

ԴԱԻԻԹ ՄՈՍԻՆԵԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, դոցենտ,
ԲՊՀ ՀՀՏԳԿ

ՄԻՋՆԱԴԱՐԸ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՍԷՋ, ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

«Միջնադար» եզրն սկսել է գործածուել Վերածննդի շրջանում, որտեղ բացայայտ խնդիր կար առանձնանալու նախորդ՝ կրօնական մտածողներից: Քանի որ այդ եզրը ծագել է անցեալում եղած, այսպես կոչուած, «երկրորդականը», «խաւարայինը» նշանակելու համար, այն աւելի շուտ բացասական նշանով եզր է, եւ ուրեմն դրա բովանդակութեան հետ կապուած անորոշութիւններ կան, որոնք շտկելու կարիք կայ: Շպենգլէրի խօսքերով՝ «Միջնադար բառը, որ առաջին անգամ գործածել է պրոֆեսոր Հօրնը 1667 թուականին Լէյդենում, այսօր ծածկում է անձեւ, շարունակ ընդլայնուող զանգուած, որը զուտ բացասականօրէն սահմանափակում է նրանով, որոշ մի պատրուակով չի կարող դասուել միւս երկու քիչ թէ շատ կարգաւորուած խմբերին»¹, այսինքն՝ անտիկ շրջանին ու Վերածննդին: Բայց երբ է սկսուել ու աւարտուել այդ երրորդ՝ «անորոշ» ժամանակաշրջանը, որ տարածքում է եղել եւ գաղափարապէս ինչպէս է առընչուել միւս երկու շրջանների հետ:

Հանրագիտարանային մօտեցմամբ՝ միջնադարը Դ.—ԺԴ. դարերի պատմական ընթացքն է, որ առաւելապէս տարածուել է Եւրոպայում ու Մերձաւոր Արեւելքում: Սակայն սկիզբն ու աւարտն ազդարարող այդ թուերը խիստ պայմանական են, որովհետեւ, օրինակ, Դ. դարում նոյն տարածաշրջանում առկայ է նաեւ հելլենիստական մտածողութիւնը, իսկ միւս կողմից՝ դեռեւս Ա. դարում կան մտածողներ, որոնք ուղղակիօրէն չեն պատկանում անտիկ աւանդոյթին: Հէնց այսօրինակ դժուարութիւնները շրջանցելու համար է, որ միջնադարին նուիրուած շատ աշխատութիւններ սովորաբար մեկնարկում են ինչ-որ մի իրադարձութիւ-

¹ О. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. Anaconda Verlag GmbH, 2017, էջ 55: Տարբեր արտայայտութիւններով՝ «միջին դարեր» եւ այլն, եզրն օգտագործուել է Վերածննդի ժամանակաշրջանում, այնպէս որ վիճարկելի է «միջնադար»-ի առաջին գործածումը Հօրնին վերագրելը:

նից, ասենք՝ 476 թուականից, երբ կործանուեց Արեւմտեան Հռոմէական կայսրութիւնը, 529 թուականից, երբ Յուստինիանոս Ա. կայսրը փակեց Պլատոնի ակադեմիան, 800 թուականից, երբ թագադրուեց Կառլոս Մեծը եւ այլն: Նոյնանման խնդիրներ կան նաեւ միջնադարի աւարտի հետ կապուած. դա Պետրարկայի ստեղծագործութիւնն է, Բիւզանդիայի անկումը, Ռեֆորմացիան, թէ՛ մէկ այլ բան:

Եթէ դարձեալ վերլիշենք «միջնադար»-ի ծագման, այսպէս ասած, արհամարհական բնոյթը, կարող ենք ասել, որ Վերածննդի կամ Նոր ժամանակների մտածողներն իրենց սահմանազատում էին ոչ թէ ինչ-որ ժամանակային հատուածից, այլ մտածողութեան որոշակի տեսակից: Բացի դրանից՝ չէ՞ որ նոյն ժամանակահատուածում համագոյակցել են ինչպէս անտիկ ու միջնադարեան, այնպէս էլ Վերածննդի ու միջնադարեան մտածողութիւնները: Եւ «որքան էլ յարակարծիքային է, միջնադարեան փիլիսոփայութիւնը սկիզբ է առել շատ աւելի վաղ, քան աւարտուել է անտիկը»²: Ուրեմն նախեւառաջ խնդիր կայ հնարաւորինս որոշարկել «միջնադարեան մտածելակերպ» ասուածը: Երբեմն տեսակէտ է շրջանառուում, թէ միջնադարի պատմութիւնն սկսում է այն պահից, երբ փիլիսոփայութիւնն առաջին անգամ գիտակցաբար իրեն ծառայեցնում է կրօնին ու աստուածաբանութեանը եւ աւարտում այն ժամանակ, երբ փիլիսոփայութեան ու աստուածաբանութեան կապը հիմնականում բացայայտօրէն քայքայում է³: Բայց այս պարագայում եւս դժուարութիւն կայ, քանի որ «փիլիսոփայութիւնը աստուածաբանութեան աղախինն է» յայտնի արտայայտութիւնը վերագրում է Կղէմէս Ալեքսանդրացուն, մինչդեռ նրանից առաջ կան «միջնադարեան» որակուող մտածողներ: Եթէ նոյնիսկ վերկանգնենք արտայայտութիւնից եւ բուն իրողութեանն անդրադառնանք, միեւնոյնն է, կը գտնենք մտածողներ, որոնք փիլիսոփայութեանը չեն վերաբերում իբրեւ աղախնի. կարելի է յիշատակել, օրինակ, Փիլոն Ալեքսանդրացուն, որը փիլիսոփայութիւնը բնաւ չի դիտարկում որպէս օժանդակ միջոց: Նոյնը վերաբերում է աւարտին այն պարզ պատճառով, որ կրօնական փիլիսոփայութիւն կարելի է գտնել նաեւ յետագայ դարերում: Իսկ եթէ խօսքը հիմնական միտումների մասին է, ապա այդ դիտանկիւնից խիստ վիճարկելի է միջնադարի առաջին մի քանի հարիւրամեակը:

² Г. МАЙОРОВ, Формирование средневековой философии, Москва, 1979, с. 6.

³ Տե՛ս անդ, էջ 5:

Ուրեմն միջնադարը ոչ միայն եւ ոչ այնքան տարածաժամանակային սանդղակով որոշարկուող իրողութիւն է, որքան մտային կառոյց, յղացում, որը, ի տարբերութիւն անտիկ աշխարհի պատկերի, կեանքի է կոչուել ժխտական ձեւով, այսինքն՝ առաջնորդող մտայնութիւնը եղել է «ինչ չէ միջնադարը» հրամայականը: Միայն մի քանի հարիւրամեակ անց, յատկապէս վիպապաշտների (ռոմանտիկների) շնորհիւ է փոխուում դիրքորոշումը, եւ խնդիր դրոււմ պարզել, թէ «ինչ է միջնադարը»: Ամեն դէպքում յատակ է, որ «Միջնադար եւ միջնադարեան բառերը ոչ այնքան մատնանշում էին որոշակի շրջան պատմութեան մէջ, որքան միասնական հաւատքով ու հաւաքական ստեղծագործութիւններով բնորոշուող քաղաքակրթական վիճակ»⁴: Եւ առաջին բնութագրիչը, որ զուգորդոււմ է այդ վիճակի հետ, կրօնականութիւնն է: Անշուշտ, հասկանալի է, որ յղական մօտեցումը կարող է ստուերել պատմական իրականութեան մանրամասնութիւնները, կարող է համահարթեցնել մի շարք իւրայատկութիւններ, բայց պատմագիտական հետազօտութիւնը դատապարտուած է գործառել որոշակի վերացարկումներով: Ինչպէս նկատոււմ է անուանի միջնադարագէտ Ժակ Լը Գոֆը, եւրոպական տարածքի քրիստոնէական ազդեցութեան ընդարձակումն իր աւարտին է հասնում միայն ԺԴ. դարասկզբին⁵, այսինքն՝ «յայտնի» միջնադարի աւարտին:

Ինչպէս ձեւաւորման վաղ փուլում, այնպէս էլ զարգացման ողջ ընթացքում միջնադարեան Արեւմուտքը չի դրսեւորուել զուտ ձեւով, առանց կողմնակի գաղափարական ազդեցութիւնների: Միջնադարը կառուցուել է Հռոմի կայսրութեան աւերակների վրայ, որը երկարամեայ գոյութիւնից յետոյ քայքայուել է բարբարոսների՝ վաղ շրջանում գոթերի, ֆրանկների եւ նման այլ ցեղերի, իսկ աւելի ուշ՝ վիկինգների, նորմանների, սլաւոնների ներխուժմամբ: Կոստանդիանոս կայսրը 330 թ., անվտանգութեան եւ տնտեսական նկատառումներով, կայսրութեան մայրաքաղաքը տեղափոխում է Կոստանդնուպոլիս եւ թոյլատրում է տարածել ու զարգացնել քրիստոնէական դաւանանքը: 395 թ. կայսրութիւնը կիսոււմ է երկու մասի՝ արեւմտեան, որը շարունակում է գոյութիւն ունենալ մինչեւ 476 թուականը, եւ արեւելեան, որտեղ ձեւաւորոււմ ու մինչեւ 1453 թուականն իր գոյութիւնը պահպանում է Բիւզանդիան: Ահա հէնց

