

ՀՈԴՎԱԾՆԵՐ

ՏԻԵՋԵՐԲԻ ԲՆԱԶԱՆՑԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԸ ԵՎ ՄԱՐԻՈՒ ՏԻԵՋԵՐԱԿԱՆ
ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԻ ՉԱՐՅԸ XIII—XV ԴԻ. ՉԱՅ ԻՄԱՍՏԱՍԻՄԻՔՅԱՆ ՄԵՋ

Ս. Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Յուրաքանչյուր դարաշրջանի իմաստասիրության մեջ մարդաբանական խորհրդածություններն սկսվում են տիեզերաբանական բնույթի հարցերի քննարկումից: Մարդուն նախ և առաջ հետաքրքրում է, թե որտե՞ղ է ինքը գտնվում, ինչի՞ց և ինչպե՞ս է ինքն առաջացել, ինչպիսի՞ տիեզերքում է ինքը ապրում, ո՞րն է նրա տեղն ու դերը տիեզերական համակարգում, ինչպիսի՞ն են նրա հարաբերությունները տիեզերական ուժերի ու գոյացությունների հետ: Այլ խոսքով, բուն մարդաբանությունն ածանցվում է տիեզերաբանությունից, հանդիսանում տիեզերաբանության շարունակությունը և նրա բաղկացուցիչ մասը: Սակայն, մյուս կողմից էլ, քանի որ տիեզերաբանությունը մարդկային մտքի ստեղծագործության արգասիքն է և կոչված է տիեզերքի վերաբերյալ ռացիոնալիստական պատկերի կառուցման միջոցով իմաստավորել մարդկային կեցության խորհուրդը, ուստի այն հանդիսանում է մարդաբանության ելակետային, բաղկացուցիչ և հիմնարար մասը: Տիեզերաբանությունը մարդաբանության բանալին է, նույնիսկ եթե այդ մարդաբանությունը ձևացնում է, թե իրեն չի հետաքրքրում այն հարցը՝ երկիրն է պտտվում Արեգակի շուրջը, թե՞ Արեգակն է պտտվում երկրի շուրջը: Ժամանակակից մարդը Ա. Կամյուշի արսուրդ մարդու անտարբերությամբ կարող է երևակայել և, գուցե ոչ առանց հիմքի, որ արսուրդ թվացող աշխարհում իր ԾՄ-ին առնչվող իմաստասիրական մեծագույն հարցը ինքնասպանության հարցն է, այսինքն՝ սեփական գոյության արդարացման հարցը: Դա պերճախոս վկայություն է առ այն, որ ժամանակակից մարդաբանությունը, ի տարբերություն նախորդ դարերի մարդաբանության, անհամատ ինքնուրույն ու անկախ է տիեզերաբանական մտակառույցներից, բնազանցական-մտահայեցողական դասական սարդոստայններից: Բայց, մյուս կողմից, դա տիեզերքի հետ անմիջական կապը խզած, տիեզերական Անհունից սարսափած, սեփական ԾՄ-ի բացարձակության բավիղներում մոլորված, «անտուն» և «տնավեր» մարդու իմաստասիրություն է, որին, վերջին հաշվով, սպասում է անառակ որդու անփառունակ ճակատագիրը:

Ժամանակակից մարդաբանական միտքը մարդկային ոգու պատմության մեջ տարբերակում է երկու դարաշրջան՝ «տնավորվածության» (Behausheit) և «անտնության» (Hauslosigkeit): Տնավորվածության դարաշրջանում մարդն ապրում է տիեզերքում իրեն սեփական տանը, իսկ անտնության դարաշրջանում նա կարծես թե գտնվում է մի ամաչի դաշտում,

հրտեղ հնարավոր չէ նույնիսկ մի ցից գտնել վրան խփելու համար: Միջ-
նադարը պատկանում է տնավորվածության դարաշրջանին, որոշ իմաս-
տով, այդպիսի դարաշրջանի խորհրդանշանն է, քանի որ տնավորվածության
գաղափարն առավել ցայտունորեն և ամբողջական է դրսևորվել միջնադար-
յան քրիստոնեական մարդաբանության մեջ:

