ծննդոց գրքի» 3. 1-7 համարները ժամանակից մի շարք մեկնություններում և հայ պարականոն գրականության մեջ («Ապաշխարութիւն նախահօրն մերոյ Ադամայ» և «Գիրք Ադամա և Եվայի»), վարդապետական թեզ, Ս. Էջմիածին, 2005.

<sup>4</sup> Անդ, էջ 34:

սույն հատվածին, ոչ թե ակնկալելով սպառիչ մեկնաբանություն տալ սուրբգրային այս իրողությանը, այլ Աստվածաշնչի նշյալ հատվածը տարբեր տեսանկյուններից հնարավորինս լուսաբանելու համար: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ վերջին դարերում աստվածաշնչագիտությունը ակտիվ առաջընթաց է ապրում, և այդ աճման ընթացքում ի հայտ են գալիս տարբեր, շատ անգամ իրարամերժ կարծիքներ, մեծ նշանակություն ունի դրանց համակարգումն և լուսաբանումը: Այս ուսումնասիրությունը կարող է օգտակար լինել ոչ միայն որպես ինքնուրույն մեկնաբանական քննություն, այլ նաև որպես հայրախոսական և ժամանակակից մեկնաբանությունների համադրական վերլուծություն: Սուրբգրային ճշմարտությունների բազմակողմանի ուսումնասիրության շրջանակներում ուշագրավ է նաև Ի դարի մեծագույն հայտնաբերություններից մեկի՝ քումրանյան ձեռագրերի օգտագործումը, ինչը նաև թույլ է տալիս նոր տեսանկյունից դիտարկել բարու և չարի գիտության ծառը: Հետաքրքրական է նաև Ծննդոցի նշյալ հատվածի դիտարկումը իմաստութենական գրականության ծիրում: Պարզելու համար այս նոր մոտեցման հիմնավորվածությունը՝ մենք մասնավոր անդրադարձել ենք ինչպես բազմաթիվ ուսումնասիրությունների, այնպես էլ երկու տեքստային միավորների լեզվամտածողական փոխկապակցվածությանը: Մեր աշխատանքում օգտագործած հայրախոսական երկերի և արդի գանձանագան ուսումնասիրությունների համադրական մեկնաբանության ձևաչափը կարող է նպաստել աստվածաշնչագիտության տարբեր գիտակարգերի կամրջմանը մեկ գաղափարական ուղղվածության ծիրում:

***Ուսումնասիրության մեթոդաբանություն:*** Մեր աշխատանքը գրելիս հիմնականում կիրառել ենք համեմատական և վերլուծական մեթոդները: Երկրորդ գլխում բնագիրը ուսումնասիրելիս կիրառել ենք լեզվաբանական վերլուծություն, ինչպես նաև մասամբ կիրառել ենք ձևաբանական (մորֆոլոգիական) վերլուծության մեթոդը: Սուրբգրային որոշ արտահայտությունների պարզաբանման համար օգտագործել ենք միջտեքստային (ինտերտեքստուալ) վերլուծության մեթոդը:

***Կառուցվածքը:*** Մեր աշխատանքը բաղկացած է նախաբանից, երկու գլուխներից, եզրակացությունից և օգտագործված գրականության ցանկից:

Առաջին գլուխը կրում է «Բարու և չարի գիտության ծառը հայրախոսական երկերում» խորագիրը: Այն իր հերթին ունի երկու ենթաբաժանում՝ «Բարու և չարի

*գիտության ծառը ընդհանրական եկեղեցու հայրերի մեկնություններում*» և «*Բարու և չարի գիտության ծառը հայ մեկնողական գրականության մեջ*»: Առաջին մասում անդրադարձել ենք Ընդհանրական եկեղեցու Բ-Ե դարերի հայրաբանական ժառանգությանը՝ մասնավոր անդրադարձ կատարելով յուրաքանչյուր հեղինակի մեկնությանը և այն աստվածաբանական մթնոլորտին, որտեղ ձևավորվել է տվյալ մեկնիչի կրոնական աշխարհայացքը: Հաշվի ենք առել նաև որոշակի նպատակներ, որոնք հետապնդել է մեկնիչը: Երկրորդ մասում համախմբել ենք հայ մեկնարվեստի բոլոր հասանելի մեկնողական վկայությունները և ընդհանուր ուրվագծի շրջանակներում վերլուծել հիմնական մեկնողական մոտեցումները:

Երկրորդ գլուխն անվանել ենք «Բարու և չարի գիտության ծառը ժամանակակից մեկնություններում՝ բաժանելով այն յոթ ենթաբաժինների».

- «*Կրոնագիտական դպրոցի ձևավորումը և մեկնաբանության նոր մոտեցումները*», որտեղ խոսում ենք ԺԸ-Ի դդ. մեկնողական դպրոցների առանձնահատկությունների մասին,
- «*Ծննդոցի 2.9բ-ի բնագրային վերլուծություն*», որտեղ ներկայացնում ենք եբրայերեն բնագիրը և վերլուծության ենթարկում «*Բարու և չարի գիտության*» արտահայտությունը,
- «*Բարու և չարի գիտության ծառը բարոյախրատական մեկնաբանության տեսանկյունից*», որտեղ խոսում ենք պատվիրանազանցության և դրա հետևանքների տարբեր ասպեկտների մասին,
- «*Բարու և չարի գիտության ծառի մեկնաբանությունը սեռականության դրսևորման տեսանկյունից*», որտեղ վերլուծում ենք մի շարք մեկնիչների կարծիքները, որոնք իրենց գործերում փորձում են հիմնավորել գիտության ծառից ճաշակումը սեռական հարաբերության տեսանկյունից,
- «*Բարու և չարի գիտության ծառի մեկնաբանությունը քաղաքակրթության լույսի ներքո*», որը նվիրված է սուրբգրային մոտեցմանը մարդկանց քաղաքակրթության վերաբերյալ, ինչպես նաև Յահվիստ հեղինակի Թագավորաց շրջանի հեղինակ լինելուն,



- «Բարու և չարի վերաբերյալ ԺԸ-ԺԹ ղդ. փիլիսոփայական մեկնաբանությունների (հակիրճ անդրադարձ)», որտեղ խոսում ենք արդի մեկնիչների և ժամանակակից փիլիսոփաների հայացքների մասին բարու և չարի, ինչպես նաև մարդու անկման վերաբերյալ,
- «Բարու և չարի գիտության ծառի պատումը յահվիստական խմբագրության լույսի ներքո (ենթաբաժինն իր հերթին բաղկացած է երկու մասից՝ «Դրախտի պատումը որպես Իսրայելի պատմության ներածություն» և «Ծննդոցի 2.9 իմաստութենական գրականության լույսի ներքո»), որտեղ քննարկում ենք ուսումնասիրվող հատվածը Աստվածաշնչի սրբագան պատմության լույսի ներքո՝ հատկապես ուշադրություն դարձնելով հատվածի փոխկապակցվածությանը իմաստութենական գրականության հետ:

Երկրորդ գլուխն ամփոփվում է քրիստոսակենտրոն մեկնաբանության մոդելով:

**ԳԼՈՒԽ Ա.**  
**ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ՀԱՅՐԱԽՈՍԱԿԱՆ**  
**ԵՐԿԵՐՈՒՄ**

**ա) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ**  
**ՀԱՅՐԵՐԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

Ի սկզբանե Աստվածաշնչի մեկնությունը չի եղել միանման: Անշուշտ, եղել են մեկնողական դպրոցներ, որոնք առաջնորդվում էին որոշակի սկզբունքներով (հիմնականում տարբերվում էին բառացի կամ այլաբանական մեկնաբանությամբ), այդուհանդերձ, մեկնիչի ինքնատիպությունը և մտքի թռիչքը իրենց կնիքն էին թողնում յուրաքանչյուր մեկնության վրա: Մյուս կողմից Եկեղեցին, լինելով միախոհ և միակրոն, միշտ ձգտել է մեկնաբանել Աստծու խոսքը քրիստոնեական վարդապետության հիմնական սկզբունքների շրջանակներում: Այդամին, Սուրբ Գրքում տեսնում ենք տեղեր, որոնց ընկալումը այդքան էլ դյուրին չէ, մանավանդ հաշվի առնելով մեկնիչների կրթությունը և այն լեզուն, որով նրանք ընթերցում էին բնագրերը: Մեր ընտրած սուրբգրային հատվածը պատկանում է վերոհիշատակվածներին. այն շատ անգամ տարբեր կարծիքներ է առաջ բերել, շատ անգամ ուղղակի չի մեկնվել և ցայսօր մի տեսակ սուրբգրային «էնիգմա» (հուն.՝ *αἰνιγμα* – առեղծված) է ոչ միայն ընթերցողների, այլև մեկնաբանողների համար: Վաղ եկեղեցու հայրերը և մեկնիչները շատ անգամ կարծիքներ են հայտնել, որոնք առաջին հայացքից հակասական կամ իրարամերձ են թվում, սակայն ավելի խորը ուսումնասիրությունը կարող է ցույց տալ, որ նրանք ավելի շատ իրար լրացնող են, քան իրարամերձ: Նշենք, որ եկեղեցու վարդապետի կամ հոր կարծիքը, թեև ունի աստվածային ներշնչում, սակայն Աստվածաշունչ և դոգմա չէ, դա իր կարծիքն է, թելոլոգումենա<sup>5</sup>, որը նույնպես կարիք ունի քննության ու մեկնաբանության: Ավանդական բարեպաշտ վերաբերմունքը հայրախոսական երկերին շատ անգամ հակում չի ունեցել համեմատելու և հակադրելու հայրերի խոսքերը, ինչի արդյունքում որոշ թեմաներ կարող էին մնալ պատշաճ կերպով չլուսաբանված: Նպատակ չունենալով

<sup>5</sup> Հուն.՝ *θεολογούμενα* – աստվածաբանական կարծիք՝ եկեղեցական հոր կամ մի քանի հայրերի, որը չունի դոգմային հատուկ համապարտադիր բնույթ և անպայմանորեն գտնվում է Եկեղեցու Սրբազան Ավանդության շրջանակներում (տես՝ **Donald K. McKim**, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996 p.279):

հակադրվել ավանդական կարծիքներին, այդուհանդերձ, անդրադառնանք հայրաբանական շրջանի պահպանված երկերին, տեսնելու համար թե ինչքանով միանման կամ տարբեր են մեկնիչների հայացքները սուրբգրային ամենախորհրդավոր իրողություններից մեկի՝ բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ: Մի կողմից մեկնիչի համար անհնար է խուսափել այս ծառի մեկնաբանությունից, քանզի այն սերտորեն կապված է մարդու անկման և հետագա փրկագործության հետ, մյուս կողմից սահմանել թե ի՛նչ է իրականում եղել բարու և չարի գիտության ծառը դյուրին բան չէր մեկնաբանողի համար: Հատկանշական է, որ մեծավ մասամբ մեկնիչներն անդրադառնում են կենաց ծառին, զուգադրելով այն Քրիստոսի խաչափայտի հետ<sup>6</sup>: Այս պատկերը կրկնվում է տասնյակ անգամ, սակայն, ի համեմատություն կենաց ծառի, բարու և չարի գիտության ծառի մասին մեկնաբանություններն այդքան էլ շատ չեն:

Վաղ եկեղեցու մեկնիչներն ավելի շատ փորձում էին մեկնաբանել արարքը, այլ ոչ թե ծառի ինչ լինելը: Արդեն Բ. դարում Դիոգնետեսին ուղղված նամակում հանդիպում ենք գիտության և կյանքի պատկերը երկու ծառերի մեջ. «**Երկու ծառերի՝ իրար մոտ լինելը խորհրդարանորեն ցույց է տալիս կյանքի և գիտության միջև եղած կապը... Աստված սկզբից տնկեց դրախտի մեջտեղը [գիտության ծառը և] կենաց ծառը, ցույց տալով, որ կյանք տանող ճանապարհը գիտության միջոցով է: Սակայն առաջին մարդիկ ոչ բարի մտքերով օգտագործեցին այն և զրկվեցին նրանից օձի խաբամամբ: Քանզի ոչ կյանքը առանց գիտության, ոչ գիտությունը առանց ճմարիտ կյանքի հաստատ չեն, այդ պատճառով երկու ծառերը տնկված են եղել կողք կողքի»<sup>7</sup>: Այստեղ հանդիպում ենք երկու ծառերի զուգադրությանը, սակայն հեղինակը նպատակ չի դնում անդրադառնալ ծառերի ինչ լինելուն. նրա համար նրանք խորհրդանշում կամ ներկայացնում են կյանքը և գիտելիքը, իսկ մարդու անկման պատճառը՝ օձի խաբամամբ մարդկանց անհնազանդությունն է: Հեղինակի կարծիքով չարիքը ոչ թե ծառի մեջ էր, այլ՝ անհնազանդության՝ «քանզի ոչ թե ծառն էր կործանել նրանց, այլ անհնազանդությունը»<sup>8</sup>: Նման պատկեր տեսնում ենք նաև Բ. դարի ջատագովական գրականության մեջ, երբ դեռ**

<sup>6</sup> Justin Martyr, *The Second Apology Chapter LXXXVI.*—*There are various figures in the Old Testament of the wood of the cross by which Christ reigned*, ANF01. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002 p.431; Григорий Назианзин, О Сыне Слово 29, TLG 2022.009, 20.24.

<sup>7</sup> **The Epistle of Mathetes to Diognetus, Chapter XII.** *The importance of knowledge to true spiritual life.* ANF01. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002, p. 94.

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

ձևավորված չէր եկեղեցու աստվածաբանությունը, և ծառի պտղից ճաշակելը կարող էր անհասկանալի և գայթակղող լինել քրիստոնեական վարդապետության հետ առնչվողների համար: Ջատագով հայրերը պարզագույն ձևով ներկայացնում են մարդու անկումը Աստծու պատվիրանը չպահելու պատճառով: Մյուս կողմից, ջատագովական երկերը հիմնականում նպատակ ունեին պաշտպանելու քրիստոնեական վարդապետությունը հեթանոսական և հատկապես գնոստիկյան գաղափարներից<sup>9</sup>: Նշենք, որ գնոստիցիզմի հիմնական գաղափարներից էր դուալիզմը, ըստ որի Հին Կտակարանի Աստվածը՝ նյութի արարիչը, ընկալվում էր որպես չար աստված, որից ազատագրումը պետք է լիներ Քրիստոսի կողմից ավանդված գաղտնի գիտելիքի (γνώσις) միջոցով: Հետևաբար, ջատագովների նպատակն էր ցույց տալ, որ Աստված ոչ մի չար բան չի ստեղծել, անգամ այն ծառը, որի պատճառով չարը տարածվեց աշխարհում, բարի էր, իսկ չարը միայն մարդու ազատ կամքի սխալ դրսևորման մեջ էր: Թեոփիլոս Անտիոքացին (†183) այդ մասին գրում է. «**Գիտության ծառն ինքնին բարի էր, և դրա պտուղը բարի էր: Իր մեջ մահ պարունակողը ոչ թե պտուղն էր, ինչպես ոմանք կարծում են, այլ անհնազանդությունը: Քանզի պտղի մեջ գիտությունից բացի ուրիշ ոչինչ չկար, իսկ գիտությունը լավ է, եթե կարողանում ես այն զգուշորեն օգտագործել: Սակայն Ադամը՝ դեռ մանուկ լինելով, դեռևս անկարող էր գիտությունը ստանալ ըստ արժանվույն: Այժմ նույնպես, երբ երեխան ծնվում է, չի կարող անմիջապես հաց ուտել. նախ և առաջ նա սնվում է կաթով և միայն տարիներ անց սկսում օգտագործել պինդ սնունդ... հետևապես, **գիտության ծառի մեջ չարիք չկար. անհնազանդությունն էր այն սկզբնաղբյուրը, որտեղից մարդն ստացավ տաժանակիր աշխատանք, ցավ, վիշտ և ի վերջո դարձավ մահվան գերի**»<sup>10</sup>: Թեոփիլոսը հստակ «արդարացնում» է Արարիչ Աստծուն՝ վերագրելով չարի ծագումը ոչ թե Արարչին, այլ Իր պատկերով ստեղծված ազատ մարդուն, որը նույնպես բարի էր, սակայն ժամանակից շուտ կամեցավ տիրապետել այն գիտությանը, որին դեռ պատրաստ չէր, ինչպես անփորձ և անմեղ մանուկ, որը ժամանակից շուտ կամեցավ անցնել պինդ կերակրին:**

<sup>9</sup> Այդ մասին տե՛ս՝ **Craig A. Evans**, *The Interpretation of Scripture in the New Testament, Apocrypha and Gnostic Writings*, A History of Biblical Interpretation, Vol. 1, The Ancient Period, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 430-457.

<sup>10</sup> **Theophilus to Autolytus**. *Book II Chapter XXV.—God Was Justified in Forbidding Man to Eat of the Tree of Knowledge*. ANF02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire) by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002, p. 243.

Գնոստիկյան աղանդի հետ պայքարող Իրինեոս Լուզոնացին (†202), խոսելով պատվիրանագանցության մասին, գնոստիկներին և այլ հերետիկոսներին համարում է պատվիրանագանցության նույն մեղքի կրկնողներ՝ Աստվածաշնչյան պատումը տեղափոխելով իր ժամանակի համատեքստ: Իր «Ընդդեմ հերձվածողաց» երկի հինգերորդ գլխում նա համեմատում է Եկեղեցին դրախտի պարտեզի հետ, իսկ հերետիկոսներին՝ արգելված պտղի ճաշակողներին. *«Քանզի Եկեղեցին հաստատվեց իբրև դրախտի պարտեզ աշխարհում, դրա համար Աստծու Հոգին ասաց. «Դուք կարող եք ազատ ուտել պարտեզի բոլոր ծառերից», որ է՝ կերեք Տիրոջ բոլոր Սուրբ Գրվածքներից, բայց դուք չպետք է ուտեք այն մեծամտաբար, ոչ էլ դիպչեք հերետիկոսական հերձվածներին: Որովհետև այս մարդիկ կարծում են, որ ունեն բարու և չարի գիտությունը և իրենց անմաքուր մտքերը վեր են դասում Աստծուց, Ով ստեղծեց նրանց»<sup>11</sup>*: Իրինեոսի ընկալմամբ Ծննդոցում ներկայացված պարտեզի ծառը սուրբգրային ճշմարտությունն է, և ովքեր ուզում են առանց Աստծու տիրապետել աստվածային գիտությանը՝ վտարվում են դրախտից՝ Եկեղեցուց, քանի որ անմաքուր մտքով և ցանկությամբ են մոտենում Տիրոջ պարգևներին: Սա բավական էր քրիստոնեական վարդապետությունը գնոստիկների գաղափարներից պաշտպանելու համար, սակայն բարու և չարի գիտության ծառի առկայությունը դրախտում և նրա ինչ լինելը դեռևս մնում են անհստակ թե՛ մեկնամաբանի, թե՛ ընթերցողի համար:

Անշուշտ, տվյալ հատվածի սպառիչ մեկնության բացակայությունն այն այլաբանորեն ընկալելու առիթ էր հանդիսանում՝ վերացատկելով սուրբգրային տեքստից դեպի գաղափարների աշխարհ: Անհնար կլինի այլաբանական մեկնության մասին պատկերացում կազմելն առանց Փիլոն Ալեքսանդրացու մեկնողական հայացքների ուսումնասիրության, որից ազդվել էին Ալեքսանդրիայի աստվածաբանական դպրոցի գրեթե բոլոր մեկնիչները: Հետևապես, մինչ հայրախոսական երկերին անդրադառնալը, տեսնենք, թե ինչ մոտեցումներ ուներ Փիլոն Ալեքսանդրացին Ծննդոցի հիշյալ հատվածի վերաբերյալ:

Փիլոնը տեղափոխում էր սուրբգրային հատվածի իրադարձությունները մարդու ներաշխարհ, որտեղ ներքին՝ հոգու ուժերի բախման արդյունքում է տեղի ունենում

<sup>11</sup> **Irenaeus** *Against Heresies. Book V, Chapter XX*, ANF01. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002 p. 961 .

մարդու անկումը: Իր «Արարչագործության մասին»<sup>12</sup> երկում նա գրում է. «Այս ամենը, ըստ իս, պետք է մեկնաբանել այլաբանորեն, այլ ոչ՝ ուղղակի: Քանզի երկրի վրա ծառերը ոչ նախկինում, ոչ ներկայումս չեն հայտնել կյանքի կամ գիտության հատկություններ: Բայց, ինչպես ինձ թվում է, պարտեզը նշանակում է հոգու իշխանական կարողությունը, որը լեցուն է բազմաթիվ դատողություններով, ինչպես պարտեզը՝ ծառերով: Կենաց ծառը [խորհրդանշում է] առաքիներություններից ամենամեծը՝ աստվածպաշտությունը, որի շնորհիվ հոգին անմահություն է ձեռք բերում, իսկ բարու և չարի գիտության ծառը՝ միջին ըմբռնումը, որով հասկացվում է այն, ինչն ըստ բնության հակառակ է»<sup>13</sup>: Փիլոնը հստակորեն մերժում է դրախտի և երկու ծառերի բառացի կամ պատմական ընկալումը, նա շարունակում է իր միտքը, ներկայացնելով օձին որպես հաճույք, որից եկավ մեղքը և անջատումն Աստծուց<sup>14</sup>: Փիլոնը մեկնաբանում է Ծննդոց գիրքն աստվածճանաչողության լույսի ներքո<sup>15</sup>: Բարու և չարի կատարյալ ճանաչողությունը պետք էր մարդուն աստվածճանաչողության համար: Այդուհանդերձ, պատվիրազանցությունից հետո էլ մարդը շարունակում է իր աստվածճանաչողության ճանապարհը: Անգամ նահապետների պատմությունները Փիլոնն ընկալում է որպես հոգու վերադարձ առ Աստված: Ըստ Փիլոնի՝ Իսրայելը «Աստծուն հայոդ միտքն է» (νοσς θεωρητικός (290.) De somn. 2.173)<sup>16</sup>: Մեղսագործությունը՝ արգելված պտղից ճաշակելը, Փիլոնը մեկնաբանում է ոչ թե որպես մեկանգամյա արարք, այլ՝ «այլաբանություն յուրաքանչյուր մասնավոր մեղքի, որի արմատը միտքը տգիտության ու «կարծիքի» խավարի մեջ թաղող հաճույքն է»<sup>17</sup>:

Այլաբանական ընկալումը հետագայում իր զգալի տեղն է զբաղեցնում քրիստոնեական եկեղեցու մեկնաբանական գրականության մեջ, հատկապես հինկտակարանյան տեղիների մեկնությունները հիմնականում տեղափոխվում են այլաբանության ոլորտ՝ հիմք ունենալով Պողոս առաքյալի այլաբանական մոտեցման

<sup>12</sup> *The Works of Philo Judaeus* (translated from the Greek by C.D. Yonge); Vol. I, *On the Creation of World*, LIV, 1890, p. 45.

<sup>13</sup> **Филон Александрийский**, *Толкования Ветхого Завета*, Перевод и комментарий А. В. Вдовиченко, Греко-латинский кабинет, Москва 2000, стр. 88.

<sup>14</sup> Նույն տեղում:

<sup>15</sup> **Bobby Jang Sun Ryu**, *Knowledge of God In Philo of Alexandria With Special Reference to the Allegorical Commentary*, A dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy to the Faculty of Theology and Religion in the University of Oxford, University College, Oxford, Michaelmas, 2012.

<sup>16</sup> **Հակոբ Քյոսեյան**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում*, Երևան, Անկյունաքար, 2018, էջ 122:

<sup>17</sup> Անդ՝ էջ 131:

օրինակը (Գաղ. 4.21-31): Աստվածաշնչագիտության մի շարք գիտակարգերի հիմնադիր և վաղ եկեղեցու մեծագույն մեկնիչ Ռրոզինեսը (185-254) հակամետ է Փիլոնի կարծիքին և նույնպես այլաբանորեն է հասկանում Ծննդոցի առաջին գլուխների պատմությունը: Անդրադարձնալով արարչագործության օրերին՝ նա եզրակացնում է. «Ունենալով բանականություն, ո՞վ կխորհի, որ առաջին, երկրորդ և երրորդ օրը, այլն երեկոն ու առավոտը առանց արևի, լուսնի ու աստղերի են, իսկ առաջին օրը՝ նույնիսկ առանց երկնքի» (De princ. 4.16): Ռրոզինեսը բացառում է տառացի իմաստն այն տեղերի, որոնք սահմանափակում են Աստծու գործունեությունը ժամանակի ու տարածքի մեջ, ինչպես նաև Աստծու բոլոր անթրոպոմորֆ (հուն.՝ ανθρωπομορφος - մարդակերպ) դրսևորումները՝ ոտնաձայնը, խոսելը և այլն: Իր «Սուրբ Գրքի Աստվածաշնչականության մասին» երկում նա ասում է. «Արդյոք, ո՞վ կլինի այսչափ անգետ, որպեսզի ենթադրի, որ Աստված, կարծես թե լինելով այգեպան, ծառեր տնկեց դրախտում՝ Էդենում, արևելյան կողմը, և կենաց ծառը նրա մեջ, այսինքն՝ տեսանելի և զգալի փայտե ծառ, և ով որ ուտի այս ծառից (մարմնեղեն աստամներով) պետք է կյանք ստանա, իսկ ուտելով այլ ծառից, պետք է ստանա բարու և չարի ճանաչողություն: Կարծում եմ, որ ոչ ոք կասկածներ չունի, որ արտահայտությունը «Աստված քայլում էր միջօրեի հովին պարտեզում», և «Աղամը թաքնվեց ծառի տակ» փոխաբերական իմաստով են օգտագործվում Սուրբ Գրքում, որպեսզի դրանց տակ որոշակի խորհուրդ հասկացվի»<sup>18</sup>: Ռրոզինեսը, ինչպես և Փիլոնը, Սուրբ Գրքի տեքստը համարում էր «մարմին», իսկ նրա խորհուրդը՝ «հոգի»՝ առավելություն տալով երկրորդին: Ցավոք սրտի Ռրոզինեսի ժառանգության մեծ մասը չի պահպանվել և շատ անգամ մենք ստիպված ենք լինում իր հայացքների մասին պատկերացում կազմել այլ հեղինակներից, մասնավորապես նրանցից, ովքեր դեմ էին նրա մոտեցումներին: Օրինակ, դրախտի այլաբանության մի այլ պատկեր վերագրում է Ռրոզինեսին ս. Եպիփանը, որի համաձայն Ռրոզինեսը դրախտը տեղափոխել է երրորդ երկինք, իսկ դրախտի ծառերը հրեշտակային գորություններն են: Երուսաղեմի Հովհան Եպիսկոպոսին նա գրում է. «Կամ ո՞վ կարող է հանդուրժել նրան, երբ նա մեզ դրախտ է տալիս երրորդ երկնքում և փոխանցում է Սուրբ Գրքի հիշատակությունները երկրից

<sup>18</sup> **Origen**, *Book IV. Translated from the Latin of Rufinus. Chapter I.— That the Scriptures are Divinely Inspired*, ANF04. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002 p. 781.

դեպի երկնային վայրեր, և երբ նա այլաբանորեն մեկնաբանում է Մենդոցում նշված բոլոր ծառերը՝ ասելով, որ ծառերը հրեշտակային գորություններ են, ինչից երևում է, որ նա չի ընդունում հաստատված իրական նշանակությունը»<sup>19</sup>: Դրախտի ծառերի նույնականացումը հրեշտակների հետ հանդիպում ենք նաև Հուստինոսին ուղղված ս. Հիպոլիտոսի (235†) քննադատության մեջ: Ս. Հիպոլիտոսի համաձայն Հուստինոսը սուրբգրային պատումը տեղափոխում է մի այլ ոլորտ՝ հոգիների և հրեշտակների աշխարհ՝ ծառերի խորհրդաբանության մեջ տեսնելով մարդկանց շփումը հրեշտակների հետ: Անշուշտ, նման վարդապետությունը բավականին խորթ էր քրիստոնեական մտածելակերպին: Նա ներկայացնում է մի առասպելական աշխարհ, որն ավելի մոտ է գնոստիկներին քան քրիստոնյաներին: Նպատակ չունենալով ամբողջությամբ վերլուծել Հուստինոսի բազմաբովանդակ հայեցակարգերը՝ անդրադառնանք նրա հայացքներին դրախտի և նրա մեջ կատարված իրողության վերաբերյալ. «Փոխաբերական իմաստով դրախտում տնկած ծառերը հրեշտակներն են, և կենաց ծառը խորհրդանշում է հայրական հրեշտակներից երրորդին Բարուքին, իսկ բարու և չարի գիտության ծառը՝ մայրական հրեշտակներից երրորդին՝ Նասսին»: Նշենք որ Հուստինոսի սույն հայեցակարգը տեսնում ենք ոչ թե նրա պահպանված երկերում, այլ Հիպոլիտոս Հռոմեացու «Եղծումն» երկում<sup>20</sup>, որտեղ նա համառոտակի ներկայացնում է Հուստինոսի գնոստիկական գաղափարները, անվանելով նրան «կիսագնոստիկ»<sup>21</sup>:

Փիլոնյան այլաբանության ավելի հասուն ու ձևակերպված տարբերակի հանդիպում ենք ս. Գրիգոր Նազիանզացու (390†) ճառերում: Նա այլաբանորեն է ընկալում դրախտի մասին սուրբգրային պատումը՝ իրադարձությունները տեղափոխելով մտքերի և խորհուրդների ներանձնային ոլորտ, որտեղ բարու և չարի գիտության ծառը մտահայեցողությունն է, իսկ չարի պատճառը՝ մարդու անպատրաստ և անփորձ լինելը<sup>22</sup>:

<sup>19</sup> Letter LI. From **Epiphanius, Bishop of Salamis**, in Cyprus, to John, Bishop of Jerusalem. NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome, by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002, p. 202.

<sup>20</sup> **Hippolytus of Rome**, *The Refutation of All Heresies*, Book IX, Chapter XI.—Justinus. ANF05. Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix, by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002, p.261.

<sup>21</sup> Ըստ վերոհիշյալ վկայության, Հուստինոսը ներկայացնում է երեք անձին սկզբնապատճառներ աշխարհի՝ երկու արական և մի իգական: Արական Էլոհիմ և իգական Եղեմ սկզբնապատճառները հարաբերության արդյունքում ծնվում են 24 հրեշտակներ՝ 12 արական, և 12 իգական, որոնք և կազմում են դրախտը, հայրական սկզբունքի երրորդ հրեշտակը՝ Բարուքը խորհրդանշում էր կենաց ծառը, իսկ մայրական սկզբի երրորդ հրեշտակը՝ Նասսը՝ բարու և չարի գիտության ծառը:

<sup>22</sup> Սույն տեսակետի հիմքում ընկած է նորկտակարանյան վկայությունը, որը կաթի և պինդ կերակուրի օրինակով ներկայացնում է խրթին վարդապետության ընկալման պայմանավորվածությունը մարդու



«Այս մարդուն Աստված դրախտում բնակեցրեց (ինչ էլ չնշանակեր այս դրախտը) մշակելու անմահ բույսերը (միգուցե՝ աստվածային խորհուրդները, ինչպես պարզ այնպես և իրթին): Աստված տալիս է նրան օրենքը՝ իրեն ազատության մեջ վարժեցնելու համար: Բսկ օրենքը պատվիրան էր, թե որ բույսերից կարելի է օգտվել և որոնց չի կարելի դիպչել: Վերջինս եղել է Գիտության ծառը, որը տնկված է եղել ոչ չար մտադրությամբ և ոչ էլ նախանձից: Ընդհակառակը, այն բարի է եղել ժամանակին օգտվողների համար (քանզի այդ ծառը, ըստ իս, եղել է մտահայեցողությունը, որին անվնաս անցնել կարող են միայն նրանք, ովքեր փորձով կատարելագործվել են), սակայն լավ չէ նրանց համար, ովքեր դեռ պարզամիտ են և ցանկությունների մեջ անժուժկալ, ինչպես կատարյալ սնունդը օգտակար չի տկարների և կաթնակերների համար»<sup>23</sup>: Հատկանշական է, որ Նազիանզացու մոտ տեսնում ենք նույն միտքը, որին արդեն հանդիպել էինք Թեոփիլոս Անտիոքացու մոտ.

**Թեոփիլոս**

*երբ երեխան ծնվում է, չի կարող անմիջապես հաց ուտել. նախ և առաջ նա սնվում է կաթով և միայն տարիներ անց սկսում օգտագործել պինդ սնունդ»<sup>24</sup>*

**Գրիգոր**

*ինչպես կատարյալ սնունդը օգտակար չի տկարների և կաթնակերների համար*

Ս.Գրիգորի հայացքներն այն մասին, թե արդյո՞ք Աստված է չարի պատճառը, ինչպես ասում էին իրեն ժամանակակից հերետիկոսները, նա ներկայացնում է իր Ս. Ծննդյան ճառում. «Ո՞ր տուններից է նա ճաշակելու և որո՞նց չպիտի մոտենար, որ ցիտության տունն է. Ի՞նչը տնկված չէր չարությամբ և ոչ էլ արգելված խոչընդոտներով: Թող չհակառակվեն այնպես Աստծու դեմ կոպող լեզուները, և թող չնմանվեն օձին»<sup>25</sup>: Ապա

---

հոգևոր հասունությամբ. «*փոխանակ զի պարտ էր ձեզ լինել վարդապետս վասն ժամանակին, դարձեալ պիտոյ է ձեզ ուսանել թէ՛ զինչ են նշանագիրք սկզբան բանիցն Աստուծոյ. եւ եղերուք կարօտք կաթին, եւ ոչ հաստատուն կերակրոյ: Զի ամենայն որ կաթնկեր է՝ տգէտ է բանին արդարութեան, քանզի տղայ է: Այլ կատարելոցն է հաստատուն կերակուր, որոց վասն ի չափսն հասանելոյ՝ ճաշակելիքն կիրթ են ընտրութեան բարւոյ եւ չարի:* (Եբր. 5.11-14)

<sup>23</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, том. 3, Слово 45 на пасху, Москва, 1844, стр. 385.

<sup>24</sup> Տես՝ էջ 3:

<sup>25</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, том. 3, на Богоявление или на Рождество Спасителя, Москва, 1844, стр. 235.