⁴ Մ. ԿՈՒՐՏՈՒՄ, Նիւթեր եւ վաւերագրեր, է. Ֆոբ, Արուեստի պատմութիւն. միջնադարեան արուեստ, հտ. 2, Նրեւան, 2007, էջ 242:

⁵ S&u J. LE GOFF, Medieval Civilization, Blackwell Ltd, 1992, էջ 106:

այդ լատինալեզու արեւմտեան հատուածն են յաճախ համարում միջնադար (որտեղ յետագայում մերովինգների, կարոլինգների իշխանութեան օրօք ձեւաւորուում է Եւրոպան)⁶ դուրս թողնելով նաեւ յունալեզու Բիւզանդիան⁶: Սակայն եթէ միջնադարը դիտարկում ենք իբրեւ կրօնական, մասնաւորապէս՝ քրիստոնէական մտածողութեամբ հայեցակարգ, խիստ վիճարկելի է դառնում Բիւզանդիայի արտաքսումը, քանի որ վերջինս արեւմտեան կողմի որոշ շրջանների հետ աւելի շատ ընդհանրութիւն ունի, քան, ասենք, Դ. եւ ԺԳ. դարերի արեւմտեան մտածողութիւնները: Լատինալեզու եւ յունալեզու մշակոյթների հակադրութիւնը սրւում եւ իր գագաթնակէտին է հասնում ԺԳ. դարասկզբին, երբ խաչակիրները փորձում են թալանել Կոստանդնուպոլիսը:

Միջնադարի սկիզբ համարուող ժամանակաշրջանում Հռոմէական կայսրութիւնում զուգահեռաբար գոյակցում էին տարբեր ուսմունքներ ու վարդապետութիւններ. մի կողմից առկայ էին հելլենականութիւնն արտացոլող, այսպէս կոչուած, հեթանոսական ուսմունքներ, մասնաւորապէս՝ սկեպտիցիզմը, էպիկուրականութիւնն ու ստոիցիզմը, իսկ աւելի ուշ ծագում ու ժամանակի մտքի վրայ մեծ ազդեցութիւն է ունենում նորալատոնականութիւնը, միւս կողմից՝ կային կրօններ, որոնցից առաւել տարածուածը հրէականութիւնն արտացոլող հուդայականութիւնն էր, իսկ յետոյ ի յայտ եկաւ քրիստոնէութիւնը: Բացի նրանից, որ պատմականօրէն քրիստոնէութիւնը հետզհետէ տարածուեց Հռոմի ներսում եւ այնուհետեւ դրանից դուրս, իսկ դա տեղի ունեցաւ յատկապէս 313 թ. Միլանի հրովարտակից յետոյ, երբ Հռոմէական կայսրութեան տարածքում հռչակուեց կրօնական հանդուրժողականութիւն, այն նաեւ նախապատրաստում էր, այսպէս ասած, զուտ գաղափարական առումով: Բանն այն է, որ հելլենիստական շրջանում փիլիսոփայութիւնը հռոմէական գործնականութեամբ լծուել էր հոգու ազատագրման խնդրին, եւ ո՛չ սկեպտիկական, ո՛չ էպիկուրական, ո՛չ էլ ստոյիկեան փաստարկները բաւարար չէին մարդու փրկութեան ճանապարհը ցուցանելու համար, քանզի մի դէպքում կասկածը դառնում է քայքայիչ եւ մարդուն կապում է երկրայինին, միւս դէպքում հաճոյքը վերածւում է գայթակղութեան, իսկ ստոյիկեան մտքի պարագայում հնազանդութեան առաքինութիւնը հպարտու-

⁶ Տե՛ս, օրինակ, Օ. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, Anaconda Verlag, 2017, էջ 55. Բ. ГЕНЕ, История и историческая культура Средневекового Запада, Москва, 2002, էջ 13:

Թեան ու սնապարծութեան հակասական զգացում է հաղորդում անկեալ հոգուն: Այստեղ մարդկային սահմանափակ միտքը կարծես յուսահատօրէն հրաժարուում է Աստծուն կամ անդրանցականին հասնելու ձգտումից, առաւելապէս Արիստոտէլի շնորհիւ առաջադրուած «աստուած» ստորոգութիւնը բաւարար չէր գործնականում նրա ներկայութիւնն ապահովելու համար: Ուստի խնդիր է դրուում մտածել Աստծու «նախաձեռնութեամբ» մարդուն ներկայանալու հնարաւորութիւնը: Յունականութեան շրջանակներում մտքի այդօրինակ ընթացքն ապահովողը դառնում է նորպլատոնականութիւնը, մասնաւորապէս՝ դրա աստուածային բխումարտահոսքի (էմանացիայի) գաղափարը: «Նախագոյ Մէկը, — գրում է Պլոտինոսը, — ամենայն ինչն է եւ ոչ մէկը: Նա ամենայն ինչի Սկիզբն է, ոչ ամենայն ինչը, այլ ամենայն ինչի ամբողջութիւնը: Զի ամեն բան վերադառնում է այնտեղ՝ վերին աշխարհ: Աւելի ճիշտ՝ դեռեւս այնտեղ չէ, բայց կարող է լինել: Այդ դէպքում ի՞նչպէս է պարզ Մէկից ծագում ամենայն ինչ, Մէկից, որի ծիրում չկայ բազմազանութիւն կամ էլ որեւէ դասի երկւոթիւն»⁷: Ըստ Պլոտինոսի՝ այդ Մէկից հեղուում եւ արարւում է ամենայն ինչ մինչեւ ստորին մակարդակները: Մեր խնդրոյ առարկայի դիտանկիւնից այստեղ կարեւորն այն է, որ յունական մտքի ծիրում առաջադրուում է այնկողմնայինը՝ իբրեւ «փրկութեան» երաշխիք: Այս առումով կարելի է ասել, որ նորպլատոնականութիւնը քրիստոնէութեան գաղափարական նախաշեմերից է, յատկապէս եթէ հարցը չքննուի լոկ ժամանակային դիտանկիւնից: Թէեւ ժամանակագրօրէն դիտարկելիս էլ հարկ է յաւելել, որ նորպլատոնական շատ գաղափարներ ունէր արդէն Պլատոնը, միւս կողմից՝ քրիստոնէութիւնը՝ իբրեւ վարդապետութիւն, կայացել է դարերի ընթացքում:

Փաստօրէն, յունական միտքը, առաւելապէս տարածական, արտաժամանակային բնոյթ ունենալով, Պլոտինոսի երկերում նոր որակ է ձեռք բերում եւ ընթացքը, հոլովոյթը՝ որպէս անհրաժեշտ ստորոգութիւն, ընդգրկում է իր սահմաններում: Այդ ժամանակաշրջանում ընդհանուր առմամբ իրար հակադրուած էին յունական եւ հրէական աշխարհայեցումները, որոնք հետզհետէ սկսում են փոխներթափանցել: Ընդ որում, ինչպէս յոյներն էին փորձում նոր ոգեշնչման աղբիւր գտնել հրէական

⁷ ՊԼՈՏԻՆՈՍ, Էննեադներ, գր. V («Յաղագս Բանականի»): Հին յուն. թարգմ.՝ Ա. Ստեփանեան: Երեւան, 1999, էջ 19:

ուսմունքներում, այդպէս էլ հրէաներն էին (յատկապէս յունալեզու հրէաները) երբեմն հենուում յունական մտքի ականդութեան վրայ՝ հիմնաւորելու իրենց աշխարհայեցողութիւնները: Եւ վաղ շրջանի այս համաբնագրում բաւականին դժուար եւ վիճարկելի է յստակ ջրբաժան անցկացնել հելլենականութեան, յուդայականութեան եւ քրիստոնէութեան միջեւ: Ամենացայտուն օրինակներից մէկը Փիլոն Ալեքսանդրացին է, որին դասում են միջնադարեան փիլիսոփաների շարքը, բայց որն ապրել է Պլոտինոսից երկու դար առաջ, եւ վերջինիս շատ գաղափարներ արդէն առկայ են նրա գրուածքներում, որը յաճախ զուգորդում է քրիստոնէութեան հետ, բայց որը ծնուել է Քրիստոսից առաջ եւ մահացել է, երբ գրուած չէր Նոր Կտակարանի որեւէ գիրք: Փիլոնի աշխատութիւնները մեզ են հասել ոչ թէ հեթանոսների կամ յուդայականների, այլ նախեւառաջ քրիստոնեայ հայրերի միջոցով⁸: Բայց հարց է առաջանում, թէ ինչու է նա այդքան կարեւոր եղել վերջիններիս համար այն դէպքում, երբ գուցէ նոյնիսկ չի էլ հաղորդակցուել քրիստոնեաների հետ: Բանն այն է, որ գաղափարական էական նմանութիւններ կան Փիլոնի աշխատութիւնների, Յովհաննէսի Աւետարանի եւ Պօղոս առաքեալի թղթերի միջեւ⁹: Թէեւ Փիլոնը խօսում է հիմնականում յունական եզրաբանութեամբ, բայց ուշադրութեան առանցքում հրէական պատմութեան դրուագներն են, մասնաւորապէս՝ Հին Կտակարանը: Մովսէսին դիտելով որպէս բարձրագոյն գաղաթին հասած փիլիսոփայ՝ Փիլոնը ներկայանում է իբրեւ մեկնիչ եւ փորձում է առաւելապէս պլատոնեան լեզուով թարգմանել նրա մարգարէութիւնները¹⁰: Փիլոնի աշխատութիւններում կենտրոնական հասկացութիւնը Լոգոսն է (Բանը, որ հանդիպում է Յովհաննէսի Աւետարանում), որն Արարչի եւ արարուածի միջեւ ընկած կամուրջ է: Արարչագործութիւնը տեղի է ունենում Աստծու հեղման միջոցով, որը դրսեւորում է Լոգոսի ձեւով, եւ այդ ընթացքն իր աւարտին հասնելու համար ինքնանդրադարձի, ինքնահասկացման կարիք ունի, այդ պատճառով է ստեղծւում մարդը՝ Աստծու նմանութեամբ ու կերպարանքով: Փիլոնը բազմիցս նշում է, որ Աստծու եւ մարդու նմանութիւնը ֆիզիկական որեւէ բնու-