Տիեզերքի վերաբերյալ միջնադարյան հայ իմաստասեր-աստվածաբան-
ների հայացքները խարսխված են Ս. Գրքի աստվածաշունչ հայտնություն-
ների, ինչպես նաև անտիկ իմաստասիրությունից փոխառած, բայց քրիս-
տոնեական ոգով «մկրտած» տիեզերաբանական դրույթների վրա: Ժամա-
նակաշրջանի մտածողների տիեզերատեսությունն աստվածակենտրոն և ա-
րարչապաշտական բնույթ ունի: Ի սկզբանե գոյություն ունի Աստված՝ գե-
րագույն Գոյը, բացարձակ էակը, Արարիչը, որը ոչնչից, միայն բանիվ, արա-
րում է ամբողջ տիեզերքը, գոյություն պարգևում բոլոր գոյերին: Արարչա-
գործությունը բացարձակ ազատ, ինքնագո և ինքնաբավ էակի կամքի և
ցանկության դրսևորում է: Արարչապաշտական բնազանցությունը սկզբուն-
քորեն մերժում է տիեզերքի վերաբերյալ անտիկ դուալիստական (երկար-
մատյան) տեսությունները, ինչպես նաև տիեզերքի առաջացման նորպլատո-
նական մեկնաբանությունը: Աստծուն համագոյակից աշինչ չկար, և ոչ էլ
Աստված անդեմ գոյացություն է, որից արտազեղման ճանապարհով անհրա-
ժեշտաբար գոյանում են գոյավորի աստիճանները: Քրիստոնեական տիեզե-
րաբանության մեջ Աստված կամքով և բովանդակությամբ օժտված բացար-
ձակ անհատ է, որն սկզբունքորեն տարբերվում է արարված տիեզերքից:
Արարչագործության հետևանքով գոյություն ունեցողը բաժանվում է երկու
տարասեռ, որակապես անհավասարաժեք գոյաբանական մասերի՝ անսկիզբ,
անպատճառ անփոփոխ, հավերժական, կատարյալ, գեղեցիկ, ճշմարիտ և
բարի աստվածային աշխարհի, որն ամենայն կեցության աղբյուրն է և դրանց
կեցության գերագույն նպատակը, և արարված, իր գոյությունն ու հատկություն-
ներն ուրիշից ստացած, սկիզբ ու վախճան ունեցող, սահմանափակ տարա-
ծության ու վերջավոր ժամանակի մեջ գտնվող, նյութական, փոփոխական
երկրային աշխարհի, որն ընկալվում է իբրև մարդկանց բնականության և գոր-
ծունեության ժամանակավոր հանգրվան: Աստված գտնվում է տիեզերքից
անդին, այսինքն՝ անդրկեցություն է, սակայն նրա ներկայությունը մշտա-
պես առկա է տիեզերքում, որովհետև արարելուց հետո նա չի լքում իր արա-
րածներին, այլ սիրում, նախախնամում և վերահսկում է նրանց:

Իարաշրջանի իմաստասեր-աստվածաբանների պատկերացմամբ, արար-
ված տիեզերքն իր բազմազան դրսևորումներով հանդերձ, ներկայանում է
իբրև իմաստուն արարչագործության արգասիք, իբրև գեղեցիկ ու կատար-
յալ, անթերի ու ավարտուն, իմաստավորված ու կարգավորված, աստիճա-
նակարգված ներդաշնակերտ մի ամբողջություն, որի յուրաքանչյուր մասի,
յուրաքանչյուր գոյացության տեղը, դերը, իմաստն ու նպատակը ի վերուստ
նախասահմանված է: Աստվածային արարչագործությունը միաժամանակյա
գործողություն է. Աստված «ի միում վայրկենի» է արարել բոլոր գոյերը,
դրանց օժտելով էություն, զորություն և ներգործությամբ: Մինչև աշխարհի
ստեղծումը, արարվելիք գոյերի նախատիպ-հարացույցներն աննյութապես
առկա էին աստվածային նախատեսության մեջ: Այդ պատճառով արարչա-
գործությունն ընթացել է նախապես մշակված տեսության համապատաս-
խան, որին առաջին հերթին բնորոշ է կարգավորվածությունը: Աստված ա-

մեն ինչ «կարգաւորաբար արար», որ «մի՛ խառնափնթոր երևեսցի ստեղծումն Աստուծոյ իբր անիմաստի»: Անկարգությունը, անդասությունը և բնական սահմանի բացակայությունն օտար են աստվածային արարչագործությանը: Աստված ստեղծել է ո՛չ թե ինչպես պատահի, ո՛չ թե անկարգ ու վայրապար, այլ որոշակի կարգով. նախ բխել են անեղականները, ապա ստեղծվել են իմանալի-բանական էակները և զգալի-նյութական գոյացությունները: Քանի որ Աստված «անկարգ ոչ արար», ուստի տիեզերքում կարգավորվածությունը համատարած և պատճառավորված բնույթ ունի՝ աստվածային աշխարհից սկսած (Հայր Աստված, Որդի Աստված, Սուրբ Հոգի Աստված) ընդհուպ մինչև շորս տարրերի դասավորվածությունը և եկեղեցական նվիրապետությունը: Տիեզերական կարգավորվածության բնազանցական հիմքն այն է, որ Աստված յուրաքանչյուր գոյացության պարզում է առանձնահատուկ բնություն, շնորհում որոշակի կարգավիճակ արարչակարգում, որոշում դրանցից յուրաքանչյուրի գոյակերպը, գործունեության ձևն ու սահմանը: Օբինակ, հրեշտակաց բնության սահմանն է հնազանդ մնալ իրենց Արարչին, երկնքի սահմանն է մշտապես շարժվել, երկրինը՝ միշտ անշարժ մնալ և այլն: Այսինքն, Աստված ոչ միայն Արարիչ է, այլև Սահմանադիր և Օրենսդիր: Տիեզերական համընդհանուր կարգավորվածության պատճառն Աստված է, որը, ըստ Հովհաննես Երզնկացու, «ո՛չ խառնակս ինչ և շփոթեալս եթող զեղեալսն, այլ կարգ եղ և դաս և որոշումն պատուոյ: Վերին լինել, միջին և ներքին, իմանալիք և զգալիք, բանաւորք և անբանք, իշխանք և իշխեցեալք: Եւ եղ դաս և կարգ յամենայն ազգս կենդանեաց, յիմանալիս և ի զգալիս, և ի բնական նիւթեղեն գոյացութիւնս: Եւ կացոյց զնախախնամութիւնն կառուար և պահապան կալ իւրաքանչիւր բնութիւնսն, ըստ այնմ սահման եղ որ ոչ անցնեն»²:

Տիեզերական համընդհանուր կարգավորվածությունն անզատելի է աստիճանակարգությունից: Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու աստվածաբանական համակարգը յուրացրած միջնադարյան հայ մտածողների պատկերացմամբ, յուրաքանչյուր գոյացություն որոշակի աստիճան է զբաղեցնում արարչակարգում, իսկ այդ աստիճանի արժեքը որոշվում է ըստ այն բանի, թե տվյալ գոյացությունը որչափով է մերձ աստվածային աշխարհին: Այս իմաստով արարչագործությունն ընթացել է կատարյալից դեպի անկատարը, պատվականից դեպի անարգը, բանականից դեպի անբանը և այլն: Երկնային գոյերն ավելի կատարյալ են ու արժեքավոր, քան երկրային գոյերը, որովհետև առաջինների բնությունն առավել նման է աստվածային բնությանը: Տիեզերական աստիճանակարգությունը խորհրդանշական բովանդակություն ունի: Թեև սկզբունքային տարբերություն գոյություն ունի Աստծո և արարված տիեզերքի միջև, այնուհանդերձ, նրանց միջև կա նմանություն, որովհետև «Արարիչն զարարածն նմանակից իւր արար»: «Արարիչն և արարած առընչականք են միմեանց,— գրում է Առաքել Սյունեցին,— զի Արարիչն զարարածս ցուցանէ, և արարածս զԱրարիչն»³: Տիեզերքի նախատիպը առկա էր աստվածային նախատեսության մեջ, ուստի յուրաքանչյուր գոյացություն իր բնության մեջ մարմնավորում է Սկզբնատիպի որևէ կողմը: Դարաշրջանի մտածողների պատկերացմամբ տիեզերքը խորհրդանշանների, միմյանց հետ սերտորեն կապված իմաստային կերպարների, աստվածային հետքերը կրողների բազմաստիճան միասնություն է, որտեղ ամեն

² Հովհաննես Պապ Երզնկացի, Նորին ի ԼԴ սաղմոսն, ՄՄ, ձեռ. № 2173, էջ 168բ:

³ Առաքել Սյունեցի, Լուծումք, Յաղագս Սահմանացս Դաւթի Անյողթի փիլիսոփայի, «Դաւթի Անյողթ, Գիրք Սահմանաց սրբոյն Գաւթի» գրքում, Մազրաս, 1797, էջ 371:

մեկը յուրովի «մատնում» է Աստծո գոյությունը: Խորհրդանշական աստիճանակարգությունն անփոփոխ և հավերժական բնույթ ունի, ինչն էլ միջնադարյան մարդուն հաղորդում է սեփական գոյության ապահովվածության և անվտանգության զգացում:

Տիեզերքն իբրև հարազատ տուն ընկալելու վստահությունն ավելի է ամրապնդվում այն բանից հետո, երբ միջնադարյան մարդը հավատում է, որ Աստված հսկում և նախախնամում է տիեզերքը, անհրաժեշտության դեպքում միջամտում բնության և հասարակության մեջ ընթացող իրադարձություններին: Նախախնամվող և ի վերուստ կառավարվող տիեզերքի մասին գաղափարը դարաշրջանի տիեզերաբանական-մարդաբանական վարդապետության առանցքային գաղափարներից է: «Եւ այսպէս,— գրում է Վահրամ Բաբունին,— ամենակալ թագաւորութեամբն իւրով զամենեսեան կալեալ և պնդեալ ունի յանբակտելի միութիւն և խաղաղութիւն. և ամենակարող զաւրութեամբն իւրով՝ ամենեցուն ըստ իւրաքանչիւր տեսակի կառուարէ և տիրէ. յորս և խնայէ և նախախնամէ...»⁴, Նախախնամի, ըստ հայ մտածողների, նշանակում է եղածը նույնությամբ և անփոփոխ պահել, բացառել Աստծո կողմից չնախատեսված երևույթների առաջացումը: Փաստորեն, նախախնամության գաղափարն ավելի ռացիոնալիստական ու կանխատեսելի է դարձնում տիեզերքը և, ինչ-որ իմաստով էլ, զսպաշապկի դեր է խաղում Աստծո համար, քանզի նա ստիպված է մտահոգվել իր «փառապանծ անցյալը» նույնությամբ պահպանելու խնդրով: Այս առումով ուշագրավ են Գրիգոր Տաթևացու խորհրդածությունները աշխարհի հավերժության մասին: «Գիրք հարցմանցի» հեղինակը գրում է, որ Աստված աշխարհը ստեղծել է մշտնջենական, իսկ մշտնջենականն անհրաժեշտ գոյ է, հետևաբար անհրաժեշտ գոյը չի կարող մշտապես գոյություն չունենալ և երբեք չի կարող վերածվել անգոյության: Աստծո կամքը անփոփոխ է, շարունակում է Տաթևացին, այսինքն՝ Նա ո՛չ տարակուսում է, ո՛չ էլ զղջում: Նա ստեղծել է աշխարհը և եթե որոշի այն վերածել չգոյության, կնշանակի՝ նրա կամքը փոփոխական է: Բայց դա անհնար է, քանզի փոփոխությունն օտար է արարչական կամքին: Հետևաբար, Աստված կամեցավ՝ ստեղծեց աշխարհը, իսկ «այժմ ոչ կամի և ոչ փոխէ յանգոյութիւն: Եւ զոր կամի՝ զնոյն և առնէ և կարէ. և զոր ոչ կամի՝ ոչ առնէ և ոչ կարէ»⁵: Եթե Տաթևացին ընդունելով հանդերձ Աստծո ամենակարողության գաղափարը, Աստծո «փառապանծ անցյալը» փրկելու համար սահմանափակում է նրա գործունեությունը, ապա Սյունեցին բանաստեղծական ոգևորությամբ շեշտում է Աստծո կամքի ամենակարողության գաղափարը, որը, սակայն, չի վերածվում Աստծո էության կամային և բանական կողմերի այնպիսի հակադրմանը, ինչը տեսնում ենք արևմտաեվրոպական դպրոցական իմաստասիրության խոշորագույն դեմքերի՝ Գունս Սկոտի և Ուիլյամ Օկկամի կամապաշտական (վոլյունտարիստական) բնագանցության մեջ: Չնայած Սյունեցին կարծում է, որ Աստված միշտ էլ կարող է անհնարինը հնարավոր դարձնել և ցանկացած պահի գործել հակառակ բնական օրենքների, այնուհանդերձ, նրա անկանխատեսելի ու իռացիոնալ գործունեությունը նախախնամության մասնավոր դրսևորումներից է, այսինքն՝ «ստեղավորվում» է նախախնամության շրջանակներում: Ավելին, միջնադարյան մարդու համար Աստծո «հակաբնական» գործողությունները ոչ թե իռացիոնալ, անսպասելի բնույթ ունեն, այլ, ընդ-