նա ներկայացնում է բարու և չարի գիտությունը որպես մտահայեցողություն (θεωρία): Այս եզրը բազմիցս հանդիպում է փիլիսոփաների<sup>26</sup> և եկեղեցական հայրերի մոտ, և այն բավականին լայն իմաստ ունի: Հասկանալու համար, թե ս. Գրիգորի համոզմամբ, ինչ մտահայեցողություն էր այն գիտությունը, որը մարդկության համար անկման պատճառ եղավ, պետք է նախ անդրադառնանք նրա աստվածաբանական հայացքներին և ժամանակի աստվածաբանական համատեքստին: Կապադովկյան հայրերի շրջանում բացի երրորդաբանական հարցերից, կարևոր էր նաև աստվածճանաչողության հարցը, որը տարբեր կերպ էր ընկալվում հատկապես եվնոմիոսականների<sup>27</sup> կողմից: ս. Գրիգորը, հակադրվելով Եվնոմիոսի խոստոր գաղափարներին, ներկայացնում է իր հայացքները աստվածճանաչողության և աստվածաբանության վերաբերյալ: Ըստ ս. Գրիգորի, աստվածաբանությունը գիտություն կամ արվեստ չէ, այն խորհրդավոր վերելքն է առ Աստված, որը ենթադրում է աստիճանական միաստիկ զարգացում: Այն քրիստոնյաները, ովքեր մաքրում են իրենց հնազանդվելով Աստծու խոսքին, կարող են մասնակից լինել աստվածաբանական զրույցներին: Իսկ նրանք, որ անմաքուր են մտքով կամ մասնակցում են աստվածաբաններին հարցերով որսալուն, չպիտի մասնակցեն նման քննարկումներին (Օր. 28. 2): Այն մասին, որ աստվածաբանելու համար անհարաժեշտ է հոգևոր մաքրություն, նա խոսում է իր 32-րդ ճառի մեջ՝ ասելով. «Մեծ բան է խոսել Աստծու մասին, սակայն ավելի մեծ է՝ մաքրել ինքդ քեզ Աստծու համար» (Օր. 32. 12): Մարդը չի կարող հասնել ճանաչողությանը անմիջապես՝ «քաղելով» գիտության պտուղը, այլ անհրաժեշտ

---

<sup>26</sup> Պլատոնականության մեջ այն համարվում էր մտքով տեսնել հավերժական վերին աշխարհի գաղափարները (իդոսները), և հանդիսանում էր ճշմարիտ գիտության աղբյուր: Ըստ Արիստոտելի, մետաֆիզիկ մտահայեցողությունը մեզ ժամանակ առ ժամանակ հնարավորություն է տալիս ունենալու այն ապրումը, որն Աստված մշտապես է զգում: Աստվածային միտքը մշտապես ինքնահայեցողության մեջ է: Նեոպլատոնականների մոտ մտահայեցողությունը թափանցում է գոյության բոլոր ոլորտները, որտեղ կյանք կա. օրինակ՝ երկրավոր բնություն, փիլիսոփաների հոգիներ, աստվածներ, դևեր, համաշխարհային հոգի, համաշխարհային միտք: Տե՛ս՝ Л.И. Василенко Краткий Религиозно-Философский Словарь, Истина и Жизнь, Москва, 1996, стр. 105:

<sup>27</sup> Եվնոմիոսը Աեռոսոսի աշակերտն էր, անուեականների առաջնորդը, նրա հետևորդների աղանդը մեծ տարածում էր գտել Անտիոքում: Նրանց հիմնական շեղումներից մեկը վերաբերում էր աստվածճանաչողությանը, որին փորձում էին հասնել տրամաբանական մտահանգումներով, ինչի դեմ զրավոր պայքար մղեցին Ս. Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիազանցին, Գրիգոր Նյուսացին, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին և այլք: Ըստ Սոգոմենոսի, Աեռիոսը «ուժեղ էր մտահանգումներ անելու արվեստում և փորձառու՝ հակաճանելու մեջ»: Ս. Եպիփան Կիպրացին նրա մասին ասում էր, թե «առավոտից մինչև երեկո նա նստած պարապում էր՝ ձգտելով Աստծո մասին սահմանումներ կազմել երկրաչափությամբ և ֆիզիկությամբ»: Դավանաբանությունը նրա համար դարձել էր հասկացությունների խաղ և դիալեկտիկա. նա հպարտանում էր, որ «Աստծուն այնքան լավ գիտի, որքան չգիտի ինքն իրեն իսկ»: Տե՛ս՝ **Քյուսեյան Հակոբ, Եկեղեցու Հայրեր, Վարդապետներ (IV-VIII դդ.)**, Երևան, 2007, էջ 12:

է զարգացում, ընթացք. անմիջապէս հասնել հոգևոր գիտության բնական ընթացքով հնարավոր չէ, այլ միայն մոգութեամբ կամ կախարհութեամբ: Բարու և չարի գիտության ծառի մասին ս. Գրիգորի հայացքները կարելի է համառոտել հետևյալ կերպ՝ մարդը կամեցավ վերաճել ինքն իրեն ոչ թէ բնական կերպով՝ սիրո մեջ աճելով, այլ՝ «մոգական թռիչքով» թևակոխել զարգացման մի այլ փուլ՝ ապականությունից անապականության: Սա նույն այն փորձությունն էր, որով սատանան փորձեց Քրիստոսին. **«Եթէ դու Աստծու որդին ես, ասա այս քարերին, որ հաց դառնան»** (Մատթ. 4.3): Մոգական իշխանություն ստանալու փորձությունն այսօր էլ գայթակղում է մարդուն «օկուլտ գիտության» տեսքով՝ նույն սատանայական որոգայթի, որ հափշտակեց դժբախտ մարդուն՝ բաժանելով նրան Երկնավոր Հոր սիրո հնազանդությունից<sup>28</sup>: Ըստ ս. Գրիգորի, առաջին մարդկանց մեղքը՝ բարու և չարի գիտության ծառից ճաշակելը, **սխալ մտահայեցողությունն** է, որով մարդը շեղվեց ճշմարիտ աստվածճանաչողության ճանապարհից: Հակաճառելով եվնոմիոսականներին, ս. Գրիգորն ուզում է ցույց տալ, որ Աստծուն կարող ենք ճանաչել միայն այն ժամանակ, երբ մեր մեջ առկայծող աստվածամանն ու աստվածայինը, այն է՝ միտքը, միավորվի իրեն հարազատ, համաբնույթ Էակի հետ: Նահապետների, մարգարեների և առաքյալների օրինակով նա հաստատում է, որ այստեղ երկրի վրա անկարելի է հասնել կատարյալ ճանաչողությանը (բարու և չարի՝ որպէս համապարփակ կատարյալ գիտություն):

Այլաբանական մեկնության կողմնակիցներից էր նաև արևմտյան աստվածաբանության հիմնադիրներից մեկը՝ ս. Օգոստինոսը: Մեկնելով Հին Կտակարանի գրքերը, նա հիմնականում շեշտում է տեղիների բարոյական իմաստը և խորհուրդը՝ «հոգին և ոչ տառը», հատկապէս, երբ խոսում է Մովսիսական օրենքի հիմնական կետերի՝ շաբաթի, զոհաբերությունների և այլնի մասին, նա անգամ զգուշացնում է, որ այնտեղ, որտեղ պետք է այլաբանորեն մեկնել, չկիրառվի տառացի մեկնություն<sup>29</sup>: Սակայն հետքրքրական է, որ Ծննդոցի առաջին գլուխները նա փորձում է մեկնել տառացիորեն, անգամ այդպէս է անվանում իր մեկնողական երկը՝ «Ծննդոց Գրքի մասին տառացիորեն» (De Genesi ad Litteram), որտեղ նա, հակառակ Որոգինեսի և այլ

<sup>28</sup> **Иеромонах Феогност (Пушков)**, *Ἀδάμ Ἰστιάτῃ αἰάδα ἐ ζῆα: Ἰνὺδῆα ἀδὸδᾶδῖοδᾶδῶε δᾶτῆῖᾶῖ (ὀᾶτῆῖᾶῖ-ῖέζᾶᾶᾶδῶ-ᾶᾶῖᾶ ῖᾶᾶ)*, *Αἰῖᾶῖᾶῖᾶῖᾶ δᾶςῖᾶῖᾶῖᾶ #5*, 2005, Россия, Иваново, стр. 82.

<sup>29</sup> **Հակոբ Քյոսեյան**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում*, Երևան, Անկյունաքար, 2018, էջ 244:

ալեքսանդրացիների միանշանակ այլաբանական ընկալումների, պնդում է դրախտի պատմության պատմականության իրականությունը: Մեկնելով Ծննդոցի 2.9-ը՝ նա ասում է. «*Ինքնըստինքյան պարզ է, որ հետագա խոսքերը. «և՛ կենաց ծառը, և՛ բարու և չարի գիտության ծառը» պետք է դիտարկել մեծ զգուշությամբ, որպեսզի չընկնենք այլաբանության մեջ, ասելով, թե դրանք ոչ թե ծառեր էին, այլ ծառեր ասելով այլ բաներ ենք հասկանում: Թեև իմաստության մասին ասված է «Այն կենաց ծառ է բոլոր նրանց համար, ովքեր պատասպարվում են նրանով» (Առ. 3.18), թեև գոյություն ունի հավիտենական Երուսաղեմը երկնքում, բայց երկրի վրա էլ հաստատված քաղաք ունենք, թեև Սառան և Ագարը երկու ուխտեր էին խորհրդանշում (Գաղ. 4.24-26), բայց նրանք երկու հայտնի կանայք էին: Ի վերջո Քրիստոս նույնպես, թեև Իր տանջանքների միջոցով հազեցնում է մեզ հոգևոր ջրով, և Նա էր վեմը, որը փայտից հարվածվելով բխեցրեց կենդանի ջուր ժողովրդի համար, ինչպես գրված է՝ Այդ վեմը Քրիստոսն էր (Ա. Կոր. 10.4): Այս բոլորն ունեին այլ նշանակություն, սակայն գոյություն ունեին և իրականում...»<sup>30</sup>: Օգոստինոսի տիպաբանությունը հստակ շեշտում է բարու և չարի գիտության ծառի պատմականությունը՝ միաժամանակ նշելով դրա խորհրդաբանությունը: Օգոստինոսի մեկնաբանության ծիրում ընկած է իր պայքարը մանիքեականների դեմ, որոնք, ինչպես հեղինակը նշում է իր մեկնության սկզբում, սխալ են հասկանում և խեղաթյուրում են Սուրբ Գիրքը<sup>31</sup>: Հատկապես բարու և չարի խնդիրը մեծ տեղ էր զբաղեցնում Մանիի հայեցակարգում. բարին և չարը երկու հակադիր սկզբունքներ են, երկուսն էլ իրենց բնությունն ունեն: Սա մեղմացրած գնոստիկյան դուալիզմի գաղափարն է, այն տարբերությամբ, որ չարը աստվածային չէր: Այդ պայքարի մեջ, մարմնավորվում է չարը (Իβλϋς, կամ սատանան), իսկ բարի Հայրը մարդ (Ադամ) է ստեղծում, որը պետք է պայքարեր չարի դեմ, սակայն պարտվում է, և բարին ու չարը միախառնվում են: Ադամի ապաքինման համար Հայրն ուղարկում է տիեզերական լույսին՝ Քրիստոսին<sup>32</sup>: Օգոստինոսը, հակադրվելով մանիքեական այլաբանական թյուր հայացքներին,*

<sup>30</sup> Блаженный Августин, *О Книге Бытия Буквально*, Творения, Том 2, Теологические Трактаты, Киев, 2001 стр. 498.

<sup>31</sup> Saint Augustine on Genesis Two Books on Genesis Against the Manichees And on the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book Translated by Roland J. Teske, Sj. Marquette University The Catholic University of America Press Washington, D.C. 1991, p.143.

<sup>32</sup> *Encyclopedia of Early Christianity*, second edition, Editor Everett Ferguson, Mani, Manichaeism, New York, 1998, p. 707; The New International Dictionary of the Christian Church, Gen. Editor J.D. Douglas, Michigan, 1974, p. 624.

ներկայացնում է իր տառացի տեսությունը՝ պաշտպանելով դրա ճշմարտացիությունը եկեղեցական ընթերցանության հանգամանքով. «Անկասկած այդ ծառը տեսանելի և զգալի էր, ինչպես և այլ ծառերը: Արդ, որ այն ծառ էր, կասկած չկա, պետք է միայն պարզել, թե ինչն է այն այդպես կոչվեց: Խորանալով հարցի մեջ՝ ես չեմ կարող չարտահայտել, թե ինչքանով ինձ հաճելի է այն կարծիքը, որ ծառը վնասակար չէր ուտելու համար: Քանզի Ստեղծողն ամեն բան լավ (Ծննդ. 1.31) ստեղծեց և դրախտ չմտեց ոչ մի չար բան, սակայն մարդու համար չարիք էր պատվիրանազանությունը»: Դրախտի պատմության տառացի հասկացումը, որ այդքան էլ բնորոշ չէ Օգոստինոսին<sup>33</sup>, նպատակ ունի ոչ այնքան բացահայտելու աստվածային դրախտի խորհուրդը, որքան պաշտպանելու եկեղեցու ուղղափառ հայացքները մանիքեական հերձվածողներից: Նա նպատակ չի դնում ցույց տալու, թե ինչ ծառ էր տնկված դրախտի պարտեզում, այլ այն, որ չարը հետևանքն է մարդկային անհնազանդության և ոչ թե ինքնաբավ գոյություն կամ սկիզբ: Նա զարգացնում է իր միտքը, ցույց տալով, որ ճշմարիտ բարիքը հնազանդությունն էր, իսկ չարիքը՝ անհնազանդությունը Տիրոջ խոսքին. «Եվ վստահորեն կարող եմ ասել, որ հնազանդությունը միակ առաքինությունն է յուրաքանչյուր բանական էակի համար, ով Աստծու իշխանության ներքո է, իսկ առաջին և ամենամեծ հպարտության ախտը դրսևորվում է սեփական իշխանությունը չարաշահելու մեջ. այս ախտի անունը անհնազանդությունն է»<sup>34</sup> Մարդկային ազատության չարաշահումը դարձավ չարիքի աղբյուր, իսկ դրախտում տնկած ծառը չարիքի աղբյուր չէր, այլ պատճառ. ստեղծված լինելով բարի, մարդու սխալ կողմնորոշման պատճառով դարձավ չարիքի պատճառ. «Այսպիսով, այս ծառը չար չէր, բայց կոչվում է բարու և չարի, որովհետև եթե մարդը արգելվածը ճաշակեր, պետք է պատժվեր և պատժի միջոցով հասկանար, թե ինչ տարբերություն կա հնազանդության բարիքի և անհնազանդության չարիքի միջև: Ահա՛ թե ինչու ծառը պետք է հասկանալ ոչ թե այլաբանորեն, այլ որպես իրական ծառ, որին անուն էին դրել ոչ թե պտղից կամ խնձորից, այլ այն հետևանքի համար, որ պետք է լիներ այդ պտուղը ճաշակողի հետ պատվիրազանցությունից հետո»<sup>35</sup>: Ս. Օգոստինոսը, պաշտպանելով հատվածի առաջին՝ տառացի իմաստը, այնուամենայնիվ, չարի ծագումը

<sup>33</sup> Օգոստինոսի մեկնողական հայացքների մասին տես՝ *A History of Biblical Interpretation*, Edited by **Alan J. Hauser & Duane F. Watson**, Cambridge, 2003, p. 392.

<sup>34</sup> **Блаженный Августин**, *О Книге Бытия Буквально, Творения*, Том 2, Теологические Трактаты, Киев, стр. 500.

<sup>35</sup> **Блаженный Августин**, *О Книге Бытия Буквально*, стр. 500.

տեսնում է ոչ թե ծառի բնության մեջ, այլ մարդու վերաբերմունքի մեջ Աստծու պատվիրանի նկատմամբ: Ըստ էության, դրախտային պատումի մեջ Աստված չի հակադրվում օձին՝ սատանային, այլ պատվիրանը՝ Աստծու խոսքը, հակադրության մեջ է մտնում մարդու ազատ կամքից բխող ընտրության հետ. «*Աստված արգելք դրեց, ցույց տալու համար, որ բանական հոգին իր աղբյուրն ունի ոչ թե ինքն իր մեջ, այլ Աստծուն հնազանդվելու մեջ... Այսպիսով Նա, պատվիրան հաստատելով, կոչեց ծառը բարու և չարի գիտության, քանի որ, երբ մարդը դիպչի ծառին, արգելքի պատճառով նա ունենալու է մեղսագործության փորձառություն, և կհմանա տարբերությունը հնազանդության բարիքի և անհնազանդության չարիքի միջև*»<sup>36</sup>:

Հարկ է նշել, որ այլաբանական մոտեցումն, անշուշտ, գերակշռում էր Ալեքսանդրիայում, սակայն պարտադիր սկզբունք չէր, ինչը ապացուցում են ս. Կյուրեղ և ս. Աթանաս Ալեքսանդրացիները: Ս. Կյուրեղը մեկնաբանում է Հին Կտակարանը նորկտակարանյան լույսի ներքո՝ փորձելով վերհանել Եկեղեցու և Քրիստոսի մասին պատկերացումներն ու մարգարեությունները Հին Ուխտից, սակայն նա շեշտ է դնում պատմական-աստվածաբանական ընկալման վրա: Կյուրեղը հիմնականում տեսնում է Հին Ուխտի տիպաբանությունը և խուսափում այլաբանական մեկնություններից, ինչը նրան ավելի շատ մոտեցնում է Անտիոքյան դպրոցի ավանդությանը: Համաձայն Սեբիր իբն Ալ-Մուկաֆայի, Կյուրեղն անգամ իր ձեռքը չի վերցրել Որոգինեսի մատյանները<sup>37</sup>: Անշուշտ կարելի է կասկածի ենթարկել նման վկայության ճշմարտացիությունը, սակայն Կյուրեղի մեկնողական հայացքները ցույց են տալիս, որ նա շարունակողը չէ փիլոնյան և որոգինեսյան դպրոցների, նրա համար սուրբգրային տառի մեջ առկա է ինչպես իրականություն, այնպես և խորհուրդ, որից նա հիմնականում քաղում է բարոյական ուսուցումը: Այդ համատեքստում է նա նաև դիտարկում եղեմական պատմությունը. «*Իսկ որպեսզի մարդը ունենա երկյուղ, Նա հրամայեց նրան ենթարկվել բնական օրենքներին: Այսպիսով՝ մարդը եղել է բարձրագույն փառքի արտացոլումը և աստվածակերտ իշխանության պատկերը երկրում: Եվ քանի որ նման փառքի և քաղցրությանը հասնողին պետք էր իմանալ, որ նա Աստծուն ունի որպես առաջնորդ, Թագավոր և Տեր, որպեսզի նա*

<sup>36</sup> **Augustin:** *The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*, by Philip Schaff, NPNF1-04. Chapter 35.—The Tree Was Forbidden to Adam Not Because It Was Evil, But Because It Was Good for Man to Be Subject to God, Grand Rapids, 2002 p.498.

<sup>37</sup> Տես՝ **Հակոբ Քյոսեյան**, Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում, էջ 450:

բարեկեցության առատությունից չընկներ հեշտությամբ իշխանություն ունեցողի ձեռքից ազատվելու մտայնության մեջ, Նա անմիջապես նրան օրենք տվեց և պատվիրանազանցության դեպքում պատիժ սահմանեց: Մինչդեռ մարդը միայնակ էր, նա չուներ առիթ մեղք գործելու և որպեսզի նա օրենքի տակ լիներ, իր համար հորինվեց որոշակի միջոց պատվիրանապահության»<sup>38</sup>: Նմանատիպ մեկնություն տեսնում ենք նաև ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու մոտ<sup>39</sup>: Ըստ ս. Կյուրեղի, որպեսզի մարդ «բարեկեցության առատությունից» չմոռանա Աստծուն և ինքն իրեն աստված չհամարի, ինչի պատճառով էլ զրկվի ճշմարիտ աստվածձանաչողությունից, Աստված տվեց նրան չճաշակելու պատվիրանը: Եդեմական պատումի մեջ մարդը դեմ առ դեմ կանգնած է Աստծու առաջ: Ս. Կյուրեղը շեշտում է, որ այլ մարդկանց բացակայությունը հնարավորություն չէր տալիս նրան փորձով ցույց տալ իր վերաբերմունքը բարու և չարի նկատմամբ: Տերը տվեց նրան պատվիրան ծառի վերաբերյալ, որպեսզի դրանով երևա Ադամի վստահությունն ու հավատարմությունն առ Աստված<sup>40</sup>:

Ե՛վ ս. Աթանասը, և՛ ս. Կյուրեղը անհրաժեշտություն են տեսնում դրախտի մեջ մարդու ազատությունը ուղղորդող պատվիրանի, քանի որ այն պետք է առիթ լիներ հոգևոր կատարելագործման, իսկ պատվիրանապահությունը պետք է արտահայտեր իրենց հարաբերություններն Աստծու հետ:

Բարու և չարի գիտության ծառի մեկ այլ և յուրովի ընկալման ենք հանդիպում ս. Գրիգոր Նյուսացու երկերում: Նա հակամետ է ալեքսանդրյան այլաբանական ոճին, սակայն, ի տարբերություն Որոգինեսի կամ Փիլոնի, ս. Գրիգորը չի բացառում գրվածքի բառացի ընկալումը, թեև հակված է տեսնելու տեքստի մեջ ավելին՝ հոգին և խորհուրդը: Նրա մոտեցումն ավելի շատ տիպաբանական է, քան բացարձակ այլաբանական: Իր

<sup>38</sup> Творения святого **Кирилла Александрийского**. Часть четвертая: ГЛАФУРА, или искусныя объяснения избранныхъ мѣсть изъ книги Бытія. Типографія М. Г. Волчанинова, 1886, стр. 32.

<sup>39</sup> Աթանաս Ալեքսանդրացին իր հայտնի «Բանի մարմնավորման մասին» ճառում ասում է. «կանխատեսելով, որ մարդիկ կարող են շեղվել այս կամ այն ուղղությամբ, Աստված որոշեց պատվիրանի միջոցով պահպանել նրանց տրված շնորհը, այդ պատճառով Նա տեղավորեց նրանց Իր դրախտում և օրենք սահմանեց նրանց համար: Եթե նրանք պահեին պատվիրանը և հավատարիմ մնային, ապա կապրեին դրախտում անհոգ, անցավ և անտրտում կյանքով, բացի այդ, նրանք նաև երկնային անմահությանը կհասնեին: Սակայն, եթե նրանք չպահեին օրենքը և հավատարիմ չմնային, ապա կիմանային, որ բնության օրենքով մահանալով նրանց սպասում է ապականություն. նրանք պետք է չապրեին դրախտի մեջ, այլ մահանային նրանից դուրս, ենթարկվելով ապականությանն ու մահվանը»: (Афанасий Александрийский, О воплощении Слова 3.48. TLG 2035.002, 3.4.1-12.)

<sup>40</sup> Steu՝ **Савреј В.Я.** Антропология Св. Кирилла Александрийского в «Глафирах» на книгу бытия. Политика и Общество. - 2014. - № 6. - С. 700-707. DOI: 10.7256/1812-8696.2014.6.12447.

«Ջատագովությունն վեցօրյայի մասին» երկում նա նշում է, որ երբեք տառացի իմաստը չի վերածել փոխաբերականի և այլաբանականի, *«այլ տառացիի հետ միասին գտել է ավելի խոր, իմաստային շերտեր»*<sup>41</sup>: Նա գործադրում էր ամեն ջանք, որպեսզի, օգտվելով իր փիլիսոփայական և աստվածաբանական գիտելիքներից, հնարավորինս ընդարձակի Աստվածաշնչի «տառը»: Իր՝ «Մարդու կազմության մասին» («Յադագս կազմութեան մարդոյ») երկում, նա առանձին գլուխ հատկացնում է բարու և չարի գիտության ծառին, որտեղ ծածկված խորհուրդ է տեսնում բարու և չարի իրար խառնված լինելու մեջ՝ բարու տեսքով թաքնված չարն էր մարդկանց անկման պատճառը: Նյուսացին նախ բնորոշում է գիտությունը ոչ թե որպես ճանաչողություն, այլ որպես ընտրություն. *«Քանզի կարծում են, որ ոչ թե [բարու և չարի] գիտությունն է այստեղ, այլ Գրություններից սովորում են տարբերել գիտությունն և ընտրությունն»*<sup>42</sup>: Այսինքն, ըստ Նյուսացու, ոչ թե բարին կամ չարը ճանաչելն էր տալիս ծառը, այլ ընտրելու, որոշելու (հավանաբար առանց Աստծու, ինքնուրույն կերպով), թե ինչն է իրենց համար բարին, ինչը՝ չարը: Նյուսացին մեջբերում է մի շարք սուրբգրային վկայություններ՝ ցույց տալու համար եզրերի տարբերությունը (Եբր. 5.14; Ա. Թես. 5.21; Ա. Կոր. 2.15; Բ. Տիմ. 2. 19; Ելք 33.12; Մատթ. 7. 23)<sup>43</sup>: Նյուսացու մեկնությունները ոչ այդքան պարզ քարոզչական բնույթի են, որքան աստվածաբանական: Նրանց հասցեատերը փիլիսոփայական գիտելիք ունեցող, կիրթ խավն էր, որն անհրաժեշտություն ուներ հասկանալու սուրբգրային կարծիքը գիտության և գիտելիքի վերաբերյալ: Նրա նպատակն էր այլաբանական վերացարկման միջոցով ընթերցողին հասցնել այն մտքին, որ ոչ թե գիտությունը կամ ճանաչողությունն է դատապարտվում Աստծու կողմից, այլ մարդու ցանկությունը ինքնուրույն, առանց որևէ հեղինակության, ընտրելու, զանազանելու բարին չարից: Նման մարդակային նկրտումը բարի էր, սակայն այն հանգամանքը, որ նա պետք է ինքնագլուխ աներ այդ, չարիք հանդիսացավ, որը միախառնվեց բարիքի հետ, ինչը և կործանեց նրան օձի խաբամաբ: Նյուսացին այսպես է ներկայացնում իրողությունը. *«Այսպիսով ծառը, որից առաջանում է խառնված գիտություն, արգելված է: Իսկ պտուղը, որն իրեն պաշտպան ուներ օձին, հակառակ բաների խառնուրդ էր, քանի որ առաջարկվում էր ոչ թե զուտ չարը, որը չար է երևում*

<sup>41</sup> **Հակոբ Քյոսեյան**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում*, էջ 224:

<sup>42</sup> **Ս.Գրիգոր Նյուսացի**, *Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յադագս կազմութեան մարդոյ)*, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2008, էջ 143:

<sup>43</sup> Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն, էջ 143:



այդիսին, ըստ բնության, քանզի և ուժ չէր ունենա արատը, որը ոչ մի դրական բանով զարդարված չէր, որպեսզի հրապուրի և ցանկություն առաջացնի գայթակղվողի մոտ: Իսկ այժմ, որոշակիորեն խառնված է չարի բնությունը: Այն իր մեջ թաքնված խաբկանք ունի, մինչդեռ արտաքինապես հրապուրում է բարի տեսքով»<sup>44</sup>: Դրախտի ծառը գրավիչ էր և ակնահաճո, հենց դա գայթակղեցրեց Եվային: Գեղեցիկ ու բարի տեսքով չարը, ըստ Նյուսացու, ամենավտանգավորն է. բարի նպատակներով արվող չարիքը պատճառ եղավ մարդու մեղսագործության: Ս. Գրիգորն այդ երևույթը նմանեցնում է մեղրի մեջ թաքցված թույնի հետ, որի քաղցրության հետ միախառնված է մահը՝ անջատումն Աստծուց, Էմանսիպացիան՝ ազատամիտ, ինքնաբավ, անհնազանդ վարքի պատճառով. «Սուրբ Գրքի իմաստի պարզ մեկնության համաձայն խառնված պտուղը, անվանվում է բարու և չարի, ինչպես մեղրին խառնած թույնը, քանի որ քաղցրացնում է զգայարանները բարի է թվում, իսկ քանի որ կործանում է ճաշակողներին՝ ծայրահեղ չար է»<sup>45</sup>:

Ալեքսանդրյան այլաբանական մեկնությանը սկզբունքորեն հակադրվում էին Անտիոքյան դպրոցի մեկնիչները. նրանց համար առաջնայինը տեքստի պատմական, տառացի իմաստն էր: Սույն մեկնողական դպրոցի հիմնադիրներ էին Լուկիանոսը, Դորոթեոսը, Դիոդորոս Տարսոնեցին, ինչպես նաև ականավոր ներկայացուցիչներից էին Թեոդորոս Մոփսուեստացին, Թեոդորիտոս Կյուրացին և անշուշտ Աստվածաշնչի մեծագույն մեկնիչներից մեկը՝ ս. Հովհան Ոսկեբերանը: Թեև անտիոքացիների մեկնությունները գրեթե նույն սկզբունքներով էին կառուցվում, սակայն միշտ չէ, որ նույնական էին: Հետևել անտիոքյան դպրոցին, չէր նշանակում ամեննին բացառել այլաբանությունը կամ տիպաբանությունը, սակայն երբեք չբացառելով գրվածքի առաջնային՝ պատմական իմաստը: Դպրոցների մեկնողական հայացքների սինթեզն էր, որ տալիս էր համապարփակ ու ավելի սպառիչ մեկնություն: Նման համադրման վառ օրինակը ս. Հովհան Ոսկեբերանի մեկնողական արվեստն է: Երբ նա խոսում է դրախտի պարտեզի մասին, ասում է, որ դա իրապես պարտեզ էր, սակայն մեր պատկերացրած պարտեզը չէր՝ հստակ չնշելով, թե ինչ էր այն: Ոսկեբերանն իր հայցքներում համարձակորեն փորձ է անում լուծելու բարու և չարի գիտության ծառի խնդիրը՝ տեղափոխելով իրականությունները բարոյաիրավաբանական դաշտ՝ իմաստավորելով

<sup>44</sup> Տեսություն ի մարդոյն կազմութիւն, էջ 14:

<sup>45</sup> Անդ էջ 144:

ծառի անունն այն արարքով, որը տեղի ունեցավ դրախտի պատմության մեջ: Ծննդոցի մասին իր գրույցներում ս. Հովհանն էր նախ բարին և չարը փորձում է սահմանել հետևյալ կերպ. «Մենք իրապես կարող ենք տեսնել, թե ինչն է այս ծառը կոչվում բարու և չարի գիտության ծառ: Նախ և առաջ դիտարկենք, թե ի՞նչն է բարին և ի՞նչն է չարը: Ի՞նչ է բարին: Հնազանդությունը: Ի՞նչն է չարը: Անհնազանդությունը: Եվ ապա, որպեսզի մենք չշփոթենք բարու և չարի ինչ լինելը, դիտարկենք այն Սուրբ Գրքի հիման վրա: Լսի՛ր ինչ է այդ մասին ասում մարգարեն. «Ի՞նչ է բարի և ի՞նչ է ուզում քեզնից Տերը» (Միք. 6.8), ասա ի՞նչ է բարի՝ սիրել Տեր Աստծուն: Տեսնո՞ւմ ես, որ հնազանդությունը՝ բարին, սիրուց է գալիս: Եվ նորից, «Երկու չարիք, - ասում է Տերը, - գործեց Իմ ժողովուրդը. ինձ՝ կենաց ջրի աղբյուրիս լքեց և իր համար ծակ փռեց փորեց, որոնք չեն կարող ջուր պահել» (Երեմ. 2.13): Տեսնո՞ւմ ես, որ չարիքը անհնազանդությունն ու լքումն է: Այսպիսով հասկանանք, որ բարիքը հնազանդությունն է, իսկ չարիքը՝ անհնազանդությունը»<sup>46</sup>: Ոսկեբերանը մեկնաբանում է բարին և չարը սուրբգրային պատմության մեջ մարդ-Աստված հարաբերությունների լույսի ներքո: Ո՛չ բարին, ո՛չ չարը ինքնագո սկզբունքներ չեն, այլ արդյունք են միջանձնային փոխհարաբերությունների: Մարդու ազատությունը հնարավորություն է տալիս նրան որոշակի վերաբերմունք դրսևորել Աստծու նկատմամբ և հենց այդ վերաբերմունքից է ծնվում բարին կամ չարը: Ըստ մեկնիչի, Ադամը ոչ միայն պետք է տեսական գիտելիք ունենար արժեքների մասին, այլ նաև որոշակի փորձ ձեռք բերեր. «Եվ մինչ այդ Ադամը գիտեր, որ հնազանդությունը բարիք է, իսկ անհնազանդությունը՝ չարիք, իսկ հետո նա փորձով ճանաչեց դա, ինչպես և Կայենը մինչև իր եղբորը սպանելը գիտեր, որ եղբայրասպանությունը չարիք է: Այդպես և Ադամը գիտեր, որ հնազանդությունը բարիք է և անհնազանդությունը՝ չարիք, բայց հետո ավելի հստակ իմացավ, երբ ճաշակելով ծառից՝ վտարվեց դրախտից և զրկվեց երանությունից: Երբ նա ճաշակելու համար ենթարկվեց պատժի, այն ժամանակ արդեն զգալիորեն իմացավ, թե ի՞նչ չարիք է անհնազանդությունը և ի՞նչ բարիք՝ հնազանդությունը: Դրա համար այս ծառը կոչվում է բարու և չարի գիտության ծառ»<sup>47</sup>: Այդպիսով՝ մեկնիչը կարևորում է բարու և չարի զգայական փորձը և այն ծառը, որի միջոցով մարդը փորձնական գիտելիք է ձեռք բերել՝

<sup>46</sup> Творения святого отца нашего **Иоанна Златоуста**, том 4, книга первая, Проповеди (8 слов) на книгу Бытия, 7, С. Петербург, 1989, стр. 43.

<sup>47</sup> Творения святого отца нашего **Иоанна Златоуста**, том 4, книга первая, Проповеди (8 слов) на книгу Бытия, стр 44.

ապրիորի իմացության փոխարեն ստացել է ապոստերիորի գիտելիք<sup>48</sup>, և որն այդ պատճառով կոչվել է բարու և չարի գիտության (ճանաչման) ծառ: Ապա մեկնիչը շարունակում է զարգացնել իր միտքը՝ նպատակ ունենալով ցույց տալ, թե ինչու ծառն իր անվանումը մարդկանց արարքի պատճառով ստացավ: Ոսկեբերանը չի բավարարվում պարզ տրամաբանական մտահանգմամբ, այլ օգտագործում է մեկնության ինտերտեքստուալ մեթոդը (տեքստի մեկնություն այլ սուրբգրային տեքստի օգնությամբ), ինչպես նաև որոշ հասակեցումներ է անում սուրբգրային լեզվի վերաբերյալ. «*Իսկ ինչո՞ւ այն բնությամբ չպարունակելով այն գիտությունը, կոչվում է գիտության ծառ, և մարդը ծառի միջոցով հասկացավ իր անհնազանդության չարիքը: Դա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ Սուրբ Գիրքը սովորաբար անուն է տալիս տեղերին և ժամանակներին իրենց հետ կապված դեպքերից: Հստակեցնելու համար բերեմ օրինակ. Բսահակը ջրհոր փորեց, հարևանները որոշեցին փչացնել այն, և հետագայում դրա պատճառով թշնամություն առաջացավ. Բսահակը այն ջրհորը «Թշնամություն» անվանեց, ոչ թե որովհետև ջրհորն էր թշնամություն, այլ որովհետև նրա պատճառով թշնամություն եղավ: Այդպես և գիտության ծառը այդպես է կոչվում ոչ թե որովհետև իր մեջ գիտություն է պարունակում, այլ որովհետև նրա պատճառով է եղել բարու և չարի բացահայտումը»<sup>49</sup>:*

Ապա ս. Հովհաննիսը մի շարք օրինակներ է բերում նույն Ծննդոց գրքից (Ծննդ. 26.21 «երդում», 32:1, «բանակատեղի», 32:30 «Փանուել») հաստատելու համար այն հանգամանքը, որ Ծննդոցի հեղինակը սովորություն ունի անվանումներ տալու տեղերին կամ իրերին ոչ թե ըստ նրանց պարունակության, այլ ըստ նրանց հետ կապված իրադարձությունների: Հետևապես՝ բարու և չարի գիտության էր կոչվում միայն այն պատճառով, որ նրա միջոցով մարդը փորձնական գիտելիք ձեռք բերեց բարու և չարի մասին:

Անտիոքյան և ալեքսանդրյան դպրոցներից գատ կային անշուշտ մեկնիչներ, ովքեր փորձում էին հանգրվանել նշյալ երկու ճանապարհների խաչմերուկում՝ փորձելով գտնել մեկնողական միջին ճանապարհ: Այդպիսի մեկնիչներից էր նշանավոր եկեղեցական հայր ս. Եփրեմ Ասորին: Նրա բազմաթիվ մեկնողական երկերում հանդիպում ենք ինչպես ուղղակի, այնպես էլ այլաբանական մոտեցումների: Նա, պահպանելով գրվածքի

<sup>48</sup> Ապրիորի և ապոստերիորի իմացության գաղափարը զարգացրել է Իմմանուել Կանտը, թեև այն հանդիպում արդեն Պլատոնի մոտ իր Մենսոս երկում, նա անվանում է դա «ուսմունք հիշեցման մասին»:

<sup>49</sup> Творения святого отца нашего **Иоанна Златоуста**, том 4, книга первая, Проповеди (8 слов) на книгу Бытия, стр. 44.