⁸ Մանրամասն տե՛ս D. T. RUNIA, Philo in Early Christian Literature: A Survey, Fortress Press, 1993, էջ 16–31:

⁹ Առաւել մանրամասն տե՛ս K. SCHENK, A Brief Guide to Philo, Westminster John Knox Press, 2005, էջ 81–90:

¹⁰ Сѣу Филон Александрийский, Толкование Ветхого Завета. Москва, 2000, էջ 52:

Թագրութիւն չունի, այլ վերաբերում է բացառապէս Լոգոսին¹¹: Աստուած բացւում, հասանելի է դառնում Լոգոսի շնորհիւ, եւ մարդկային միտքը Լոգոսի միջոցով ներքուստ վերապրում է աստուածային այդ արտահանումը: Այս առումով սերտ կապ կայ Լոգոսի, հինկտակարանային Մեսիայի եւ նորկտակարանային Քրիստոսի միջեւ. ինչպէս որ Մեսիան, այնպէս էլ Լոգոսն է դէպի Աստուած միակ ճանապարհը: Այնպէս որ Փիլոնն այս երեք աւանդոյթները մէկտեղում է ըստ էութեան, թէեւ, ինչ խօսք, կան նաեւ դիտանկիւնների տարբերութիւններ¹²: Բայց եթէ հեթանոսութիւնից քրիստոնէութեան տարբերակութիւնն առաւել նկատելի է յատկապէս այնկողմնային Աստծու գաղափարի շնորհիւ, ապա աւելի բարդ է յուդայականութիւնից դրա առանձնացումը: Չէ՞ որ հէնց յուդայականութեան ակունքից էլ սկիզբ առաւ քրիստոնէութիւնը՝ որդեգրելով նրան յատուկ պատմականութեան զգացումը: Աւելին, եբրայեցիներին ուղղուած թղթում ուղղակիօրէն խօսւում է հրէական օրէնքի եւ քրիստոնէութեան միջեւ ժառանգական կապի մասին:

Ռասսելը քրիստոնէութեան մէջ առանձնացնում է հրէական հետեւեալ հիմնական տարրերը. սրբազան պատմութիւն, որն սկսւում է աշխարհի արարումից, հաւատ առ Աստծու առանձնայատուկ սերը վայելող փոքրամասնութիւնը (յուդայականութեան պարագային դա հրեայ ազգն էր, քրիստոնէութեան պարագային՝ ընտրեալները, որի մասին խօսւում է յատկապէս Յովհաննէսի յայտնութեան մէջ), արդարակեացութեան նոր գաղափար, Օրէնք, Մեսիայ, Երկնային արքայութիւն¹³: Քրիստոնէութիւնը յուդայականութիւնից տարբերւում է նախեաւ առաջ երկու գաղափարով. այն, որ Դանիէլի, Եզեկիէլի ու այլ մարգարէութիւններում յիշատակուող Մեսիան ի յայտ է եկել Յիսուս Քրիստոսի տեսքով (Նրա ողջ պատմութեամբ հանդերձ), եւ որ քրիստոնէութիւնը վերաբերում է համայն մարդկութեանը:

Նոր Կտակարանում Յիսուս Քրիստոսը ներկայանում է իբրեւ Մեսիայ կամ Օծեալ¹⁴, որով, ըստ էութեան, ճեղքւում է ժամանակի պարբերաշրջանայնութիւնը, ու սկիզբ է դրւում առ այնկողմնայինը ձգտումին:

¹¹ Տէս, անդ, էջ 66, 84:

¹² Խնդրի աստուածաբանական կողմի մասին տե՛ս М. Д. МУРЕТОВ, Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова, СПб, 2012, էջ 161–168:

¹³ Տէս В. RUSSELL, A History of Western Philosophy, London, 1961, էջ 308–309:

¹⁴ Արամէերէն mesiha եւ եբրայեցերէն masiah բառերի յունական համարժէքը Christos-ն է, որը թարգմանւում է որպէս Օծեալ:

Յիսուսի միջոցով Քրիստոսի յայտնակերպմամբ ժամանակը սողոսկում է վերադարձի օղակից եւ ուղիղ տեսք է ստանում, «Քրիստոսով շրջանը պատռում է, եւ ժամանակը՝ բացւում: Երկնայինն ու երկրայինն արձակւում են եւ հեռանում իրարից, քանզի Քրիստոսի գալուստը մի պահ միաւորում է դրանք՝ այնուհետեւ յաւէտ բաժանելու համար»¹⁵: Քրիստոսի դրսեւորմամբ է, որ մարդկային միտքը մոտք է ունենում դէպի անդրանցական տիրոյթ եւ դրա շնորհիւ սկսում պատմութիւնը մտածել ոչ թէ իբրեւ սոսկ փաստահաւաքչութիւն, այլ իբրեւ ներունակութիւնից արտաքնացող ոգեկան շարժ:

Սակայն Նազովրեցու մահուանից յետոյ, երբ ուսմունքի տարածումը փոխանցւում է առաքեալներին, ձեւաւորւում են քրիստոնէական առաջին համայնքները, եւ կենդանի հաղորդումները փոխարինւում են դաւանաբանութեամբ, իսկ համայնքները յաճախ անհանդուրժող կերպով մերժում են միմեանց (յիշենք Պետրոսի եւ Պօղոսի տարակարծութիւնը, միաբնակների եւ երկաբնակների հակադրութիւնը, կաթոլիկութեան եւ ուղղափառութեան բաժանումը եւ այլն): Այս առումով առաւել քան տեղին է մի շարք միջնադարագէտների՝ միջնադարեան կրօնափոխութեան յական ուսմունքի՝ որպէս միասնական աշխարհահայեացք գոյութեան խնդրարկումը¹⁶: Այնուամենայնիւ, քրիստոնէական ջատագովները, Եկեղեցու հայրերը, սքոլաստները փորձել են հնարաւորինս միասնականացնել, վեր հանել քրիստոնէութեան խորքային համընդհանուր շերտերը: Քրիստոնէութեան՝ յունականութեան ծիրում մտածելու կողմնորոշուածութիւնը վաղլատինական հայրաբանութեան համաբնագրում փոխարինւում է ֆիզէիստական դիրքորոշմամբ, քանզի Մեսիային հասկանալու տրամաբանական փաստարկներն սպառել էին իրենց: Քրիստոսի երկրորդ գալստեանը եւ երկրային աշխարհի վախճանին վաղուց սպասող («այս սերունդը չպիտի անցնի, մինչեւ որ այս ամենը կատարուի», Մատթէոս ԻԴ. 34) հանրութեանն այլեւս չէին բաւարարում դատողական փաստարկները, ուստի կոչ էր արւում Երուսաղէմը ոչ մի կերպ չնոյնացնել Աթէնքի հետ եւ քրիստոնէական ուսմունքը հասկանալ հաւատի դիրքերից: Տերտուլիանոսն իր «Յաղագս Քրիստոսի մարմնի» աշխատութեան մէջ գրում է հետեւեալը. «Աստծու որդին մեռաւ. դա միանգամայն

¹⁵ Ս. ՍԵՓԱՆԵԱՆ, Ֆրիդրիխ Հեօլդեռլին, Երեւան, 2013, էջ 127:

¹⁶ Տէս, օրինակ, А. Де Либера, Средневековое мышление, Москва, 2004, էջ 27. Э. Жильсон, Дух средневековой философии, Москва, 2011, էջ 7–9:

հաւաստի է, քանզի անհեթեթ է: Եւ թաղուածը յարութին առաւ. դա կասկածից վեր է, քանզի անհնարին է»¹⁷: Քրիստոսի մարմինը եւ ընդհանրապէս Նրա հետ կապուած իրողութիւնները խիստ հակասական են դատողականութեան համար, եւ գրեթէ անհնար է զուտ մտքով ըմբռնել դրանք¹⁸: Ըստ Տերտուղիանոսի՝ մինչեւ այժմ մարդկային միտքը, այդ թւում՝ փիլիսոփայութիւնը չի կարողացել տալ Աստուծո սահմանումը, ուստի փիլիսոփայութիւնը բուն աստուածայինը հասկանալու անյոյս միջոց է, եւ առաւել մօտեցած կը լինենք քրիստոնէութեանը, եթէ փիլիսոփայութեամբ չմօտենանք դրան:

Այս համաբնագրում է, որ երեւան է գալիս Եկեղեցու հայրերից, սիւներից մէկը, որը փորձում է միաւորել անտիկ ժառանգութիւնն ու քրիստոնէական աշխարհայեցողութիւնը. խօսքն Օգոստինոս Երանելու մասին է: Նա առաջիններից էր, որի աստուածաշնչեան մեկնութիւնները միաւորում են մէկ միասնական փիլիսոփայական-աստուածաբանական ուսմունքում եւ թերեւս առաջինն է, որ այդ ամբողջը դիտարկում է պատմական հոյովոյթի դիրքերից: Այս առումով Օգոստինոսին կարելի է համարել առաջին պատմութեան փիլիսոփան, թէեւ նա չի գործածել այդ եզրոյթը:

«Խոստովանութիւններ» ինքնակենսագրականում Օգոստինոսը, ներկայացնելով իր դարձը դէպի քրիստոնէութիւն, անդրադառնում է նաեւ մի քանի տեսական խնդիրների, որոնցից մէկը ժամանակն է, որի համաբնագրում էլ հասկանալի է դառնալու պատմութեան նրա, ասել է թէ՛ քրիստոնէական ըմբռնումը: Ժամանակի շուրջ կշռադատութիւններն Օգոստինոսն սկսում է առ Աստուած ուղղուած հետեւեալ հարցից. «Մի՞թէ այն, ինչ կատարւում է ժամանակի մէջ, Դու տեսնում ես նոյն պահին»¹⁹, քանզի յաւիտենականի համար բոլոր ժամանակները պիտի որ մէկտեղուած լինեն, որովհետեւ նա ժամանակներից վեր է: Եթէ Աստուած յաւիտենական ու միասնական է, Նրա համար չի կարող ժամանակ լինել, քանի որ ժամանակն ի յայտ է գալիս որեւէ շարժումից կամ փոփոխութիւնից²⁰. Եթէ շարժում չլինի, հնարաւոր չի լինի նկատել ժամանակը:

¹⁷ ТЕРТУЛИАН, Избранные сочинения, Москва, 1994, с. 166. Ի դէպ, հէնց այս ձեւակերպումն է հիմք եղել, որ Տերտուղիանոսին վերագրուի «հաւատում եմ, որովհետեւ անհեթեթ է» յայտնի արտայայտութիւնը:

¹⁸ Տէս անդ, էջ 161–187:

¹⁹ ՕԳՈՍՏԻՆՈՍ ԵՐԱՆԵԼԻ, Խոստովանութիւններ, թարգմ. լատ.՝ Խաչիկ Գրիգորեանի, Երեւան, 2008, էջ 281:

²⁰ Տէս անդ, էջ 317:

Բայց այդ դեպքում ինչպես հասկանալ «Ծննդոց»-ի առաջին նախադասությունը՝ «ի սկզբանէ Աստուած ստեղծեց երկինքն ու երկիրը»: Քանզի «ի սկզբանէ»-ն որքան էլ վաղուց լինի, այնուամենայնիւ, ժամանակ է ենթադրում, իսկ միւս կողմից՝ կարող է ծառանալ աւելի յանդուգն մի հարց, այն է՝ «ինչ էր անում Աստուած նախքան երկինքն ու երկիրը ստեղծելը»²¹: Չէ՞ որ մտայնությունը, թէ Նա միայն ինչ-որ պահից սկսած է արարում, խաթարում է յաւիտենականութեան բացարձակությունը: Առաւել մանրամասնելով՝ եթէ Աստուած ոչնչով զբաղուած չէր նախքան արարելը, ապա ինչո՞ւ յաւիտենապէս չի մնում չարարելու վիճակում: Իսկ եթէ Աստծու մէջ, ինչ-որ պահից սկսած, ի յայտ է գալիս որեւէ մղում կամ արարելու կամք, ապա այդ ինչ յաւիտենություն է, որում արմատական փոփոխություն է տեղի ունենում: Այսօրինակ հարցերին ի պատասխան՝ Օգոստինոսը հետեւեալ կշռադատությունն է առաջադրում. չի կարող լինել ժամանակ, երբ Աստուած որեւէ բան չի արարում, որովհետեւ Աստուած, ըստ սահմանման, յաւիտենական Արարիչ է, բոլոր ժամանակներն ստեղծել է Նա, հետեւաբար՝ բոլոր ժամանակներից առաջ կար Նա, եւ չկայ այնպիսի մի պահ, երբ ժամանակ չի եղել: Ուրեմն, ստացւում է, որ Աստուած ժամանակի մէջ չէ, որ նախորդում է ժամանակներին, ինչը նկատել էր նաեւ Փիլոնը: Ուրեմն հարկ է պարզել, թէ ինչ է ժամանակը, եւ ինչ իմաստով է Աստուած նախորդում ժամանակներին:

Օգոստինոսը, խաղարկելով լայն տարածում գտած այն արտայայտությունը, թէ՝ «եթէ որեւէ մէկը չի հարցնում ինձ, ես գիտեմ՝ ինչ է այն... եթէ ցանկանամ բացատրել ինձ հարցնողին, ապա չգիտեմ»²², դարձեալ յղում է Արիստոտէլին ու Պլոտինոսին եւ փորձում հիմնաւորել, որ ժամանակը նախեւառաջ կայ յիշողութեան մէջ եւ արդէն դրանով իսկ ենթակայական է: Ժամանակը դժուար է, եթէ ոչ անհնար, որսալ, քանի որ անցեալն անհետացել է, ապառնին դեռ չի եկել, իսկ ներկան անընդհատ վերանում է՝ դառնալով անցեալ: Այս իմաստով ժամանակի հիմնական բնութագիրը ձգտում է առ չգոյություն, հակառակ դեպքում ժամանակ չի լինի, կլինի յաւիտենականություն: Ներկան խիստ յարաբերական է. առօրեայում կարող ենք հարիւր տարին էլ ներկայ համարել, բայց եթէ դա մասնատենք, կստացուի, որ որոշ հատուածներ արդէն անցեալ են, իսկ

²¹ Անդ, էջ 289:

²² Անդ, էջ 293:

որոշները՝ ապառնի: Ուրեմն ներկան կլինի ժամանակի այն մանրագույն հատուածը, որն այլեւս հնարաւոր չէ բաժանել: Իսկ դա անորոշալի ակնթարթ է: Մի կողմից՝ թէ՛ անցեալը, թէ՛ ապառնին կարծես գոյութիւն չունեն, բայց միւս կողմից՝ որտեղ գոյութիւն ունեն դրանք. որտեղ որ գոյութիւն ունեն, նրանք այնտեղ ներկայ են, այլ ոչ թէ անցեալ ու ապառնի²³: Այսինքն՝ անցեալը, ներկան ու ապառնին գոյութիւն ունեն գիտակցութեան մէջ, գիտակցութեան դիրքերից է հնարաւոր լինում դրանց փաստումը: Ուրեմն «աւելի ճիշտ կը լինէր գուցէ ասել. կայ երեք ժամանակ՝ անցեալի ներկան, ներկայի ներկան եւ ապառնիի ներկան: Հոգում կայ այսպիսի երեք ժամանակ, եւ ուրիշ ոչ մի տեղ ես չեմ տեսնում դրանք: Անցեալի ներկան յիշողութիւնն է, ներկայի ներկան՝ անմիջական մտահայտումը, ապառնիի ներկան՝ սպասումը»²⁴:

Արդեօք գործը չի՞ հեշտանայ, եթէ ժամանակը դիտարկենք յարաբերութեան մէջ՝ փորձելով չափել ինչ-որ շարժում, օրինակ՝ եթէ ասենք՝ «անցել է այսքան օր»: Բայց այստեղ աւելի մեծ խառնաշփոթ է առաջանում, քանի որ օրը որոշում է արեւի շարժումով, հետեւաբար՝ կարելի է հարցնել. «ի՞նչ է օրը. այս շարժումը, թէ՛ այն ժամանակամիջոցը, որի ընթացքում այն կատարում է, թէ՛ եւ մէկը, եւ միւսը»²⁵: Բայց չափելիս մենք շարժումը չենք չափում, այլ ժամանակը, որովհետեւ շարժման չափելու ձեւը ժամանակի մէջ չափելն է: Մինչդեռ ինչպէս է հնարաւոր ժամանակների չափումը. եւս հոգու վրայ ունեցած ազդեցութեամբ: «Տպաւորութիւնները, որ անցնող իրադարձութիւնները թողնում են քո մէջ, եւ մնում են նոյնիսկ երբ արդէն անցել են, ահա թէ ի՞նչն եմ չափում ես, որ առկայ է հիմա, եւ ոչ թէ այն, ինչն արդէն անցել է եւ թողել այդ տպաւորութիւնը: Հէնց դա եմ ես չափում, երբ չափում եմ ժամանակը»²⁶: Այսինքն՝ ըստ Օգոստինոսի՝ ժամանակը ծնունդ է առնում մարդկային հոգում: Եւ եթէ ամփոփենք՝ «ի սկզբանէ ստեղծեց» արտայայտութեան մէջ սկիզբը բնաւ ժամանակային չէ: Այստեղ առաջնային է ծագումը: Ոչ թէ արարեց երկինքն ու երկիրը, յետոյ առաջացաւ ժամանակը, ոչ թէ սկզբում արարեց ժամանակը, յետոյ՝ երկինքն ու երկիրը, այլ դրանք, ըստ էութեան, միասնական են: Օգոստինոսը սա բացատրելու համար բերում է ձայնի ու եր-

²³ Տե՛ս անդ, էջ 294—296:

²⁴ Անդ, էջ 298:

²⁵ Անդ, էջ 301:

²⁶ Անդ, էջ 307:

գի օրինակը. «Ոչ թէ երգն է ձեւ ստանում, որ ձայն դառնայ, այլ ձայնն է ձեւ ստանում, որ երգ դառնայ: Թող նա, ով կարող է, այս օրինակից հասկանայ, որ նիւթը, որն ստեղծուել է առաջին հերթին եւ կոշուել երկինք եւ երկիր (քանի որ երկինքն ու երկիրը նրանից են ստեղծուած), ստեղծուել է «սկզբում» ո՛չ ըստ ժամանակի, քանի որ ժամանակը յայտնուում է, երբ ամեն ինչ արդէն ձեւ է ստացել»²⁷: Իսկ ժամանակի ի յայտ գալով սկիզբ է առնում նաեւ պատմութիւնը, որը կենտրոնական հասկացութիւն է միջնադարը հասկանալու համար: Պատմութիւնն այստեղ երկուութեամբ է ներկայանում, քանի որ դրա սուբստրատը՝ ժամանակը, տարբեր կերպ են ընկալում աստուածային եւ մարդկային գիտակցութիւնները: Ժամանակի գաղափարն անհրաժեշտաբար ծնում է պատմութիւն, քանզի դուրս է գալիս տարածութեան մէջ շրջափակուածութիւնից, այն շրջապատից, որում գետեղել էր անտիկ մտածողութիւնը: Եւ ինչպէս որ ժամանակի մտածման ակունքներն են Աստուածաշնչում, այնպէս էլ պատմութեան, որովհետեւ այդտեղ արդէն ներկայացուած են մարդկութեան գոյացման սկիզբն ու ընթացքը: Օգոստինոսը «Յաղագս Աստծու քաղաքի» երկում, որտեղ հիմնականում շարադրել է պատմութեան իր ըմբռնումը, մեկնարկելով աշխարհի արարման եօթ օրուայ սկզբունքից, համաշխարհային պատմութիւնը բաժանում է վեց շրջանների (եօթներորդը հանգստի կամ երանութեան շրջանն է): Առաջին շրջանը, ըստ նրա, սկսւում է Ադամից եւ տեւում մինչեւ ջրհեղեղ, երկրորդ շրջանն ընդգրկում է ջրհեղեղից մինչեւ Աբրահամ ընկած հատուածը, երրորդը՝ Աբրահամից մինչեւ Դաւիթ, չորրորդը՝ Դաւիթից մինչեւ Բաբելոնի վերաբնակեցում, հինգերորդը՝ Բաբելոնի վերաբնակեցումից մինչեւ Քրիստոսի ծնունդ, իսկ այժմ ընթանում է վեցերորդ շրջանը, որը պիտի աւարտուի երկրային համաշխարհային պատմութեան վախճանով²⁸: Օգոստինոսի՝ պատմութեան շուրջ խորհրդածութիւնները կենտրոնացած են ոչ թէ ժամանակագրութեան, այլ պատմութեան տրամաբանութեան վրայ, որի հիմքերը թաքնուած են Աստուածաշնչի խորհրդանշաններում: Նրա նպատակն է, նախեառաջ, նկատել պատմութեան թողած հետքերը եւ այն հորիզոնը, դէպի ուր ձգւում է պատմութիւնը: Պատմութիւնը՝ ամբողջութեամբ վերցուած, հնարաւոր է հասկանալ, եթէ դիտարկուի իր վախճա-

²⁷ Անդ, էջ 341:

²⁸ Свѣт Блаженный Августин, О граде Божием, книги XIV—XXII, СПб, Киев, 1998, էջ 584—585, իսկ այդօրինակ բաժանման հիմքերի մասին տե՛ս, էջ 79—80:

նի դիրքերից: Վախճանը Քրիստոսի երկրորդ գալուստն է եւ Դատաստանի օրը, որի ժամանակ զատուելու են արդարները եւ մեղաւորները: Դա նշանակում է, որ երկրի վրայ հիմա էլ մարդկութիւնը բաժանուած է արդարների եւ մեղաւորների, միայն թէ ոչ ոքի յայտնի չէ, թէ ինքը որ ճամբարում է: Բայց սա նշանակում է, որ կայ մի տեղ, որտեղ խնամիօրէնն յայտնի է այդ բաժանման սահմանը: Պատմութեան օգոստինոսեան ըմբռնման գլխաւոր կէտը հէնց այս բաժանումն է եւ դրա գիտակցումը, որի դիրքերից էլ գոյութիւն ունի «մարդկային կամ երկրային քաղաք», որի մարմնացումը Բաբելոնի դուստր Հռոմն է, եւ «աստուածային կամ երկնային քաղաք», որի խորհրդանիշն Իսրայէլն է²⁹: Ըստ Օգոստինոսի՝ մարդկային առաջին սերնդից սկսած տեսանելի է մարդու պատկանելութիւնը քաղաքներից որեւէ մէկին. զորօրինակ՝ Կայէնը պատկանում է մարդկային քաղաքին, իսկ Աբէլը՝ Աստծու³⁰: Պատմութեան ընթացքը կամ տրամաբանութիւնն այս երկու աշխարհների՝ երբեմն դրսեւորուած, երբեմն քողարկուած հակամարտութիւնն է, որի շնորհիւ ժամանակաւոր երկրային քաղաքը պիտի կործանուի, եւ յաւիտենապէս մնա միայն Աստծու քաղաքը: Ժամանակի եւ յաւերժութեան այս բախումը պայմանաւորուած է հէնց դրանց բնոյթով. ժամանակի գոյութիւնը հնարաւոր է միայն յաւերժութեան հետ յարաբերութեան մէջ, քանզի այն վերջինիս մի փուլ է, բայց իր լինելութեամբ ստուերում ու մոռացութեան է տալիս յաւերժութիւնը, ինչն էլ հէնց կանխորոշում է ժամանակի դրամատիկ վախճանը: Ուրեմն, այս դիտանկիւնից պատմութիւնը, ըստ սահմանման, վախճանաբանական է, որի համաբնագրում դրա իմաստը մարդու առաւել բարոյացումն է՝ երանութեան հասնելու յոյսով:

Օգոստինոսի այս խորհրդածութիւններից առաւել քան պարզ է դառնում, որ քրիստոնէութեան շնորհիւ է հնարաւոր դառնում մտածել համաշխարհային պատմութիւնը, քանի որ նախ դրա շրջանակներում է առաջադրում սկիզբ եւ աւարտ ունեցող համայն մարդկութիւնը: Այլ կերպ՝ «միայն քրիստոնէութիւնն է ընդունել մարդկութեան ընդհանուր վերջնական նպատակը, գիտակցել մարդկութեան միասնութիւնը եւ դրանով ստեղծել պատմութեան փիլիսոփայութեան հնարաւորութիւն»³¹, իսկ պատմութեան փիլիսոփայութիւնը սոսկական իրադարձութիւնների

²⁹ Տէս անդ, էջ 254–255:

³⁰ Տէս անդ, էջ 51:

³¹ Ն. Բերգեւսեի, Պատմութեան իմաստը, թարգմ.՝ Դ. Մոսինեան, Երեւան, 2019, էջ 50:

իմաստաւորումը չէ, այլ նախեւառաջ անցեալի ու ապագայի մէկտեղումը ներկայի դիրքերից, մարդու երկրային ճակատագրի հիմքերի որոնումը: Ժամանակի ուղղագիծ բնոյթը, երկնային եւ երկրային աշխարհների դուալիզմը, պատմութեան հնարաւոր վախճանի գաղափարը, իհարկէ, առկայ էին հինկտակարանային պատմամեթոդում, սակայն եթէ կայ անանցանելի ջրբաժան իւրայինների եւ օտարների միջեւ, անհնար է դառնում համաշխարհային պատմութեան մտածումը: Մինչդեռ քրիստոնէութեան շրջանակներում վերանում է սահմանը ոչ միայն տարածաշրջանում, այլեւ ժամանակի նման ընդհանրապէս անընդհատական է դառնում տարածութիւնը: Աւելին, քրիստոնէութիւնը «միակ համաշխարհային կրօնն է, որն իր անմիջական օրրանն ունենալով Արեւելքում, նախեւառաջ, Արեւմուտքի կրօնն է, որ իրենում արտացոլում է Արեւմուտքի բոլոր առանձնայատկութիւնները»³², ինչն անառարկելի նախապայման է պատմութեան փիլիսոփայութիւն կառուցարկելու համար:

Օգոստինոսի պատմափիլիսոփայական այս հայեցակարգը, որ առաջին անգամ էր այսքան բացայայտ ու հետեւողականօրէն շարադրւում, գերիշխող է դառնում տեւական ժամանակաշրջան: Շատ փիլիսոփաներ եւ պատմիչներ այս կամ այն ձեւով իբրեւ նախադրեալ կամ ուղեկից գաղափար են ունեցել նրա հայեցակէտը, բայց միւս կողմից, իհարկէ, դա բացարձակ ու անվերապահ դարձնելու պատճառով կարող են աչքից վրիպել որոշ նրբութիւններ: Խօսքը մասնաւորապէս այն մասին է, որ ինչպէս քրիստոնէութիւնը չառաջացաւ մի օրում ու կտրուկ, այլ ձեւաւորուեց հեթանոսութեան, յուդայականութեան եւ այլ ուսմունքների հետ բանակուում, այդպէս էլ պատմութեան քրիստոնէական, գծային, տուեալ դէպքում՝ օգոստինոսեան ըմբռնումը դատարկ տեղում չառաջացաւ: Այո՛, միջնադարեան մտածողութեան վերակառուցման պարագայում գլխաւորապէս գործ ենք ունենալու Օգոստինոսի ժամանակի եւ պատմութեան մասին ուսմունքի հետ եւ թերեւս սխալուած չենք լինի, եթէ ասենք, որ յետագայում փիլիսոփայական շոշափելի հաւելում չի եղել դրան, բայց պատմագրութեան ոլորտում որոշակի նրբութիւններ են նշմարուել թէ՛ նախքան Օգոստինոսը, թէ՛ նրանից յետոյ:

Քրիստոնէական պատմագրութիւնը սաղմնաւորուել էր Օգոստինոսից դեռեւս մէկ դար առաջ, մասնաւորապէս եկեղեցական պատմութեան

³² Անդ, էջ 141–142:

հայր համարուող Եւսեբիոս Կեսարացու երկերում, որը մեծ ազդեցություն է ունեցել ողջ քրիստոնէական պատմութեան վրայ, իսկ նրա հիմնական աշխատասիրությունը՝ «Եկեղեցական պատմություն»-ը, թարգմանուել է բազմաթիւ լեզուներով եւ ուսումնասիրուել, այդ թւում՝ Մեսրոպ Մաշտոցի յորդորով թարգմանուել է նաեւ հայերէն³³։ Եւսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը յաճախ համեմատում են Հերոդոտոսի «Պատմութեան» հետ³⁴, որովհետեւ այս երկով, ըստ էութեան, սկիզբ է դրում պատմագրութեան մի նոր ժանրի, այն է՝ քրիստոնէական համայնքների պատմութեան։ Եւսեբիոսն առաջինն է, որ նպատակ է դնում պատմականացնել քրիստոնէութիւնը, ինչը նաեւ նշանակում է իմաստ հաղորդել քրիստոնէայ ժողովուրդների գործունէութեանը։ Երկի սկզբում Եւսեբիոսը, ձեւակերպելով իր պատումի խնդիրները, գրում է. «Ես կը սկսեմ ոչ այլ կերպ, քան Աստուածային Տնակառուցման շարադրանքից, որի հիմքերը դրուել են մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի կողմից։ Սակայն անմիջապէս մարդկանցից խնդրում եմ բարեացակամ համբերատարութիւն. ես գիտակցում եմ, որ այդ խոստումը կատարելութեամբ ու լիակատար կերպով իրականացնելն իմ ուժերից վեր է, քանզի ես առաջինն եմ յանձն առնում այդպիսի պատմություն եւ ոտք եմ դնում կարծես չտրորուած ու անկոխ ճանապարհի վրայ»³⁵։ Պատմագրել որեւէ, առաւել եւս սեփական ժամանակաշրջանը՝ նշանակում է վերհանել մի ընկերավար-մշակութային միջավայր, որի շրջանակներում տեսանելի ու հասկանալի կդառնան այդ ժամանակամիջոցում տեղի ունեցած նշանակալից իրադարձութիւնների տրամաբանական ու պատճառահետեւանքային կապերը, կմտածուեն մինչ այդ աննկատ կամ անմտածելի թուացող մի շարք իրողութիւններ, քիչ թէ շատ կորոշարկուեն անցեալի, ներկայի եւ ապագայի միջեւ եղած յարաբերութիւնները։ Եւ որպէսզի նշուած հնարաւորութիւններն իրականութիւն դառնան, հարկաւոր է գտնել ու բացայայտել այն առանցքը կամ իմաստը, որի շուրջ ի մի են գալիս իրադարձութիւններն ու իրողութիւնները, այլ կերպ՝ որակւում են պատմական։ Իր երկի հիմնական օգուտը համարելով պատմությունից դասեր քաղելու հնարաւորութիւնը³⁶՝ Եւսեբիոսը,

³³ Տէս ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1990, էջ 120։

³⁴ Տէս И. Кривушин, Вводная статья к «Церковной истории» Евсевия, Евсевий Кесарийский, Церковная история, СПб, 2013, էջ 17։

³⁵ Տէս Евсевий Кесарийский, Церковная история, СПб, 2013, էջ 18, հմմտ. ԵՐՍԵՐԻՈՍ ԿԵՍԱՐԱՅԻ, Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877։

³⁶ Տէս անդ, էջ 19։

բացի ենթակայական մտայնություններից, անշուշտ, լուծում է նաեւ այլ խնդիրներ՝ առարկայացնելով առաջին երեք դարերի քրիստոնէական միտքն առհասարակ, քանզի ինչ-որ առումով առաջին անգամ հէնց այստեղ է հոգեւոր ժառանգականութեան տեսքով ձեւակերպւում քրիստոնէական մտքի պատմականութիւնը: Այդ երկի բուն նիւթն առաքեալների, իսկ յետագայում ընդհանրապէս քրիստոնեայ եկեղեցականների գործունէութիւնն է, բայց կառուցուածքային առումով հետաքրքրական է յատկապէս վեցերորդ գլուխը, որտեղ կենտրոնական դէմքերից մէկը Որոգինեսն է: Յղումը վերջինիս արդէն իսկ ենթադրում է Բանի (Լոգոսի) մասին ուսմունքի ներբերում միջնադարեան միջավայր, ինչն էլ իր հերթին իւրօրինակ արձագանք է անտիկ մշակոյթին, տուեալ դէպքում՝ պատմազգացողութեանը: Եւ քանի որ Եւսեբիոսի երկում ուղղակի փիլիսոփայական անդրադարձ չկայ պատմութեան հիմքերին, ինչպէս որ, օրինակ, Օգոստինոսի պարագայում է, այդօրինակ վերակառուցումներն ու արտածումները կարող են տարբեր եւ նոյնիսկ հակադիր լինել: Այնուամենայնիւ, հաշուի առնելով Եւսեբիոսի երկակի մտածողութիւնը, կարելի է ասել, որ «բիւզանդական պատմական միտքը (եւ Եւսեբիոսը որպէս դրա ներկայացուցիչ) մշակում է առաջընթացի մասին պատկերացում, որ յանգում է, մի կողմից, հոռմէական կայսերական գաղափարախօսութեանը, իսկ միւս կողմից՝ փրկութեան քրիստոնէական սպասմանը»³⁷: Ժամանակը, ըստ Եւսեբիոսի, ներկայանում է իբրեւ մարդու հասունացման, փրկութեանը նախապատրաստուելու միջոց: Այս առումով՝ Քրիստոսի ծնունդով ժամանակը բաժանւում է երկու մասի, որովհետեւ այդ իրադարձութիւնն էր, որ հնարաւոր դարձրեց Լոգոսի եւ պատմութեան հանդիպումը՝ որոշակի իմաստ հաղորդելով վերջինիս՝ ի դէմս մարդու հոգեւոր զարգացման: Եւ եթէ պատմութեան իմաստը մարդու նախապատրաստումն է փրկութեան համար, ուրեմն ժողովուրդներն էլ միմեանցից տարբերւում են ոչ թէ ըստ ազգի, լեզուի կամ տարածքի, այլ առ Քրիստոսը հաւատով:

Առհասարակ քրիստոնեայ պատմիչների առջեւ գաղափարական խնդիր էր դրուած պատմութեան շարադրանքն իրականացնել համայն մարդկութեան դիտանկիւնից: Պատահական չէ, որ, օրինակ, «Անգլիա-

³⁷ И. ВАЩЕВА, Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма, СПб, 2006, с. 67–68.