⁴ Վահրամ Բաբունի. Ի մեծի յաւուր յայտնութեան Քրիստոսի..., «Արարատ», 1869, թիվ Բ, էջ 36:

⁵ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 163:

հակառակը, աստվածային անքննելի գործունեության ամենահասկանալի և «տրամաբանություն» փնտրող մարդկային բանականության համար բարոյապես ամենահիմնավորված երևույթներն են:

Ի լրումն տիեզերքի մասին այդպիսի պատկերացման, դարաշրջանի աստվածաբան-իմաստասերները կարծում են, որ արարված տիեզերքին ներհատուկ են կատարելության ու ներդաշնակության, գեղեցկության և բարության, օգտակարության և նպատակահարմարության հատկությունները: Կատարյալ է ինչպես տիեզերքն ամբողջությամբ վերցրած, այնպես էլ դրա յուրաքանչյուր մասը: Ընդ որում, դրանք ոչ թե «աճամբ եկին ի կատարելություն», այլ ի սկզբանե ստեղծվել են կատարյալ: Աշխարհի կատարելության օգտին բերվող փաստարկ է և այն, որ Աստված ստեղծել է ոչ թե բազում, այլ լոկ մեկ աշխարհ: Բազում աշխարհներ գոյություն չունեն, գրում է Տաթևացին, որովհետև դրանք կամ այդ միակի նմանը կլինեին, կամ՝ այլապես: «Արդ եթէ լինէր որպէս այս, աւելորդ լինէր. և աւելորդ ոչինչ է ի գործս Աստուծոյ: Եւ այլապէս ոչ կարէր լինիլ, զի ամենայն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ. և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ: Ապա ուրեմն հարկ է մի գոյ աշխարհի և ոչ բազում»⁶: Տիեզերքի կատարելությունը միջնադարյան մարդուն ոչ այնքան գեղագիտական հաճույք էր պատճառում, չնայած դա նույնպես անկարևոր չէր, որքան ստիպում խոնարհվել աստվածային մեծաքանակ գործի առաջ և համեստորեն գնահատել սեփական գործունեության հնարավորությունները, շերտակայել, թե վերափոխիչ գործերով կարող է ավելի կատարյալը ստեղծել: Աստվածային ստեղծագործությունը բոլոր առումներով դերազանց է, քան բնության և մարդկային ստեղծագործությունները: Տիեզերական կատարելությունը ենթադրում է ոչ միայն գոյություն ունեցողի անփոփոխությունը, այլև ամբողջի ներդաշնակությունը, դրա առանձին մասերի հավասարակշռությունը և համաշարհայինությունը: «Որպէս երկիրս ծաղկօք և երկինս աստեղօք և ի մասանց կազմուածոց երկնի և երկրի, շափ, և ձև, և գոյն, և դասաւորութիւն սոցա յայտնապէս գոչէն,—գրում է Հովհան Որոտնեցին,—թէ կայ ոմն իմաստուն, որ կշռորօք է շափեալ զիւրաքանչիւր տեսակ՝ զպիտանի, զշափ, զձև և զգոյն, զզարդ և զդաս. և զմասունս բոլորին, որ իւրաքանչիւր ըստ արժանւոյն ունին. և ոչ առաւել կամ նուազ»⁷:

Ժամանակաշրջանի մտածողների պատկերացմամբ արարված տիեզերքը ոչ միայն կատարյալ ու ներդաշնակ է, այլև դրանցով հանդերձ նաև գեղեցիկ է ու զարմանահրաշ: Թվում է, թե նմանատիպ արժեքային հատկություններով օժտված տիեզերքի պատկերը հակասում է աշխարհի՝ որպես «օտար գեղի», ժամանակավոր կայանի վերաբերյալ քրիստոնեական ավանդական գաղափարին: Մասնագիտական լրականության մեջ նույնիսկ արմատացած է այն կարծիքը, որ միջնադարյան քրիստոնեական մտածողության համար աշխարհն առհասարակ ոչ մի արժեք չէր ներկայացնում: Այս կապակցությամբ բերվում են համոզիչ փաստարկներ և փաստեր, ինչպես հետևյալը. մի անգամ նշանավոր աստվածաբան Բերնար Քլերովորացին կառքով անցել է գեղատեսիլ Ժնևյան լճի մոտով, սակայն այնչափ էր խորատուզված հոգևոր հայեցողության մեջ, որ չի նկատել բնության այդ հրաշքը: Աշխարհի և երկրային կյանքի նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունքի փաստեր կարող են՝ դրանք նաև ժամանակաշրջանի իմաստասեր-

⁶ Նույն տեղում, էջ 179:

⁷ Հովհան Որոտնեցի, Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած, ՄՄ, ձեռ. № 6573, էջ 154ա:

աստվածաբանների աշխատություններում: Բայց, մյուս կողմից, այդ նույն մտածողների երկերում տիեզերքի և աշխարհի գեղագիտության ու կատարելության վերաբերյալ կան այնպիսի հիացական տողեր, որոնք շեն զիջում նույնիսկ եվրոպական Վերածնության շրջանի գեղագիտական մտքի պոռթկումներին: Ժամանակաշրջանի մտածողների կարծիքով տիեզերքի գեղեցկությունը մարդու մեջ հարուցում է զարմանք, արթնացնում հիացմունքի ու պարծանքի զգացմունք, բորբոքում ճանաչողական կիրք: «Որպէս զմշտաշարժ բնութիւնն երկնի ոք տեսանելով զկամարածև, զգմբեթարդ խորանն յերկուս բաժանեալ կիսագունդս, կամ փոփոխական բնութիւն լուսնիդ լըրմամբ և պակասութեամբ և կամ զերփն երփն ու զունագեղ երևումն ծիածանից, զի թէ ոք ոչ սքանչանայ ընդերևումն տեսութեան նոցա, ո՛չ իմաստասիրէ զգոյութիւն բնութեան նոցա»⁸: Տիեզերքի գեղեցկությունը աստվածային ծագում ունի: Հայ մտածողները, ի մասնավորի Առաքել Սյունեցին, Արարչին՝ նմանեցնում է արվեստագետի, նշելով, որ «բազում յատկութիւն արուեստաւորի՝ երևեցաւ ի գործն Աստուծոյ»: Օրինակ, որպես պատկերահան, Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով և նմանությամբ, որպես պատկերագործ՝ «աննման արար զամենայն ինչ», որպես այգեգործ՝ արարեց դրախտը, իսկ որպես նկարիչ արվեստագետ՝ «զարդարեալ ծաղկեցոյց զերկիրս, արեգակամբ, լուսնիւ, և աստեղօք. և որպէս լաճվարդով կապույտ զերկիինն. և որպէս զակունս եղ զլուսաւորս ի նմա, զի յոյժ պայծառ երևեսցին. և ոսկեջրաց զտունս աշխարհիս լուսով արեգականն. յայսպէս և զատակ տանս զարդարեաց ծաղկօք. և ծառօք. և բուսօք. և պէսպէս բուրմամբ անուշահոտութեամբ ծաղկանց. յայսպէս և տուն շինեաց զաշխարհս...»⁹: Միջնադարյան մտածողությունը տիեզերքի գեղեցկությունը պայմանավորում է աստվածային աշխարհի գեղեցկությամբ: Այս իմաստով տիեզերքը գեղագիտական, բարոյագիտական և իմացաբանական արժեք է ներկայացնում մարդու համար, որովհետև գեղեցիկ իրերը խորհրդանշաններ են, որոնք իրազեկում են աստվածային աշխարհի գեղեցկության մասին: Բնությունն իր մեջ կրում է «զխորհուրդ անպարագիծն աստուածութեան» և անբարբառ կերպով պատմում իր իմաստուն և գեղեցիկ հորինողի մասին: «Յաղագս երկնային զարդուց» չափածո տրակտատում Հովհաննես Ծրզնկացին բնությունը անվանում է մարդկանց վարդապետ, «ուսուցիչ անխոսական» և դայակ-դաստիարակ:

«Դու վարդապետ մեզ՝ ուսուցիչ անխոսական,
 ի մեզ ունիս տառ լուսեղէն ընթերցական:
 Տառք քա խօսուեմ՝ մեզ խրատիչ անձայնական.
 որք են մատանց գործ բարձրելոյն անհասական:
 ...Դու խրատիչ մեզ յաշխարհի և վարժական
 որ իմաստուն զմեզ յօրինես և բանական:
 ...Դու մեզ դայեակ՝ դաստիարակ, որպէս մանկան,
 ծամանակաւ ըզմեզ խրատես սաստողական»¹⁰:

Միջնադարյան մարդը տիեզերքը դիտում էր ոչ միայն որպես նյութական տարրերի, դրանցից կաղված իրերի միացման ու կազմալուծման ֆիզիկական գործընթաց, այլև աստվածային աշխարհը ներկայացնող խորհրդանշանների համախմբություն: Միավորիստական մտածելակերպը, ի տարբե-

⁸ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, *Ի բան մարգարէին Դաւթի. Սքանչելի եղև գիտութիւն քա յիս, ՄՄ, ձեռ. Մ 2173, էջ 112ա*:

⁹ Առաքել Սիւնեցի, *նշվ. աշխ., էջ 542*:

¹⁰ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, *Բանք չափավ, Երևան, 1986, էջ 260—261*:

րություն պատճառականութեան վրա խարսխված բնագիտական մտածողութեան, իրերի ու երևույթների միջև փնտրում է ոչ թե դրանց պատճառահետևանքային, այլ իմաստային ու նպատակային կապերն ու հարաբերությունները: Բնութեան սիմվոլիստական մեկնաբանության ժամանակ իրերը ձեռք են բերում ա՛նպասելի, երբեմն հակադիր հատկություններ, ստեղծվում է տիեզերքի մի պատկեր, որն աչքի է ընկնում իր խորհրդավորությամբ ու անկրկնելիությամբ: «Ամբողջ գոյի սիմվոլիստական մեկնաբանության կենսական արժեքն անսահման էր,—նշում է միջնադարագետ Ի. Հեյզինգանը,— Սիմվոլիզմը ստեղծեց իր միասնությամբ և ներքին պայմանավորվածությամբ աշխարհի ավելի խիստ պատկեր, քան այդ կարող էր անել պատճառականության վրա խարսխված բնագիտական մտածողությունը»¹¹:

Տիեզերքի սիմվոլիստական ըմբռնման դեպքում տիեզերքը ներկայանում է իբրև Գիրք, որը Ս. Գրքի պես հարկավոր է ընթերցել, մեկնաբանել և նրանից ուսանել զանազան իմաստները: Տիեզերքի անդրկողմնային («տրանսցենդենտալ») վերընթերցումը հատկապես ցայտուն է արտահայտվել Մատթեոս Ջուզայեցու երկերում, որտեղ տիեզերքը դիտվում է իբրև աներևույթ աստվածային աշխարհի խորհրդանշանը: Նրա կարծիքով, օրինակ, երկնքի ստեղծումն իր մեջ բազում խորհուրդներ է բովանդակում, և դրա հատկությունները յուրովի խորհրդանշում են աստվածայինի որևէ հատկություն: Երկինքն անհասանելի բարձր է, մարմնական ոչ մի բան չի կարող դրան հասնել. «Եւ սոյնպէս իմանալ տայ զանհասանելի բարձրութիւն Աստուծոյ. զի ոչ ոք եղական միտք կարէ հասնել ի բարձրութիւն աստուածութեան նորա»¹²: Երկինքն անշափ լայն ու ընդարձակ է. դա խորհրդանշում է աստվածային սիրո լայնությունը: Երկինքը սլաճառ ու գեղեցիկ է. այս հատկությունն էլ ցուցանում է Աստծո գեղեցկությունը: Բոլոր իրերի հիմքը կազմող շորս տարրերը և դրանց հատկությունները նույնպես խորհրդանշում են աստվածայինի որևէ հատկություն: Այսպես, հողը բուսական և էնդոգենական աշխարհի հիմքն ու արմատն է, և հողի այս հատկությունը ցուցանում է, «թէ Աստուածէ արմատ ամենայն արարածոց և հիմն, զի ի վերայ նորա է կառուցեալ ամենայն շունչք»: Հողի մեջ ամբարված են բազում գանձեր՝ ոսկի, արծաթ և այլն, իսկ դա ցույց է տալիս, որ իմաստության և գիտության դանձերն ամբարված են Աստծո մեջ: Ջուրը խորհրդանշում է մարդկանց մեղքերը լվացող Աստծուն: Բոլոր կենդանիներին շունչ ու կյանք տվող օդը խորհրդանշում է այն, որ առանց Աստծո չկա կյանք, իսկ լուսատու հուրը, որ Աստված է, մարդկանց լույսը:

Այսպիսով, ժամանակաշրջանի իմաստասեր-աստվածաբանները, մի կողմից հետևելով քրիստոնեական ավանդույթին, որը պահանջում է հանուն հոգու փրկության արհամարհել այս աշխարհը և ցանկացած աշխարհիկ հաճույք, անտարբեր են տիեզերքի գեղեցկության նկատմամբ, սակայն, մյուս կողմից, տիեզերքը դիտելով իբրև աստվածային աշխարհի մասին խորհրդանշող սիմվոլների համախմբություն, նրանք երկրային գեղեցկությունների մեջ տեսնում են աստվածային գեղեցկության արտացոլումը:

Ժամանակաշրջանի մտածողների պատկերացմամբ արարված տիեզերքի մյուս հիմնարար հատկություններն են բարությունը, նպատակահարմարությունն ու օգտակարությունը: Աստվածարդարացման իրենց տեսություններում հայ մտածողները պնդում են, որ Աստված բարի էություն ունի, ուստի «ո՛չ է պատճառ շարեաց, այլ միայն բարեաց»: Չարը ոչ-էություն է, բարու-

¹¹ И. Хейзинга. Осень средневековья, М., 1988, с. 225.