տառացի իմաստը, տիպաբանության միջոցով վերացարկում է դեպի խորհուրդ՝ բացահայտելու աստվածային փրկչական տնօրենության խորքերը: Ս. Եփրեմը հիմնականում դեմ է արտահայտվում ալեքսանդրյան ամբողջական այլաբանությանը՝ շեշտելով առաջին՝ պատմական իրողության կարևորությունը: Մեկնաբանելով Ծննդոց գրքի առաջին գլուխը՝ ս. Եփրեմը նշում է. *«Ոչ ոք չպետք է խորհի, որ վեցօրյա արարչությունը այլաբանություն է, նույնպես անթույլատրելի է ասել, որ այս նկարագրության մեջ առկա են լոկ անվանումներ՝ կա՛մ ոչինչ չնշանակող, կա՛մ էլ ինչ որ այլ բան նշանակող բաներ: Դրան հակառակ պետք է իմանալ, որ ինչպես սկզբում արարված երկինքն ու երկիրը իրապես երկինք ու երկիր են, այլ ոչ ուրիշ բան, և ամեն արարված բանի նկարագրություն իր մեջ պարունակում է ոչ թե գուտ անուններ. այդ անվանումների գորությունը համապատասխանում է բուն էությանը»<sup>50</sup>*: Ս. Եփրեմի մոտեցումը թույլ է տալիս հասկանալ ասելիքի բուն նշանակությունը, խորհուրդը՝ պահպանելով տեքստի առաջնային իմաստը: Նա հետևում է իր ուսուցիչ ս. Հակոբ Մծբնա հայրապետին և որոշ չափով այլանբանական դպրոցի ավելի մեղմ հետևորդների: Եթե բնագրի տառացի-պատմական իմաստը, համաձայն Եփրեմի, դուրս չի գալիս Իսրայելի հինկտակարանյան պատմության սահմաններից, ապա հոգևորը բացարձակապես վերաբերում է Քրիստոսի Եկեղեցու պատմությանը<sup>51</sup>: Ս. Եփրեմի հայացքները արարչագործության վերաբերյալ շարադրված են իր «Մեկնություն Ծննդոց», «Դրախտի մասին» և այլ երկերում: Անդրադառնալով բարու և չարի գիտության ծառին՝ ս. Եփրեմը փորձում է սահմանել իրողության բարոյաիրավական և հոգևոր ասպեկտները՝ չշեղվելով ընկալյալ մեկնության ձևաչափից: Խոսելով բարու և չարի գիտության մասին՝ նա նշում է. *«Աստված դրախտի մեջտեղում տնկեց Գիտության ծառը, պատեց այն ահով ու սարսափով, որպեսզի պատնեշի պես պահպանի այն: Արգելված պտղից չճաշակելու մի պատվիրանի մեջ Ադամը լսեց երկու պատվիրան՝ նա պետք է վախենար ծառից և զգար, որ նրան անգամ մոտենալն արգելված է»<sup>52</sup>*: Ս. Եփրեմը դիտարկում է գիտության ծառը, որպես մի սրբազան, անհայտ խորհուրդ, որը ահով ու սարսափով էր ծածկված և վերաբերում էր աստվածային ոլորտին: Այստեղ նա տեսնում է այն որպես ինչ-որ

<sup>50</sup> **Святой Ефрем Сирин**, *Творения*, том. 5, Москва, 2014, стр. 321.

<sup>51</sup> **Քրիստոսյան**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում*, էջ 303.

<sup>52</sup> **Святой Ефрем Сирин**, *Творения*, том. 5, стр. 243.

սահմանային իրականություն, նյութական աշխարհից դեպի բարձրագույն հոգևոր աշխարհը տանող դուռ, որին ամգամ մերձենալն արգելված էր առանց Աստծու կամքի: Արարիչն Աստված, ստեղծելով հոգևոր և նյութական աշխարհները, սահմաններ դրեց, որոնցից անցնելը վտանգավոր է մարդու համար: Ս. Եփրեմը շատ անգամ աստվածային խորհուրդները նմանեցնում է հրի<sup>53</sup>, որը ինչպես լուսավորում է, այնպես էլ այրում: Նույնպես և նյութականը պետք է կանխապես սրբացված լինի աստվածային հրով, որպեսզի այն անվնաս կերպով հաղորդակից դառնա աննյութական աշխարհին: Իր «Դրախտի մասին» երկում ս. Եփրեմը այսպես է մեկնում գիտության ծառի իմաստը. «Այս ծառը նրա /Ադամի/ համար խորհրդանշում էր դուռ, իսկ պտուղը՝ վարագույր, որով ծածկվում է տաճարը: Ադամը քաղեց պտուղը, խախտեց պատվիրանը և հենց տեսավ այն փառքը, որն իր ճառագայթներով լուսավորեց նրան ներքնապես, փախավ ու թաքնվեց արմավենիների տակ: Գիտության ծառը տնկողը դրեց այն մեջտեղում, որպեսզի այն բաժանի վերինը ստորինից, սուրբը՝ սրբության սրբոցից»<sup>54</sup>: Բարու և չարի գիտության ծառի ընկալումը որպես դուռ դեպի սրբազան խորհուրդների աշխարհ համահունչ է ս. Գրիգոր Նազիանզացու հայացքներին, որոնց համաձայն գիտության ծառը մտահայեցողությունն էր: Ս. Եփրեմի ընկալմամբ մարդը գիտության ծառի միջոցով պետք է ձեռք բերեր իրերի ճշմարիտ ճանաչողությունը, հասկանար բարին և չարը, սակայն անպատրաստ մարդու համար նման ճանաչողությունը վտանգավոր է, նա պետք է անցնի որոշակի զարգացման ընթացք, ձեռք բերի աստվածանմանություն, որպեսզի սրբագործված մարմնով և հոգով ճաշակի պտղից: Մեկնելով արարչագործության պատումը՝ սուրբ հայրը նկատում է, որ Աստված կամեցավ ստեղծել մարդուն Իր պատկերով ու նմանությամբ, սակայն ստեղծեց միայն պատկերով, կարծես թե շարունակելով մարդու արարումը դրախտի պատմության մեջ: Դրախտի երկու ծառերը, ըստ ս. Եփրեմի, պետք է օգնեին մարդուն ձեռք բերելու աստվածանմանությունը, նրանց միջոցով պետք է կատարվեր մարդու կատարելագործումը. «Աստված երկու ծառ տնկեց դրախտում՝ կենաց և գիտության ծառերը. երկուսն էլ օրհնված աղբյուրներ են բոլոր բարիքների: Նրանց միջնորդությամբ մարդը կարող է նմանվել Աստծուն. կյանքի միջոցով

<sup>53</sup> Stū East Syriac Theology: An Introduction, Edited by **Pauly Maniyattu**, *Theology of St. Ephrem: The Classic of Syriac Faith Expressions*, **Thomas Amkuzhikattil**, St. Ephrem's Theological College, St. Thomas Press, Palai, 2007, p. 98.

<sup>54</sup> **Святой Ефрем Сирин**, *Творения*, том. 5, стр. 245.

չճաշակել մահ, գիտության միջոցով հեռու մնալ մոլորությունից»<sup>55</sup>: Աստված ստեղծել էր մարդուն ո՛չ մահկանացու, ո՛չ էլ անմահ, նա ուներ այդ երկուսը որպես հնարավորություն. ճաշակելով կենաց ծառից դառնալ անմահ, ճաշակելով արգելված գիտության ծառից՝ մահկանացու: Ըստ էության գիտության ծառից չճաշակելն էր հնարավորություն տալիս մարդուն ճաշակել կենաց ծառից<sup>56</sup> և մշտապես ապրել աստվածային սիրո մեջ: Ապա մեկնիչը նկարագրում է, թե ինչ կատարվեց պատվիրանազանցության հետևանքով, ինչից գրկվեցին առաջին մարդիկ: Ս. Եփրեմն այդպես էլ չի անդրադարձնում դրախտի ծառերի ինչ լինելուն՝ դրանք որպես աստվածային թաքնված խորհուրդների նշաններ ընկալելով:

Ամփոփելով Ընդհանուր Եկեղեցու հայրերի մեկնողական հայացքները բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ՝ հարկ է նշել, որ մեկնիչների կարծիքները բազմազան են, սակայն ոչ այդքան իրարամերժ, որքան իրար լրացնող: Դիտելի է, որ թե՛ այլաբանական, թե՛ բառացի մեկնություններում շեշտվում է Գիտության ծառի ըստ բնության բարի լինելը և մարդու անհնազանդությամբ չարի ներթափանցումը մարդկության կյանք: Մեկնությունները մեծավ մասամբ գրված են ըստ իրավիճակի և պահանջի, նրանք գիտական աստվածաբանական ուսումնասիրություններ չեն Ծննդոց գրքի: Այդ հանգամանքն իր կնիքն է թողնում մեկնիչների սուրբգրային տեքստի ընկալման վրա և որոշակիորեն մղում է նրանց՝ Աստվածաշունչը ժամանակի մարտահրավերների և դավանաբանական վեճերի համատեքստում մեկնաբանելու: Այդուհանդերձ, հայրաբանական մեկնությունները դրախտի պատումի վերաբերյալ բավականին լուսաբանում են սուրբգրային «ենիգմայի»՝ բարու և չարի գիտության ծառի խորհուրդն ու նշանակությունը, միաժամանակ մեկնաբանության ազատ տարածք թողնելով հետագա մեկնիչների համար:

<sup>55</sup> **Святой Ефрем Сирин**, *Творения*, том. 5, стр. 276.

<sup>56</sup> **Thomas Amkuzhikattil**, *Theology of St. Ephrem: The Classic of Syriac Faith Expressions*, p.86.

բ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ՀԱՅ ՄԵԿՆՈՂԱԿԱՆ  
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ իրականության մեջ սուրբգրային ավանդությունը միշտ կարևորվել ու արժևորվել է: Ե. դարի թարգմանչաց շարժումը մեծ խթան հանդիսացավ հայ աստվածաբանական մտքի զարգացման, իսկ Աստվածաշնչի մեկնությունը՝ աղբյուր հետագա աստվածաբանական երկերի համար: Անշուշտ, հայ մեկնողական մտքի ինքնությունը պայմանավորված է նաև ասորական և հունական դպրոցների ժառանգության ազդեցությամբ ու այն հայրաբանական մեկնություններով, որոնք թարգմանվել և կիրառվել են Հայոց եկեղեցում: Շատ մեկնություններ հայացվել են և անգամ բառացիորեն կիրառվել հայ մեկնիչների կողմից՝ երբեմն արտահայտվելով իմաստային հառաջաբերության կերպարանքով: Հաշվի առնելով դարի աստվածաբանական հայացքները, ինչպես նաև հայրախոսական երկերի լեզվամտածողությունը՝ հայ մեկնիչների համար շատ հարագատ էին Փիլոն Ալեքսանդրացու, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս. Եփրեմ Ասորու, ս. Բարսեղ Կեսարացու, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, ս. Գրիգոր Նազիազանցու, ս. Եվագր Պոնտացու և այլոց երկերը<sup>57</sup>:

Ծննդոց գրքի մեկնություններում հայ մեկնիչները հիմնականում փորձում էին հետևել անտիոքյան պատմական ընկալմանը՝ ժամանակ առ ժամանակ որոշակիորեն անդրադառնալով խորհրդաբանությանն ու այլաբանությանը: Հայ եկեղեցական մատենագրությունն այնքան էլ առատ չէ Ծննդոց կամ Արարածոց մեկնություններով: Դիտելի է, որ շատ անգամ մեկնությունները հանդես էին գալիս ծաղկաքաղի ոճով, և նույն միտքը կարող էր ավանդաբար փոխանցվել մի մեկնիչից մյուսին: Նման երևույթի որոշակիորեն հանդիպում ենք բարու և չարի գիտության ծառի մեկնության պարագայում:

Մեկնություններից առաջինը և հիմնականը կարելի է համարել ս. Եղիշե վարդապետի Արարածոց մեկնությունը: Եղիշեն նույնպես հիմք է ընդունում որոշակի

---

<sup>57</sup> Անշուշտ, նման պնդումը կարիք ունի հավելյալ ընդարձակ մեկնաբանության, ինչը չի մտնում մեր ուսումնասիրության շրջանակների մեջ, ուստի մենք հղում ենք Հ. Քյոսեյանի բավականին համապարփակ ու հայրախոսական երկերի զուգադրություններով հիմնավորված ուսումնասիրությունը՝ «Աստվածաշնչի հայրախոսական մեկնության ավանդույթը հայ աստվածաշնչական մեկնության մեջ», **Հակոբ Քյոսեյան, Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում**, էջ 466-589:

ավանդություն, որի աղբյուրը հստակ չի նշում ասելով՝ «ումանք ասեն»: Նախ և առաջ նա անդրադառնում է բարու և չարի գիտության ծառի ձևին. «*Եւ զիա՞րդ երկու ծառ ի մէջն լինի. զի նշանն մի է ի մէջ բոլորին: Ումանք ասեն թէ վասն ի միոյ արմատոյ եւ ի բնոյ երկու էին ծառք՝ կենաց եւ գիտութեան: Զի զասելն թէ զծառն գիտութեան բարւոյ եւ չարի. ո՛չ ասաց թէ տեղեալ: Աստ, հաստատէ կինն, թէ ի մէջն կայր. այլ եւ զդրախտն մեծ ասեն քան զամենայն աշխարհ: Եւ զինչ զարմանք թէ երկու եւ կամ եւս առաւել ծառք գոլ ի մէջ դրախտին»<sup>58</sup>: Առաջին խնդիրը, որ բարձացնում է Եղիշեն երկու ծառերի մեկ տեղում՝ դրախտի կենտրոնում համադրելն է, քանի որ սուրբգրային տեքստում այդքան էլ հստակ չէ, թե ինչպես են երկու ծառերն էլ գտնվում դրախտի կենտրոնում<sup>59</sup>: Նախ ասվում է. «*Ա զծառն կենաց ի մէջ դրախտին*» (Ծննդ. 2. 8), իսկ հաջորդ գլխում Եվան բարու և չարի գիտության ծառն է նշում դրախտի մեջտեղում. «*բայց ի պտղոյ ծառոյն, որ է ի մէջ դրախտին, ասաց Աստուած մի՛ ուտիցէք ի նմանէ, և ի մի՛ հուպ լինիցիք*» (Ծննդ. 3.3): Անհամաձայնությունը պարզաբանելու համար Եղիշեն վկայակոչում է անհայտ մեկնիչների, որոնք ասում էին, թե մի արմատից և մի բնից երկու ծառեր էին աճում: Բայց Եղիշեն «ի մէջ դրախտին» արտահայտությունը ընկալում է ավելի շատ դրախտի մեջ լինելու իմաստով և ոչ թե մեջտեղում՝ ինչպես բնագրում է. թեև մեջտեղում՝ իրար կողքի, կարող են գտնվել երկու ծառերն էլ: Ապա Եղիշեն նշում է, որ դրախտն ավելի մեծ էր, քան ամբողջ աշխարհը: Այս միտքը բավականին յուրահատուկ և հետաքրքրական է, թեև նա չի զարգացնում այն և չի անցնում այլաբանության, սակայն դրախտի այլ և ավելի մեծ իրականություն լինելը արդեն վկայում է դրա ուղղակի պարտեզ չլինելու մասին, քանզի պարտեզը չէր կարող լինել «մեծ քան զամենայն աշխարհ»: Դրախտի անսահման լինելու հանգամանքով կարելի է բացատրել երկու ծառերի մեջտեղում գտնվելը, քանզի անսահմանությունը կենտրոն չունի և ցանկացած վայր կարող է կենտրոն համարվել: Վերջինս մղում է ընթերցողին ընկալելու դրախտի պատումը՝ որպես վերաշխարհային մի իրողություն, ինչը ավելի շատ հակվում է ավեքսանդրյան այլաբանական «հոգևոր դրախտի» ընկալմանը: Եղիշեն քննադատում է այն մեկնիչներին, որոնք բարու և չարի*

<sup>58</sup> Եղիշե, *Մեկնություն Արարածոց*, ՄՀ, հ. 1, Անթիլիաս, 2003, էջ 790:

<sup>59</sup> Հատկանշական է, որ 1994 թ. Ս. Էջմիածնի արևելահայերեն նոր թարգմանության մեջ Ծննդ. 2.9-ում երկու ծառերի փոխարեն տեսնում ենք մի ծառ. «իսկ կենաց ծառը՝ բարու և չարի գիտության ծառը, տնկեց դրախտի մեջտեղում»: Թարգմանության մեջ նկատելի է մեկնություն, քանզի ո՛չ հունարեն, ո՛չ եբրայերեն բնագրերում նման մոտեցում չկա:



գիտության ծառը համարում են թզենի կամ այլ ծառ, ասելով, որ այդպես ասողը «գիրք չէ բացեալ»: Խոսելով Ադամի և Եվայի՝ թզենու տերևներով ծածկվելու մասին՝ նա նշում է. «Իսկ զթզենի տերևն, ումանք կարծեցին թուզ գոլ զպտուղն յանցանացն գոլ, յորում տեղուց էլ ծածկելն էլ զթաքչելն արարին: Եւ վկայ թզենույն գաւսացուց անելն արարին յԵրուսաղէմ: Եւ կէսք՝ զխաղողն էլ զարիւն խաղողոյն, զոր Տէրն կենաց գրաւական էտ՝ ածեն վկայս, զոր գիրք չէ բացեալ զհարդ իշխեն յանձանց ասել ինչ»<sup>60</sup>: Այստեղից երևում է, որ ներկայացված կարծիքները ոչ թե վերցված են հայրաբանական ժառանգությունից (քանի որ տվյալ միտքը չի հանդիպում հայրախոսական երկերում), այլ՝ ժամանակաշրջանի բանավոր կամ գրավոր անհայտ մեկնիչների կարծիքներից: Եղիշեն շարունակում է զարգացնել իր միտքը՝ ներկայացնելով բարու և չարի ծագումը որպես առաջին մարդկանց ընտրության հետևանք. «Զի ծառովն գիտացին զի բարի էր չուտելն էլ չար եղել ուտելն, էլ բացան աչք իմացման, էլ գիտացին զառականս իւրեանց, այնպէս կոչեցաւ»<sup>61</sup>: Չարի ճանաչումը Եղիշեն տեսնում է առաջին մարդկանց ազատ ընտրության, և ոչ թե ծառի պտուղների մեջ: Մարդը ստեղծվեց կյանքի և մահվան միջև, նա պետք է աներ իր ընտրությունը հնազանդության և անհնազանդության միջև, ինչի առանցքում էլ ընկած էր բարու և չարի գիտության ծառը. «Այլ ասեն թե, որպէս ծառն այն երկակողմանի էր՝ թէ չուտէին բարի էլ թէ կերան չար, նոյնպէս էլ մարդն ստեղծաւ ի մեջ մահու էլ կենաց, պահելով զպատուիրանն՝ անմահ էլ չպահելովն՝ մահկանացու»<sup>62</sup>: Այն, ինչ Աստված ստեղծեց, ի բնե չար չէ, սակայն օգտագործելով ի չարս՝ դառնում է չարի ծագման պատճառ: Մեկնիչը ոչ այնքան հակադրում է չարը Աստծուն, որքան՝ աստվածային հրահանգը մարդու անհնազանդությանը: Օրինակ բերելով Ելից գրքում ներկայացված մանանայի պատմությունը՝ Եղիշեն հաստատում է իր կարծիքը սուրբգրային վկայությամբ. «Եւ որպէս մանանայն անապական էր էլ պահեցաւ յոսկի սափոր. էլ յորժամ անհնազանդութեամբն Աստուծոյ ի վաղիւն պահեցին՝ նեխեցաւ, ո՛չ ի բնութենէ, այլ վասն Տէառն հրամանին, որ ասաց՝ չպահել. նմանապէս էլ ծառն, ոչ ի բնութենէ, այլ ի հրամանէ Տէառն, զոր ոչ պահեցին, եղել նոցա պատճառ մահու»<sup>63</sup>: Այս տիպաբանական համեմատությունը չի հանդիպում տվյալ ժամանակաշրջանի որևէ այլ

<sup>60</sup> Եղիշէ, Մեկնութիւն Արարածոց, ՄՀ, էջ 789:

<sup>61</sup> Նույն տեղում:

<sup>62</sup> Անդ, էջ 790:

<sup>63</sup> Անդ, էջ 789:

հայրաբանական մեկնության մեջ: Կարելի է ենթադրել, որ մեկնիչը օգտվել է հրեական ավանդության մեկնողական ժառանգությունից, քանզի բազմիցս իր մեկնության մեջ հանդիպում է «եբրայեցիս ասեն» արտահայտությունը: Եղիշեի համեմատությունը մանանայի հետ նպատակ ունի շեշտելու իրողությունների առանցքում Աստծու հրամանի, և ոչ թե առարկաների բնութենական հատկությունների հիմք լինելը: Այս համեմատականը հետաքրքրական է նաև նրանով, որ երկուսի պարագայում էլ խոսվում է գերբնական սննդի մասին՝ մի դեպքում անհայտ ծառի կամ ծառի պտղի, մյուս դեպքում՝ երկնքից իջած անհայտ սննդի<sup>64</sup>: Երկուսն էլ անմիջականորեն կապված են աստվածային իրականությանը, որոնց նորկտակարանյան լրումը պետք է լինի «ճշմարիտ մանանան»՝ «երկնքից իջած կենաց հացը», որով վերականգնվելու է դրախտային վերերկրային իրականությունը՝ Աստծու Որդու խաչելության, հարության և Իր Արքայության հաստատման միջոցով. *«գամենայն զբուն զհայրենի տեղին. ոչ ուր ծառն մահու, այլ ուր միայն ծառն կենաց. ոչ ուր անցանկ տեղին էր՝ ուր աւձն սողեցաւ եմուտ, այլ զոր ինքն Աստուած պարսպեաց ի սուր տէգ նիզակի իւրոյ հրեղէն շուրջանակաւ զոր քերորէն ինքնին պահէր»<sup>65</sup>:*

Բարու և չարի գիտության ծառի հարցը կարևոր էր նաև վաղ շրջանի ջատագովների համար, հատկապես՝ դուալիզմի դեմ պայքարողների: Հայ իրականության մեջ սույն գրականության ամենավառ օրինակը կարող ենք համարել Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկը: Իր աշխատության առաջին գրքում Եզնիկը, հետևելով հայրաբանական մեկնություններին, ներկայացնում է չարի ծագման հարցը որպես մարդու ազատ կամքի սխալ դրսևորում: Աստված ամեն բան բարի է ստեղծել և այն չարը, որ կար ծառի մեջ, ոչ թե ի բնե ստեղծված էր, այլ արդյունք էր պատվիրանազանցության. *«քանզի թե յառաջագոյն չէր գուշակեալ Աստուծոյ մարդոյն չուտել ի կերակրոյ[յ] ծառոյն, եւ նորա յանգէտս կերեալ, չլինէր նմա պատիժ մահ կամ որպէս թե առ ի չգիտանս եկեր կամ որպէս թե առ չծուծալո[յ] ի կերակրոյ ծառոյն. չէր ինչ պատժի պարտական, քանզի եւ մանուկ կաթնակեր, որ յայլ ինչ կերակուր մտաբերիցէ, ոչ պատժելի է, այլ արգահատելի, որպէս թե առ ի չգո[յ]է կաթին յայն յաւժարեաց»<sup>66</sup>:* Ըստ նրա՝ ծառի մեջ չէր

<sup>64</sup> Մանանան եբրայերենում էլ անհայտ ինչ-որ բան է նշանակում: Բառացի՝ յո սա ինչ է», տե՛ս՝ *Encyclopaedia Judaica* / **Fred Skolnik**, editor-in-chief; **Michael Berenbaum**, executive editor. -- 2nd ed. Vol. 13, USA, 2007, p. 379.

<sup>65</sup> Եղիշե, *Վարդապետություն ըստ Յովհաննու Սիրելոյ ի Չարչարանս Տեառն*, ՄՀ, հ. 1, էջ 1001:

<sup>66</sup> Եզնիկ Կողբացի, *Եղծ աղանդոց*, ՄՀ, հ.1, էջ, 444:

բարու կամ չարի աղբյուրը, և եթե մարդը նախօրոք պատվիրան չստանար չուտելու, չէր ուտի, մեղք չէր գործի և տեղի չէր ունենա անկումը, հետևաբար չարի ծագման առանցքում ընկած է ոչ թե բարու և չարի գիտության ծառի բնությունը, այլ՝ աստվածային պատվիրանը և մարդկային կամքի դրսևորումը:

Ինչպես նշեցինք, հայ մեկնիչները, հետևելով անտիոքսյան մեկնողական ավանդությանը, հիմնականում օգտագործում էին պատմական կամ բառացի մեկության մեթոդը, սակայն միշտ չէր այսպես: Օրինակ՝ Մամբրե Վերծանողի մոտ տեսնում ենք մի մոտեցում, որը հարազատ է Որոզինեսի մեկնությանը և որը Ս. Հիպոլիտոսը վերագրում է Հուստինոսին. այն է՝ դիտարկել ծառերը որպես հրեշտակային գորություններ: Խոսելով Տիրոջ Երուսաղեմ մուտքի մասին՝ Մամբրեն նշում է. *«վասն զի ի ձեռն առաջին տնկոյն յոստոցն ընկալաք զպատուիրանագանցութեանն պտուղ, յորոյ սակս զնոյն ոստս տարածանել ի ճանապարհի, զի գնալով ի վերայ ոտիցն Յիսուսի, ընդ ոտիք մեզ զհակառակամարտին արկցէ զարութիւն: Իսկ ըստ իմանալի տեսակի, ծառ է հրեշտակական զարութիւնքն, որք ի բանական եւ ի հոգեւոր բնութիւնս զատեալ որոշեցան բարձրակայ վայրիք... սարսափելով զյաղթական եւ զպանծալի սրբասացութեանն անհատաբար գոյելով»<sup>67</sup>*: Հարկ է նշել, որ Մամբրեն աստվածաբանում է Քրիստոսի Երուսաղեմ մտնելու մասին և ճառի բովանդակությունը ավելի խորքային և բազմիմաստ դարձնելու համար օգտագործում է խորհրդաբանություն՝ *«ըստ իմանալի տեսակի»*, այսինքն՝ նա չի ժխտում դրվագի պատմականությունը, այլ անդրադառնում է նաև իմանալի, խորհրդաբանական նշանակությանը:

Բարու և չարի գիտության ծառի մեկ ուրիշ, հետաքրքրական ընկալման ենք հանդիպում Զ.-Է. դարերի հեղինակ Մովսես Յուրտավեցու մոտ: Իր «Թուղթ Շրջագայականի» մեջ նա դիտարկում է հարցը ճշմարիտ վարդապետության և հավատքի շրջանակներում՝ ընդունելով կենաց ծառը որպես ճշմարիտ վարդապետություն, իսկ բարու և չարի գիտության ծառը՝ որպես օտար ուսմունք. *«Յամենայն ծառոյ դրախտի Աստուծոյ կերիցուք, այսինքն սուր եւ սուրբ աչաւք մտացն հայել, յամենայն ի սուրբ եկեղեցական գրոց եւ յուղղափառ վարդապետաց ճաշակեսցուք զբանն Աստուծոյ եւ*

<sup>67</sup> Մամբրե Վերծանող, *Ի Մեծի Աւուր Գալստեան Տեառն Մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Յերուսաղեմ*, ՄՀ, հ. 1, էջ 1124:

*կեցցուք: Իսկ որ աստարոտիսն բերեն ի մեջ, ի նոցանէն, ասաց Աստուած, ոչ ճաշակել մեզ, զի մի մեռցուք: Քանզի հաւատք են ամենայն բարեաց գործոց գլխաւորութիւն, եւ առանց ուղիղ հաւատոց անհնար է հաճոյ լինել Աստուծոյ»<sup>68</sup>: Ցուրտավեցին մի կողմից խնդրո առարկա է դարձնում մարդու հավատը, որով միայն կարելի է հաճելի լինել Աստծուն, ինչը հարցի բարոյական կողմն է (նման մոտեցում հաճախակի հանդիպում ենք հայրախոսական երկերում, երբ խնդրի առանցքում դրվում է մարդու անհնազանդությունը Աստծուն), իսկ մյուս կողմից նա ներկայացնում է չարը՝ որպէս օտար վարդապետություն, որը սուրբգրային համատեքստում կարող է հասկացվել իբրև օձի երկխոսություն Եվայի հետ: Այնուամենայնիվ բարու և չարի գիտության ծառի հարցը մնում է առկախ. ամբողջ խնդիրը մարդկային հավատքի և հնազանդության մեջ է:*

ԺԱ.-ԺԲ. դարերում Հայ մեկնողական մտքի ամենավառ ներկայացուցիչներից էր ս. Ներսէս Շնորհալին: Նրա բազմաձև վաղ ու բազմաբովանդակ գրական ժառանգության մեջ չեն հանդիպում առանձին երկեր, որոնք նվիրված լինեն Օննդոց գրքի մեկնությանը, սակայն իր աստվածաբանական այլ երկերում նա մասնավոր անդարադարձներ է կատարում Օննդոցի բովանդակությանը: Մեզ համար հատկապէս կարևոր է նրա մեկնողական հայացքները դրախտի և նրա մեջ եղած բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ: Շնորհալին, ինչպէս և գրեթէ բոլոր հայ մեկնիչները, հավատարիմ է մնում անտիոքյան հայրախոսական ավանդությանը և խստորեն դեմ է դուրս գալիս այլաբանական մոտեցումներին: Դրախտի պատմականության մասին իր հայացքները նա շարադրում է իր նամակում ուղղված «ի Միջագետս Ասորւոց յԱմայք կոչեցեալ նահանգին», որտեղ որոշ ասորի քահանաներ քարոզում էին «հոգևոր դրախտի» այլաբանական մեկնության տեսությունը: Ս. Ներսէսը հանդիմանական խոսքով դիմում է տեղի համայնքին ասելով. «*Լսեցինք նան ձեր խառնափնթորյալ գավառներում գտնվող որոշ քահանաների սուտանուն գիտունների մասին, թե որոշ ասորիների դատարկաբանության համաձայն մեկ այլ մոլորական հերձված էլ են խոսքով տարածում՝ ասելով, թե չկա Աստծո դրախտը, որի մասին գրեց Մովսէսը, և ոչ Կյանքի ծառ, ոչ էլ [Բարու և չարի] գիտության ծառ և նյութական պտուղ, որը կերավ Ադամը, այլ սրանք*

<sup>68</sup> Մովսէս Ցուրտավեցի, *Թուղթ Շրջագայական Մովսէսի եպիսկոպոսի*, ՄՀ, հ. 3, Անթիլիաս, 2003, էջ 480:

*միայն խորհրդանշաբար են գրվել»<sup>69</sup>: Շնորհալին դատապարտում է նման քարոզիչներին՝ նրանց համարելով հերձվածողներ և մոլորեցնողներ, քանի որ, ըստ նրա նամակի, դրախտի պատմականության մերժումը մեծապես վնասում է հավատացյալներին՝ նրանց տանելով աստվածմերժության: Շնորհալին նման գաղափարները վերագրում է հերձվածողներին, որոնք սատանայից են սովորել նման վարդապետություն: Իսկ դրախտի ծառերի մասին նա ասում է. «*Կյանքի ծառն ու [Բարու և չարի] գիտության ծառը նույնպես իրական ծառեր են՝ ըստ ուրիշների՝ գոյացած չորս տարրերի բնությամբ, ինչպես մեզ մոտ եղածները, բայց տարբեր սրանցից և հույժ վայելուչ: Նրանց պտուղներն էլ են իրական, թեպետ տեսակն անհայտ է մեզ. մեկինը՝ կյանքի՝ ըստ բնության, մյուսինը՝ մահվան՝ ոչ ըստ բնության, այլ պատվիրանագանցության պատճառով [այդպիսին] դարձած»<sup>70</sup>: Շնորհալին հստակորեն շեշտում է բարու և չարի գիտության ծառի պատմականության կարևորությունը, թեև անհայտ է համարում նրա պտուղները: Նա բարու և չարի գաղափարը տեսնում է ոչ թե ծառի, այլ՝ պատվիրանագանցության մեջ: Իր հետագա շարադրանքում նա ընդունում է որոշ վարդապետների տիպաբանական մեկնությունները, որոնք չեն մերժում առաջնային իմաստը, այլ ավելին՝ որոշ չափով լույս են սփռում դրախտային պատմության իրողությունների վրա. «*սրանք համեմատում են ճշմարտության զանազան օրինակների հետ. դրախտը՝ Եկեղեցու, Կյանքի ծառը՝ Քրիստոսի, Գիտության ծառը՝ չարի մասի, որից հեռանալ և չհպվել է մեզ պատվիրվել, իսկ մնացած ծառերը՝ Աստծո պատվիրանների հետ, որոնք բարի են և դրանք ուտողների բարիքների պատճառ, ուստի և դրանք ուտելու հրաման ստացանք՝ գործելով և պահելով...»<sup>71</sup>: Հետաքրքրական է, որ տիպաբանական մեկնության համաձայն, բարու և չարի գիտության ծառը «չարի մասն» է, որին չպիտի դիպչեր մարդը: Դժվար է ասել, թե ինչ նկատի ունեն վարդապետները «չարի մաս» ասելով, կամ որտեղից է աստվածաստեղծ դրախտում առաջանում չարը: Տիպաբանական մեկնության համաձայն, այն ցանկացած չարիքն է, այն, ինչը հակառակ է աստվածային կամքին և դեմ՝ Նրա պատվիրաններին: Շնորհալին դիտարկում է դրախտի պատմությունը փրկագործական պատմության շրջանակներում: Իր «հավատոյ խոստովանութեան» մեջ նա ասում է. «*Լվաց Իր****

<sup>69</sup> Մբ. Ներսես Շնորհալի, *Նամականի. ՄԲ դար, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններ*, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 253:

<sup>70</sup> Մբ. Ներսես Շնորհալի, *Նամականի*, էջ 255:

<sup>71</sup> Անդ, էջ 256:

աշակերտների ոտքերը, որպեսզի մաքրեր նախահոր ոտքերի դեպի գիտության ծառն ընթանալու հանցանքը: Իր մարմինը տվեց որպես կյանքի կերակուր և Իր արյունը մեղքերի քափության համար, որպեսզի մեզնից ովքեր մահացան առաջին պտղի ճաշակմամբ, սրանք ճաշակելով՝ կենդանանան»<sup>72</sup>: Շնորհավին աստվածային փրկագործ տնօրենության կենտրոնում տեսնում է մարդու ճաշակման գործոնը: Արգելված մահաբեր պտղի ճաշակման հետևանքներից մարդուն փրկելու համար Աստված կենդանարար սնունդ է տալիս՝ Իր Մարմինն ու Արյունը, որը ճաշակելով միայն անկյալ մարդը պետք է վերականգնի իր արարչադիր հոգևոր ներաշխարհը: Այս ամենը ի կատար է ածվում Տիրոջ քավչական զոհաբերության շնորհիվ. «*Բնեռվեց խաչին, որպեսզի մեզ արձակեր կապանքներից և կյանքի ծառը շնորհեր մահվան փայտի փոխարեն*»<sup>73</sup>: Ս. Ներսեսը հետևում է հայրաբանական ավանդական մեկնողական ժառանգությանը, որի համաձայն, բարու և չարի գիտության ծառը չէր չարի ծագման աղբյուրը, այլ՝ մարդու տարածամ ճաշակումը: Ըստ Շնորհավու՝ մարդը պետք է ընթացքում կատարելագործվեր և իր ժամանակին ճաշակեր ծառի պտղից, դա էր աստվածային տնօրինությունը իր համար, սակայն իր անհնազանդության պատճառով դրախտի կենտրոնում եղած ծառը չարի պատճառ դարձավ. «*Այլն էթե մարդը նախքան Աստծո հրամանատրությունը չմոտենար [Չարի և բարու] գիտության ծառի պտղին, չէր մեռնի, այլ նույնիսկ կանմահանար բնությանմբ, երբ գիտության ծառից հետո մոտենար Կյանքի ծառին՝ ըստ Աստծո հրամանի: Բայց նույն պտուղն էր, որ հրամանով ուտելու դեպքում բարի էր, իսկ առանց հրամանի՝ չարիքի պատճառ դարձավ ուտողների համար*»<sup>74</sup>:

Նույն մտայնության մեջ մեկ այլ մեկնություն կարող ենք տեսնել ժամանակաշրջանի մի այլ նշանավոր մեկնիչի՝ Վարդան Արևելցու մոտ: Իր բազմաձևավալ ժառանգության մեջ նա անդրադառնում է նաև բարու և չարի ծառի խնդրին՝ հավատարիմ մնալով նախորդ մեկնիչների կարծիքներին և անտիոքյան բառացի մեկնությանը: Իր «Լիով պատճառ արարածոց» երկում նա ներկայացնում է դրախտի պատմությունը՝

<sup>72</sup> Սբ. Ներսես Շնորհավի, *Հայաստանյայց Եկեղեցու հավատքի խոստովանությունը գրված Հայոց տեր Գրիգորիս կաթողիկոսի եղբայր Ներսես արքեպիսկոպոսի կողմից, Հռոմմների ինքնակալ թագավոր Մանուելի գերապատիվ փեսա Ալեքսիոս մեծ պրոտոստրատորի խնդրանքով, երբ [վերջինս] արևելք գնաց և գտնվում էր Կիլիկիայի Մամեստիա մայրաքաղաքում, Հայոց 614 թվականին [տերունական 1165 թ.], Նամականի, էջ 21:*

<sup>73</sup> Անդ, էջ 26:

<sup>74</sup> Ս. Ներսես Շնորհավի, *Նամականի*, էջ 178:

շեշտելով մարդու անհնազանդությունը որպես առանցքային իրադարձություն փրկագործության պատմության մեջ: Արևելցին նախ մերժում է տարբեր հերետիկոսական հայացքները, որոնք բարու և չարի գիտության ծառի ծագումը վերագրում են սատանային կամ չարի պատճառը վերագրում Աստծուն. *«նոյն և ունի ի ծառոցն գիտութենէ պատճառ լինել ճանաչելոյ զբարի և զչար: Ոչ տնգեալ ի սկզբանէ չարաչար: Չոր ի սատանայէ ասեն որդիք սատանայի: Եվ ոչ հրաժարեցուցեալ մաղանաք, զոր ասեն հերձուածողքն եթէ յետոյ նախանձեցաւ Աստված ընդ պատիւ մարդոյն և տնկեաց զծառն գիտութենէ զի պատճառ լիցի մահու նորա. մի առաքեցեն անդ զլեզուս աստուածամարտքն և մի օձի նմանեցին»<sup>75</sup>*: Մեկնիչի ընկալմամբ բարու և չարի գիտության ծառը չէր աղբյուրը չարիքի, այլ տարածամ ճաշակումը: Եվ քանի որ Ադամն ու Եվան ժամանակից շուտ ճաշակեցին ծառի պտղից, այն դարձավ չարիքի պատճառ. *«Այլ իւրաքանչիւր ոք ի դէպ ժամու բարւոք էր ճաշակելն որպէս և այն բարոյ տնգեալ պատճառ բարւոյ լինել»*: Այս մեկնությունից կարող ենք եզրակացնել, որ դրախտում ապրող մարդը դեռևս կատարյալ չէր. նա պետք է կատարելագործվեր պատվիրանապահությամբ: Եթե չլինէր բացասականը, մարդը հնարավորություն չէր ունենա ընտրություն անելու, այլ կերպ ասած՝ չէր կարողանա կատարելագործվել առանց ընտրության հնարավորության: Եթե ամբողջը լինէր լավ ու բարի, ապա ցանկացած ընտրություն կլինէր անսխալական: Հետևաբար, բարու և չարի գիտության ծառի առկայությունը և հատկապես արգելքը անհրաժեշտ էին մարդու հոգևոր աճի համար: Սուրբգրային համատեքստից երևում է, որ Աստված կամենում է ստեղծել մարդուն *«ըստ պատկերի մերում և ըստ նմանութեան»* (Ծննդ. 1.26), սակայն ստեղծում է նրան միայն պատկերով. *«ի պատկեր իւր, ըստ պատկերի Աստուծոյ արար զնա»* (Ծննդ. Ա 27), ինչից ենթադրելի է, որ մարդը պետք է ձեռք բերէր նմանությունը հոգևոր աճով, քանզի Աստված *«Հոգի է»* (Հովհ. 4.26) և այդ հոգևոր կատարելագործման առանցքում մարդու ազատ ընտրությունն էր: Ապա Արևելցին մեջբերում է Պողոս առաքյալի խոսքը, որի համաձայն, հոգևոր սնունդը ճաշակելու համար անհրաժեշտ է որոշակի հասունություն. *«Իբրև տղայոց ի Քրիստոս կաթն ջամբեցի ձեզ եւ ոչ կերակուր, զի ոչ եւս կարէիք. նա եւ արդ իսկ ոչ կարէք, քանզի դեռ մարմնաւոր էք»* (Ա Կորնթ. 3.2): Այս հասունության տեսությունը

<sup>75</sup> Վարդան Արևելցի, *Լիով Պատճառ Արարածոց*, ՄՍ ձեռ. 7452, էջ 92:

հանդիպում է նաև Ս. Թեոփիլոս Անտիոքացու (†183), ապա Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի երկերում<sup>76</sup>, սակայն վերջինս ճաշակումը համարում է մտահայեցողություն: Մինչդեռ Արևելյին բառացի է հասկանում տեքստը և քննադատում այլաբանական մեկնողական հայացքները. «*Իսկ որք այլք ընդ այլոյ աղճատին և ասեն. թե մի՛ ծառատունկ էր Աստուած և այլանբանութիւն ինչ առասպել է նաև ընդունելիք են և վայրասպառ խաւսքն վասն զի զգալի տունկք և պտուղք էին կերակրելիք իրաւք և արդեամբք: Թեպէտ ազնուականքն են տեսակաւք և գունաւք աւտարք և համաւք զարմանալիք որ անմեղաց և սրբոց վայել էր, և ոչ որպէս հասարակս այս յորմէ մարդ և անասունք վաեղեն*»<sup>77</sup>: Մեկնիչը, հետևելով ս. Գրիգոր Նյուսացու մեկնությանը, բարու և չարի միատեղ լինելը անվանում է «խառնումն» և ներկայացնում բարով ծածկված չարիքը: Վերջինս կարող է հասկացվել նաև որպես բարի նպատակով արված հանցանք, քանզի ծառը գեղեցիկ էր և գրավիչ. «*իսկ զիտութիւն չարոյ և բարոյ խառնակն է և երկպառակն իբր մահացու դեղն և գունով և քաղցրահամով կախարդել չար ոչ էր և եղեալ այլ բարի երևմամբ ծածկեալ*»<sup>78</sup>: Նույն պատկերը՝ թույնը (դեղը), քաղցրությամբ քողարկված առկա է Նյուսացու մոտ, սակայն նա խոսում է այլաբանորեն, մինչդեռ Արևելյին փորձում է տեղադրել Նյուսացու միտքը բառացի մեկնության շրջանակներում:

ԺԴ.-ԺԵ. դարերի մեկնություններից մեզ է հասել Գրիգոր Խլաթեցու «Համառոտ Լուծմունք Արարածոց Գրոց» երկը, որը ավելի շատ ծաղկաքաղային բնույթ ունի: Խլաթեցին բառացի մեջբերում է Եղիշեի «Մեկնություն Արարածոցից» մի հատված. «*Եւ զիարդ երկու ծառքն ի մեջ դրախտին, զի նշան մինն բոլորին...*»<sup>79</sup>, ապա մի հետքրքրական հավելում է անում՝ ասելով, որ օձի խոստումը հոգնակի թվով էր՝ «աստվածների նման», ինչն ակնարկ է բազմաստվածությանը՝ ի հակադրություն միաստվածության. «*նախ յոգնակի անուամբն խոստանար աստուածք լինել, գուշակեալ զբազմաստուածութեան մոլորութիւն*»<sup>80</sup>: Տվյալ մոտեցումն ընդարձակում է մեկնության սահմանները: Եթե հանցանքը բազմաստվածության պաշտամունքին է վերաբերում, ապա ի՞նչ է այդ

<sup>76</sup> Լիով Պատճառ Արարածոց, էջ 90:

<sup>77</sup> Անդ, էջ 93:

<sup>78</sup> Անդ, էջ 100:

<sup>79</sup> Գրիգոր Խլաթեցի Մերենց, Համառոտ Լուծմունք Արարածոց Գրոց, ՄՄ ձեռ. 1217, էջ 14a, նույնը տես՝ Եղիշե, Մեկնութիւն Արարածոց, ՄՀ, էջ 789:

<sup>80</sup> Նույն տեղում:



դեպքում բարու և չարի գիտության ծառը: Խլաթեցու մեկնությունից այդքան էլ հստակ չէ, քանի որ նրա ընտրած մեթոդը հնարավորություն չի տալիս զարգացնել նախորդ միտքը: Նա նորից մեջբերում է Եղիշեի մոտ առկա վարկածները ծառի էության վերաբերյալ. «*ումանք կարծեցին թուզ գոլ զպտուղն յանցանացն գոլ... կէսք՝ զխաղողն եւ զարիւն խաղողոյն, այլք ցորեն՝ որ է կենաց պատճառ մարդկանց*»: Այս մեջբերում է Եղիշեի համեմատությունը գիտության ծառի և մանանայի միջև. «*որպէս մանանայ, որ հրամանէ Աստուծոյ պահեցաւ ի սափոռ*»: Ընդհանուր առմամբ Խլաթեցու մեկնությունը կրկնում է ավանդաբար փոխանցված մեկնությունները՝ ավելացնելով միայն բազմաստվածության վերաբերյալ վարկածը:

Ծաղկաքաղային մեկնությունները հաճախ են հանդիպում հայ մեկնիչների և աստվածաբանների մոտ, երբեմն որոշակի հավելումներով, երբեմն ուղղակիորեն՝ բառացի ծաղկաքաղ արած: Ընդ որում, մեկնիչները միշտ չէ, որ նշում են սկզբնաղբյուրը, ինչը ստիպում է մեզ հավելյալ ուսումնասիրություններ կատարել սկզբնաղբյուրները պարզելու համար: Օրինակ՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի 2152 ձեռագրում հանդիպում ենք Գրիգոր վարդապետի «Համառոտ մեկնութիւն Գրոց Արարածոց» գործին, որտեղ նույնպես բառացիորեն մեջբերվում է Խլաթեցու մոտ վկայված Եղիշեի Արարածոց մեկնության հատվածը. «*ումանք կարծեցին թուզ գոլ զպտուղն յանցանացն գոլ... կէսք՝ զխաղողն եւ զարիւն խաղողոյն, այլք ցորեն՝ որ է կենաց պատճառ մարդկանց*»<sup>81</sup>: Սակայն հետաքրքրական է նրա տիպաբանական մեկնությունը, երբ նա դրախտը մեկնաբանում է որպես եկեղեցի, ծառերի պտուղները՝ Սուրբ Գրքի իմացություն, իսկ բարու և չարի գիտության ծառը՝ որպես աստվածային պատվիրանների հրամաններ, որոնք բարի են պահողների և չար՝ չպահողների համար, իսկ կենաց ծառը Քրիստոսի խաչն է. «*Վասնորոյ դրախտ կոչի եկեղեցի ի վերայ երկրի փոխանակ զանազան պտղոյն, զանազան իմաստութիւն սուրբ գրոց... և փոխանակ գիտութեան բարւոյ և չարի՝ հրամանք աստուածային օրինացն, որ բարի է պահողաց և չար անարգողացն: Եւ փոխանակ ծառոյն կենաց ի մէջ դրախտին՝ խաչն սուրբ կանգնեալ ի մէջ եկեղեցոյ բերելով զմեզ կենաց պտուղն զՔրիստոս*»<sup>82</sup>: Սակայն տիպաբանությանը զուգահեռ նա բառացի մեջբերում է նաև Արևելցու այն կարծիքը, որ դրախտի ծառերը իրական էին և դրախտի

<sup>81</sup> Տես՝ Ավարտաճառ, էջ 32:

<sup>82</sup> Գրիգոր Վարդապետ, Համառոտ մեկնութիւն Գրոց Արարածոց, ՄՄ ձեռ. 2152, էջ 48 b:

իրականությունը տեղափոխում է պատմական ոլորտ. «Ձի զգալի տունկը և պտուղը էին կերակրելիք իրոք և արդեամբ, տեսլեամբք, համով, հոտով և գունով, որ և անմեղաց և սրբոց վայելէր, և որպէս և հասարակս այս, յորմէ մարդս և անասունք վայելեն»<sup>83</sup> Իսկ չարի ծագման մասին նա արտահայտում է հայրախոսական մեկնություններում հաճախակի հանդիպող արտահայտությունը. «զի ոչ էթէ զծառն, և պտուղն, այլ կամքն աստուածանալոյ մերկացոյց զնոսա ի փառացն»<sup>84</sup>:

Հայ միջնադարյան մեկնողական ժառանգության մեջ մեծ ավանդ ունի Ս. Գրիգոր Տաթևացին: Իր դավանաբանական և մեկնողական երկերում նա, օգտվելով հայրաբանական մեծածավալ ժառանգությունից, ներկայացնում է իր տեսակետը բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ: Իր «Գիրք հարմանց» երկում նա անգամ ունի այս թեմայով առանձին պրակ ԾԷ. «Ձի՞նչ էր պտուղն գիտութեան բարւոյ եւ չարի»<sup>85</sup>: Նա հղելով Ս. Գրիգոր Նյուսացուն և Ս. Գրիգոր Աստվածաբանին ներկայացնում է հետևյալ պատասխանը. «Պտտ՛ւղ էր զգալի եւ կերակրելի. որպէս կենաց պտուղն անմահութեան էր պատճառ. եւ այլ ամենայն պտուղքն լիութեան: Նոյնպէս եւ նա գիտութեան էր պատճառ բարւոյ եւ չարի որպէս ասէ սուրբն Գրիգոր Նիւսացին: Դարձեալ ասէ Աստուածաբանն. «Պտուղ էր բարի՝ ի բարի արարչէն գոյացեալ: Եւ յիւր ժամանակն ուտելոյ բարի էր ըստ այլ ամենայն պտղոցն. այլ՝ տարածամ ուտելն, եւ առանց հրաման՝ արար զնա չար»: Այս մեկնություններին մենք արդեն անդրադարձել ենք հայրաբանական մեկնությունների մասին խոսելիս: Հաջորդիվ Տաթևացին խոսում է տեսական և փորձառական գիտության մասին. «Դարձեալ ասեն ոմանք, նախ քան զուտելն ի պտղոյն՝ գիտէր Ադամ զբարին փորձիւ, եւ զչարն գիտութեամբ. իսկ յորժամ եկեր՝ գիտաց զչարն փորձիւ, եւ զբարին գիտութեամբ. այնէ գիտութիւն բարւոյ եւ չարի»: Փորձառական գիտության մասին մենք արդեն հանդիպել ենք ս. Հովհան Ոսկեբերանի մեկնություններում<sup>86</sup>: Տաթևացին չի հիշատակում Ոսկեբերանին, սակայն փոխանցում է նրա՝ վերևում քննարկված միտքը. «Եվ մինչ այդ Ադամը գիտեր, որ հնազադությունը բարիք է, իսկ անհնազանդությունը՝

<sup>83</sup> Համառոտ մեկնութիւն Գրոց Արարածոց, էջ 97 b:

<sup>84</sup> Անդ՝ էջ 103 a:

<sup>85</sup> Գիրք Հարցմանց Երիցս երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ **Գրիգորի Տաթևացոյն**, Կոստանդնուպոլիս, 1719, էջ 223:

<sup>86</sup> Անդ՝ էջ 20:

չարիք, իսկ հետո նա փորձով ճանաչեց դա»<sup>87</sup>: Ապա Տաթևացին անդրադառնում է բարու և չարի գիտության ընկալմանը իրավական տեսանկյունից՝ ասելով, որ թե՛ բարին, թե՛ չարը պայամանավորված են մարդու ընտրությամբ. «*պատճառ էր բարւոյ եւ չարի՝ ո՛չ քստ ինքեան, այլ օրինօքն: Չի թէ հնազանդեալ էր օրինացն, լինէր բարւոյ պատճառ. եւ ո՛չ հնազանդեալ՝ եղէ չարի պատճառ*»: Այս մոտեցմանն արդեն բազմիցս անդրադարձել ենք, ուստի կարիք չկա առանձին քննարկման: Տաթևացին, մեջբերելով Ս. Գրիգոր Նազիանզացու մեկնությունը, այն ներկայացնում է այլ լույսի ներքո. «*Եւ Աստուածաբանն ասէ. «Ամենայն փայտն՝ նշանակ է զհասարակ կերակուրն. Որպէս տղայոց կայթն միայն՝ զհաւատոյ պարզ գիտութիւնն*»: Ադամի հոգևոր հասունությամբ էր պայմանավորված և՛ պատվիրանը, և՛ պատվիրանազանցությունը, սակայն Ադամին հարկ էր ճաշակել միայն հնազանդության՝ կենաց ծառից: Այս լույսի ներքո են հասկացվում Տաթևացու՝ քարոզներից մեկում առկա հետևյալ խոսքերը. «*Այսպէս եւ մեզ պարտ է ի ձեռն ծառոյ խաչին ելանել յերկինս: Եւ գիտելի է, զի Բ ծառ կայ յաշխարհս մինն կենաց ծառ, եւ միւսն մահու: Ոմանք կենաց ծառովն ելանեն յերկինս, եւ ոմանք մահու ծառովն իջանեն ի դժոխս*»<sup>88</sup>: Այստեղ Տաթևացին ընդհանրացնում է երկու ծառերի գաղափարը կենաց և մահու ճանապարհներով: Այս միտքը շարունակելիս, նա նշում է, որ կենաց ծառը Քրիստոսի խաչն է, որը պետք է կրի յուրաքանչյուր քրիստոնյա, սակայն ի՛նչ է գիտության ծառը մեծ վարդապետը չի նշում: Ենթադրելի է, որ կյանքում երկու ճանապարհներ կան՝ կյանքի և մահվան, որոնք դրախտի երկու ծառերով են ներկայացված, և կյանքի ճանապարհը Քրիստոսի խաչը մշտական ապաշխարությամբ կրելն է. «*կրելին որ է խաչ ապաշխարութեանն: Եւ այսպէս մեծ է ապաշխարութեանն խաչն, զի ով ոք գոր կրէ յինքեան՝ հանէ յերկինս*»<sup>89</sup>: Իսկ մահվան ճանապարհը՝ Քրիստոսի խաչը չընդունելն է ու աստվածային ճշմարտությանը չհնազանդվելն է, ինչը տանում է մարդուն կործանման: Նման մոտեցումը բավականին ընկալելի և համահունչ է հայրաբանական մեկնություններին, սակայն նույն քարոզգրքում հանդիպում ենք հետևյալ պատկերին. «*Եւ զառաջինն ասելի է թէ, եկեղեցի սուրբ նման է դրախտին, զի որպէս ի դրախտին զանազան*

<sup>87</sup> Творения святого отца нашего **Иоанна Златоуста**, том 4, книга первая, Проповеди (8 слов) на книгу Бытия, 7, С. Петербург, 1989, стр. 43.

<sup>88</sup> *Գիրք Քարոզութեան որ կոչի Չմեռան Հատոր*, Արարեալ սրբոյ հօրն մերոյ **Գրիգորի Տաթևացոյն** եօթնալոյս վարդապետի, Կոստանդնուպոլիս, 1740, էջ 742:

<sup>89</sup> Նույն տեղում:

*ծառք կային, այլ ի մեջ դրախտին էր ծառն կենաց եւ ծառն գիտութեան բարւոյ եւ չարի: Այսպէս ի սուրբ եկեղեցի՝ բազում եւ զանազան են ծառք դասք սրբոց, այլ ծառն կենաց եւ գիտութեան է Յիսուս Քրիստոս»<sup>90</sup>: Այս տիպաբանական մոտեցման համաձայն, կենաց ու բարու և չարի գիտության ծառերը նույն բնույթի են և երկուսն էլ խորհրդանշում են Քրիստոսին Եկեղեցու մեջ: Անշուշտ սա ուղղակի պատկեր է, որը օգնում է տարբերելու սրբերին Քրիստոսից, և այն առանձնահատուկ խորհուրդը, որը վերաբերում էր երկու ծառերին այժմ կիրառելի է Քրիստոսի համար: Նա նույն մարդկային բնությունն ունի, ինչ այլ սրբերը (դրախտի այլ ծառերը), սակայն Նրա աստվածության շնորհիվ Նա գերակա առանձնահատուկ աստիճանակարգության մեջ է դրվում Եկեղեցում՝ ինչպես առանձնահատուկ տեղ ունեին կենաց և գիտության ծառերը:*

Հայ միջնադարյան մեկնողական գրականության արժանի շարունակող կարելի է համարել ԺԸ. դարի նշանավոր մեկնիչ և աստվածաբան Պետրոս արք. Բերդույանին († 1787): Նրա բազմաձևվալ գրական ժառանգության մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում սուրբգրային մեկնությունները, որոնցում նա արտահայտում է ինչպես ավանադական հայկական, այնպես և ժամանակաշրջանի աստվածաբանական մտածողությունը: Մեր ուսումնասիրության համար հատկապես կարևոր է իր «Մեկնութիւն Ծննդոց» երկը, որտեղ նա հանգամանորեն մեկաբանում է Ծննդոց Ա.-ԽԱ. գլուխները: Ուշագրավ է, որ իր երկում նա զանազանում է մեկնաբանության հինգ եղանակներ. նախ նա ներկայացնում է նկարագրականը՝ պատմական բառացի մեկնության եղանակով, ապա կիրառում է այլաբանական մոտեցումը, ապա՝ բարոյախրատական, խորհրդական և նշանական բացատրությունները<sup>91</sup>: Անդրադառնալով դրախտի մասին պատումին՝ Պետրոս արք.-ը մասնավոր անդրադարձ է կատարում բարու և չարի գիտության ծառին՝ չհամաձայնվելով ոմն մեկնիչների հետ, որոնք ծառին գերբնական հատկություններով օժտված էին դիտարկում՝ շեշտելով ծառի աչքերը բացելու ունակությունը: Ի հակադրումն նրանց, Պետրոս Բերդույանն գրում է. *«Ոմանք կարծեն, թէ պտուղ այսր ծառոյ բանայր զաչս ուտողաց գիտել զբարի և զչար, որպէս լուտաս խոտն խանգարէ ամեննին զիմացականութիւնս: Այլ թէ այսպէս իցէր, ոչ էր բարւոք արգելուլ զայն, այլ Աստուած*

<sup>90</sup> *Գիրք Քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան Հատոր, էջ 776:*

<sup>91</sup> Այս մասին տե՛ս՝ **Հակոբ Քյոսեյան, Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում**, էջ 582:

արգել, ապա ոչ էր»<sup>92</sup>: Ապա Բերդույան արքեպիսկոպոսը անդրադառնում է ծառի անվանմանը՝ հետևելով Հովհան Ոսկեբերանի մեկնությանը, համաձայն որի, ծառն ի սկզբանե չէր կոչվում բարու և չարի գիտության, այլ միայն մեղսագործության արդյունքում ստացավ այդ անունը: Բերդույանը, Ս. Հովհան Ոսկեբերանի նման<sup>93</sup>, օրինակ է բերում Ծննդոցի այլ դրվագներից, երբ վայրը կամ առարկան հատուկ անվանում էին ստանում ինչ-որ նշանավոր դեպքից հետո. «Ձի թե ունիցէր զայս անուն, ոչ ցուցանէր պարագայիքն՝ ասելով. «Որ է ի մեջ դրախտին, այլ անուամբն, թէ՛ «բայց ի ծառոյն գիտութեան»: Այլ զայս անուն յետ խարմանն ընկալաւ: Եւ Մովսէս, մինչ ի բազում ուրեք դնէ զայս անուն, դիտէ միայն ցուցանել զայն ծառն, որով պատճառաւ գիտութեան խարեաց սատանայ: Ուստի որպէս տեղին այն, ուր ցանկութեամբ լորամարգեաց սատակեցան իսրայէլացիք բարկութեամբ Տեառն, կոչեցաւ «գերեզման ցանկութեան» այսպէս և ծառն այն, որով խարեցաւ պատճառաւ գիտութեան, կոչեցաւ Ծառ գիտութեան բարւոյ և չարի»<sup>94</sup>: Ապա անցնում է այլաբանական մեկնությանը, որի համաձայն, դրախտը Եկեղեցին է, իսկ չորս գետերը՝ չորս Ավետարանները: Ապա բարոյական ուսուցում է քաղում պատվիրանի և ժուժկալության մասին՝ տեսնելով բարու և չարի ծառի առկայությանը դրախտում և դրան վերաբերող աստվածային արգելքի մեծ անհրաժեշտություն: Հաջորդիվ նա անցնում է կյանքի և մահվան խորհրդին՝ այլևս մասնավորաբար չանդրադառնալով բարու և չարի գիտության ծառին:

Ամփոփելով հայ մեկնողական ժառանգության ուսումնասիրությունը՝ դիտելի է, որ գրեթե բոլոր մեկնություններում առկա է մի ընդհանուր պատկեր. բարու և չարի գիտության ծառը իրական էր, սակայն որոշակիորեն խորհրդավոր ու վերջնականապես չբացահայտված, որն իր անվանումը ստացել էր ոչ թե Աստուծոց, այլ՝ մարդու պատվիրանագանցությունից: Ծառը բարի էր, սակայն մարդու տարածամ ապօրինի ճաշակման պատճառով դարձավ չարի ներթափանցման և տարածման պատճառ: Բարու

<sup>92</sup> Պետրոս արք. Բերդույան, *Մեկնութիւն Ծննդոց*, Էջմիածին, 2010, էջ 113:

<sup>93</sup> Ս. Հովհան Ոսկեբերանի մեկնության մեջ տեսնում ենք գրեթե նույն պատկերը. «Իսահակը այն ջրհորը «Թշնամություն» անվանեց, ոչ թե որովհետև ջրհորն էր թշնամություն, այլ որովհետև նրա պատճառով թշնամություն եղավ: Այդպես և գիտության ծառը այդպես է կոչվում ոչ թե որովհետև իր մեջ գիտություն է պարունակում, այլ որովհետև նրա պատճառով է եղել բարու և չարի բացահայտումը»: Տե՛ս՝ էջ 21:

<sup>94</sup> Պետրոս արք. Բերդույան, *Մեկնութիւն Ծննդոց*, էջ 113:

և չարի գիտության ծառից ճաշակման արդյունքում անկում ապրած մարդը կարող է վերականգնվել Քրիստոսի խաչի վրա պատարագված Մարմնի և Արյան ճաշակմամբ:

Ընդհանուր առմամբ, թե՛ հայոց, թե՛ ընդհանրական եկեղեցու հայրերի մեկնություններում Ծննդոցի պատումը դիտարկվում է մարդու մեղսագործության, անկման և հետագա փրկության ծիրից ներս: Ինչպես բառացի, այնպես և այլաբանական մեկնությունների առանցքում ընկած է մարդու ազատ կամքի գործոնը՝ անհնազանդությունը, որը պատճառ եղավ բոլոր հետագա չարիքների: Որևէ մեկնության մեջ մենք չենք տեսնում նախահայրերի արարքի արդարացում. ամենքը միախոհ են այդ հարցում՝ Աստծու հանդեպ մարդու անհնազանդությունը անկում համարելով: Մարդուն այդ անկումից բարձացնելու համար է մարմնանում Աստծու Բանը և բարու և չարի գիտության մահաբեր ծառից ճաշակած մարդուն տալիս է անմահության սնունդ՝ խաչափայտի վրա պատարագված Իր Մարմինն ու Արյունը: Հայրախոսական մեկնաբանության առանցքում մարդու փրկագործությունն է, որը սկսում «*մի՛ կերեք*» պատվիրանով և իր լրմանն է հասնում «*անե՛ք կերեք*»-ով:

## ԳԼՈՒԽ Բ.

# ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

### ա) ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐԸ

Աստվածաշնչի հայրաբանական մեկնությունները միշտ մեծապես կարևորվել են բոլոր ավանդական եկեղեցիներում. ցայսօր հայրախոսական մեկնողական երկերը աղբյուր են հանդիսանում եկեղեցու վարդապետական մտքի համար: Մյուս կողմից, Կաթոլիկ եկեղեցու շրջանակներում առաջացած բարենորոգչական շարժումը մեկնությունների մի այլ հարթություն բացեց ընթերցողների առաջ: Լյութերի, Յվինգլիի, Կալվինի և նրանց գործակիցների նոր մոտեցումները<sup>95</sup> արմատապես տարբերվում էին եկեղեցական ավանդական մեկնողական մտքից: Պետք է խոստովանենք, որ բարենորոգչական շարժումը և սուրբգրային քննաբանության առաջացումը մեծ խթան դարձան Աստվածաշնչի ուսումնասիրության և նոր պատմամշակութային, լեզվաբանական և այլ խորքերի բացահայտման համար: Այդուհանդերձ, քրիստոնեական յուրաքանչյուր հարանվանություն ուներ սուրբգրային ճշմարտությունները

---

<sup>95</sup> Հարկ է նշել, որ նոր շրջանի մեկնությունները չունեն ընդհանուր եկեղեցական մոտեցում, անշուշտ, բարենորոգչական շարժման առաջնորդների մոտ եղել են որոշակի ընդհանուր սկզբունքներ, սակայն ժամանակի ընթացքում տարբեր հարանվանությունները որդեգրել են իրենց համար ընդունելի մեթոդներ և սկզբունքներ: Ինչ վերաբերում է բարենորոգչական շարժման առաջնորդներին՝ Լյութերին, Յվինգլիին, Կալվինին և իրենց գործակիցներին, պետք է նշել, որ նրանց մոտ այս հարցում նույնպես եղել են տարաձայնություններ, սակայն, այդուհանդերձ, կարելի է առանձնացնել հիմնական մի քանի սկզբունքներ:

ա) *Միայն Սուրբ Գիրքը* (Sola scriptura): Աստվածաբանության համար որպես հիմք կարող է ծառայել միայն Սուրբ Գիրքը: Դա չի նշնակում, որ բարենորոգիչները լիովին մերժում էին նախորդող եկեղեցական ավանդությունը. նրանք, ի տարբերություն իրենց կաթոլիկ ընդդիմախոսների, չէին դիտարկում այդ ավանդությունն իբրև Աստվածաշնչի մեկնության պարտադիր և չափարոշված եղանակ:

բ) *Աստվածաշունչը հասկանալ միայն Աստվածաշնչի միջոցով*: Սուրբ Գրքի տեքստն ընկալելու համար չեն պահանջվում գիտելիքի ինչ-որ արտաքին աղբյուրներ, բոլոր անհրաժեշտ տեղեկությունները մենք կարող ենք դուրս բերել Սուրբ Գրքից: Այս պնդումը նույնպես մեծապես նպաստեց աստվածաշնչագիտության զարգացմանը որպես համեմատաբար օբյեկտիվ գիտություն:

գ) Սուրբ Գիրքը որպես մեկ ամբողջություն: Աստվածաշունչը պիտի ընկալվի իր ամբողջության մեջ. Հին և Նոր Կտակարանները անբաժանելիորեն կապված են միմյանց:

դ) Սուրբ Գիրքն ունի երկու մակարդակ: Որպես «ներքին Խոսք» այն փրկության կանչ է, իսկ Սուրբ Գիրքն իր արտաքին մակարդակում մատչելի է ցանկացած ընթերցողի, տեքստի հիմնական իմաստն հասկանալու համար չի պահանջվում հատուկ կրթություն կամ հոգևոր ընկալում: Միաժամանակ Սուրբ Գրքում թաքնված ճշմարտությունների հոգևոր ճանաչողությունը հնարավոր է միայն Սուրբ Հոգու շնորհի ներգործությամբ: (Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ **Preserved Smith, The Methods of Reformation Interpreters of the Bible**, The Biblical World, Vol. 38, No. 4 The University of Chicago Press (Oct., 1911), pp. 235-245; **Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику**, Москва, Изд-во ПСТГУ, 2011, стр. 83-84.)

օգտագործելու որոշակի կողմնապահություն՝ երբեմն դրանք իր եկեղեցու ջատագովության և իր առաջ քաշած գաղափարները հիմնավորելու համար: 1880-ական թվականներից մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմ ընկած ժամանակահատվածում սուրբգրային քննաբանության մեջ առաջացան տարբեր կարծիքներ, հատկապես Նոր Կտակարանի վերաբերյալ: Իրադարձությունների կիզակետում հայտնվել էր հայտնի Գյոթինգեն համալսարանի պրոֆեսոր Ալբերտ Ռիչլը, որն իր նոր աստվածաբանական մոտեցումներով մեծ ազդեցություն թողեց ուսանողների վրա<sup>96</sup>: Նույն համալսարանի նշանավոր աստվածաբան Լազարդը Ռիչլի հետ ազատ վիճաբանության մեջ մերժում է բողոքականության հիմնական աստվածաբանական գաղափարների՝ արդարացման և հատուցման սուրբգրային հիմնավորումները, դրանք արդյունք համարելով բողոքական աստվածաբանության: Այնուհետև, նա դեմ է արտահայտվում պողոսյան աստվածաբանությանը՝ հիմնվելով Քիստոսի ավետարանական խոսքերի վրա: Այդ գաղափարները նրան հանգեցրին «ազգային եկեղեցուն» անդամագրվելու, որը դեմ էր եկեղեցական պառակտումների: Լազարդի համար աստվածաբանությունը զուտ «պատմական գիտակարգ» էր: Նրան հարում էին նաև Դամր և Վելհաուզենը: Այդ իսկ պատճառով մեծ կարևորություն են ունեցել ԺԹ. դարում առաջացած գիտական մեկնաբանության դպրոցները, որոնք չէին պատկանում որևէ հարանավանության և դիտարկում էին Աստվածաշունչը զուտ գիտական մոտեցումների ծիրում: Հետագայում ձևավորվեց մի խումբ, որի առաջնորդ կարելի է համարել Ալբերտ Էլխորնին, խմբին հարեցին Ուլհեմ Բուսեն, Հերման Գյունկելն և Ուիլյամ Հեյտմյուլլերը: Այս խումբը անվավնեց կրոնագիտական դպրոց (religionsgeschichtliche Schule), որտեղ հիմնական մեթոդներից էր սուրբգրային պատմության դիտարկումը կրոնագիտական և լեզվաբանական շրջանակներից ներս՝ առանց դավանաբանական շեշտադրումների: Ընդ որում, նրանք կարծում էին, որ պատմական գիտակարգերը ծառայում են «կենդանի կրոնի» վերաբացահայտմանն ու վերամեկնաբանմանը: Գյոթինգենի խումբը հավատում էր, որ կրոնը հասարակ մարդկանց համար է, իսկ աստվածաբանությունը՝ մտավորականների, Էլիտայի

---

<sup>96</sup> Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ *History of Biblical Interpretation, Volume 4: From The Enlightenment To The Twentieth Century*, By **Henning Graf Reventlow**, Translated by Leo G. Perdue, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, p. 337.