յի պատմահայր» համարուող Բեդա Պատուելուն, որ կրում էր Եւսեբիոսի ազգեցութիւնը եւ հեղինակել էր «Անգլիացի ժողովրդի եկեղեցական պատմութիւն» աշխատասիրութիւնը, երբեմն յանդիմանում էին միայն իր ազգի պատմութիւնը գրելու համար³⁸, թէեւ եկեղեցական համայնքների պատմութիւնն էլ իր հերթին յաճախ ազգային գծեր է ձեռք բերում: Այնուամենայնիւ, քանի որ միջնադարեան պատմիչները, այդ թւում՝ Բեդա Պատուելին, որեւէ ժողովրդի պատմութիւնը քննելիս հիմնական ուշադրութիւնը դարձնում են դրա նպատակաբանական շարժընթացին, իսկ բոլոր դէպքերում վերջնակէտը Փրկչի հետ հանդիպումն է, ուրեմն, միեւնոյնն է, այդ ժողովուրդը ներկայանում է համաշխարհային պատմութեան համաշարադրանքում: Ժողովուրդների տարբերութիւնները վերանում են ի Քրիստոս, ուստի, մեծ հաշուով, եթէ այդ դիտանկիւնից է ներկայացուած պատմութիւնը, գաղափարական առանցքը պիտի որ նոյնը լինի: «Աստուածային օրէնքն ամփոփող որքան որ գիրք կայ,— գրում է Բեդա Պատուելին,— այդքան էլ այժմ Բրիտանիայում ժողովուրդ ու լեզու կայ, ընդամին դրանք բոլորը հետամուտ են մի իմաստութեան, որը ենթադրում է վերին ճշմարտութեան ու ճշմարիտ վեհութեան ըմբռնում»³⁹: Այսպիսով՝ տուեալ դէպքում երկրորդական են դառնում անգլիական ցեղերի միջեւ եղած տարբերութիւնները: Ժողովրդի պատմութեան մէջ գլխաւոր հայեցակէտը Քրիստոսի հետ յարաբերութեան ճշգրտումն է, ժամանակի հոլովոյթում դրան ուղղուած քայլերի իմաստաւորումն է, մնացեալն ածանցեալ է սրանից:

Բեդան, միջնորդաւորուելով Օգոստինոսի պատմափիլիսոփայական գաղափարներից, ընդունելով պատմութեան վեց փուլերի բաժանման սկզբունքը, որոշակի համաշափութիւն է ներմուծում ժամանակի մէջ: Նա Քրիստոսի ծնունդը դնում է պատմութեան կենտրոնում՝ դա համարելով իւրօրինակ հայելի, որում գրեթէ նոյնանման կերպով արտացոլում են դրանից առաջ եւ յետոյ տեղի ունեցող իրադարձութիւնները (օրինակ՝ նա ակնարկներ ունի, որ անգլիացիները, ըստ էութեան, նոր պատմութեան հրէաներն են⁴⁰): Ընդ որում, Բեդայի համար բնաւ կարեւոր չէ կենցաղագրութիւնը, էական չէ նաեւ Անգլիայի քաղաքական մասնատուածութիւնը, քանի որ բոլոր հաստուածներն ի վերջոյ միասնական են դառ-

³⁸ S. J. LE GOFF, *Medieval Civilization*, Blackwell Ltd, 1992, էջ 166:

³⁹ БЕДА Достопочтенный, *Церковная история народа англов*, СПб, 2003, с. 10.

⁴⁰ Տե՛ս անդ, էջ 220–222:

նախու առ Աստուած շարժընթացում: Պատմութեան գլխաւոր խնդիրն է՝ հասկանալ անցեալը, գիտակցել այն իբրեւ փրկութեան պատմութիւն, որպէսզի հնարաւոր լինի պատրաստուել աշխարհի վախճանին: Բեդա Պատուելու երկերում արդէն մի ամբողջ ուսմունք կայ անցեալի մասին: Բայց «անցեալի մասին գիտելիքը կարեւոր է ոչ թէ ինքնին, այլ որպէս նախնական ծրագրի մասին գիտելիքի մաս, որտեղ ամեն իրադարձութիւն ունի իր իմաստը»⁴¹: Ընդհանրապէս երբ խօսում ենք միջնադարեան պատմութեան մասին, հարկ է նկատի ունենալ, որ այդտեղ պատմութիւնը գերազանցապէս մտածուած է փիլիսոփայական կամ աստուածաբանական աշխարհայեցման ծիրում, ուստի առանձին պատմական իրադարձութիւնը կարեւորուած է ամբողջական հայեցակարգում: Աւելին, եթէ խօսքը վերաբերի շարադրուած պատմութեան ճշմարտացիութեանը, առաւել բարդ է դառնում խնդիրը, քանզի «անճիշտ պատմութեան համար գրեթէ անհնար էր ժխտուելը այնտեղ, որտեղ հաստատման արտաքին չափանիշ չկար յիշողութիւնից ու դատողութիւնից, նոյնիսկ ընթերցողի անհատական ճաշակից անդին»⁴²: Եւ խօսքն այստեղ բնաւ պատմագրի քննադատական կեցուածքի բացակայութեան մասին չէ, այլ այն մասին, որ պատմութիւնը դեռեւս կենտրոնական կամ առաջնային տեղ չունէր գիտութիւնների համակարգում, մշակուած չէր որոշակի մեթոդաբանութիւն պատմագիտական ուսմունքների գնահատման համար, եւ պատմական իրողութիւններն առաւելապէս արդարացուած էին բարոյագիտական նկատառումներով: Այս դիտանկիւնից առաւել կարեւոր էր ոչ միայն եւ ոչ այնքան պատմական իրողութիւնն ինքնին, որքան դրա նպատակաբանական նշանակութիւնը:

Պատմութեան այսօրինակ ըմբռնումը տիրապետող է ընդհուպ մինչեւ ԺԲ. դար: Թէեւ յատկապէս Եօահիմ Ֆլօրացու եւ Օտտօ Ֆրայզլինգացու աշխատութիւններում պատմական ժամանակագրութիւնը փոքր-ինչ փոխուած է, այլ պարբերացումներ են առաջադրուած, այնուամենայնիւ, տարածութեան նկատմամբ ժամանակի առաւելութեան, ժամանակի գծային ուղղուածութեան, անընդհատութեան, աշխարհի վերջաւորութեան սկզբունքները մնում են անփոփոխ, եւ եղած յաւելումներն աւելի շուտ աստուածաբանական են, քան պատմագիտական: Քրիստոնէական

⁴¹ В. ЗВЕРЕВА, «Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время, СПб, 2008, с. 139.

⁴² R. MORSE, Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation and Reality, Cambridge University Press, 1991, p. 86.

պատմագիտությունն իր աւարտուն տեսքին է հասնում Պիտեր Կոմէստորի հիմնական աշխատությունում՝ «Աքուլաստիկական պատմություն»-ում, որը, ըստ էության, լինելով Աստուածաշնչի պատմության վերաշարադրանքը, դառնում է միջնադարեան համալսարանների հիմնական դասագիրքը: Այս աշխատությանը, որը հիմնականում նուիրուած էր հինկտակարանային ժամանակաշրջանին, կարելի է ասել, մէկ դար անց լրացնելու է գալիս միայն Մարտին Օփաւացու «Պապերի եւ կայսրերի ժամանակագրություն»-ը, որն առաւելապէս նուիրուած է Քրիստոսից յետոյ մինչեւ 1277 թուականն ընկած ժամանակահատուածին: Սակայն պատմությունն ամփոփելու յաւակնություն ունեցող աշխատությունները յայտ են ներկայացնում վերջակէտ դնելու պատմության վրայ, քարացնելու պատմության կենդանի փորձառությունը՝ այն դարձնելով սոսկ տեղեկություն ու ժամանակագրություն:

Միջնադարում պատմությունը դասագրքայնացնելու միտումը վկայում է քրիստոնէության փոխակերպման, դրա, այսպէս ասած, արխիւացման մասին: Ընդ որում, ասուածը չի վերաբերում միայն պատմության ոլորտին, որն ածանցեալ էր մտքի շատ այլ ոլորտներից, այլ հասարակական կեանքին, քրիստոնէությանը, մտածողությանը ընդհանրապէս: Երբ քրիստոնէությունը լուծեց արտաքին թշնամիների հարցը, այլեւս չունէր ծաւալուելու խնդիր, ներքին դասակարգման հրամայական դրուեց, եւ հետզհետէ ընթացք ստացաւ քրիստոնէության՝ համակարգուած աւարտուն վարդապետություն դառնալու փուլը: ԺԱ. դարում սքոլաստիկայի ձեւաւորումը, գրեգորեան բարեփոխումների հետեւանքով եկեղեցական եւ աշխարհիկ իշխանությունների բաժանումը, սկիզբ առած խաչակրաց արշաւանքները փոխեցին քրիստոնէության, ինչպէս նաեւ Քրիստոսի պատկերը:

Ժակ Լը Գոֆը նշում է, որ միջնադարեան Արեւմուտքն իր ծաղկման գագաթնակէտին հասնում է ԺԳ. դարում⁴³, քանի որ այս ժամանակ է, որ գիւղական տարաբնակեցումը (ուրբանիզացում) լայնօրէն տարածւում է, իսկ քաղաքների կենտրոններում առանձնայատուկ կարեւոր տեղ են զբաղեցնում համալսարանները: ԺԳ. դարի եւ սքոլաստիկայի ամենանշանաւոր փիլիսոփայական խորհրդանիշը Թոմաս Աքուինացին է, որի «Հաւաքումն աստուածաբանության» աշխատությունը մարմնաւո-

⁴³ Տե՛ս J. LE GOFF, The Birth of Europe, Blackwell Publishing, 2005, էջ 99:

րում է ողջ միջնադարեան գիտելիքը: Արաբական փիլիսոփայությունեան բովով անցած Արիստոտելին կարգելով համար մէկ փիլիսոփայ՝ Աքուինացին խնդիր է դնում տրամաբանական ձեւով ի մի բերել քրիստոնէական ուսմունքը եւ սահմանել այն: Աշխատութեան սկզբում որոշարկելով իր մտադրութեան հորիզոնները՝ նա ձեւակերպում է այն տասը խնդիրները, որոնք հարկաւոր է լուծել. 1) այդ ուսմունքի անհրաժեշտութիւնը, 2) արդեօք այն գիտութիւն է, 3) այն միասնական գիտութիւն է, թէ՞ մի քանի, 4) տեսական գիտութիւն է, թէ՞ գործնական, 5) այդ ուսմունքի յարաբերութիւնն այլ գիտութիւնների հետ, 6) արդեօք այն իմաստութիւն է, 7) ինչն է դրա ենթական, 8) այն ապացոյցներ կիրառում է, 9) այն պէտք է օգտուի փոխաբերութիւններից ու խորհրդանշիշերից, 10) պէտք է այդ ուսմունքի Սուրբ գրութիւնը մեկնուի տարբեր իմաստներով⁴⁴: Ձեւակերպուած հարցերից արդէն իսկ նկատելի է, որ քրիստոնէութիւնն այստեղ մտածում է խիստ դատողականութեան ծիրում, որտեղ գլխաւոր չափանիշը տրամաբանականութիւնն է, իսկ վերջինս, հետամուտ լինելով յաւելեթական ճշմարտութիւններին, անտեսում ու արհամարհում է պատմութիւնը: Սա էր պատճառը, որ Աքուինացին ուսմունքների պատմութեամբ զբաղուելն անիմաստ էր համարում⁴⁵: Լեւոն ԺԳ. պապի օրօք Կաթոլիկ եկեղեցու պաշտօնական փիլիսոփայութիւն հռչակուած թոմիզմը յաւակնում էր philosophia perennis հաստատել, որը կտար բոլոր հարցերի պատասխանները: Այնպէս որ, պատմութիւնը եւ պատմութեան իմաստի խնդիրը, ինչպէս որ Արիստոտելի երկերում էր, հետ է մղում, մտածողութիւնը դադարում է վախճանաբանական լինել, իսկ, ինչպէս նշում է Բեռնար Գենէն, ԺԳ.—ԺԵ. դարերի շատ աստուածաբանների գրադարաններում պատմութեանը վերաբերող գրքեր ընդհանրապէս չկային⁴⁶:

Ուրեմն, խնդրալարոյց է ոչ միայն միջնադարն ինքնին՝ իբրեւ ժամանակային եւ մշակութային կառոյց, այլեւ քրիստոնէական հայեցակարգը, մասնաւորապէս՝ պատմութեան քրիստոնէական ըմբռնումը, քանզի քրիստոնէական փիլիսոփայութիւններն են տարբեր դիրքերից հանդէս գալիս: Թէեւ քրիստոնէութիւնն ինքը պատմական կրօն է եւ ներկայանում է յուդայականութեան առաջադրած պատմութիւնը շարունակելով, այնուամենայնիւ, կարելի է ասել, որ «քրիստոնէական «պատմութեան

⁴⁴ Տէս Գ. Ома Аквинский, Сумма теологии, часть первая, Москва, 2006, էջ 2:

⁴⁵ Տէս J. L. LE GOFF, Medieval Civilization, Blackwell Ltd, 1992, էջ 173:

⁴⁶ Տէս Բ. ГЕНЕ, История и историческая культура Средневекового Запада, Москва, 2002, էջ 37:

փիլիսոփայություն» չկայ բառի խիստ իմաստով»⁴⁷։ Առաւել ճշգրիտ կլինի ասել, որ կան քրիստոնէական սկզբունքներ, որոնց դիրքերից շարագրւում է պատմութիւնը, եւ դա տարածւում է ոչ միայն միջնադարի վրայ, որի ժամանակաշրջանում այդ կերպ գրուած պատմագիտական գրքերը հասնում են ընդամենը շուրջ երկու տասնեակի, այլեւ ընդհուպ մինչեւ մեր օրեր։ Այլ կերպ՝ եթէ պատմութիւնը ներկայացուած է համընդհանուր, որոշակի սկզբից մեկնարկած, ուղղագիծ, փուլերի բաժանուած, դէպի վախճանն ընթացող, ուրեմն այն, ըստ էութեան, մտածուած է քրիստոնէութեան շրջանակներում։ Կամ առաւել հատու՝ «քրիստոնէութիւնը ստեղծեց ոչ միայն այն պատմութեան փիլիսոփայությունը, որը կոչւում է քրիստոնէական դաւանութեան իմաստով, ինչպիսին Օգոստինոսի կամ Բօսսիւէի պատմութեան փիլիսոփայությունն է, այլեւ բոլոր յաջորդող պատմութեան փիլիսոփայություններն ընդհուպ մինչեւ Մարքսի պատմութեան փիլիսոփայությունը, որն իրեն յատուկ պատմական դինամիզմով այնքան բնորոշ է պատմութեան քրիստոնէական փուլին»⁴⁸, որովհետեւ, փաստօրէն, մեսիական գաղափարն այստեղ ընդամենը փոխադրւում է պրոլետարիատի վրայ⁴⁹։

Քրիստոնէութիւնը ոչ թէ առաջադրում է որոշակի պատմութեան փիլիսոփայություն, այլ ինքը պատմական է եւ իրենով ներկայացնում է պատմութիւն, որի նկատմամբ փիլիսոփայական անդրադարձներով ի յայտ են գալիս տարբեր պատմափիլիսոփայական հայեցակարգեր։ Եւ կարեւորագոյն խնդիր կայ այստեղ. կարո՞ղ է արդեօք լինել այլ պատմութիւն քրիստոնէութիւնից յետոյ։ Քանզի առաջինը քրիստոնէութիւնն է համաշխարհային պատմութիւնը մտածելու յայտ ներկայացրել, եւ այդ առումով ժամանակակից քաղաքակրթութիւնը սերտօրէն առնչւում է քրիստոնէութեան հետ՝ կողմ կամ դէմ։

РЕЗЮМЕ

Довольно спорным является вопрос, когда началось и завершилось Средневековье, как оно связано с античностью и эпохой Возрождения, поскольку

⁴⁷ CH. DAWSON, The Christian View of History, New Blackfriars, vol. 32, iss. 376–377, 1951, p. 313.

⁴⁸ Ն. ԲԵՐԳԵՍԵՒ, նշ. աշխ., էջ 46–47։

⁴⁹ Տէս անդ, էջ 106։

одновременно сосуществовали античность и средневековье с одной стороны, Возрождение и Средневековье — с другой стороны. Чтобы определить ситуацию, стоит исходить из того, что Средневековье — это не только реальность, определяемая пространственными координатами, но скорее состояние цивилизации, характеризующееся ментальной структурой, единой верой и коллективными творениями, основная характеристика которых является религия. Эта христианская религиозность предполагает введение идеи истории. Таким образом, один из основных способов понять Средневековье — это усвоить, осмыслить философию средневековой истории, которая представляет собой дуалистическое мировоззрение, описание взаимосвязи между земной и небесной историями. Христианство создало не только философию истории, которую называют христианской верой, но и все последующие философии истории вплоть до настоящего времени.

SUMMARY

The questions of when the Middle Ages began and ended, how it is connected with antiquity and the Renaissance are quite disputable since, on the one hand, antiquity and the Middle Ages and on the other hand, the Renaissance and the Middle Ages coexisted at the same time. To determine the situation, it is worth proceeding from the fact that the Middle Ages is not only a reality determined by spatial coordinates, but rather a state of civilization characterized by a mental structure, a single faith, and collective creations, the main characteristic of which is the religion. This Christian religiosity presupposes the introduction of the idea of history. Thus, one of the main ways to understand the Middle Ages is to understand the philosophy of the medieval history, which is a dualistic worldview, a description of the relationship between the earthly and heavenly histories. Christianity created not only the philosophy of history, which is called Christian faith, but also all the subsequent philosophies of the history up to the present time.