գրադնունքն է<sup>97</sup>: Այդ ոչ դեմոստենացիոն մեկնությունները պայմանականորեն անվանում են «արդի»<sup>98</sup>:

### *Ծննդոցի 2.9 պատմավերլուծական դայրոցի ընկալմամբ*

Արդի մեկնությունների վաղ շրջանում մեծ ուշադրություն էր հատկացվում հինկտակարանյան սրբագան պատմության մեկնաբանմանը ժամանակաշրջանի կրոնների լույսի ներքո: Այս առումով ի հայտ են եկել մի շարք նոր մեթոդներ՝ Գյունկելի ձևերի քննությունը՝ Formgeschichte կամ «ձևի պատմություն», Literaturgeschichte, բառացի՝ «գրականության պատմություն», Gattungsforschung՝ ժանրային վերլուծություն, Redaktionsgeschichte՝ «խմբագրության պատմություն»<sup>99</sup>: Ընդհանուր առմամբ այս մեթոդների կիրառումը մեծապես օգնում է նոր հարթության վրա դիտարկել սուրբգրային գաղափարները, վերհանել այն յուրահատկությունները, որոնք առկա են Իսրայելի կրոնական հայացքներում և որոնք կազմում են աստվածային հայտնության կորիզը: Սակայն հետքերակա է, որ մեր ընտրած սուրբգրային հատվածի վերաբերյալ առկա չեն որևէ ուղղակի վկայություններ ո՛չ այլ հին կրոնական ավանդություններում, ո՛չ էլ Աստվածաշնչի այլ գրքերում: Այդ հանգամանքը մի կողմից բարդացնում է մեկնաբանի աշխատանքը, մյուս կողմից ցույց է տալիս հրեական կրոնի յուրուրույն դրսևորումներից ամենակարևոր ու հիմնունքային հասկացողություններից մեկը: Հայտնի է, որ Ծննդոցի պատումը ունի զուգահեռներ մեզ հասած տարբեր առասպելներում, հատկապես Կենաց ծառի գաղափարը, որը առկա է բաբելոնյան, ասորական, շումերական, հնդկական և մի

<sup>97</sup> Այդ մասին տե՛ս՝ **John Riches** - *The New Cambridge History of the Bible*, Volume 4, From 1750 to the Present-Cambridge University Press, 2015, p. 128.

<sup>98</sup> Արդի մեկնությունները նույնպես բաժանում են 2 շրջանի՝ ԺԹ դարի սկզբից մինչև Ի դարի սկիզբ, երբ ազատ գիտակարգերի միջոցով մեկնիչները փորձում են պատասխան տալ Լուսավորության շրջանի մեկնաբանական նոր մոտեցումներին: Երկրորդ փուլը՝ Ի դարի սկզբից մինչև ԻԱ դար, որը քանդում է պատմաքննադատական մոտեցումը, սկեպտիցիզմի և էքզիստենցիալիզմի ազդեցության տակ հեռացնելով տեքստն իր պատմական միջավայրից: Այս երկու փուլերին հաջորդում է արդեն պոստմոդեռն փուլը: Այդ մասին տե՛ս՝ *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, edited by **Stanley E Porter**, Routledge, New York, 2007, p. 103.

<sup>99</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ *Dictionary for Theological interpretation of the Bible*, of the Kevin J. Vanhoozer General Editor Craig G. Bartholomew, Daniel J. Treier, And N. T. Wright Associate Editors, London, 2005, pp. 420-425. **John Rogerson**, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, England, 1985, pp. 288-290.

շարք այլ ավանդություններում<sup>100</sup>, սակայն բացակայում է ուղղակի անդրադարձը բարու և չարի գիտության ծառի մասին: Այդ առումով մեզ համար հատկապես կարևոր են արդի մեկնաբանների մոտեցումները բարու և չարի գիտության ծառի վերաբերյալ:

Մեկնաբանների համար հիմնական խնդիրն ընկած է գիտության կամ ճանաչողության գաղափարի առանցքում: Ֆոն Ռադն անգամ կարծիք է առաջ քաշել, թե «բարու և չարի» արտահայտությունը հետագայի հավելում է, մինչդեռ ի սկզբանե եղել է պարզապես «գիտության ծառ»<sup>101</sup>:

Անդրադառնալով Ծննդոցում ներկայացված հատվածին՝ «բարու և չարի գիտության ծառը» (Ծննդ. 2.17) աստվածաշնչագետները հիմնականում մեկնաբանում են որպես բարոյական ընտրություն (Կ. Բուդդե), սեռական հասունություն (Հ. Գյունկել, Ու. Կասատտո) կամ ինքնակողմնորոշման իրավունքի ձեռքբերում (Ի. Սփեյսեր, Ռ. դե Վաուքս)<sup>102</sup>: Յուրատիպ է Սամուել Հուքի մոտեցումը, ում կարծիքով բարու և չարի գիտության ծառը բացահայտում էր Կենաց ծառի էությունը և գտնվելու վայրը, ինչը թաքցված է եղել մարդկանցից<sup>103</sup>:

Հասկանալու համար վերոնշյալ սուրբգրային տեղիի իմաստը և նշանակությունը, ուսումնասիրողները նախ փորձում էին դիտարկել բնագրային արտահայտությունը հին աշխարհի լեզվամտածողության պատմամշակութային համատեքստում: Վելիաուգենն իր «Իսրայելի պատմության ներածություն» երկում հարցադրում է անում. *«Ի՞նչ է բարու և չարի գիտությունը: Մեկնիչներն ասում են, որ բարոյական ընտրության հնարավորությունն է, գիտակցությունն է [կամ խիղճը]: Նրանք պնդում են, որ մարդը դրախտում բարոյապես անտարբեր էր, սեփական գիտակցությամբ չէր կարող զանազանել բարին չարից: Նման վիճակը հուշում է, որ նա կատարյալ չէր և նա ավելի զարգացավ մեղսագործությունից հետո, մինչդեռ ուրիշներն ընդունում են, որ աստվածային նախախնամությունը չէր կարող նրան մշտապես պահել մանկական անպատասխանատվության վիճակում, և բոլոր դեպքերում դա չէր կարող լինել*

<sup>100</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ **B.S. Childs**, *Tree of Knowledge, Tree of Life*, The Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. 4, editor G.A. Buttrick, Nashville, 1993, p. 695.

<sup>101</sup> **Gerhard Von Rad**, *Genesis*, Revised Edition: A Commentary, Westminster Press, Philadelphia, 1972, p. 78.

<sup>102</sup> **Howard N. Wallace**, *The Tree of Knowledge and Tree of Life*, The Anchor Bible Dictionary, Vol. 6, ed. David Noel Freedman, New York, 1992, p. 657.

<sup>103</sup> **S. H. Hooke**, The Clarendon Bible, Vol. 7 In the Beginning, Oxford, 1947, p. 28.

*հեղինակի տեսակետը»<sup>104</sup>: Վելիաուզենի հարցադրումը նպատակ ուներ պատմության առանցքում հասկանալու բարու և չարի գիտության ծառից ճաշակելու արգելքի իմաստը: Ըստ նրա՝ մարդու համար կարևոր քայլ էր զարգացում ապրել մանկական, ինֆանտիլ վիճակից դեպի հոգեմտավոր հասունություն: Սակայն այդ դեպքում հարկ է հասկանալ՝ աստվածային պատվիրանը ուներ զուտ բարոյախրատական փնտյոթ և կարող էր վերաբերել այլ իրերին մերձենալու արգելքին, թե՞ խոսքն ինչ-որ հասուն գիտության մասին է, որը մարդու համար հասու չէ, կամ վնասակար: Նրա համոզմամբ Աստվածաշնչյան պատումից հստակ է, որ սրբազան հեղինակը խոսում է գիտության հասնելու արգելքի և այն կատարյալ գիտելիքի մասին, որը Աստծո համար է: Երբ մարդը մեկնում է իր ձեռքը դեպի այն, նա անցնում է իր սահմանները և հավակնում նմանվել Աստծուն: Վելիաուզենի համոզմամբ, գիտությունը, որի մասին խոսվում է, չի կարող լինել բարոյական: Նրա հաջորդ հարցադրումը հետևյալն է. «*ինչպե՞ս կարող է լինի, որ ոչ ոք բացի Աստծուց չէր կարող իմանալ բարու և չարի միջև տարբերությունը և Նա հեռացրած լիներ մարդուց այս գիտությունը*»<sup>105</sup>: Եթե խոսքը միայն բարին և չարը զանազանելու կարողության մասին է, ապա կարելի է ենթադրել, որ դրախտում ապրող մարդը չուներ անգամ պարզունակ գիտակցություն, որը ներկայումս ունի յուրաքանչյուր չափահաս մարդ: Ավելին, ենթադրել, որ Աստված արգելում է մարդուն բարոյական որոշում կայացնելու համար որոշակի կարողություններ ձեռք բերելը, շատ սահմանափակ և անհամահունչ է թվում սրբազան պատմության մեջ ներկայացված Աստծո կերպարին: Ըստ երևույթին, խոսքը ոչ թե բարոյական ինքնուրույն կողմնորոշման, այլ ուրիշ, ավելի խորհրդավոր գիտության մասին է: Վելիաուզենը համոզված է, որ «*մեղքը չի կարող առաջացած լինել մարդու բարոյական փորձի պատճառով, նրա՝ [մեղքը] ճանաչելու ցանկությունից: Եվ ակնհայտ է, որ մարդը դրախտում գիտեր, որ Աստծուն հնազանդվելը բարիք է, իսկ չհնազանդվելը՝ չարիք*»<sup>106</sup>: Ըստ Վելիաուզենի՝ արգելված գիտությունը ավելի շատ ամեն ինչի իմացություն է, որը, ինչպես հետո ենք տեսնում, «բացում է աչքերը»: Հին աշխարհում ունենալ գիտելիք նշանակում էր ունենալ զորություն: Գիտենալը Աստծո*

<sup>104</sup> *Prolegomena to the History of Israel*. With a reprint of the article "Israel" from the "encyclopaedia britannica." by **Julius Wellhausen**, Professor of Oriental Languages in The University of Marburg. Translated From The German, Under The Author's Supervision, By J. Sutherland Black, M.A., And Allan Menzies, B.D. With A Preface By Prof. W. Robertson Smith. Cambridge University Press, 2013, p. 299.

<sup>105</sup> *Prolegomena to the History of Israel*, p. 300.

<sup>106</sup> Նույն տեղում:

ամենակարևոր հատկություններից է. Նա արարչագործության կենտրոնում է և ներթափանցում ու զննում է ամեն բան: Քանի որ հիշյալ գիտությունը արգելված էր, գրավում էր մարդուն և մարդը որոշում է անմիջապես «քաղել» այն: Սակայն կարևոր է, որ այստեղ ոչ թե ընդհանրապես գիտության մասին է խոսքը, այլ՝ *բարու և չարի* գիտության:

բ) ԾՆՆԴՈՑԻ 2.9բ-Ի ՏԵՔՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ

Բանն այն է, որ եբրայերենում բարին և չարը ավելի լայն իմաստ ունեն: Ներկայացնել նրանց որպես գուտ դրական և բացասական հատկանիշներ, կնշանակի խիստ նեղացնել նրանց իմաստային բովանդակությունը: Ծննդոցի Բ և Գ գլուխներում «բարին և չարը» ոչ այնքան դրական և բացասական հասկացությունների հակադրություն է, որքան ընդհանուր, համապարփակ գիտության իմաստ արտահայտող սեմական դարձվածք, որը հանդիպում է նաև այլ հին լեզուներում: Այս մոտեցումը որդեգրել են Վելհաուզենը, Մթեյդը, Մարթին<sup>107</sup>: Պարզելու համար, թե արդյո՞ք բարին և չարը նշանակում են «ամեն ինչ», հարկ է անդրադառնալ Սուրբ Գրքի բնագրին: Ծննդոցի 2.9-ում կարդում ենք.

וַיִּצְמַח הַיְהוָה אֱלֹהִים מִן־הַדָּרְמֹה לְכָל־עֵץ נֶחֱמַד לְמַרְאֵה וְיֹטֵב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתֹךְ הַיְהוָה וְעֵץ הַדַּעַת וְיֹטֵב תַּעֲדָה וְיֹטֵב עֵץ הָרִי:

και ἐξανάτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν και καλὸν εἰς βρωσιν και τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ και τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ και πονηροῦ

*Եւ բուսոյց եւս Տէր Աստուած յերկրէ զամենայն ծառ զեղեցիկ ի տեսանել եւ քաղցր ի կերակուր, եւ զճառն կենաց ի մէջ դրահատին, եւ զճառն զիտելոյ զգիտութիւն բարւոյ եւ չարի:*

Եբրայերեն բնագրում բարի և չար ածականները երբեմն օգտագործվում են որպես գոյականներ, որոնք հաճախ հանդիպում են իրար կողքի և դժվար չէ գտնել դրանց նշանակությունը սուրբգրային տեքստում: Երբեմն, սակայն, դրանք հանդիպում են նաև առանձին և ունեն բարոյական բարիքի կամ չարիքի նշանակություն: Կան դեպքեր, երբ բարին և չարը հանդիպում են միասին և կրկին արտահայտում են բարոյական տեսանկյունից դրական կամ բացասական իմաստ: Օրինակ՝ «*Խնդրեց՛ք զբարի և մի զչար, զի կեցջիք... թե՛ աստեցաք զչարիս, և սիրեցաք զբարիս...*» (Ամ. 5.14-15); «*Վա՛յ այնոցիկ, որք ասիցեն զչարն բարի, և զբարին չար...*» (Ես. 5.20), «*Որ աստեայքդ զբարիս և խնդրեք զչարիս...*» (Միք. 3.2): Նշենք, որ այդ համարները այդքան էլ չեն համընկնում Ծննդոցի վերոհիշյալ հատվածի հետ, քանի որ նախ քերականորեն նույնական չեն Ծննդոցի

<sup>107</sup> Stü` Frederick Carl Eiselen, **The Tree of Knowledge Good and Evil**, The Biblical World. Vol. 36, №2, (Aug. 1910), p. 101.

ուսումնասիրվող արտահայտությանը. արտահայտությունների առանցքում ընկած չէ բարու և չարի գիտությունը կամ ճանաչողությունը: Հանդիպում են նաև այնպիսի հատվածներ, որոնցում չի խոսվում բարոյական ասպեկտների մասին. *«Եթե բարի և եթե չար, ձայնի Տեառն Աստուծոյ մերում առ որ առաքենք զձեզ լուիցուք, զի բարի եղիցի մեզ»* (Երեմ. 42.6): Այստեղ խոսվում է ոչ թե Աստծու խոսքի որակապես բարի կամ չար լինելու մասին, այլ՝ լսողների համար հաճելի կամ տհաճ լինելու: Հոբի գրքում կարդում ենք. *«յորժամ ակն ունեի բարութեան եկին չարիք, մինչդեռ սպասէի լուսոյ, եկն խաւար»* (Հոբ. 30.26): Այստեղ բարին դիտարկվում է որպես բարեկեցություն, իսկ չարը՝ աղետ, փորձանք: Մյուս կողմից սուրբգրային տեքստը շատ անգամ «բարի և չար» արտահայտությունն օգտագործում է առանց որևէ որակական առանձնահատկություն նկատի ունենալու: Օրինակ՝ Ծննդոց գրքում տեսնում ենք. *«Պատասխանի ետուն Լաբան եւ Բաթուէլ եւ ասեն. Ի Տեառնէ ել իրդ այդ. եւ մեք ոչ կարենք ասել քեզ չար ինչ կամ բարի»*, ինչը նշանակում է ոչինչ չենք կարող քեզ ասել, որովհետև Տիրոջից է այդ (եթե բառացի հասկանանք, ապա հարց է առաջանում, թե ինչո՞ւ նրանք բարի չեն կարող ասել Տիրոջից եկած դեպքերում): Եսային (41.23), Երեմիան (10.3) խոսելով կուռքերի մասին ասում են, որ դրանք չեն կարող ո՛չ բարի, ո՛չ չար անել, այսինքն՝ ոչինչ չեն կարող անել: Իսկ Սոփոնիան հանդիմանում է նրանց, ովքեր անկարող են համարում Աստծուն՝ իրենց սրտերում ասելով. *«Ոչ բարի ինչ առնէ Տէր, եւ ոչ չար»* (Սոփ. 1.12): Նույն իմաստն են հաղորդում նաև այն արտահայտությունները, որոնցում բարին և չարը փախկապակցված են ճանաչելուն: Բ Թագավորաց գրքում Սողոմոն արքայի մասին ասվում է. *«զի իբրեւ զհրեշտակ Աստուծոյ այնպէս է տէր իմ արքայ ի լսել զբարի եւ զչար»* (Բ Թագ. 14.17), ինչը նշանակում է, որ ոչինչ թաքցված չէ արքայից, և նա ամեն բան գիտի Նույն Սողոմոն արքան խնդրում է Տիրոջից *«խելամուտ լինել ի մեջ բարոյ եւ չարի»*, (Գ Թագ. 3.9) այսինքն՝ ամեն ինչի մեջ լինել խելամիտ, երբ. «դաստ»՝ ճանաչել: Նույն ճանաչել բայը օգտագործվում է բարու և չարի հետ նաև Բ Թագ. պատմության մեջ. Բերզելն ասում է արքային. *«միթէ զիտիցե՞մ ինչ ի մեջ բարոյ եւ չարի»*՝ նկատի ունենալով, որ նա ոչինչ չգիտի: Անշուշտ, այս ճանաչողության մեջ մտնում է նաև բարին չարից տարբերելու, ազատ որոշում կայացնելու դատողականությունը, որը նույնպես մեծ կարևորություն ունի դրախտի պատումը լուսաբանելու համար: Ի վերջո, բարին չարից զանազանելը որպես հասունության դրսևորում հանդիպում ենք Եսայու հայտնի մարգարեության մեջ. *«մինչև զիսացէ*

*անարգել զչարն և ընտրել զբարին»* (Ես. 7.15): Այստեղ բարին չարից տարբերելը հարցի ոչ այնքան բարոյական կողմն է, քանզի խոսքը Մեսիայի մասին է, այլ՝ գիտակից վիճակին հասնելու, ինչպես ասվում է Բ Օրինաց գրքում. *«և ամենայն մանուկ մատաղ որ ոչ գիտիցէ այսօր բարի կամ զչար»* (1.39): Հետաքրքրական է, որ նույն իմաստով այս արտահայտությունը հանդիպում է նաև քումրանյան ձեռագրերում: Կանոնադրության կետերից մեկը հնչում է հետևյալ կերպ. *«Նա չպիտի մոտենա կնոջը՝ նրա հետ սեռական հարաբերություն ունենալու նպատակով, մինչև չդառնա քսան տարեկան, երբ կճանաչի բարին և չարը* (Col. 1.9-11)<sup>108</sup>: Ընդհանուր առմամբ «բարի և չար» արտահայտության սուրբգրային տեղիների վերլուծությունից կարող ենք եզրակացնել, որ երբ բարին և չարը անջատ են կիրառվում, ունեն բարոյական որական կամ բացասական հասկացողությունների իմաստ: Այն դեպքերում, երբ դրանք միասին են կիրառվում՝ չեն պարունակում բարոյական որակական բովանդակություն, այլ հիմնականում արտահայտում են ընդհանուրի իմաստ՝ «ամեն ինչ» կամ «ոչինչ»<sup>109</sup>: Այս մեկնաբանության լույսի ներքո ավելի հասկանալի է դառնում Տիրոջ կողմից արգելք դնելու հանգամանքը:

---

<sup>108</sup> Robert Gordis, *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls*, Journal of Biblical Literature, Vol. 76, No. 2 (Jun. 1957), p. 123.

<sup>109</sup> *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, general editor Willem A. VanGemeren, Vol. 4, printed in USA, 1996, The Tree of the Knowledge of Good and Evil, p. 1259.

զ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԸ ԲԱՐՈՅԱԽՐԱՏԱԿԱՆ  
ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ

Այս առումով յուրօրինակ մոտեցում ունի Ալոնսո Կասուտոն, որի բնորոշմամբ Ադամը ստեղծվել է որպես նորածին մանուկ, որը դրախտային անհոգության մեջ ոչ իր հացն էր վաստակում, ոչ՝ նեղություն կրում, ուներ այն ամենն ինչ պետք էր իր երջանիկ կեցության համար: Հայրական սիրուց դրդված Աստված արգելում է նրան ճաշակել պտղից, որը պետք է նրա համար բացեր աշխարհը ճանաչելու ուղին, աշխարհ, որտեղ ցավ ու հոգս կար: Աստված առժամանակ թաքցնում է նրանից այդ գիտությունը, որպեսզի պահի նրան երանության մեջ, քանզի գիտությունը նաև ցավ է ավելացնում, ինչպես Ժողովողն է ասում. *«որ յոլովեաց ի գիտութիւն՝ յաւելցէ ի ցաւս:»* (Ժող. 1.18): Ինչպես մանուկն է անհնազանդ լինում հորը, այդպես և Ադամը չբավարարվեց իր ունեցածով և կամեցավ ավելին ստանալ, սակայն՝ Տիրոջ կամքին հակառակ: Ադամի արարքը նրան տվեց չարի գիտություն, ինչը դարձավ Կենաց ծառից նրա հեռացման պատճառը<sup>110</sup>: Նշենք որ Կասուտոյի մեկնաբանությունը թեև բարոյահոգեբանական և տրամաբանական տեսանկյունից բավականին լուսաբանում է սուրբգրային տեքստը սակայն առաջանում է որոշակի առկախ հարցադրումներ: Հիմնական խնդիրն այն է, որ աշխարհի մեջ մեղքի, ցավի և մահվան ծագումը սուրբգրային հեղինակը ներկայացնում է մարդու մեղսագործությունից հետո, որպես հետևանք նրա արարքի, հետևաբար ենթադրել որ աշխարհը լի է տառապանքով և ցավով, իսկ մարդն անտեղյակ էր դրան որոշակիորեն խորթ է սուրբգրային ավանդությանը:

Մյուս կողմից, ինչպես տեսանք Թագավորաց գրքի օրինակում, նշյալ գիտությունը նաև ենթադրում է դատելու հնարավորություն<sup>111</sup>: Այն, ինչը պատկանում է միակ Դատավորին, մարդը կամեցավ իրեն վերցնել, «քաղել»: Միով բանիվ՝ մարդը որոշեց ինքնուրույն որոշել, թե ինչն է բարին և ինչը՝ չար, ինչի պատճառով խզեց իր հարաբերությունները Արարչի հետ<sup>112</sup>: Վերոհիշյալ լեզվաբանական մեկնաբանությունը

<sup>110</sup> Հմնտ. **U. Cassuto**, Late Professor of Bible at the Hebrew University of Jerusalem, *A Commentary on The Book of Genesis*, Translated from the Hebrew by Israel Abrahams Professor of Hebrew, University of Cape Town, Part 1, *from Adam to Noah, Genesis, 1-6.8*, Jerusalem, 1989, p. 103.

<sup>111</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ **W. Malcolm Clark**, *A Legal Background to the Yahwist's Use of "Good and Evil" in Genesis 2-3*, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 88, No. 3 (Sep., 1969), pp. 266-278.

<sup>112</sup> Այս մասին տե՛ս՝ **John Hargreaves**, *A Guide to the Book of Genesis, With a foreword by William Neil*, London, 1969, p. 26.



մեզ օգնում է հասկանալ, որ դրախտում գտնվող ծառը ոչ թե ինչ-որ բարի կամ չար բնություն էր պարունակում, որն արգելված էր մարդուն և պատկանում էր միայն Արարչին, այլ՝ խոսքը ամբողջական կատարյալ գիտելիքի մասին է, որին մարդը կամենում էր տիրանալ:

Մյուս կողմից բարու և չարի գիտության ծառը դիտարկվում է նաև որպես փորձաշրջան, որում մարդիկ ձախողվել են և ընտրել մեկուսացման ճանապարհ: Գերհարդ Վոսը նույնպես, դիտարկելով պատումը մերձավորարևելյան առասպելների լույսի ներքո, նմանության բազում եզրեր է տեսնում հեթանոսական նմանատիպ պատումների հետ: Նրա կարծիքով սուրբգրային հեղինակն օգտագործում է հեթանոսական առասպելի լեզուն, ցույց տալու համար մարդկանց մեղսագործության պատմությունը: Հիմնական մոտիվը հայտնի է. աստվածները փորձում են խափանել մարդկության քաղաքակրթության զարգացումը, սակայն մարդը այդուհանդերձ իր ընտրությունն է անում: Վոսի համոզմամբ երբայերեն «գիտենալը» նաև ունի «ընտրել» իմաստը և պատումը խոսում է այն մասին, թե ինչպես է մարդը կատարում իր ընտրությունը<sup>113</sup>, և այդ ընտրությունը ներկայացվում է որպես հնագանդության պարզությունից<sup>114</sup> քայլ դեպի ամեն ինչ իմանալու ցանկություն՝ հակառակ Տիրոջ պատվիրանին: Ինչ վերաբերում է պատվիրանին, ապա այն նպատակ ուներ ամրապնդելու մարդ - Աստված հարաբերությունները: Աստված ազատություն է տալիս ճաշակելու բոլոր ծառերից և արգելում գիտության ծառից ճաշակելը՝ դնելով մարդու առաջ ընտրության հնարավորություն, ինչպես Բ Օրինաց գրքում է ասվում. **«Ահա ապիկ էտու այսօր առաջի երեսաց քոց զկեանս եւ զմահ, զբարի եւ զչար»:** (Բ Օր.30.15): Այս երկու ճանապարհների պատկերը հիշեցնում է երկու ծառերի՝ կենաց և մահվան /գիտության/ ճանապարհները, որը պիտի ընտրի մարդը<sup>115</sup>:

Հարցի հաջորդ կողմը առաջին մարդկանց արարքի բարոյական<sup>116</sup> ասպեկտն է: Սուրբգրային տեքստից ակնհայտ է, որ ինչ էլ լինեք բարու և չարի գիտության ծառը, այն

---

<sup>113</sup> **Gerhardus Vos**, Professor Emeritus of Biblical Theology, *Biblical Theology, Old and New Testaments*, Grand Rapids, Michigan, 1971, p. 41.

<sup>114</sup> Այդ մասին տես՝ **Gerhard Von Rad**, *Old Testament Theology, Volume I, The Theology of Israel's Historical Traditions*, Translated by D. M. G. Stalker, Oliver And Boyd, Edinburgh, 1973, p. 155.

<sup>115</sup> Այդ մասին տես՝ **Martin Kessler, Karel Adriaan Deurloo**, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*, New York, 2004, p.46;

<sup>116</sup> Պատվիրանագնացության բարոյական կողմը հատկապես շեշտվում էր բողոքական մեկնաբանների մոտ: Այդ առումով հատկանշական է Լյութերի մոտեցումը: Նա հետևում է օգոստինոսյան դպրոցի մեկնությանը,

գտնվում էր Աստծու իշխանության տակ, այլ կերպ ասած, աստվածային սեփականությունն էր, քանզի ճաշակումից հետո Աստված ասում է. «*Ահա Ադամ եղել իբրև զմի ի մենջ՝ գիտել զբարի եւ զչար*» (Օսնդ. 3.22): Միայն անմահությունն է պակասում Ադամին աստվածանալու համար<sup>117</sup>, ինչին նա դեռևս պատրաստ չէր և այդ իսկ պատճառով Աստված նրան վտարում է դրախտից: Սակայն արդյո՞ք Աստված ուզում էր, որ Ադամը մնա անգիտակից կամ թերի վիճակում: Այս հարցն առանցքային է դառնում բարոյական կողմից դիտարկվող մեկնաբանների համար, որին անդրադառնալով, Կառլ Բուդդեն կարծում է, որ արգելքն ուներ ժամանակավոր բնույթ, և որոշ ժամանակ անց Աստված պետք է թույլ տար առաջին մարդկանց ճաշակել բարու և չարի գիտության ծառից<sup>118</sup>, եթե նրանք հնազանդ մնային աստվածային պատվիրաններին, սակայն նման մեկնաբանությունը չունի սուրբգրային հիմնավորում և որոշակիորեն սովեր է գցում աստվածային պատվիրանի բացարձակության վրա:

Բարոյականության համատեքստում ավելի շատ են հանդիպում մեկնություններ, որոնք խոսում են առաջին մարդկանց էմանսիպացիայի՝ անկախացման մասին Արարչից, և գիտության ծառից ճաշակումը դիտարկվում է որպես բարին չարից զանազանելու ինքնուրույն, անկախ դիրքորոշում: Եթե նախկինում Աստված պետք է որոշեր թե ինչ է բարին և ինչ՝ չարը, ապա խորհրդավոր ճաշակումից հետո մարդն ինքը պետք է իր համար

---

ընունում դրախտի պատմականությունը և դիտարկում դրախտի պատմությունը զուտ մարդ-Աստված հարաբերությունների լույսի ներքո: Իր հայտնի մեկնության մեջ նա ասում է. «*Բայց ավելի կարևոր է այստեղ բարու և չարի գիտության ծառի մասին ասածը: Այս առումով հարցնում են. «Այս ի՞նչ ծառ էր, ինչո՞ւ էր այդպես կոչվում և ի՞նչ կլիներ, եթե դրախտում այս ծառը չլիներ»: Օգոստինոսն ու նրա հետևորդները ճիշտ էին ասում, որ այն այդպես էր կոչվել այն դեպքի համար, որ պիտի տեղի ունենար հետագայում... Եվ երբ Ադամը դրախտում վայելում էր Աստծու արարչագործությունը, տնկվեց բարու և չարի գիտության ծառը, որպեսզի Ադամը կարողանա դրա միջոցով ցույց տալ իր աստվածպաշտությունը և Տիրոջ նկատմամբ վերաբերմունքը... Բարու և չարի գիտության ծառն Ադամի համար եղել է Եկեղեցի, ամբիոն և խորան: Այստեղ նա պետք է ցույց տար իր հնազանդությունն Աստծուն, խոստովաներ Տիրոջ Խոսքը և կամքը, գոհաբանություն մատուցեր և օգնություն խնդրեր փորձությունները հաղթահարելու համար» (Мартин Лютер, Собрание сочинений, том 1, Лекции о Книге Бытие, Перевод на русский язык: Валерий Володин, Теологический редактор: пастор Александр Бите, Фонд «Лютеранское наследие, Москва, 2009, стр. 43-44): Իսկ ԺԹ դարի լյութերական նշանավոր մեկնաբանները՝ Քեյլը և Դեյլիչը, մեկնում են հատվածը բարոյական զարգացման լույսի ներքո. «*Բարու և չարի գիտությունը ոչ թե ուղղակի բարիքի և չարիքի փարձառությունն էր, այլ բարոյական տարրն էր այն հոգևոր զարգացման, որն անցնելով, Աստծու պատկերով ստեղծված մարդը պետք է ստանար լրացումը այն բնության, որը ծրագրված էր ըստ Աստծու նմանության: (Biblical commentary on the Old Testament. By C.F. Keil and F. Deilitsch, D.D, Professors of theology, Vol, 1, The Pentateuch, Translated from the German by the Rev. James Martin, B.A., Nottingham, Edinburgh, 1864, p. 85.)**

<sup>117</sup> **Frederick Carl Eiselen**, *The Tree of Knowledge Good and Evil*, The Biblical World. Vol. 36, №2, (Aug. 1910), p.102.

<sup>118</sup> **Karl Budde**, *Biblische Urgeschichte*, (Gen. 1-12), Giefsen, 1883, p.72.

ընտրի թե ինչ է բարին և ինչ չարը: Մյուս կողմից առկա է Կենաց ծառը, որը սուրբգրային համատեքստում խորհրդանշում է Աստվածային իմաստությունը (Առ.3.18), որից ճաշակելով մարդն անմահանում է, իսկ գիտության ծառը հակադրվում է առաջինին. այն ցույց է տալիս մարդկային մտահանգման վրա կառուցած գիտելիք, որը իրեն բաժանում է անմահության աղբյուրից: Ինչ էլ լինեին երկու ծառերը, պատումից երևում է, որ մարդը պետք է ինչ-որ իմանալի պտուղ ստանար այդ ծառերից, որպեսզի հասներ աստվածնմանությանը: Առաջին ծառը ուղիղ ճանապարհ էր, որը պետք է մարդուն հաղորդակից դարձներ աստվածայինին և պարզեր անմահություն, իսկ երկրորդ ծառը՝ մարդկային փնտրտուքների ճանապարհ էր, անհարթ և վտանգավոր, մահաբեր, որով մարդը պետք է ինքնուրույն կերպով հասներ գիտությանը:

***Բարու և չարի գիտության ծառի մեկնաբանությունը սեռականության դրսևորման տեսանկյունից***

Հիմնականում մեկնիչներին հետաքրքրում էր այն արգելված գիտությունը կամ ճանաչողությունը, որին տիրացավ Ադամը և փոխանցեց ողջ մարդկությանը: Գյունկելի այն կարծիքը<sup>119</sup> (որը ժամանակին հայտնել է Իբն Եզրան), որի համաձայն Ադամն ու Եվան ունեցան սեռական հարաբերություն և այդ պատճառով զրկվեցին դրախտային երանությունից, հետագայում զարգացնում են Ֆրեյզերը, Բարթոնը, Սմիթը և այլք, ունի որոշկի հիմնավորում: «Ճանաչել» נָחַד բայը օգտագործվում է հաջորդ գլխում սեռական հարաբերության իմաստով, երբ Ադամը «ճանաչեց» Եվային և նա հղացավ: Մեկնիչները երկու ծառերի օրինակով տեսնում էին անմահանալու երկու ճանապարհ՝ առաջինը Կենաց ծառից՝ Աստծու անմիջական ներգործությունից անմահություն ստանալը, իսկ երկրորդը՝ որդեճության միջոցով<sup>120</sup>: Գորդիսի բերած սուրբգրային և արտասուրբգրային փաստարկումները բավականին համոզիչ են թվում, սակայն այստեղ տեղին է Կասատոյի դիտարկումն այն մասին, որ նախ՝ պատվիրանը տրվել էր մինչև Եվայի ստեղծումը և երկրորդ՝ աստվածնմանության հարցը. հետագա շարադրանքում տեսնում ենք, թե

<sup>119</sup> Տե՛ս **Gunkel, Hermann.** *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History.* New York: Schocken Books, 1966. p. 65.

<sup>120</sup> Այս տեսությունը հիմնավոր կերպով ներկայացնում է Ռ. Գորդիսը իր ուսումնասիրության մեջ՝ **Robert Gordis,** *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls,* Journal of Biblical Literature, Vol. 76, No. 2 (Jun., 1957), pp. 123-138.

ինչպես Աստված պատվիրանազանց մարդու մասին ասում է՝ *«եղև իբրև զմի ի մենջ»*,  
ինչը դժվար է նույնացնել սեռական հասունության հետ: Ըստ երևույթին, խոսքն այստեղ  
ավելի լուրջ ճանաչողության մասին է, որի մեջ կարող է անշուշտ ներառվել և սեռական  
հարաբերությունների հարցը, որպես հետևանք մարդու հետմեղանչական վիճակի:

դ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԻ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՄԻ ՆԵՐՔՈ

Արգելված պտղից ճաշակելուց հետո առաջին մարդիկ թաքնվում են Աստուծուց, ամաչում են իրենց մերկությունից, այլ կերպ են ընկալում շրջապատող իրականությունը: Ալեքս Գորդոնի դիտարկմամբ *«հին աշխարհում գիտելիք ունենալը նշանակում էր ունենալ գորություն, գիտելիքն այն է ինչ մենք անվանում ենք քաղաքակրթություն»*<sup>121</sup>: Նույն կարծիքն է հայտնում նաև Վելիաուզենը: Նա դիտարկում է մարդու պատվիրանազանցությունը որպես *«օտարացում վերին բարիքից և սկիզբ մարդկային քաղաքակրթության զարգացման»*<sup>122</sup>: Հետագայում մարդը սիզիփոսյան տանջքներով պետք է փորձի ինքնուրույն հասնել աստվածային գիտությանը, թե՛ բաբելոնյան աշտարակաշինության օրինակով, թե՛ ընդհանուր քաղաքակրթության նվաճումների ճանապարհով: Վելիաուզենի համոզմամբ պատվիրանազանցությունից հետո է մարդու մեջ առաջանում գիտակցությունը այն բարիքի, որն Աստված պատրաստել էր իր համար: Մարդու ներսում յուրօրինակ մղիչ գործոն է ծնվում, որը ճնշում է նրան անհազ կարոտի զգացումով: Աստվածաբանն իր միտքը եզրափակում է մարդկային քաղաքակրթության վերաբերյալ հետևյալ դատողությամբ. *«Քաղաքակրթության կերտումով միայն մարդը կգիտակցի այն օրհնությունների արժեքը, որոնք նա գոհել է դրա համար»*<sup>123</sup>:

Այնուամենայնիվ, Ծննդոցում երևում է, որ Աստված չի խզում կապը մարդու հետ, այլ շարունակում է իր գթությամբ օգնական լինել նրան: Անգամ այն դատապարտության խոսքերում, որոնք Նա ասում է օձին՝ *«նա սպասեսցէ քում գլխոյ. եւ դու սպասեսցես նորա գարշապարի»* (Ծննդ. 3.15), երևում է մարդու վերջնական հաղթանակը օձի նկատմամբ: Ծննդոցի պատումը այդքան էլ հոռետեսական չէ, այն խոսում է մարդ-Աստված հարաբերությունների ոչ թե խզման, այլ ուրիշ ձևաչափով ի հայտ գալու մասին, ինչը սուրբգրային առասպելի լեզվով բնութագրվում է որպես գիտության ծառից ճաշակում և կենաց ծառից ճաշակելու արգելք: Եվ հենց այստեղ է հարց առաջանում, որքանո՞վ է սուրբգրային պատումը դեմ մարդու ինքնուրույն զարգացմանը: Արդյո՞ք Աստված

<sup>121</sup> Gordon Alex, *The Early Traditions of Genesis*, Edinburgh, 1907, p. 157.

<sup>122</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p.301.

<sup>123</sup> Անդ, էջ 300.

դիտարկում է գիտության ծառից ճաշակած մարդու հետագա զարգացումը բացասական լույսի ներքո:

Պատվիրանագանցությունից անմիջապես հետո Աստված պատրաստում է մարդկանց կաշվե զգեստներ, ինչը որոշ մեկնիչները համարում են քաղաքակրթության առաջին քայլ, Աստված անձամբ ներկա է մարդու զարգացման գործընթացին, և բոլոր քաղաքակրթական հետագա նվաճումներին մարդը նույնպես Աստծու օգնությամբ է հասել, ուղղակի ավելի շատ անհատական ջանքեր թափելով: Դրախտի պարտեզից դուրս քաղաքակրթության առաջին պտուղները՝ Աբելի զոհաբերությունը, հաճելի է լինում Աստծուն: Թեև սուրբգրային հեղինակը քաղաքակրթության զարգացումը՝ քաղաքաշինությունը, արհեստի և արվեստի առաջացումը կապում է Կայենի մեղսագործության հետ, սակայն հետագայում տեսնում ենք, որ դրանք նույնպես ծառայում են աստվածպաշտության համար: Առաջանում է «Աստծու քաղաք» հասկացությունը, Աստծու Հոգին իջնում է Հուդայի ցեղից Բեսելիելի վրա, որ նա հմուտ լինի արհեստում՝ վկայության խորանը պատրաստելու համար (Ելք 31.2-6)<sup>124</sup>: Աստված տալիս է նրան գիտություն **אִמְנָת**, (հատկանշական է, որ այստեղ օգտագործված է Ծննդ. 2.7-ում կիրառված եզրը)՝ ցույց տալով Իր գործուն մասնակցությունը քաղաքակրթության զարգացման մեջ:

Որոշ հեղինակներ նախամարդկանց դրախտից վտարումը դիտարկում են վեցօրյա արարչագործության ժամանակ կատարված «բաժանումների» լույսի ներքո. լույսը բաժանվում է խավարից (Ծննդ. 1.4), ջրերը՝ միմյանցից (Ծննդ. 1.6), ցերեկը՝ գիշերից (Ծննդ. 1.14), յոթերորդ օրը՝ մնացած վեց օրերից (Ծննդ. 2.3), կնոջը՝ մարդուց (Ծննդ. 2.21-22), իսկ վերջում՝ բաժանում է մարդկայինը աստվածայինից<sup>125</sup>: Այս տեսության համաձայն, Աստված բաժանում է մարդուն Իրենից ինչպես մայրն է երեխային կտրում կրծքից, որպեսզի նա սկսի իր ուրույն զարգացման ընթացքը: Եթե առաջին գլուխներում բաժանումը չէր դիտարկվում որպես բացասական երևույթ, ապա բարու և չարի

<sup>124</sup> «Ահաւադիկ յանուանէ կոչեցեալ է իմ զԲեսելիէլ զՈւրիեան, զորդի Ուրայ յազգէ Յուդայ: Եւ լցուցի զնա աստուածեղէն Հոգուով իմաստութեան եւ հանձարոյ եւ գիտութեան ամենայն գործոյ: Խելամուտ լինել էւ ճարտարապետել, գործել զոսկին եւ զարծաթ եւ զպղինձ. զկապուտակն եւ զծիրանին եւ զկարմիրն մանեալ. եւ զակնակապն ի լրութիւն գործոյն՝, եւ զհիւսնութիւն փայտից, գործել ըստ ամենայն գործոյ: Եւ էս ահա ետու զնա եւ զԵղիաբ Աքիսամայ յազգէ Դանայ. եւ ի սիրտ ամենայն իմաստնոյ ետու զիմաստութիւն, եւ արասցեն զամենայն գոր միանգամ պատուիրեցի քեզ»

<sup>125</sup> Այդ մասին տես **Karen Armstrong, In the Beginning - A New Interpretation of Genesis**, Ballantine Books, 1996, p. 28.

գիտության ծառից ճաշակումը նույնպես կարելի աստվածային տնօրինության մաս համարել: Այս համատեքստում հասկանալի է դառնում դրախտի պատումի մեկնաբանությունը Միրաքի որդի Հեսուի գրքում. «Տէր յերկրէ ստեղծ զմարդն թիւ աւուրց եւ չափ ժամանակաց ետ նոցա: ... **Զբարի եւ զչար ծանոյց նոցա:** Եւ եցոյց զմեծութիւն գործոց իւրոց: **Զի պատմեցեն զփառս նորա, եւ օրհնեցեն զանուն սուրբ նորա:** **Յաւել ՚ի նոսա զհանճար արուեստից:** Եւ ուխտ յաւիտենից կացոյց ընդ նոսա» (Միր. 17.1-2, 6-10): Հեսուն բարու և չարի գիտության ստանձնումը ոչ թե որպէս պատվիրանազանցություն է դիտարկում, այլ որպէս Աստծու պարզ<sup>126</sup>:

Այս տեսանկյունից արդի մեկնաբաններից ոմանք մարդկության անկումը ոչ թե որպէս անկում են դիտարկում, այլ որպէս բարձրացում: Բարու և չարի գիտության ծառից ճաշակելով՝ մարդը փոխադրվեց բնությունից դեպի մշակույթ, որտեղ դրական զարգացման հետ մեկտեղ զարգանում է նաև բացասականը՝ մեղքը և չարիքը: Զարգացման տեսանկյունից մեկնաբանության ծիրում Դեվիդ Դոբսը դիտարկում է Ծննդոցի անկումը անտիկ գրականության մեջ հայտնի քաղաքակրթության առասպելական մեկնաբանությունների համատեքստում՝ ներկայացնելով Ադամին և Եվային որպէս հին աշխարհի «անհնազանդության հերոսներ»<sup>127</sup>: Նա Ադամին նմանեցնում է Պրոմէթէսին, որը Չուսի կամքին հակառակ մարդկանց քաղաքակրթություն բերեց: Այդ մասին նա ասում է. «Աստվածաշնչում գլուխներից մեկը ներկայացվում է որպէս այսպէս կոչված «անկման պատմություն»: Այն պետք է վերանվանվի և ստանա «վերելքի պատմություն» (story of the Rise):<sup>128</sup> Նրան համակարծիք է նաև Էրիխ Ֆրոմը, որը դիտարկումը մարդկանց անկախացումը որպէս դրական և անհրաժեշտ իրողություն<sup>129</sup>: Վերջինիս համոզմամբ պատմական այս միջադեպը մարդու իքնության ծնունդն է. նա դարձավ այն ինչ որ է, ստացավ այն ինչ օձը՝ իմաստության և ապստամբության խորհրդանիշը, խոստացել էր նրան՝ դառնալ աստվածների նման: Ընդ որում, Ֆրոմը դիտարկում է հետմեղանչական բոլոր երևույթները՝ սեռական հասունությունը,

<sup>126</sup> Տես՝ **Bernd U. Schipper, D. Andrew Teeter** - *Wisdom and Torah\_ The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 163) Brill, Boston, 2013, p.176.

<sup>127</sup> **David Daube**, *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh Univ. Press, 1968, p. 60.

<sup>128</sup> Նույն տեղում:

<sup>129</sup> **Erich Fromm**, *You Shall be as Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, A Fawcett Premier Book, Greenwich, 1966, p. 88.

քաղաքակրթության զարգացումը ևն, որպես զարգացման կարևորագույն ասպեկտներ: Ջոն Հայմանի դիտարկմամբ Ծննդոցի պատումի մեջ «անկում» բառը չի գործածվում<sup>130</sup>, և այն պայմանական անվանումը, որը հիմնված է ավանդական մեկնությունների վրա, այդքան էլ չի համապատասխանում սուրբգրային տեքստին: Հայմանը նշում է, որ Ադամն ու Եվան մինչև արգելված պտղի ճաշակումը չգիտեին, թե ինչ է բարին և ինչ՝ չարը, հետևաբար նրանց անհանգանդությունը չի կարող դիտարկվել որպես չար, այնպես ինչպես անմեղ երեխաների արարքները չեն համարվում բարոյական չարիք, քանզի նրանք այդ մասին չունեն որևէ պատկերացում: Մյուս կողմից գիտությունը որպես այդպիսին բարի է մարդու համար, և նպաստում է մարդու զարգացմանը: Ուսումնասիրողի խնդիրն է պարզել, թե ի՞նչ գիտության մասին է սուրբգրային պատումի խոսքը: Հայմենը, մեջբերելով Պլատոնի «Մենուսը», հանգում է այն տեսակետին, որ գիտությունը ճիշտ կարծիքն է, որով առաջնորդվում է մարդը ճիշտ ճանապարհի ընտրության հարցում: Հենց այս համատեքստում է առաջին մարդկանց գիտության ձեռքբերումը դառնում իրենց ինքնուրույն դիրքորոշումը կյանքի բոլոր հարցերում, որն արդեն աստվածային բացարձակ գիտության հետ հաշվի չի նստում և շատ անգամ սխալական է:

---

<sup>130</sup> John Hyman, *The Tree of Knowledge*, Think / Volume 9 / Issue 25 / June 2010, pp 9 – 17, DOI: 10.1017/S1477175610000023, Published online: 23 April 2010, p. 14.



## Ե) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ԺԸ-ԺԹ ԴԴ. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ (ՀԱԿԻՐՃ ԱՆԴՐԱԴԱՐՁ)

Սուրբգրային կարևորագույն հարցերի նկատմամբ արդի մեկնիչների նկարագրված վերաբերումնքն առավել լավ ըմբռնելու համար հարկ է համառոտ անդրադարձ կատարել նույն ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական հիմնական հայացքներին: Նոր շրջանը, մարդու միտքն ընդունելով որպես հիմնական աղբյուր ճշմարտության, իր հայացքներով հանդես եկավ նաև բարու և չարի հարցի և մարդու մեղսագործության հետևանքների վերաբերյալ:

Նշենք, որ ժամանակակից մեկնաբանները հիմնականում չեն անդրադառնում չարի ծագման խնդրին, այլ դիտատարկում են ներկայացված պատմության հիմնական ասելիքը և իմաստը սուրբգրային պատմության լույսի ներքո: Ինչպես նշեցինք, արդի մեկնաբանությունների հիմնական առանձնահատկությունն այն էր, որ նրանք չեն պատկանում որևէ եկեղեցու կամ հարանվանության աստվածաբանական դպրոցին, այլ փորձում են Աստվածաշունչը դիտարկել առնչվող գիտությունների լույսի ներքո: Մյուս կողմից, Լուսավորության շրջանից հետո ժամանակի մտավորականները փորձում էին պատասխաններ տալ չարի ծագման և աշխարհում նրա առկայության հարցերին՝ մեծ ուշադրություն դարձնելով Սուրբ Գրքին, սակայն շատ անգամ ներկայացնելով քրիստոնեական ընկալյալ մոտեցումներին հակառակ կամ վիճելի կարծիքներ: Օրինակ՝ չարի ծագման մասին Էմանուել Կանտն (1724-1804) ասում է. «Մյն, որ աշխարհը չարի մեջ է, հին բողոք է, այնքան հին, որքան մարդկության պատմությունը, որքան հին է բանաստեղծական արվեստը, հին քրմական կրոնները»<sup>131</sup>:

### *Պանթեիստական մոտեցում*

Կրոնական միջավայրից դուրս բարու և չարի խնդիրը քննարկվում էր տարբեր մտավորականների կողմից: Հետաքրքրական է, որ արդեն Նիկոլ Կուլանը (1401-1464) և Ջորդանո Բրունոն (1550-1600), լինելով պանթեիստական աշխարհայացքի կրողներ, դժվարանում էին անգամ տարբերություն դնել բարու և չարի միջև: Ըստ այդմ, աշխարհում

<sup>131</sup> **Кант И.** *Религия в пределах только разума*, Кант И. Собр. соч.: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. стр. 18.

ամեն բան բարի է և չկա ոչինչ չար, անգամ մահը բարի է, քանի որ այն նոր կյանքի հնարավորություն է ստեղծում:

### *Թոմաս Հոբս (1588 -1679)*

Նկատելի է, որ թեև պանթեիստական հայացքները հակասում են նյութապաշտական (մատերիալիստական) աշխարհընկալմանը, սակայն բարու և չարի հարցում նրանք գտել էին համաձայնություն ի դեմս անգլիացի հայտնի գիտական Թոմաս Հոբսի<sup>132</sup>: Նա, զարգացնելով Բեքընի տեսությունը, նախ հանեց աստվածաբանությունը գիտակարգերի ցանկից և մերժեց բացարձակ բարու և բացարձակ չարի գոյության տեսությունը<sup>133</sup>: Իր «Making of the Leviathan» աշխատության մեջ նա անդրադառնում է Ծննդոցի առաջին գլուխներին, ներկայացնելով իր մոտեցումը առաջին մարդկանց պատվիրանազանցության վերաբերյալ<sup>134</sup>: Լինելով նյութապաշտության (մատերիալիզմի) հետևորդ՝ Հոբսն իր փաստարկներն է բերում, ժխտելու համար հոգու անմահությունը՝ ասելով, որ Ադամը ստեղծված չէր անմահ, իսկ դրախտից վտարվելուց հետո պետք է մահվամբ մեռներ, այսինքն՝ ոչ թե անմիջապես մահանար, այլ մահվանից հետո դադարեց գոյություն ունենալուց<sup>135</sup>: Իր կարծիքով ամեն ինչի հիմքում ընկած է շահը և կարիքը: Բարին այն է, ինչ մեզ համար օգտակար և շահավետ է, իսկ չարը՝ հակառակը: Այդ համակարգի առանցքում նա դնում էր պետական օրենքը, որի կատարումը բարի էր, իսկ օրինազանցությունը՝ չար: Նյութապաշտական նման աշխարհայացքը անշուշտ խորթ էր սուրբգրային ավանդությանը, սակայն օրենքի դերը բարին և չարը զատելու մեջ հիշեցնում էր դրախտային առաջին պատվիրանը՝ բարու և չարի գիտության ծառը, որը բարի էր, սակայն օրենքի խախտման հետևանքում դարձավ չարի տարածման պատճառ:

<sup>132</sup> Այդ մասին տես՝ *Religion, Secularization And Political Thought*, Thomas Hobbes to J. S. Mill Edited by James E. Crimmins, Volume 11, New York, 2013, p. 17-39.

<sup>133</sup> Տե՛ս՝ Thomas Hobbes, by A.E. Taylor, *The making of the Leviathan*, London, 1908, p. 76-84.

<sup>134</sup> Պետք է ասել, որ հեղինակը բավականին տեղյակ է սուրբգրային պատմությանը և մեկնություններին, ներկայացնում է հատվածներ եբրայերեն, հունարեն և լատիներեն բնագրերից (պոլիգլոթ *Biblia Sacra Polyglotta* հրատարակությունից), Պողոս առաքյալի նամակներից, պարականոն երկերից ինչպես նաև Ս.Աթանաս Ալեքսանդրացու Ծննդոցի մեկնությունից (Athanasius on Genesis, see *Oratio de Incarnatione Verbi*, in Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 25, col. 101):

<sup>135</sup> Springer, *Religion, Politics And Thomas Hobbes by George Wright*, International Archives of The History of Ideas, 2006, p. 64.

### *Ռնե Դեկարտ (1596 - 1650)*

Թումաս Հոբսին հակադիր կարծիք էր արտահայտում Ռնե Դեկարտը (1596-1650), որն ավելի հակված էր միջնադարյան կաթոլիկ աստվածաբանների (Անսելմի, Աքվինացու, Գալիանոսի ևն) կարծիքներին, սակայն նրանցից ավելի հակադրելով նյութական աշխարհը հոգևորին<sup>136</sup>: Նրա աշխարհայացքը հաճախ անվանում են դուալիստական սպիրիտուալիզմ, քանի որ հոգին և նյութը նա համարում էր հակադիր սուբստանցիաներ: Դեկարտն ընդունում էր Աստծու բացարձակ գոյությունը, և փորձում ապացուցել այն տրամաբանական մտահանգմամբ<sup>137</sup>: Իր՝ «Աստծու գոյության ապացույցներում» նա չարիքի պատճառ է համարում մարդու ազատ կամքը<sup>138</sup>: Մյուս կողմից նա Աստծուն «արդարացնելու» անհրաժեշտություն է տեսնում՝ հոգևոր աշխարհը նյութականից և չարից անջատելով<sup>139</sup>: Այս տեսության անկատարությունը հետագայում զարգացրեցին կարտեզիացիները՝ հանգելով դետերմինիզմին, հռչակելով Աստծուն չարիքի պատճառ:

### *Բենեդիկտ (Բարուք) Սպինոզա (1632 - 1677)*

Պանթեիստական մեկ այլ հայեցակարգ կարող ենք տեսնել ԺԷ դարի նշանավոր մտավորական, նոր ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության ներկայացուցիչ Բենեդիկտ (Բարուք) Սպինոզայի երկերում: Նրա համար Աստված անձնավորված հոգի չէ, այլ աշխարհի գոյության ընդհանուր սուբստանցիա: Հետևաբար, աշխարհում կատարվող ամեն բան ունի իր պատճառահետևանքային կապը, սակայն ոչ թե որպես մարդու ազատ կամքի դրսևորում, այլ քանի որ ի բնե այդպիսին են: Ազատ ընտրություն չի կարող գոյություն ունենալ, քանի որ ամեն բան կատարվում է այնպես, ինչպես տրված է բնության կողմից, և ոչ մի բարոյականության կամ մարդու ընտրության մասին խոսք չի կարող լինել: Մարդն այն է, ինչ ոչ միայն պետք է, այլ պարտավոր է լինել, նա մեղավորություն չունի, քանի որ բնությունը նրան այդպիսին է ստեղծել<sup>140</sup>: Բարու և չարի հարցում Սպինոզան հակված է ուտիլիտարիզմի և անգամ էվդեմոնիզմի. բարին և չարը բնություն

<sup>136</sup> Այդ մասին տես՝ **Roger Scruton**, *A Short History of Modern Philosophy, From Descartes to Wittgenstein*, Second edition, London, 1995, p. 34.

<sup>137</sup> **Roger Scruton**, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, London, 2002, p. 35.

<sup>138</sup> *Descartes, His Life and Times*, by **Elizabeth S. Haldane**, London, 1905, p. 224.

<sup>139</sup> Այդ մասին տես՝ **Michael J. Latzer**, *Descartes's, Theodicy of Error*, (Toronto Studies in Philosophy) Elmar J. Kremer, Michael J. Latzer - The Problem of Evil in Early Modern Philosophy-University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2001, pp. 36-44.

<sup>140</sup> **Спиноза Бенедикт**, *Этика*, перев. Модестова, Москва, 2001, стр. 38.

չունեն, նրանք չկան որպես այդպիսին, չարը բնության թերությունն չի<sup>141</sup>: Իր «Բարոյագիտության» մեջ նա ասում է. «*Բարին այն է, ինչ որ մենք հաստատ գիտենք, որ օգտակար է մեզ, իսկ չարն այն է, ինչ հաստատ գիտենք, որ խանգարում է մեզ հասնել մեր բարիքին*»<sup>142</sup>: Ընդհանուր առմամբ, Սպինոզան բարին և չարը դիտարկում է սեփական կեցության օգտակար<sup>143</sup> կամ վնասակար լինելու տեսանկյունից<sup>144</sup>, սակայն ինչպես բարու այնպես և չարի պատճառը նա տեսնում է բնության մեջ, իսկ բնությունը Սպինոզան նույնականացնում է Աստծու հետ, դարձնելով Նրան չարիքի պատճառ<sup>145</sup>: Անշուշտ սա արդարացնում է մարդուն, սակայն՝ մեղադրում Արարչին:

### **Գոտֆրիդ Ուիլյամ Լեյբնիցը (1646-1716)**

Սպինոզայի տեսության ի պատասխան Գոտֆրիդ Ուիլյամ Լեյբնիցը ի պաշտպանություն Արարչի, իր՝ «*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*» մենագրության մեջ, առաջ է քաշում թեոդիցիայի (աստվածարդարացման) տեսությունը<sup>146</sup>: Նա ծաղրանքով է վերաբերվում Նյուտոնի, Դեկարտի և նրանց հետևորդների հայացքներին, սակայն միաժամանակ կասկածի է ենթարկում նաև աստվածային հայտնության վավերականությունը, ինչի հետևանքով ավելի շատ հակվում է դեպի դեիստական ազատամիտ աստվածաբանությունը: Լեյբնիցը, մի կողմ դնելով սուրբգրային ավանդությունը, առաջ է բերում իր լավատեսության (օպտիմիստական) աշխարհընկալումը, որի համաձայն այս աշխարհը «լավագույնն է

<sup>141</sup> Steven M. Nadler, *Spinoza in the Garden of Good and Evil*, The Problem of Evil in Early Modern Philosophy Edited by Elmar J. Kremer And Michael J. Latzer, Toronto 2001, p. 69.

<sup>142</sup> Անդ, էջ 207.

<sup>143</sup> Նման հայացքներ տեսնում ենք Ա.Շոպենհաուերի մոտ: Նա ընդունում է հոռետեսների աշխարհընկալումը, որի համաձայն մեր աշխարհը վատագույնն է բոլոր աշխարհներից, սակայն մյուս կողմից, ինքը, Սպինոզայի պես, տարբերություն չէր դնում բարու և չարի միջև: Այդ երկուսը պայմանական են, և կախված են մարդու կամքից և միտվածությունից: Բարին այն է ինչ օգտակար է և հաճելին, իսկ չարը՝ հակառակը: Վատագույն աշխարհի այդպիսին լինելու պատճառը Շոպենհաուերը տեսնում է ծայրահեղ եսակենտրոն կամքի դրսևորման մեջ: Նա մերժում է ազատ կամքի, ընտրության, ինչպես նաև բացարձակ բարու գաղափարը, ներկայացնելով աշխարհը որպես ուղղակի կամքի օբյեկտիվացում(Տես՝ **Gerard Mannion**, Schopenhauer, Religion and Morality, The Humble Path to Ethics Senior Lecturer at Trinity and All Saints College, University of Leeds, UK, 2003):

<sup>144</sup> Անդ, էջ 214:

<sup>145</sup> *Spinoza, Portrait of a Spiritual Hero*, by **Rudolf Kayser**, with an introduction by **Albert Einstein**, New York, 1946, p. 142.

<sup>146</sup> *Routledge History of Philosophy*, Volume VI, The Age of German Idealism, edited by **Robert C. Solomon** and **Kathleen M. Higgins**, London and New York, 2004, p. 73.

աշխարհների մեջ» և պետք չունի աստվածային միջամտության<sup>147</sup> (այս տեսությունը հետագայում զարգացավ *harmonia praestabilita* անվանումով, որը մերժում էր ոչ միայն Աստվածային նախահանձնարարության գաղափարը, այլև ընդհանրապես գերբնական իրողությունների առկայությունը): Սակայն հարց է առաջանում, թե այս «աշխարհներից լավագույնի» մեջ ինչպե՞ս է առաջացել չարը: Լեյբնիցն այս հարցին ի պատասխան չարը բաժանում է երեք տեսակների՝ մետաֆիզիկական, ֆիզիկական և բարոյական<sup>148</sup>, որոնք գործում են մասնավոր դեպքերում, սակայն դրանք էլ վերջնականապես չար չեն, այլ սուբլիմացվում են դեպի բարիք կամ անէանում: Մետաֆիզիկական չարը (անկատարությունը) և ֆիզիկական չարն, ըստ էության, դառնում են բարիքի պատճառ, Լեյբնիցն այն կոչում է «փոքր բարիք»: Իսկ բարոյական չարը, մարդու ազատ կամքի դրսևորումն է, որը Աստված թույլ է տալիս Իր բարի կամքով, և եթե Նա արգելի այն՝ կխախտի ազատության օրենքը<sup>149</sup>: Մյուս կողմից, բարոյական չարը՝ մարդկային մեղքերը, պատճառ են հանդիսանում աստվածային շնորհաբաշխության, անգամ ստիպեցին Աստծու Որդուն աշխարհ գալ, հետևաբար բարիքին են ծառայում:

### *Էմանուել Կանտ (1724 -1804)*

ԺԸ դարի բարու և չարի մասին տեսանկյուններից բացառիկ տեղ է զբաղեցնում Էմանուել Կանտի հայեցակարգը: Ի տարբերություն Լեյբնիցի, Կանտի հարցադրումն այլ է. չարի առաջացման խնդրի լուծման շրջանակներում, նա փորձում է սահմանում տալ չարին: Ընդ որում, Կանտը բավարարվում է միայն բարոյական չարիքով, որը նա և համարում է ըստ էության չար: Կանտի հայեցակարգում չարը ոչ այդքան մետաֆիզիկական է, որքան բարոյագործնական ֆենոմեն<sup>150</sup>: Ըստ Կանտի բարին և չարը առարկաներ են, որոնք վերաբերում են միայն պրակտիկ բանականությանը, քանզի բարին միշտ փափագի առարկան է, իսկ չարը մերժման առարկա է, և երկուսն էլ միայն

<sup>147</sup> **Bertrand Russell**, *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, With an Appendix of Leading Passages, with a new Introduction by John G. Slater, New York, 2003, p. 233.

<sup>148</sup> **Bertrand Russell**, *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, p.197

<sup>149</sup> **G. W. Leibniz**, *Confessio philosophi, Papers Concerning the Problem of Evil*, 1671–1678 Translated, Edited, and with an Introduction by Robert C. Sleigh, Jr. Additional Contributions from Brandon Look and James Stam New Haven and London: Yale University Press, 2005, p. 111.

<sup>150</sup> **М.Е.Соболева**, *О зле в человеческой природе в трудах Канта*, Марбургский университет, Бигенштрассе, doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-2, стр. 16.

բանականության շրջանակներում: Ապա նա հանգում է այն մտքին, որ այն, ինչ փորձառության միջոցով հաճույքի պատճառ է լինում բարի է, և ինչ որ չի լինում՝ չար է, իսկ դրա գատորոշիչը պետք է լինի անաղարտ միտքը: Անշուշտ, այս բարին պետք է լինի ունիվերսալ և անփոփոխ<sup>151</sup>: Չարը, ըստ էության, միայն արարքներն են, և ոչ այն արարքները, որոնք վնաս են հասցնում մեր առողջությանն ու բարեկեցությանը, այլ որոնք վերաբերում են մարդու կամքին, հակասում են բարոյական օրենքին, անհարգ և անբարոյական են: Որպես գոյություն, չարը չունի սկզբնաղբյուր և հեշտությամբ կարող է ծառայել բարիքին, դառնալ բարի: Կանտը, հակամետ լինելով լավատեսներին, մերժում է ֆիզիկական չարը, համարելով այն միայն բարոյապես սխալ միտվածություն, որը խորապես արմատավորված է մարդու մեջ: Ըստ նրա այդ չար միտվածության, պատճառը ոչ թե զգայական աշխարհում է, այլ մարդու բարոյաօրենսդրական դատողության վնասվածության մեջ, և չարն այս առումով դիտարկվում է որպես բարոյական օրենքի մերժում<sup>152</sup>: Այսպիսով՝ բարոյական օրենքը բարի է, իսկ մարդու արարքը՝ չար, սակայն դա բավական չէ չարի ծագումը հասկանալու համար: Կանտը չարի ծագումը չի տեղադրում ժամանակային ինչ-որ տարածության մեջ, այլ ընկալում է այն որպես մարդու ներաշխարհում տեղի ունեցող իրականություն: Ընդ որում ցանկացած չար գործոնին նախորդում է անմեղության վիճակ, որը ենթադրում է կամքի ազատ ընտրության գործոն: Այս առումով Կանտի հայեցակարգը չի հակասում սուրբգրային պատմությանը. բարոյական օրենքն ի սկզբանե դրված էր, որպես չճաշակելու պատվիրան (Ծննդ, 2.16, 17): Սակայն այս օրենքին հետևելու փոխարեն, ըստ Կանտի, մարդն իր շուրջը փնտրում էր այլ առաջնորդող բարի (հմմտ. Ծննդ. 3.6), որն ըստ էության պայմանական բարի էր, քանզի օրենքին հակառակ էր: Նա զգայական բարին նախընտրեց իմանալի տեսական, բայց կատարյալ բարիքին, ինչը նրան տարավ դեպի անկում, որի ժառանգորդը դարձանք մենք ամենքս (*Mutato nomine de te fabula narratur*): Այսպիսով չարն, ըստ Կանտի, բարոյական օրենքի խախտումն է, որը իրականացվել է մարդու մեջ դեռ անմեղության ժամանակ, և այժմ շարունակվում է իրագործվել մարդու կամքի դեպի օրինազանցություն հակումով: Չարի ծագումը ժամանակագրական սահմաններից դուրս է, Կանտն այն

<sup>151</sup> Տես՝ **Rossi, Philip J.** *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, State University of New York Press, Albany, 2003, p. 67-70.

<sup>152</sup> Տես՝ **Joël Madore**, *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Deceiving Reason, Continuum Studies in Philosophy, New York, 2011, p. 80.

դիտարկում է գոյությունից անդին<sup>153</sup>, նրա սկզբնավորումը կապված է ազատության հետ, սակայն բուն պատճառը մարդու համար անհասանելի է: Նա մեջբերում է Պողոս առաքյալի խոսքը. «Աղա՛սի մեջ մենք ամենքս մեղանչեցինք» (Հռոմ. 5.12) հիմնավորելու համար չարի ներգործության անդրանցական բնույթը: Սակայն Կանտի համար ընդունելի չէ ադամական մեղքի ժառանգականության գաղափարը<sup>154</sup>: Նա թեև ընդունում է մարդու մեջ մեղքի իշխանությունը, սակայն այն յուրովի է մեկնաբանում. մենք ոչ թե ժառանգում ենք, այլ կրկնում ենք ադամական մեղքը<sup>155</sup>: Մարդն ինքը անդրանցական ոլորտում դեռևս կորցնում է իր անմեղությունը և ձեռք բերում հակվածություն, որը տանում է իրեն դեպի մեղք և դառնում չարի պատճառ:

### **Ֆելլինգ և Շիխտե**

Կանտի հայացքները բարու և չարի նկատմամբ սպառնիչ պատասխան չէին տալիս այս հավերժական հարցին. քննարկումները շարունակվում էին և ի հայտ էին գալիս տարբեր մոտեցումներ: Ի տարբերություն Կանտի Ֆելլինգը և Շիխտեն, լինելով պանթեիստներ, ընդհանապես մերժում են թե՛ ֆիզիկական, թե՛ բարոյական չարի գոյությունը: Գոյություն ունի միայն բարոյական կարգադրություն (moralische Ordnung), որն Աստված է, իսկ մարդը միայն գործիք է այդ համակարգի: Ըստ այդմ, բարին և չարը պայմանական են և ունեն պատահական բնույթ: Այն ինչ մեկի համար բարի է, կարող է ուրիշի համար լինել չար և հակառակը: «Նրա համար ով բարի է ամեն բան բարի է», նման ծայրահեղ լավատեսական աշխարհընկալումն ի վերջո ստիպեց Շիխտեին ընկնել մի այլ ծայրահեղության մեջ՝ անվանելով այս աշխարհը ամենավատը (allerschlimmste) բոլոր հնարավոր աշխարհներից: Ֆելլինգը (1775-1854) նույնպես զանազանություն չէր դնում բարու և չարի միջև, ըստ նրա բարին և չարը նույն բաներն են: Երկուսն էլ այն են, ինչ պետք է լինեն, երկուսն էլ իրենց դերը ունեն աշխարհում: Ֆելլինգը Կանտի պես չարը տանում էր անդրանցական ոլորտ՝ ընդունելով հոգիների որոշակի նախագոյություն՝ «մարդը

<sup>153</sup> Michalson, Gordon E. (Gordon Elliott) *Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration. 1. Christian doctrine. Freedom. Theories of Kant, Immanuel*, Cambridge University Press, 2002, p. 132.

<sup>154</sup> Joël Madore, *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, p.81.

<sup>155</sup> Kant, Immanuel. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, transl, by George di Giovanni with an introduction by Robert Merrihew Adams, The Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, University Press, 1998, p. 42-43, 64 .

հավիտենականությունից արդեն հակված է եսասիրությանը, ինչու և բոլոր ծնվողները չարի սկզբունքով են ծնվում»<sup>156</sup>:

### **Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգել (1770-1831)**

Առանձին հետաքրքրության են արժանի բարու և չարի մասին Հեգելի հայացքները: Բարին ըստ նրան ներդաշնակությունն է մարդկային կամքի ընդհանուր բարոյական օրենքի հետ, իսկ չարը՝ հակադրումն է, սակայն այլ տեղ նա ասում է, որ դրանք, ըստ էության, նույն բաներն են, կախված նպատակից ու միտվածությունից: Բարին սեփական կամքի ընդհանուր օրենքին ենթարկեցնել է (թեև դժվար է հստակ սահմանել այդ ընդհանուր օրենքը), իսկ չարն ազատ կամքի միտվածությունն է իր ինքնությունը (Besonderheit) ընդհանուր օրենքից վեր բարձացնել, և իրագործել վերջինիս միջոցով: Դիտելի է, որ Հեգելի հայացքները հակասական են թվում, մի կողմից նա չարի գոյությունը համարում է անհրաժեշտ<sup>157</sup>, մյուս կողմից ասում որ այն պետք է ոչնչացվի: Այն ինչ բնական է նա չար չի համարում: Մեկնաբանելով Ծննդոցի մեղսագործության դրվագը, նա դիտարկում է Ադամին հասած պատիժը «քրտինքով հաց վաստակելը» որպես դրական և պրոգրեսիվ երևույթ, որը չունեն անբան կենդանիները: Նա հակասություններ է տեսնում սուրբգրային պատումի մեջ. ինչո՞ւ Աստված արգելում է ճաշակել բարու և չարի գիտության ծառից, եթե գիտությունը աստվածային է ու սրբազան: Եթե մարդը պետք է նմանվեր Աստծուն, հասներ իր կատարելիությանը, ապա ինչո՞ւ ճաշակումը նրան դարձրեց մահկանացու: Հետաքրքրական է, որ նա լուծումը գտնում է միայն քրիստոնեական մեկնաբանության մեջ, որով երկրորդ Ադամը, որն ունի Աստծու նմանությունը պետք է հավիտենական գիտություն բացահայտի<sup>158</sup>: Ըստ Հեգելի Ադամի մեղսագործությունը բնության անմիջականությունից դուրս գալն էր, այն անհրաժեշտ քայլ էր մարդու զարգացման գործընթացում, առանց դրա նա կմնար անգետ իբրև կենդանի, անմեղությունը ենթադրում է անգիտություն (հունարենում άγνοια բառը երկու իմաստն էլ ունի): 1824 թ. դասախոսության մեջ Հեգելը նշում է, որ անհնազանդության

<sup>156</sup> Հմմտ. **O. Pfeiderer**, *Das Wesen der Religion*. 1869, p.314; **Delitzsch**, *System der christlichen Apologetik*, 1869, p. 127. ըստ՝ **Прот. Т. Буткевич**. *Зло, его сущность и происхождение*, Харьков. 1897, стр. 361.

<sup>157</sup> **Peter C. Hodgson**, *Hegel and Christian Theology A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, 2005 p. 110.

<sup>158</sup> **Peter C. Hodgson**, *Hegel and Christian Theology*, p. 151.



համար պատիժը աշխատանքն է, ապրելու համար մարդը պետք է աշխատի, բայց նման «աշխատելը դրոշմն է մարդկային բարձրագույն հոգևոր բնության» (3:208): Մարդկությունը վտարվել է դրախտից դեպի պատմություն, և պատմության միջոցով է, որ այդ հոգին զարգանում է դեպի չափահասություն. առանց պատվիրանի և դատապարտության մարդկային ցեղը տանջվելու էր ինֆանտիլ մանկահասության մեջ: 1827 թ. դասախոսություններում նա ավելացնում է, որ մեղսագործության բնական փոխանցման թյուր ըմբռնումն արդյունք է այն տեսակետի, որում մարդկությունը ներկայացված որպես առաջին մարդ (3:302)<sup>159</sup>: Հեգելի համոզմամբ գոյություն ունեն միմյանց հետ կապված երկու վիճակներ: Առաջինը ցանկության անմիջական, բնական վիճակն է: Երկրորդը գիտակցությունն է, որն աղբյուր է բարու գիտության համար, ինչը համընդհանուր է: Սակայն, երբ գիտակցությունն ու ցանկությունը կապված են միմյանց հետ, ապա այն ուղղված է դեպի չարը. «սեփական անհատականության վեր դասումն է սկիզբ դառնում բաժանման ցանկության»: Այս չարիքը սեփական շահը փնտրելն է. այն մարդկանց ազատ ընտրությունն է, որի համար նրանք պատասխանատու են, և որի համար նրանք գիտեն, որ պատասխանատու են: *«Այսպիսով, չարը՝ սեփական շահը փնտրելու ցանկությունը, գոյություն ունի միայն գիտակցության և ճանաչման միջոցով: Բարու հավանականության պայմանը ներառում է նաև չարի հավանականությունը: Բնական վիճակից վեր բարձրանալու և իրենց հոգևոր ներուժը գիտակցելու համար մարդ արարածները պետք է իրենց գիտակցության մեջ կրեն անջատում, որը հանգեցնում է օտարման և սեփական անձը ինքնուրույն ապահովելու ջանքերի: Մարդկանց գիտելիքը նաև վնասում է իրենց: Սպեկուլյատիվ մեկնաբանության խնդիրն այն է, որ հասկանան մարդկության մասին այս բարդ ճշմարտությունը, որը թաքցված / բացահայտված է պատմական ձևով»<sup>160</sup>:*

<sup>159</sup> *Lectures on the Philosophy of Religion*, edited by **Peter C. Hodgson**, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, 3 vols. One-volume edition: *The Lectures of 1827* (California, 1988; Oxford, 2006), p. 256.

<sup>160</sup> Տե՛ս **John Riches**, *The New Cambridge History of the Bible*, Volume 4\_ From 1750 to the Present, Cambridge University Press, 2015, p. 304.

զ) ԲԱՐՈՒ ԵՎ ՉԱՐԻ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԻ ՊԱՏՈՒՄԸ ՅԱՀՎԻՍՏԱԿԱՆ  
ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՄԻ ՆԵՐՔՈ

Ճանաչման կամ գիտության թեման սկիզբ է առնում բարու և չարի գիտության ծառի պտղի ճաշակումից և ուղեկցում է մարդկությանը իր ողջ պատմության ընթացքում: Սուրբգրային պատումի համաձայն մարդը զրկվում է անմահությունից, սակայն ստանում է ինքնուրույն կերպով զարգանալու հնարավորություն: Ինչպես արդեն տեսանք թե՛ արդի պատմաքննադատական և թե՛ փիլիսոփայական մեկնություններում մարդու անկախացումը հաճախ դիտարկվում է որպես դրական և անհրաժեշտ քայլ մարդու հետագա զարգացման համար: Սակայն ինչպե՞ս է սուրբգրային ավանդությունն ինքը դիտարկում գիտության ծառից ճաշակած մարդու հետագա ընթացքը:

*Դրախտի պատումը որպես Իսրայելի պատմության ներածություն*

Եթե դիտարկենք դրախտի պատումը որպես Իսրայելի պատմության ներածություն, ապա կտեսնենք, որ առաջին մարդկանց փորձությունն անհրաժեշտ էր իրենց իսկ կայացման համար, ինչպես անապատի փորձությունն էր անհրաժեշտ Իսրայելի՝ որպես Աստծո ժողովուրդ կայացման համար:

Հետաքրքրական է, որ Ծննդոցի պատումը շատ նմանություններ ունի ժամանակաշրջանի առասպելների հետ. Գիլգամեշի, Ադամայի և Էնկիդեի պատումների մեջ ևս առկա են աստծու պատկերով ստեղծված լինելու, կենաց ծառի, կնոջ միջոցով փորձության, օձի և սուրբգրային այլ պատկերներ, սակայն հեթանոսական առասպելներում նկարագրվող մահվան ծառը հրեական պատումում փոխարինված է բարու և չարի գիտության ծառով, որը չի հանդիպում ոչ մի այլ պահպանված ավանդության մեջ:

Թումսոնի համոզմամբ, Ծննդոցի պատումը, որոշակիորեն մատնանշում է մարդկային իմաստության ծագման պատմությունը<sup>161</sup>: Այդ կրոնական ֆենոմենի վերաբերյալ հետաքրքիր կարծիք է ներկայացնում Թ. Ջալովսկին: Իր

<sup>161</sup> **Thomas L. Thompson**, *The Origin Tradition of Ancient Israel I\_ The Literary Formation of Genesis and Exodus, 1-23*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 55, (JOT Supplement), Sheffield, 1987, p.210.

ուսումնասիրության<sup>162</sup> մեջ նա Ծննդոցի առաջին գլուխների ստղեծումը կամ խմբագրումը հասցնում է մինչև Սողոմոնի ժամանակները (ն.Ք. 965–928 թթ.)՝ գիտության և քաղաքակրթության նկատմամբ վերաբերմունքը մեկնաբանելով ժամանակի արտաքին իրավիճակի լույսի ներքո<sup>163</sup>: Ըստ այդմ, պատումի Յահվիստ հեղինակը ապրել է այն ժամանակաշրջանում, երբ Իսրայելի քաղաքակրթությունը գտնվում էր զարգացման բարձրագույն կետում, ինչն ուներ ինչպես դրական այնպես և բացասական հետևանքներ: Դրական էր Տիրոջ Տաճարի կառուցումը, պետականության զարգացումը և Իսրայելի՝ Աստծու ժողովրդի դիրքի բարձրացումը այլ ազգերի համեմատ և այլն: Իսկ բացասական էին բռնությունները, բարոյական անկումը, դավաճանությունները, պետական դավադրությունները, եղբայրասպանությունները և այլ հանցագործությունները, որոնք նկարագրված են Բ Թագավորաց գրքում՝ Սողոմոնի անկման հետ միասին: Սողոմոնի թագավորության օրոք մարդիկ բյուրոկրատական վարչակազմի կողմից պարտադրված ծանր հարկերի, ինչպես նաև դատական խիստ համակարգի տակ էին, որը ենթադրում էր քաղաքացիների անվճար աշխատանքներ հասարակական տարբեր ծրագրերի շրջանակներում: Այդ ամենի պատճառով Սողոմոնի ժառանգ Ռոբովամի օրոք թագավորությունը պառակտվեց երկու մասի՝ Իսրայելի և Հուդայի: Մյուս կողմից պետականության զարգացման հետ մեկտեղ զարգանում էր նաև գիտությունը, Սողոմոնի օրոք կատարվում են սոփիստիկացման ծրագրեր, զարգանում են գիտությունները, ինչպես նաև իմաստութենական գրականությունը ևն<sup>164</sup>: Միով բանիվ՝ Իսրայելի կյանքում կտրուկ փոփոխություններ են տեղի ունենում և սուրբգրային հեղինակը՝ Յահվիստը, քաղաքակրթության և գիտության զարգացմանը մեկնաբանություն տալու կարիք է զգում, ինչի արդյունքում դրախտային պատումի մեջ որպես տեղի ունեցող բոլոր դժբախտությունների պատճառ ներկայացվում է բարու և չարի գիտության ծառից ճաշակումը<sup>165</sup>: Այս համատեքստում Բրյուգեմանը Ծննդոցի առաջին գլուխների պատմությունը համեմատում է Դավիթ արքայի հայտնի մեղսագործության հետ, որը

<sup>162</sup> **Theodore Ziolkowski**, *The sin of knowledge: ancient themes and modern variations*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

<sup>163</sup> Տե՛ս **Knut Holter**, “*The Serpent in Eden as a Symbol of Israel’s Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy*,” SJOT 4 (1990):106–12.

<sup>164</sup> Տե՛ս **Schmid, Konrad**, *The ambivalence of human wisdom: Genesis 2–3 as a sapiential text*. In: Jones, Scott C.; Roy Yoder, Christine. “When the morning stars sang” : essays in honor of Choon Leong Seow on the occasion of his sixty-fifth birthday. Berlin: De Gruyter, 2018, 275–286.

<sup>165</sup> **Theodore Ziolkowski**, *The sin of knowledge: ancient themes and modern variations*, p.21.

նկարագրված է Բ Թագ.11-12 գլուխներում: Ադամի պես Դավիթն էլ կնոջ պատճառով է գայթակղվում սատանայի կողմից և մահ բերում իր ընտանիքի մեջ, սակայն հետագայում խոստում է ստանում Սողոմոնի սերունդի միջոցով ժառանգել օրհնությունը<sup>166</sup>: Ծննդոցի պատմության նման դիտարկումը զարգանում է նաև ավելի քաղաքական մեկնաբանություններում: Դրախտի սահմանների նկարագրությունը նմանեցվում է Իսրայելի սահմանների ներկայացմանը, իսկ առաջին մարդկանց պատումը համարվում է Իսրայելի ժողովրդի պատկեր: Ըստ այդմ, մեղքին նախորդող անմեղության վիճակը խորհրդանշում է Դատավորաց շրանի աստվածպետական կարգերը: Ապա, հրաժարվելով այդ կարգերից, Իսրայելը Յահվեի փոխարեն թագավոր է ընտրում (հմմտ. Ծննդ. 3.22)՝ այդպիսով դուրս գալով Աստծու անմիջական իշխանությունից: Ինչ վերաբերում է բարու և չարի գիտության ծառին, ապա այն խորհրդանշում է սեփական օրենքի ստեղծումը ի հակադրություն աստվածադիր կարգերի: Ուայթթն<sup>167</sup> անգամ բարու և չարի գիտության ծառը Մամբրեի կաղնու հետ է նույնացնում (եբրայերենում «մոռե» նշանակում է ուսուցիչ), որը նվիրված էր Էլի պաշտամունքին և գտնվում էր Հյուսիսային թագավորության սահմաններում՝ Սյուխեմում (Ծննդ. 12.6; Դատ. 9.6): Իր ողջ հետաքրքրությամբ հանդերձ Ուայթթի այս մեկնաբանությունը խիստ սուբյեկտիվ նպատակ է հետապնդում. այս համամատության նպատակն է ցույց տալ Մամարիայի թագավորության անհետացման պատճառները, քանի որ այն փորձում էր պահպանել Էլի պաշտամունքը՝ Յահվեին հավատարիմ մնալու փոխարեն: Սյուս կողմից սուրբգրային տրամաբանության մեջ Էլը և Յահվեն նույնական են և չեն դիտարկվում որպես հարևան ժողովուրդների հեթանոսական պաշտամունքի դրսևորումներ:

Մարդկության անկման և քաղաքակրթության զարգացման կապը բազմակողմանի դիտարկման կարիք ունի: Ծննդոցի պատումն ավելի շատ խոսում է պատվիրանագանցության հետևանքների մասին, քան չարի առաջացման և բուն սկզբնապատճառի մասին: Սուրբգրային ավանդության հեղինակն ավելի շատ մեկնաբանում է այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում և մարդու ներաշխարհում և հասարակական կյանքում, ինչպես Բուդդեն է ասում «*այդ ամբողջ պատումը կարելի է*

<sup>166</sup> Տե՛ս՝ **Walter Brueggemann**, *Genesis*, Westminster John Knox Press, Atlanta, 1982, p. 44-50.

<sup>167</sup> **N. Wyatt**, *Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93, 1981, p. 10-21.

բնութագրել մեկ բառով՝ «մեղք»<sup>168</sup>: Այդ մեղքն է անջատել մարդուն Արարչիցն այդ մեղքից ազատագրումն է ընկնում ազատարար Աստծու փրկագործական ծրագրի մեջ: Հալլոյի համոզմամբ բարու և չարի գիտության ծառը նույնական է «մահվան ծառի» հետ, քանզի ուտել դրանից մահ էր նշանակում, ոչ միայն մահ, այլ մահկանացիություն, ինչպես նաև կենաց ծառից ճաշակելը, ոչ միայն կյանք, այլ՝ անմահություն<sup>169</sup>: Ծննդոցի պատումի մեջ մարդը ներկայացված է բարու և չարի, կյանքի և մահվան միջև. այդ տեսանկյունից դրախտի պատումը ներկայանում է որպես նահապետների և Իսրայելի պատմության նախաբան<sup>170</sup>: Մարդկության բազմացումն, ըստ էության, ներկայացված է դրախտի պարտեզից անդին՝ ցավով և տառապանքով և հենց այս լույսի ներքո կարելի է հասկանալ նահապետների և Իսրայելի հետագա պատմությունը: Անմահություն տվող Կենաց ծառի փոխարեն մարդը ընտրում է գիտության ճանապարհը և հենց այդ գիտության պտուղների ճաշակումն է դառնում թե՛ Իսրայելի և թե՛ ողջ մարդկության առաջացման հիմքը:

Չարի ծագման մասին Ծննդոցում ոչինչ չի ասվում, օձը (չարը) արդեն ներկա է պատումի մեջ և ինքն է մարդուն դրդում մեղք գործելու: Հեղինակը նպատակ չի դնում բացել այն խորհուրդները, որոնք անմիջապես կապված չեն մարդու գոյության հետ, այլ խոսում է մարդու կյանքից ներս չարի տարածման մասին, այլ կերպ ասած՝ մեկնաբանում է մարդու կյանքը:

Ծննդոցի պատումն առաջի մարդկանց պատվիրազանցության մասին ըստ էության ավարտուն չէ: Այն որոշակիորեն լուսաբանում է կենսափիլիսոփայական կարևորագույն խնդիրներ՝ ինչո՞ւ են մեղքը և չարը տիրում աշխարհում և ի՞նչ վերաբերմունք պետք է ունենալ այդ ամենի նկատմամբ: Ինչպես նշեցինք, չարի ծագման վերաբերյալ հեղինակը մեզ ոչինչ չի հայտնում, նա ներկայացնում է մի պատում, որում արդեն առկա է չարը՝ օձը, որը խելամիտ էր բոլոր գազաններից: Սրբազան հեղինակը ցույց է տալիս, որ Աստծու պատվիրանին չենթարկվելը մարդու մտահոգումը չէր՝ այն օտարամուտ մի բան էր, և հենց այդ օձն էր որ հետագա պատմության մեջ պետք է մարտնչի մարդու դեմ, խայթի նրա զարշապարը, մինչև կնոջից ծնվածը չջախջախի նրա գլուխը:

<sup>168</sup> **Karl Budde**, *Biblische Urgeschichte*, (Gen. 1-12), Giefesen, 1883, p.72. ըստ՝ **Gordon Alex**, *The Early Traditions of Genesis*, Edinburgh, 1907, p. 160.

<sup>169</sup> **William Hallo**, "Adapa Reconsidered: Life and Death in Contextual Perspective," *Scriptura* 87, 2004, p.242.

<sup>170</sup> Այդ մասին տես՝ **Engnell, L.**, "Knowledge" and "life" in the creation story, (Supplements to *Vetus Testamentum* 3) **Martin Noth, D. Winton Thomas** - *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Presented to Harold Henry Rowley by the Editorial Board of *Vetus Testamentum*, Vol. 3, Leiden, 1969, p.110.

## *Ծննդոցի 2.9 իմաստութենական գրականության լույսի ներքո*

Արդի մեկնաբաններից շատերի համոզմամբ Ծննդոցի առաջին գլուխները ներկայանում են որպես Իսրայելի իմաստութենական գրականության նմուշներ<sup>171</sup>, այլ ոչ թե որպես զուտ սրբազան պատմության շարադրանք<sup>172</sup>. մասնավորաբար արարչագործության և հատկապես մեղսագործության պատմությունն արդի մեկնիչներից շատերը համարում են առավելապես իմաստութենական գրականություն<sup>173</sup>:

---

<sup>171</sup> Ծննդոցի 2,3 գլուխների իմաստութենական գրականության հետ կապի մասին հավելյալ տես՝ Luis Alonso Schökel "Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2–3," in *Studies in Ancient Israelite Wisdom* [ed. James L. Crenshaw; New York: KTAV, 1976], 468–80); George E. Mendenhall, "The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3," in *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (eds. Howard N. Bream, Ralph D. Heim, and Carey A. Moore; Philadelphia: Temple University Press, 1974), 319–34; R. Norman Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135; Berlin: De Gruyter, 1974), 105–6, 154; Franco Fistorazzi, "Gen. 1–3 e la sapienza d'Israele," *RivB* 27 (1979): 41–51; Nicolas Wyatt, "Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2–3," *ZAW* 92 (1981): 10–21; Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 65–67; David M. Carr, "The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story," *JBL* 112 (1993): 577–95; Carr, however, identifies the conceptual approach of Gen 2–3 as an "antiwisdom story" ("The Politics of Textual Subversion," 577); Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3* (JSOTSup 208; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995): 223–50; R. B. Y. Scott, "The Study of the Wisdom Literature," *Int* 24 (1970): 20–45, esp. 35; Karl Jaroš, "Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2–3," *ZAW* 92 (1980): 204–15; Hans-Peter Müller, "Weisheitliche Deutungen der Sterblichkeit: Gen 3,19 und Pred 3,21; 12,7 im Licht antiker Parallelen," in *Mensch – Umwelt – Eigenwelt: Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 69–100; Manfred Görg, "Weisheit als Provokation: Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung," in *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (SBAB 14; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992), 73–96; Manfred Görg, "Sündenfall," *NBL* 13:742–43; Rainer Albertz, "'Ihr werdet sein wie Gott': Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes," *WO* 24 (1993): 89–111; Rainer Albertz, "'Ihr werdet sein wie Gott' (Gen 3,5)," in *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (ed. Frank Crüsemann, Christof Hardmeier, and Rainer Kessler; Gütersloh: Gütersloher, 1992), 11–27; Eckart Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext," in "Jedes Ding hat seine Zeit ...": *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (eds. Anja A. Diesel, et. Al.; BZAW 241; Berlin: De Gruyter, 1996), 167–92; Eckart Otto, "Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik," in *Recht und Ethos im Alten Testament: Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag* (ed. Stefan Beyerle, Günter Mayer, and Hans Strauß; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 207–31. Klaus Koenen ("Gerechtigkeit und Gnade: Zu den Möglichkeiten weisheitlicher Lehrerzählungen," in *Recht – Macht – Gerechtigkeit* [ed. Joachim Mehlhausen; Gütersloh: Gütersloher, 1998], 274–303, esp. 302–3 n. 117) Markus Witte, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen* (BZAW 265; Berlin: de Gruyter, 1998).

<sup>172</sup> Այդ մասին տես՝ **Donn F. Morgan**, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, Atlanta, Georgia, 1981, p. 47; J. L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature*, *JBL* 88, 1969, pp. 129–142; **John Day, Robert P. Gordon, Hugh Godfrey, Maturin Williamson**, *Wisdom in Ancient Israel*, Essays in honour of J.A. Emerton, 1998, p. 95.

<sup>173</sup> Տես՝ **Robert P. Vande Kappelle**, *Wisdom Revealed: The Message of Biblical Wisdom Literature, Then and Now*, Wipf Stock, Oregon, 2014, p. 50.

Ավելին՝ Ծննդոցի երրորդ գլխի բառամթերքի ուսումնասիրողները հանգում են այն եզրակացության, որ անկման պատումը գրվել է հետ Ելից շրջանում, մոտավորապես ն.թ. Ժ դարում<sup>174</sup>: Օրինակ՝ Դ. Քլինսը նմանություն է տեսնում բարու և չարի գիտության ծառի և Օրենքի՝ Թորայի միջև<sup>175</sup>: Համադրելով Ծննդոցի առաջին գլուխները ԺԸ սաղմոսի հետ՝ նա նշում է, որ կան որոշակի կառուցվածքային և բովանդակային նմանություններ: Այսպես՝ Ծննդոցում ներկայացված է նախ արարչագործությունը, ապա դրախտային կյանքն ու մեղսագործությունը, և նման կառուցվածքն ունի նաև ԺԸ սաղմոսը. նախ ներկայացված է արարչագործության գեղեցկությունը, ապա Տիրոջ պատվիրանների քաղցրությունը և, որպես արձագանք Ծննդոցի մեղսագործության, մեղքից հեռու պահելու խնդրանք:

Սաղմոսի բովանդակային վերլուծության դեպքում ևս առկա է Ծննդոց պատումի հետ որոշակի նմանություն: Այսպես Սաղմ. 18.8-ում Տիրոջ Օրենքի մասին ասվում է, որ **«դարձուցանեն զհոգիս»** (שׁוֹבֵרִים תִּשְׁבְּרוּ): Այս արտահայտությունը եբրայերեն Սուրբ Գրքում օգտագործվում է քաղցից հացով հագենալը նկարագրելու համար, օրինակ՝ *Ամենայն ժողովուրդք յոգուց ելանէին ի խնդիր հացի, տային զամենայն ցանկալի ինչս իւեանց ի զինս հացի, զի դարձուցեն զանձինս իւրեանց յինքեանս»* եբր. שׁוֹבֵרִים . תִּשְׁבְּרוּ

(Ողբ. 1.11): Կամ ԻԲ սաղմոսում նույն համատեքստում ասում է. **«սնոյց զիս, դարձոյց զանձն իմ առ իս»** (Սաղմ. 22.2-3): Այսպիսով, Տիրոջ Օրենքը ներկայացված է սաղմոսում որպես ճշմարիտ սնունդ, որը հագեցնում է մարդու հոգին: Ապա այն Սաղմ. 18:7-ի շարունակության մեջ Օրենքի մասին ասվում է, որ **«խմաստուն առնէ զտղայս»** ( תִּמְצִיחֵם יְהִי ) այսինքն, բառացիորեն, հասունության է բերում տհասներին: Խոսելով առաջին մարդկանց մասին՝ մենք արդեն նշել էինք, որ գիտության պտղից ճաշակելուց հետո է սկսվում նրանց հասունությունը, մերկության գիտակցումը, նաև նշել էինք որ եբրայերենում բարու և չարի ճանաչումն ընկալվում էր նաև որպես հասունության

<sup>174</sup> Այդ մասին ավելի մանրամասն տես՝ **George E. Mendenhall**, *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, The University of Michigan, 1974, p. 328.

<sup>175</sup> **David J.A. Clines**, *The Tree of Knowledge And The Law of Yahweh, (Psalm 19)*, *Vetus Testamentum* 24, 1967, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 293; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998 pp. 8-14.

հասնելու վիճակ: Եբրայերեն **יְהִי** «*պետի*» (տհաս) բառն օգտագործվում է ցույց տալու համար որոշակի միաստության վիճակ, ինչպես օրինակ՝ **«Ամենին / יְהִי / հաւատայ ամենայն բանի»** (Առ. 1.4; 8.5; հմմտ. Առ. 21.11):

Տիրոջ պատվիրաններն, ըստ սաղմոսերգուի, «լոյս տան աչաց» (**וְיִנְעַ תְּרִיִּצְךָ**), իսկ գիտության ծառը՝ **«հաճոյ աչաց հայելոյ, եւ գեղեցիկ ի տեսանել»**, լուսավորում, բացում է աչքերը, ինչպես և օձն է ասում **«բանայցեն աչք ձեր»** (Ծննդ. 3.5): Սուրբգրային լեզվով աչքերի բացվելն ունի հոգևոր տեսողություն ստանալու կամ միտքը լուսավորելու իմաստ (Ծննդ. 12.19; Ա. Թագ. 14.29; Դ. Թագ. 6.17; Թվ. 22.31), սաղմոսերգուն աղաչում է Տիրոջը՝ **«Բաց գաչս իմ, եւ նայեցայց ի սքանչելիս օրինաց քոց»** (Սաղ. 118.18 MT):

Տիրոջ պատվիրանները, ըստ սաղմոսի, **«ուրախ ստնեն զսիրտս»**: Այս արտահայտությունը բառացի չի համապատասխանում գիտության ծառի նկարագրության հետ, սակայն ունի նմանատիպ բնութագիր, քանզի ծառը **«հաճելի էր աչաց»**, այսինքն՝ պետք է հաճույք, ուրախություն պատճառեր ճաշակողին: Գիտության և ուրախության կապը տեսնում ենք նաև Ժողովողում (2.26) և Առակաց գրքում (Առ. 15.20; 22.15; 29.3; 8.30):

Այստեղ նկարագրվում է Իմաստությունը, որպես Կենաց ծառ :

Հետաքրքրական է, որ Ծննդոցում մարդու համար կորսված Կենաց ծառը Առակաց գրքում ի հայտ է գալիս որպես անձնավորված Իմաստություն (Առ. 3.18), որի սկիզբը, ըստ գրքի առաջաբանի, **«երկելոյ Տեառն»** է (Առ. 1.7): Ըստ ամենայնի, առաջին մարդիկ, խախտելով պատվիրանը, իրենք իրենց համար որոշեցին, թե ինչ է բարին և ինչ՝ չարը, տարանջատվեցին աստվածային կամքից, ինչպես Եսայի մարգարեն է ասում. **«Վա՛յ այնոցիկ ոյք ասիցեն զչարն բարի, եւ զբարին չար. ոյք դնիցեն զլոյսն խաւար, եւ զխաւարն լոյս. ոյք դնիցեն զդառն քաղցր, եւ զքաղցրն դառն: Վա՛յ այնոցիկ որ զանձինս ան իմաստունս ունիցին, եւ յաչս անձանց իւրեանց խորհրդականք»** (Ես. 5.20-21): Մարդը կամեցավ ինքնուրույն որոշել իրերի արժեքը և դրանով իսկ նախագծեց իր հետագա տառապալից ուղին: Սուրբգրային համատեքստում անձնավորված Իմաստությունը միակ ճանապարհն է, որով մարդը կարող է վերադառնալ դեպի անմահության ակունքը՝



ճաշակել Կենաց ծառի՝ Իմաստության պտուղներից<sup>176</sup>: Առաջին մարդիկ չունեցան երկյուղ Տիրոջ առաջ և ահա դարձի ճանապարհը սկսում է Տիրոջ երկյուղից՝ որով առաջնորդվելով մարդը պետք է խուսափի առաջին մարդկանց սայթաքումից: Հատկանշական է, որ եբրայերեն բնագրում Ծննդոցի մեղսագործության պատումի և Առակացի կապն ավելի հստակ է երևում: Բարու և չարի գիտությունն ավելի ճիշտ կլինեք թարգմանել ճանաչողություն **תָּעַר** և հենց այս բառով է սկսվում Առակացը՝ **תָּעַרְתָּ**, «ճանաչել *գիմաստություն*»: Հատկանշական է, որ բարու և չարի գիտության ծառի հատկանիշն էր խելամիտ կամ իմաստուն դարձնելը՝ **«ցանկալի յարներ էլ իմաստուն»** (Ծննդ. 2.6) **לִּצְדִיקִים** (եբր. սախալ - իմաստնություն), և նույն բայն օգտագործվում է Առակացի նախաբանում **«ընդունել զխրատ իմաստութեան»** (Առ. 1.3) **לְצִדִיקִים**

Պատահական չէ նաև, որ Իմաստության կենաց ծառից ճաշակելու համար մարդը պետք է առաջնորդվի Տիրոջ երկյուղով<sup>177</sup>: Սուրբգրային լեզվով երկյուղ **תָּעַרְתָּ** ոչ այնքան վախ է նշանակում, որքան պատկանելության և հնազանդության դրսևորում Աստծու նկատմամբ: Օրինակ՝ եբր. Աբրահամը ցույց է տալիս կատարյալ հնազանդություն Աստծու նկատմամբ, հրեշտակը նրան ասում է. **«Մի՛ մխեր զձեռն քո ի պատանեակդ, եւ մի՛ ինչ առներ դմա. զի այժմ գիտացի թէ երկիւղած ես դու յԱստուծոյ»:** (Ծննդ. 22.12 ) Կամ եբր. սինայական հայտնությունից հետո Աստված խոսում է Մովսեսի հետ և ցանկանում, որ ժողովուրդն Տիրոջ պատվիրանները պահելու համար համապատասխան սիրտ ունենա, ասում է. **«Ո՛ր տացէ լինել այնպէս սրտից նոցա ի նոսա՝ երկնչել յինէն եւ պահել զպատուիրանս իմ զամենայն աուրս, զի բարի լինիցի նոցա եւ որդուց նոցա յախտեան»** (Բ Օր. 5.29): Դիտելի է, որ Տիրոջ պատվիրանն այստեղ նույնպես համամենատվում է Կենաց ծառի հետ, որը հավիտենական բարիք է պարգևում իրենից երկյուղածությամբ ճաշակողներին: Հետագայում երկյուղի և հնազանդության կապը հաճախ ենք տեսնում

<sup>176</sup> Այդ մասին տես՝ **James L. Crenshaw**, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Third edition, Westminster, Kentucky, 2010, p.72.

<sup>177</sup> Բարու և չարի գիտության ճաշակման և երկյուղով իմաստությունն ձեռք բերելու մասին, տես՝ **G.J. Wenham**, *Genesis in New Bible Commentary*, Twenty-First century edition, Consulting editors D. A. Carson Research Professor of New Testament, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA, R. T. France Principal, Wycliffe Hall, Oxford, UK J. A. Motyer formerly Principal, Trinity College, Bristol, UK, G. J. Wenham Senior Lecturer in Religious Studies, Cheltenham and Gloucester College of Higher Education, Cheltenham, UK InterVarsity press, 1994, p. 62.

հատկապես Բ Օրինացի մեջ. «*զի երկնչիցիք ի Տեառնէ Աստուծոյ մերմէ, պահել զամենայն իրաւունս նորա եւ զպատուիրանս նորա*», «*Եւ պատուիրեաց մեզ Տէր առնել զամենայն իրաւունս զայստիկ, երկնչել ի Տեառնէ Աստուծոյ մերմէ, զի բարի լիցի մեզ զամենայն աւուրս, զի կեցցուք*» (Բ Օր. 6.2), ինչպէս նաև նույն գրքի այլ հատվածներում (8.6; 10.12; 13.4; 17.19; 31.12): Նույնը տեսնում ենք նաև Սաղմոսաց գրքի սկզբում՝ «*Երանեալ է այր որ երկնչի ի Տեառնէ, զպատուիրանս նորա նա կամի յոյժ*», (Սաղ. 111.1) կամ «*Հաղորդ էի ես ամենայն երկիրաճաց քոց, որոց պահեալ է զպատուիրանս քո*»: (Սաղ. 118.63): Սողոմոնը եզրափակում է իր կյանքի իմաստի փնտրտուքը հետևյալ արտահայտությամբ. «*Եւ վախճան բանիս, զամենայն ինչ լուր, յԱստուծոյ երկիր, եւ զպատուիրանս նորա պահեա. զի այս է մարդն ամենեւին*»: (Ժող. 12.13):

Ինչպէս արդեն նշել էինք, արգելված պտղի ճաշակումը շատ անգամ մեկնաբանվում է որպէս բարոյական էմանսիպացիա, որպէս սեփական մտքի վրա կառուցված արժեհամակարգով աստվածային կամքի փոխարինումը, ինչին ի պատասխան Առակացը խրատում է ամբողջ սրտով վստահել Տիրոջը, և չապավինել սեփական մտքին (Առ. 3.5): Տիրոջ երկյուղի բացակայությունը պատճառ եղավ մարդու «անկախացման», ինչպէս Տ. Ֆորտին է նշում. «*բարու և չարի գիտության ծառի պտղից ճաշակումը ներկայացնում է մարդկային իմաստության սկզբնզվորումը, որը զանց է առնում Աստվածային բացարձակ հեղինակությունը*»<sup>178</sup>: Նշյալ համատեքստում Տիրոջ երկյուղը, որն Իմաստության հասնելու առաջին նախապայմանն է, ենթադրում է անել այն, ինչ չարեցին դրախտում առաջին մարդիկ՝ հնազանդվել Տիրոջ պատվիրաններին, և այդ հնազանդության միջոցով ճաշակել Կենսաց ծառի՝ Իմաստության անմահության աղբյուրից:

Հաջորդիվ անձնավորված Իմաստությունը հրավիրում է ճաշակելու իր բարիքներից. «*Եկայք կերայք ի հացէ իմմէ, եւ արբէք զգինի իմ գոր իսառնեցի ձեզ: Թողէք զանզգամութիւն եւ կեցջիք, ինդրեցէք զիմաստութիւն զի ապրեսջիք. եւ ուղղեցէք զիտութեամբ զհանճար, եւ ուղիղ ճանապարհաւ իմացարուք զիրատ*»: (Առ. 9.5-6): Սուրբգրային համատեքստում ճաշակումն ավելի խորը իմաստ ունի, այն ենթադրում է հաղորդակցություն, իսկ

<sup>178</sup> Tova Forti, *The polarity of wisdom and fear of God in the Eden narrative and in the Book of Proverbs*, Biblische Notizen, 149, 2011, p. 55.

իմաստության պարագայում նաև կյանքի կիսում նրա հետ<sup>179</sup>: Անձանավորված Իմաստությունը կյանք է տալիս նրան, ով գտել է իրեն. *«որ զիս գտանիցէ, գտանիցէ զկեանս»* (Առ. 8.35) տալիս է այն ինչ պետք է ստանային առաջին մարդիկ պատվիրանապահության դեպքում, ուղորդում է մարդուն ընթանալ Յահվեի պատվիրանների ճանապարհով, որոնք կյանք են տալիս (4.13; 6.23; 10.17; 11.19; 12.28 են): Ընդհանուր առմամբ, Առակաց գրքում ներկայացված Իմաստությունն ունի փրկաբանական բնութագիր<sup>180</sup>: Այս տեսանկյունից Իսրայելի փրկության պատկերին հանդիպում ենք մարգարեական գրականության մեջ, որի մեջ առկա են Առակացում նշված հիմնական հասկացողությունները՝ իմաստություն **תְּבוּנָה** գիտելիք **תְּבִינָה** և երկյուղ **תִּירָה** (Ես. 33.6):

Հատկանշական է նաև «Իմաստության սեղանից» խորհրդավոր ճաշակման կապը առաջին մարդկանց՝ գիտության ծառից ճաշակելու հետ: Իմաստության սեղանից ճաշակողը ստանում է կյանք՝ այն կյանքը, որից զրկվեցին առաջին մարդիկ՝ վտարվելով աստվածային դրախտից: Ինչպես նշում է Ա. Շոքելը. *«Իմաստությունը ի հայտ է գալիս որպես դրախտի նոր ծառ, որը սնուցում է, տալիս է հաճելի բուրմունք և պտուղներ, որը հավաքում է իր մեջ բոլոր լավագույն ծառերի առաքինությունները: Այն արդեն արգելված ծառ չէ, այլ առաջարկվում է բոլորին՝ մեղքից ազատվելու համար»*<sup>181</sup>: Իմաստութենական գրականության մեջ այս միտքը զարգանում է Սողոմոնի Իմաստության գրքում, որտեղ անձնավորված Իմաստությունը ներկայանում է որպես փրկիչ<sup>182</sup>, այն փրկում է Ադամին սկզբնական մեղքից. *«Նա զնախաստեղծն զհայրն աշխարհի զմիայն հաստատեալ պահեաց, եւ փրկեաց զնա ի յանցանաց իրոց. եւ ետ նմա զօրութիւն ունելոյ զամենայն* (Իմս. 10.1-2): Հետագա շարադրանքում Իմաստությունը որպես մարդկության համար փրկության ելք ներկա է փրկագործության պատմության մեջ Ադամից մինչև Մովսես:

Եթե դիտարկենք այս ամենը նորկտակարանյան լույսի ներքո, ապա շատ հստակ է հինկտակարանյան նախապատկերների լրումը Աստծու Բանի մարմնացման խորհրդի

<sup>179</sup> Տե՛ս **Richard J. Clifford**, *The Wisdom Literature: Interpreting Biblical Texts Series*, Nashville, 1998, p. 64.

<sup>180</sup> Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս *Theological dictionary of the Old Testament*, editors: **G. Johannes Botterweck, Helman Ringgren**, translated by David E. Green, Vol.4, Grand Rapids, Michigan, 1990, p. 380.

<sup>181</sup> **Luis Alonso Schökel**, *A Manual of Hebrew Poetics*, Subsidia Biblica, Rome, 2000, p. 199.

<sup>182</sup> Փրկարար Իմաստության մասին տե՛ս **Leo G. Perdue**, *Wisdom Literature: A Theological History*, Westminster John Knox press, London, 2007, p. 308.

մեջ: Պողոս առաքյալը նույնականացնում է Աստծու Որդուն Իմաստության հետ. «*Զի ի նմանէ դուք էք ի Քրիստոս Յիսուս, որ եղև մեզ իմաստութիւն յԱստուծոյ, արդարութիւն եւ սրբութիւն եւ փրկութիւն*» (Տօֆիա դիմն από Θεοῦ): Այս համատեքստում հատկանշական է նաև անձնավորված Իմաստության դերը արարչագործության մեջ. «*Աստուած՝ իմաստութեամբ հիմունս արկ երկրի, պատրաստեաց զերկինս խորհրդով*» (Առ. 3.19) ինչի աղերսները տեսնում ենք Հովհաննեսի Ավետարանում Աստծու Բանի՝ Լոգոսի մարմնավորման նկարագրության մեջ. «*Ամենայն ինչ նովաւ եղև, եւ առանց նորա եղև եւ ոչ ինչ որ ինչ եղեն*»: (Հովհ. 1.3): Իմաստությունն ի սկզբանե, արարչագործությունից առաջ, ներկա է և Նրանով է Յահվեն ստեղծում ամեն ինչ (Առ. 8.22-30): Իմաստության սուրբգրային այս մեկնաբանության լույսի ներքո կարող ենք տեսնել, որ Ծննդոցի առաջին գլուխներում ներկայացված երկու ծառերի պատումն իր յուրօրինակ լուսաբանումն է գտնում իմաստութենական գրականության մեջ: Ընդ որում, Աստված շարունակում է իր փրկագործության ծրագիրը մարդու հետ, բարու և չարի գիտություն ստացած մարդը այժմ արդեն պետք է ճաշակի Կենաց ծառից՝ անձնավորված Իմաստությունից, որը նույնացվում է Աստծու Բանի՝ Հիսուս Քրիստոսի հետ<sup>183</sup>, Որի մեջ, ինչպես Պողոս առաքյալն է ասում. «*ամենայն զանձք իմաստութեան եւ գիտութեան ծածկեալ կան*» (Կոր. 2.3): Անհնազանդության ճաշակումի փոխարեն մարդուն առաջարկվում է Աստծու երկյուղով ճաշակելու հնարավորություն, ինչից մարդը պետք է կյանք ստանա՝ փրկվելու համար առաջին մարդկանց մահվան դատապարտությունից: Համադրելով երեք պատկերները, կարող ենք տեսնել, որ իրողությունների առանցքում խորհրդավոր ճաշակման գաղափարն է, որը ներկայացված է մարդ-Աստված հարաբերությունների կենտրոնում:

Ծննդ. 3.4	Առակ. 9.5	Մտք. 26.26	Հովհ. 6.55
Բայց ի պտղոյ ծառոյն՝ որ է ի մեջ դրախտին, ասաց Աստուած. <b>Մի՛ ուտիցէք ի նմանէ, եւ մի՛ հուպ լինիցիք, զի մի՛ մեռանիցիք</b>	« <b>Եկայք կերայք ի հացէ իմմէ, եւ արբէք զգինի իմ գոր խառնեցի ձեզ: Թողէք զանգամութիւն եւ կեցցիք, ինդրեցէք զիմաստութիւն զի ապրեսցիք.</b>	...առ Յիսուս <b>հաց</b> , օրհնեաց եւ երեկ, եւ ետ աշակերտացն եւ ասէ. <b>Առէք. կերայք.</b> այս է մարմին իմ: Եւ առեալ <b>բաժակ</b> զոհացաւ, ետ նոցա եւ ասէ. <b>Արբէք ի դմանէ ամենեքին:</b>	Որ <b>ուտէ զմարմին իմ եւ ըմպէ զարիւն իմ, ունի կլեանս յաիտենականս, եւ եւ յարուցից զնա յաւուրն յետնում:</b>

<sup>183</sup> Տե՛ս **E.J. Schnabel**, *Jesus, the Wisdom of God*, New Dictionary of Biblical Theology, editors T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, Leicester, England, 2000, p. 846.

Այսպիսով, եթե ընդունենք այն կարծիքը, որ Ծննդոցի առաջին գլուխները վերջնականորեն գրվել կամ խմբագրվել են Սողոմոնի ժամանակաշրջանում, ինչպես պնդում մի շարք ուսումնասիրողներ, ապա իմաստութենական գրականության հետ ներկայացված ակնհայտ կապը նոր հարթության վրա է դնում նշյալ հատվածների մեկնությունը:

## ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Արդի մեկնաբանությունների բազմազանությունը և սուրբգրային ճշմարտությունների՝ տարբեր տեսանկյուններից դիտարկումն առաջին հայացքից հանգեցնում է բազմաթիվ տարաձայնությունների: Արդի մեկնիչների ընկալման բանալիներն ու մեկնության գործիքները տարբեր են, ինչը հանգեցնում է հատվածի բազմակողմանի ուսումնասիրությանը: Քրիստոնեական վարդապետական պրիզմայից դուրս սուրբգրային տեքստի դիտարկումը որոշակիորեն ընդարձակում է դիտահորիզոնը և նոր հնարավորություններ ընձեռում անկախ գիտական ուսումնասիրության համար: Այդ ամենն, անշուշտ, չի նշանակում, որ արդի մեկնաբանը կարող է մեկնել հատվածը սուրբգրային տրամաբանությունից դուրս, ինչին ավելի շատ հանդիպում ենք նույն ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական մեկնություններում: Արդի մեկնությունները ցույց են տալիս, որ Աստվածաշնչի տեքստն արդեն որոշակիորեն մեկնված է ինքն իր մեջ, և մեկնաբանի հիմնական նպատակն է սուրբգրային լեզվի ու մտքի ուսումնասիրության միջոցով գտնել այդ մեկնաբանության բանալին: Ծննդոցի վերոհիշյալ հատվածի արդի մեկնություններում մեծապես կարևորված է եբրայական բնագիրը, որի բառերի, արտահայտությունների և գրման ժամանակի վերաբերյալ ուսումնասիրությունը մեկնիչի առաջ նոր տեսադաշտ է բացում:

Սուրբգրային միևնույն իրողություն վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ՝ սկսյալ սեռական հարաբերության մոտեցումից, մինչև բարոյագիտական և քաղաքական տեսություններ: Արդի մեկնաբանական մտքում գիտության ծառից ճաշակման միևնույն դրվագը կարող է խորհրդանշել և՛ անկում, և՛ բարձրացում, և՛ դատապարտություն, և՛ օրհնություն, և՛ ընտրություն, և՛ փորձառություն, միով բանիվ այն ներկայացնում է կյանքը՝ ցույց տալով մարդու ընտրած ճանապարհը: Ի վերջո, Սուրբ Գիրքը մարդկության փրկագործության պատմությունն է, որն իր մեկնաբանություններն է տալիս մարդկության կյանքի ամենախնդրահարույց հարցերի վերաբերյալ՝ միաժամանակ ցույց տալով փրկության միակ ելքը բարու և չարի գիտության ծառի պտղից ճաշակած մարդու համար:

## ՎԵՐՉԱԲԱՆ

Մեր նպատակն էր, ուսումնասիրելով Ծննդ. 2.9 բ հատվածը, գտնել շփման եզրեր հայրախոսական և ժամանակակից մեկնողական երկերի միջև: Ուսումնասիրելով քառասունից ավելի մեկնիչների կարծիքներ՝ մենք եկանք այն եզրահանգմանը, որ սուրբգրային մեկնաբանության համար կարևորագույն նշանակություն ունի տեքստի ընկալումը որպես փրկագործության պատմություն:

Ուսումնասիրության ընթացքում պարզ եղավ, որ արդի մեկնաբանական մոտեցումները հաճախ տարբերվում են թե՛ հրեական, թե՛ քրիստոնեական ավանդական ընկալումներին, սակայն մեծ հաշվով, լինելով գուտ գիտական վերլուծություններ, ոչ թե հակասում են դրանց, այլ՝ որոշակիորեն լրացնում: Ժամանակակից մեկնաբանների ուսումնասիրությունները հետաքրքրական եզրեր են առաջ բերում, որոնք հնարավորություն են տալիս ընդարձակել մեկնաբանության հորիզոնը: Եբրայերեն բնագիրը, որի ընթերցումը հասանելի չէր եկեղեցու հայրերից շատերին, հնարավորություն է տալիս առնչվել որոշ լեզվաբանական պատկերներին, որոնց մեջ սրբագան հեղինակը ներկայացրել է աստվածային հայտնության խորհրդավորությունը: Դրախտի պատումի մեջ օգտագործվող եբրայերեն եզրերի բառախաղը (Բ և Գ գլուխներում մոտ 16 օրինակներ) արդեն իսկ մղում է մեկնաբանին ընկալել տեքստը այլ հարթության վրա: Ըստ այդմ, բարու և չարի գիտության ծառի ճաշակումը արդի մեկնաբաններից շատերը ընկալում են մի կողմից որպես ամբողջական գիտելիքի տիրապետումը (Վելիաուզենը, Սթեյդը, Մարթին և այլք), քազնի «բարի և չար» արտահայտությունն, ըստ էության, եբրայական դարձվածք է, որը նշանակում է «ամեն ինչ»: Մյուս կողմից այդ «ամեն ինչը» ճանաչելը նշանակում էր հասունության հասնելը, ինչպես տեսանք որոշ սուրբգրային տեղիներում. *«մինչև գիտասցե անարգել զչարն և ընտրել զբարին»* (Ես. 7.15): *«և ամենայն մանուկ մատաղ որ ոչ գիտիցե այսօր բարի կամ զչար»* (1.39), ինչը հաստատում է նաև քումբանյան ձեռագրերի վկայությունը. *«Նա չպիտի մոտենա կնոջը՝ նրա հետ սեռական հարաբերություն ունենալու նպատակով, մինչև չդառնա քսան տարեկան, երբ կճանաչի բարին և չարը»* (Col. 1.9-11): Այս հասունության լույսի ներքո Գ. Վոսը եբրայերեն «գիտենալը» բայը մեկնաբանում է որպես «ընտրել» և ինչից Գ.Ֆոն Ռադն եզրակացնում է, որ պատումը խոսում է այն մասին, թե ինչպես է մարդը կատարում իր ընտրությունը, և այդ ընտրությունը ներկայացվում է որպես

հնագանդության պարզությունից քայլ դեպի ամեն ինչ իմանալու ցանկություն՝ հակառակ Տիրոջ պատվիրանին: Հատկանշական է այն, որ առաջին մարդկանց ճաշակումը իրականում տվեց նրանց գիտելիք, որով և ստեղծվեց քաղաքակրթությունն ու մարդու ինքնուրույն զարգացման ընթացքը: Այս տեսանկյունից սրբազան հեղինակը մեկնաբանում է մարդու կյանքը պատվիրանի և հանցանքի, Աստվածային և մարդկային կամքի երկխոսության լույսի ներքո, ինչի հետագա զարգացումը տեսնում ենք իմաստութենական գրականության մեջ: Մարդու կորցրած երանությունը՝ Կենաց ծառից ճաշակելը, մարդը վերագտնում է անձնավորված Իմաստության հայտնությամբ, որի լրումը Աստծու Որդու փրկչական տնօրենության խորհուրդն է:

Եթե եկեղեցական ընկալյալ մեկնության համաձայն մարդը զրկվեց դրախտի երանությունից պատվիրանագանցության պատճառով և Աստծու Որդու փրկչական տնօրինությամբ ստացավ փրկություն, ապա նույն պատկերը, ուղղակի այլ տեսանկյունից դիտելի է նաև արդի մեկնաբանական մոտեցումներում: Անգամ այն ծայրահեղ տեսակետը, ըստ որի առաջին մարդկանց պատվիրանագանցությունը ոչ թե անկում էր, այլ վերելք, կամ նոր ճանապարհի սկիզբ, հնարավոր է դիտարկվել վերջնական փրկաբանական լրման համատեքստում:

Այս տեսանկյունից՝ բարու և չարի գիտության ծառից ճաշակած մարդու զարգացման հետ մեկտեղ զարգանում է թե՛ բարին, թե՛ չարը, սակայն Աստծու հետ մարդու հարաբերությունները մնում են իրադարձությունների կենտրոնում: Սուրբգրային տեքստը որոշակիորեն պատասխանում է մի շարք գոյաբանական կարևորագույն հարցերի (մեղքի, չարի և մահվան առկայության նն)՝ ցույց տալով փրկության ելքը, որի առանցքում փրկիչ Աստվածն է: Այս տեսանկյունից արդի և ավանդական մեկնությունների ասելիքը նույնն է, ուղղակի այն ներկայացված է տարբեր եղանակներով:

Մեթոդաբանական առումով հայրաբանական և արդի մեկնությունների մեջ էական տարբերություն կա: Արդի մոտեցումն սկսվում է բնագրի պատմական համատեքստի ուսումնասիրությունից և ապա անդրադառնում խորհրդին: Հայրաբանական մոտեցումը մեծ մասամբ հիմնված է այն աստվածաբանական մոտեցման վրա, որով եկեղեցին մեկնաբանում է աստվածային հայտնության խորհուրդը: Այլ խոսքերով՝ արդի մեթոդը սկսում է տեքստից և հասնում է խորհրդին, մինչդեռ հայրաբանական մոտեցումն անմիջապես աստվածաբանական վերլուծության է



ենթարկում բուն խորհուրդը<sup>184</sup>: Ժամանակակից մեկնաբանների առավելությունն այն է, որ նրանք տիրապետում են մի շարք մեկնաբանական գործիքների, որոնք հասու չէին սուրբ հայրերից շատերին: Այս առումով տեքստի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ընձեռում ավելի հիմնավոր կերպով խոսելու սուրբգրային խորհուրդների մասին, որոնք ներկայացված են հայրաբանական մեկնաբանություններում առանց մասնավոր գիտական հիմնավորման: Հայրաբանական հարուստ ժառանգությունն իր օգտակարությունն է բերում այսօրվա ուսումնասիրողին մտայնության կամ խորհրդագրության առումով, քանզի եկեղեցաբանական ընկալմամբ այն ևս ծնվել է հենց այն նույն աղբյուրից է ինչից և սուրբգրային տեքստը՝ Եկեղեցու Սրբազան Ավանդությունից:

Վստահ ենք, որ սույն ուսումնասիրության յուրատիպ ձևաչափն ու մոտեցումները զարգացնելու դեպքում հնարավոր կլինի նշանակալի օգտակարություն բերել հայրաբանական և ժամանակակից մեկնաբանությունների միջև կամրջման եզրեր գտնելու և դրա միջոցով աստվածային հայտնության ճշմարտությունները համապարփակ և խորագնին վերլուծելու ճանապարհին:

---

<sup>184</sup> Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden: Brill, 2006, p. 39.

## ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

### ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՏԵՔՍՏԵՐ

1. *Աստուածաշունչ մատեան Հին և Նոր Կտակարանաց...* Յաշխատասիրութենէ տեառն **Յոհաննու Զօհրապեան վարդապետի...**ի Վենետիկ, 1805:
2. *Աստուածաշունչ մատեան Հին և Նոր Կտակարանների*, արևելահայերէն նոր թարգմանություն, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1995:
3. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, **Elliger K. et Rudolf W.** (Ed.), Deutsche Biblestiftung Stuttgart, 1996.
4. **Nestle-Aland**, *The Greek-English New Testament*, 28-th edition, Stuttgart, 2012.
5. *Septuaginta*, **Rahlfs A.** (ed.) Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters, edition minor, Duo volumina, Deutche biblegesellschaft Stuttgart, 1979.

### ՁԵՌԱԳՐԵՐ

6. **Գրիգոր Խլարեցի Օերենց**, *Համառոտ Լուծմունք Արարածոց Գրոց*, ՄՄ ձեռ. 1217:
7. **Գրիգոր Վարդապետ**, *Համառոտ մեկնութիւն Գրոց Արարածոց*, ՄՄ ձեռ. 2152
8. **Վարդան Արևելցի**, *Լիով Պատճառ Արարածոց*, ՄՄ ձեռ. 7452:

### ՄԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

9. **Գրիգոր Նյուսացի**, *Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յաղագս կազմութեան մարդոյ)*, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2008:
10. **Գրիգորի Տաթևացոյն** Երիցս երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ *Գիրք Հարցմանց*, Կոստանդնուպոլիս, 1719:
11. **Գրիգորի Տաթևացոյն** եօթնալոյս վարդապետի, *Գիրք Քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան Հատոր*, Արարեալ սրբոյ հօրն մերոյ Կոստանդնուպոլիս, 1740:
12. **Եզնիկ Կողբացի**, *Եղծ աղանդոց*, ՄՀ, հ.1, Անթիլիաս, 2003:
13. **Եղիշե**, *Մեկնութիւն Արարածոց*, ՄՀ, հ.1, Անթիլիաս, 2003:
14. **Եղիշե**, *Վարդապետութիւն ըստ Յովհաննու Սիրելոյ ի Չարչարանս Տեառն*, ՄՀ, հ.1, Անթիլիաս, 2003:

15. **Մամբրե Վերծանող,** *Ի Մեծի Աւուր Գալստեան Տեան Մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ*, ՄՀ, հ.1, Անթիլիաս, 2003:
16. **Մովսէս Յուրտավեցի,** *Թուղթ Շրջագայական Մովսէսի եպիսկոպոսի*, ՄՀ, հ.3, Անթիլիաս, 2005:
17. **Պետրոս արք. Բերդուլյան,** *Մեկնութիւն Ծննդոց*, Էջմիածին, 2010:
18. **Սբ. Ներսէս Շնորհալի,** *Նամականի. ՏԲ դար, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցութիւններ*, Ս. Էջմիածին, 2011:
19. **Amkuzhikattil, T.,** *East Syriac Theology: An Introduction*, Edited by Pauly Maniyattu, Theology of St. Ephrem: The Classic of Syriac Faith Expressions, St. Ephrem's Theological College, St. Thomas Press, Palai, 2007.
20. **Armstrong, K.,** *In the Beginning - A New Interpretation of Genesis*, Ballantine Books, 1996.
21. **Augustin:** *The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*, by Philip Schaff, NPNF1-04. Chapter 35.—The Tree Was Forbidden to Adam Not Because It Was Evil, But Because It Was Good for Man to Be Subject to God, Grand Rapids, 2002.
22. **Augustine on Genesis Two Books on Genesis Against the Manichees And on the Literal Interpretation of Genesis:** An Unfinished Book Translated by Roland J. Teske, S.J. Marquette University The Catholic University of America Press Washington, D.C. 1991.
23. **Brueggemann, W.,** *Genesis*, Westminster John Knox Press, Atlanta, 1982.
24. **Cassuto, U.,** Late Professor of Bible at the Hebrew University of Jerusalem, *A Commentary On The Book Of Genesis*, Translated from the Hebrew by Israel Abrahams Professor of Hebrew, University of Cape Town, Part 1, from Adam to Noah, Genesis, 1-6.8, Jerusalem, 1989.
25. **Clifford, R. J.,** *The Wisdom Literature: Interpreting Biblical Texts Series*, Nashville, 1998.
26. **Daube D.,** *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh Univ. Press, 1968.
27. **Deilitsch, C.F. Keil and F. D.D,** Professors of theology, *Biblical commentary on the Old Testament.*, Vol, 1, The Pentateuch, Translated from the German by the Rev. James Martin, B.A., Nottingham, Edinburgh, 1864.
28. **Engnell, L.,** "Knowledge" and "life" in the creation story, (Supplements to Vetus Testamentum 3) Martin Noth, D. Winton Thomas - Wisdom in Israel and in the Ancient

- Near East, Presented to Harold Henry Rowley by the Editorial Board of *Vetus Testamentum*, Vol. 3, Leiden, 1969.
29. **Fromm, E.**, *You Shall be as Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, A Fawcett Premier Book, Greenwich, 1966.
  30. **Gordon A.**, *The Early Traditions of Genesis*, Edinburgh, 1907.
  31. **Gunkel, H.**, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, New York: Schocken Books, 1966.
  32. **Hallo, W.**, “Adapa Reconsidered: Life and Death in Contextual Perspective,” *Scriptura* 87, 2004.
  33. **Hargreaves, J.**, *A Guide to the Book of Genesis*, With a foreword by William Neil, London, 1969.
  34. **Hippolytus of Rome**, *The Refutation of All Heresies*, Book IX, Chapter XI.—Justinus. ANF05. *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002.
  35. **Hobbes, T.**, *The Making of the Leviathan*, by A.E. Taylor, London, 1908.
  36. **Hodgson, P.C.**, *Lectures on the Philosophy of Religion*, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, 3 vols. One-volume edition: *The Lectures of 1827*, California, 1988; Oxford, 2006.
  37. **Hooke, S. H.**, *The Clarendon Bible*, Vol. 7 *In the Beginning*, Oxford, 1947.
  38. **James, L.** *Crenshaw Old Testament Wisdom: An Introduction, Third edition*, Westminster, Kentucky, 2010.
  39. **Justin Martyr**, *The Second Apology Chapter LXXXVI*.—There are various figures in the Old Testament of the wood of the cross by which Christ reigned, ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* by Philip Schaff, Grand Rapids, 2002.
  40. **Kant, I.**, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, transl, by George di, The Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, University Press, 1998.
  41. **Kessler M., Deurloo, K. A.**, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*, New York, 2004.

42. **Leibniz, G. W.**, *Confessio philosophi, Papers Concerning the Problem of Evil*, 1671–1678  
Translated, Edited, and with an Introduction by Robert C. Sleigh, Jr. Additional  
Contributions from Brandon Look and James Stam, London: Yale University Press, 2005.
43. **Michalson, G. E.**, (Gordon Elliott) *Fallen freedom: Kant on radical evil and moral  
regeneration*. 1. Christian doctrine. Freedom. Theories of Kant, Immanuel, Cambridge  
University Press, 2002.
44. **Morgan D.F.**, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, Atlanta, Georgia, 1981, p. 47;
45. **Origen**, *Book IV. Translated from the Latin of Rufinus. Chapter I.— That the Scriptures  
are Divinely Inspired*, ANF04. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth;  
Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second by Philip Schaff, Grand  
Rapids, 2002 p. 781.
46. **Schaff, P., Grand Rapids**, *Letter LI*. From **Epiphanius, Bishop of Salamis**, in Cyprus, to  
John, Bishop of Jerusalem. NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome, 2002.
47. **Schökel, L. A.**, *A Manual of Hebrew Poetics, Subsidia Biblica*, Rome, 2000.
48. **The Epistle of Mathetes to Diognetus**, Chapter XII. *The importance of knowledge to true  
spiritual life*. ANF01. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus by Philip  
Schaff, Grand Rapids, 2002.
49. The Works of **Philo Judaeus** (translated from the Greek by C.D. Yonge); Vol. I, On the  
Creation of World, LIV, 1890.
50. **Theophilus to Autolycus. Book II Chapter XXV. - God Was Justified in Forbidding Man  
to Eat of the Tree of Knowledge**. ANF02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian,  
Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire) by, 2002.
51. **Von Rad, G.**, *Genesis, A Commentary*, Revised Edition, Westminster Press, Philadelphia,  
1972.
52. **Von Rad, G.**, *Old Testament Theology*, Volume I, The Theology of Israel's Historical  
Traditions, Translated by D. M. G. Stalker, Oliver And Boyd, Edinburgh, 1973.
53. **Vos, G.**, Professor Emeritus of Biblical Theology, *Biblical Theology, Old and New  
Testaments*, Grand Rapids, Michigan, 1971.
54. **Wellhausen J.**, Professor of Oriental Languages in The University of Marburg.  
*Prolegomena to the History of Israel*. With a reprint of the article "Israel" from the

- "encyclopaedia britannica." Translated From The German, Under The Author's Supervision, By J. Sutherland Black, M.A., And Allan Menzies, B.D. With A Preface By Prof. W. Robertson Smith. Cambridge University Press, 2013.
55. **Wenham, G.J.**, *Genesis in New Bible Commentary*, Twenty-First century edition, UK InterVarsity press, 1994.
  56. **Ziolkowski, Th.**, *The Sin Of Knowledge: Ancient Themes and Modern Variations*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
  57. **Блаженный Августин**, *О Книге Бытия Буквально*, Творения, Том 2, Теологические Трактаты, Киев, 2001.
  58. **Кант И.** *Религия в пределах только разума*, Кант И. Собр. соч.: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 6.
  59. **Мартин Лютер**, Собрание сочинений, том 1, *Лекции о Книге Бытие*, Перевод на русский язык: Валерий Володин, Теологический редактор: пастор Александр Бите, Фонд «Лютеранское наследие, Москва, 2009.
  60. **Святой Ефрем Сирин**, *Творения*, том. 5, Москва, 2014.
  61. **Спиноза Бенедикт**, *Этика*, перев. Модестова, Москва, 2001.
  62. Творения святого **Кирилла Александрийского**. Часть четвертая: *ГЛАФУРА, или искусныя объяснения избранныхъ мѣсть изъ книги Бытія*, Типографія М. Г. Волчанинова, 1886.
  63. Творения иже во святых отца нашего **Григория Богослова**, том. 3, *на Богоявление или на Рождество Спасителя*, Москва, 1844.
  64. Творения святого отца нашего **Иоанна Златоуста**, том 4, книга первая, *Проповеди (8 слов) на книгу Бытия*, С. Петербург, 1989.
  65. **Филон Александрийский**, *Толкования Ветхого Завета*, Перевод и комментарий А. В. Вдовиченко, Греко-латинский кабинет, Москва 2000.

## ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

66. **Թումանյան Դանիել արք.**, «Օննդոց գրքի» 3. 1-7 համարները ժամանակից մի շարք մեկնություններում և հայ պարականոն գրականության մեջ («Ապաշխարություն

- նախահորն մերոյ Աղանայ» և «Գիրք Աղանա և Եվայի»*), վաղապետական թեզ, Ս. Էջմիածին, 2005:
67. **Քյուսեյան Հակոբ**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա-Ե դարերում*, Երևան, Անկյունաքար, 2018:
  68. **Քյուսեյան Հակոբ**, *Եկեղեցու Հայրեր, Վարդապետներ (IV-VIII դդ.)*, Երևան, 2007:
  69. **Day, J., Gordon, R. P., Williamson, G.**, *Wisdom in Ancient Israel*, Essays in honour of J.A. Emerton, 1998.
  70. **Haldane, E. S.**, *Descartes, His Life and Times*, London, 1905 Craig A. Evans, *The Interpretation of Scripture in the New Testament, Apocrypha and Gnostic Writings, A History of Biblical Interpretation, Vol. 1, The Ancient Period*, Grand Rapids, Michigan, 2003.
  71. **Hauser A. J. & Watson, D. F.** *A History of Biblical Interpretation*, Cambridge, 2003. Bertrand Russell, *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz With an Appendix of Leading Passages*, with a new Introduction by John G. Slater, New York, 2003.
  72. **Hobbes T.**, to J. S. Mill, *Religion, Secularization And Political Thought*, Edited by James E. Crimmins Volume 11, New York, 2013.
  73. **Hodgson, P.C.**, *Hegel and Christian Theology A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, 2005.
  74. **Kayser, R.**, *Spinoza, Portrait of a Spiritual Hero*, with an introduction by Albert Einstein, New York, 1946.
  75. **Latzer, M.J.**, *Descartes's, Theodicy of Error*, (Toronto Studies in Philosophy) Elmar J. Kremer, Michael J. Latzer - *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*-University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2001.
  76. **Madore, J.**, *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Deceiving Reason, Continuum Studies in Philosophy, New York, 2011.
  77. **Mannion, G.**, *Schopenhauer, Religion and Morality*, The Humble Path to Ethics Senior Lecturer at Trinity and All Saints College, University of Leeds, UK, 2003.
  78. **Mendenhall, G. E.**, *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, The University of Michigan, 1974.

79. **Nadler, S. M.** *Spinoza in the Garden of Good and Evil, The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Edited By Elmar J. Kremer And Michael J. Latzer, Toronto, 2001.
80. **Perdue, L.G.**, *Wisdom Literature: A Theological History*, Westminster John Knox press, London, 2007.
81. **Reventlow, H. G.**, *History of Biblical Interpretation, Volume 4: From The Enlightenment To The Twentieth Century*, Translated by Leo G. Perdue, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010.
82. **Riches, J.**, *The New Cambridge History of the Bible, Volume 4, From 1750 to the Present-* Cambridge University Press, 2015.
83. **Rogerson, J.**, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, England, 1985.
84. **Rossi, P.J.**, *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, State University of New York Press, Albany, 2003.
85. **Scruton, R.**, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, London, 2002.
86. **Solomon R. C. and Higgins, K. M.** *Routledge History of Philosophy, Volume VI The Age of German Idealism*, London and New York, 2004.
87. **Sun Ryu B. J.**, *Knowledge of God In Philo of Alexandria, With Special Reference to the Allegorical Commentary*, University College, Oxford, Michaelmas, 2012.
88. **Tova, F.**, *The polarity of wisdom and fear of God in the Eden narrative and in the Book of Proverbs*, Biblische Notizen, 149, 2011.
89. **Vande Kappelle, R. P.**, *Wisdom Revealed: The Message of Biblical Wisdom Literature - Then and Now*, Wipf Stock, Oregon, 2014.
90. **Wright, G.**, *Religion, Politics And Thomas Hobbes*, International Archives of The History of Ideas, Springer, 2006.
91. **Десницкий А.С.** *Введение в библейскую экзегетику*, Москва, Изд-во ПСТГУ, 2011.
92. **Прот. Т. Буткевич.** *Зло, его сущность и происхождение*, Харьков, 1897.



## ՀՈԴՎԱԾՆԵՐ

93. **Clark, M. W.**, *A Legal Background to the Yahwist's Use of "Good and Evil" in Genesis 2-3*, Journal of Biblical Literature, Vol. 88, No. 3 (Sep., 1969), pp. 266-278.
94. **Clines, D. J.**, *The Tree Of Knowledge And The Law Of Yahweh, (Psalm 19)*, Vetus Testamentum 24, 1967, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 293; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998 pp. 8-14.
95. **Crenshaw, J. L.** *Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature*, JBL 88, 1969, pp. 129-142;
96. **Eiselen, F. C.**, *The Tree of Knowledge Good and Evil*, The Biblical World. Vol. 36, №2, Aug. 1910.
97. **Gordis, R.**, *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls* Journal of Biblical Literature, Vol. 76, No. 2 (Jun., 1957), pp. 123-138.
98. **Holter, K.**, "The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy," SJOT 4, 1990, p. 106-112.
99. **Hyman, J.**, *The Tree of Knowledge*, Think / Volume 9 / Issue 25 / June 2010, pp. 9 – 17, DOI: 10.1017/S1477175610000023, Published online: 23 April 2010.
100. **Schipper B. U., D. Teeter A.**, *Wisdom and Torah\_ The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 163) Brill, Boston, 2013.
101. **Schmid, K.**, *The ambivalence of human wisdom: Genesis 2-3 as a sapiential text. In: Jones, Scott C.; Roy Yoder, Christine. "When the morning stars sang": essays in honor of Choon Leong Seow on the occasion of his sixty-fifth birthday. Berlin: De Gruyter, 2018, 275-286.*
102. **Smith, P.**, *The Methods of Reformation Interpreters of the Bible*, The Biblical World, Vol. 38, No. 4 The University of Chicago Press (Oct., 1911).
103. **Thompson, T. L.**, *The Origin Tradition of Ancient Israel I\_ The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 55, (JSOT Supplement), Sheffield, 1987.

104. **Иеромонах Феогност (Пушков)**, *Древо Познания добра и зла: Попытка дифференциации теологом (теолого-экзегетическое эссе)*, *Богословские размышления* #5, 2005, Россия, Иваново.
105. **Саврей В.Я.** *Антропология Св. Кирилла Александрийского в «Глафирах» на книгу бытия*. Политика и Общество. - 2014. - № 6. - С. 700-707. DOI: 10.7256/1812-8696.2014.6.12447.
106. **Соболева, М.Е.** *О зле в человеческой природе в трудах Канта, Марбургский университет*, Бигенштрассе, 2002, doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-2.

#### ԲԱՌԱՐԱՆՆԵՐ ԵՎ ՀԱՆՐԱԳԻՏԱՐԱՆՆԵՐ

107. **Childs, B.S.** *Tree of Knowledge, Tree of Life, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4, editor G.A. Buttrick, Nashville, 1993.
108. *Dictionary for Theological interpretation of the Bible*, of the **Kevin J. Vanhoozer** General Editor Craig G. Bartholomew, Daniel J. Treier, And N. T. Wright Associate Editors, London, 2005.
109. *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, edited by **Stanley E Porter**, **Routledge**, New York, 2007.
110. *Encyclopedia Judaica* / **Fred Skolnik**, editor-in-chief; Michael Berenbaum, executive editor. -- 2nd ed. Vol. 13, USA, 2007.
111. *Encyclopedia of Early Christianity*, second edition, Editor Everett Ferguson, Mani, Manichaeism, New York, 1998.
112. **McKim, D.K.**, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.
113. **Schnabel, E.J.**, *Jesus, the Wisdom of God, New Dictionary of Biblical Theology*, editors T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, Leicester, England, 2000.
114. Strong's Hebrew Dictionary by James Strong Books for The Ages, Albany, 1999.
115. *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, general editor Willem A. VanGemeren, Vol. 4, printed in USA, 1996.

116. *The New International Dictionary of the Christian Church*, Gen. Editor **Douglas, J.D.** Michigan, 1974.
117. *Theological dictionary of the Old Testament*, editors: **G. Johannes Botterweck**, Helman Ringgren, translated by David E. Green, Vol. 4, grand Rapids, Michigan, 1990.
118. **Wallance, H. N.**, *The Tree of Knowledge and Tree of Life, The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, ed. David Noel Freedman, New York, 1992.
119. **Василенко, Л.И.** *Краткий Религиозно-Философский Словарь, Истина и Жизнь*, Москва, 1996.