¹² Մատթեոս Ջուզայեցի, Վասն գրքիս որ կոչի վեցօրեայ, ՄՄ, ձեռ. № 2229, էջ 265ա:

Քյան պակասություն, իսկ Աստված միայն բարիքի, ունակության պատճառ է: Աստված աշխարհն այնպես է արարել, որ արարածներն օգտակար լինեն միմյանց, իրար փոխօգնեն և պահեն-սնուցեն: Տիեզերքում չկա մի գոյացություն, որ ինքնին շար, անպիտան ու անօգտակար լինի, իր գոյությամբ բարություն, կյանք չհաղորդի «համացեղակիցներին»: «Զամենայն արարածս զոր ստեղծ Աստուած՝ բարի և օգտակար արար... — գրում է Տաթևացին, — Եւ այս է բարի գոյն ամենայնի՝ որք այլոց շահ և օգտութիւն ունին ի բնութենէ իւրեանց. և առանց բարոյ և օգտութեան ոչինչ է յաշխարհս»¹³: Տիեզերական կատարելությունը, ներդաշնակությունը և բարությունը անհնար է պատկերացնել առանց նպատակաբանության: Այն, ինչ Աստված ստեղծել է, կատարել է որոշակի նպատակով, ուստի արարածներից յուրաքանչյուրն ունի իր նախասահմանված նշանակությունը, ամբողջին ծառայելու իր գործառույթը: «Որպէս տեսանեմք զերկինս՝ զի հանապազ շրջելով պահէ զաշխարհս ի ծոց իւր. արեգակն և լուսին և աստեղք զլոյս շնորհեն աշաց: Սովք՝ զկենդանիս սնուցանեն: Գետք և աղբիւրք՝ զերկիր ոռոգեն և ծարաւս արբուցանեն: Բոյսք երկրի և տունկք՝ պտղօք իւրեանց կերակրեն: Խոտ՝ ծաղիկք դալարիք անուշահոտք, կամ զարդարանք և կամ բժշկութիւնք են: Որպէս և քարինք և մայրիք՝ պէտք են շինութեանց: Եւ յանասնոցն յայտնի է բարութիւն. ոմն ի լուծ, ոմն ի կիթ, բեռնաւոր և այլ ամենայն: Եւ զինչ և տեսանես՝ ամենքն բարութիւն ինչ շնորհեն այլոց»¹⁴:

Ահավասիկ, այս կարգավորված ու աստիճանակարգված, ներդաշնակերտ ու կատարյալ, գեղազարդ ու բարի, նպատակահարմար ու իմաստավորված, «նախախնամութեամբն անսասանութեամբ սերտեալք և յարամնայութեամբ ի նոյնութիւն մնացեալք» արարված տիեզերքում մարդը նույնպես ունի իր տիեզերական կարգավիճակը, որ նախորոշում և պայմանավորում է նրա էկզիստենցիան իմաստը, նպատակը և գործունեության բովանդակությունը:

Անզուգական և բացառիկ է մարդու կարգավիճակը տիեզերքում: Պաշտպանելով քրիստոնեական մարդակենտրոնության գաղափարը՝ ժամանակաշրջանի մտածողները կարծում են, որ մարդը աստվածային արարչագործության գլուխգործոցն է, արարված տիեզերքի պսակն ու զարդը, համընդգրկող բնություն ունեցող մի արարած, որը ոչ միայն արարչագործության հերթական դրսևորումն է, այլև վերջնանպատակը, առանց որի արարչագործության խորհուրդը կիմաստազրկվեր, իսկ տիեզերքը կլիներ թերի և անկատար: Արարչագործության առաջին օրերում Աստված ստեղծեց երկինքը, լուսատուները, աննյութական ու իմանալի էակները, այնուհետև շորս աշխարհակազմիչ տարրերը, երկիրը, բուսական ու կենդանական աշխարհները, իսկ ամենավերջին օրում՝ կյանքի կոչեց մարդուն: Այդ փաստը նշանակում է, բացատրում է Մատթեոս Զուղայեցին, որ «մարդս է կատարումն ամենայն արարածոցս. զի յետ սորա այլ ինչ որ գործեաց. և զի առանց մարդոյս թերի էին արարածքս»¹⁵:

Մարդու՝ տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունն ու անկրկնելիությունը պայմանավորված են նաև նրա բնության առանձնահատկությամբ: Մարդն իր բնության մեջ ընդգրկում է գոյավորի բոլոր շերտերը, հանդիսանում հակադիր աշխարհների միավորման հանգուցակետը: Ժամանակաշրջանի մտածողները գոյություն ունեցողը բաժանում են երեք աշխարհի. ա) իմա-

¹³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամարան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 367:

¹⁴ Նույն տեղում:

¹⁵ Մատթեոս Զուղայեցի, Քարոզագիրք, ՄՄ, ձեռ. № 6807, էջ 370բ:

նալի-մտահասանելի աշխարհ, որ աստվածայինի, աննյութական ու բանական էակներ (հրեշտակներ) աշխարհն է, բ) զգալի-նյութական աշխարհ, որ անկենդան, բուսական և կենդանական աշխարհն է, գ) իմանալի-զգալի աշխարհ, որն էլ հենց մարդու աշխարհն է: Սկզբում արարվեցին իմանալի գոյերը, ապա՝ զգալի գոյերը, իսկ ամենավերջում՝ իմանալի-զգալի բնություն ունեցող մարդը, որ «ից է միաւորիչ և կապ իմն բոլոր արարածոց»: Հովհաննես Երզնկացին նշում է, որ մարդը է «շաղկապ երկուցս աշխարհաց» և «ամենայն տեսակ է գոյիցս մասն ունի յինքեան բնութիւնս մեր, զգայութեամբ զգայուն կենդանեացն, աճեցական մասամբքն տնկոց, և մտօք զմտաւոր աշխարհին...»¹⁶:

Այսպիսով, ժամանակաշրջանի մտածողների կարծիքով մարդու բնությունը տիեզերքում առկա բոլոր տարրերի, ուժերի և գոյացությունների համադրական միասնություն է: Թեև մարդը բացառիկ կարգավիճակ ունի արարչակարգում, այնուհանդերձ, նա նույնպես արարված էակ է և, իբրև այդպիսին, իր գոյությունը ստացել է Աստուծոց որպես պարգև: Մի կողմից, մարդը իբրև աստվածային ստեղծագործության արգասիք, գոյաբանական-ժագումնաբանական առումով համացեղակից է մյուս արարածներին, իսկ մյուս կողմից՝ աստվածային կամոք տրված աննման կարգավիճակով գերազանցություն և առավելություն ունի մյուս արարածների նկատմամբ: Հենվելով այդ փաստի վրա՝ ժամանակաշրջանի կրոնա-իմաստասիրական միտքը երկակի մտեցում է ցուցաբերել մարդու և բնության, մարդու և մյուս արարածների հարաբերության հարցի կապակցությամբ: Դրանցից առաջինն անվանենք «միասնության և համերաշխության», կամ ավելի ընդհանուր ձևակերպմամբ՝ տիեզերաբանական-բնապաշտական մտեցում, իսկ երկրորդը՝ «առավելության և գերազանցության», կամ՝ կրոնաբարոյական մտեցում: Այդ երկու մտեցումը մարդու կարգավիճակին աղերսվող հարցի դիտարկումն է տարբեր տեսանկյուններից, ուստի դրանք պետք է մեկնաբանել ոչ թե որպես իրար բացառող, այլ լրացնող սկզբունքներ: Միևնույն ժամանակ, թեև այդ երկու մտեցումներն իրարից շինական պարսպով շին տարանջատվում, այնուհանդերձ ժամանակաշրջանի կրոնա-իմաստասիրական մտքի մեջ «առավելության և գերազանցության» մտեցումն ավելի ընդգծված ու ցայտուն է դրսևորվել և, տրամաբանական է, ավելի հանգամանորեն է մշակվել, քան «միասնության և համերաշխության» մտեցումը:

«Միասնության և համերաշխության», կամ տիեզերաբանական-բնապաշտական սկզբունքի համաձայն, բնությունը, մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են: Նախ՝ նրանք «համանգամայն կային ի տեսութիւնն Աստուծոյ, յառաջ քան զլինելն աշխարհի», երկրորդ, ինչպես համատիպորեն առկա էին Աստծո նախատեսության մեջ, այդպես էլ «համահաւասար ի միոյ Արարչէ եղեալ, և ոչ այլևայլ»¹⁷: Իբրև համագոյեր, միևնույն Արարչի ստեղծագործության արդյունքներ, բոլոր արարածները համացեղակից են, համահավասար և միմյանց հետ կապված են որպես միասնական ամբողջի ազգակից տնդամներ: Այս իմաստով մարդը տիեզերքում մենակ չէ. նա «ազգակցական» հարաբերությամբ է կապված է տիեզերական բոլոր գոյերին և հանդիսանում է տիեզերական մեծ ընտանիքի կամ տան անդամներից մեկը: Հոգեհարազատություն ցուցանող այսպիսի մտեցումը մարդուց վանում է տիեզերքում միայնակ և լքված լինելու անհանգստությունը, անհայտի նկատմամբ բնա-

¹⁶ Հովհաննես Պուլզ Երզնկացի, Ի բան մարգարէին Դաւթի..., էջ 105բ—106ա:

¹⁷ Առաքել Սիւնեցի, նշվ. աշխ., էջ 209:

ղանցական երկյուղը, միևնույն ժամանակ նրան հաղորդում պաշտպանվածության և սեփական կեցութեան անվտանգութեան զգացում: Դրանք ոչ միայն իրենց ֆիզիկական գոյութեամբ են իմաստավորում մարդու կեցութեունը, այլև նրան մատուցում են բարոյա-հոգեբանական բնույթի «ծառայութեուններ»: Իր կյանքի ճակատագրական պահերին, էկզիստենցիալ (գոյութենական) ծանր իրավիճակներում մարդը զգում է բնութեան, կենդանական աշխարհի աջակցութեան կարիքը և ձգտում դրանց նույնպես հաղորդակից դարձնել իր ցավերին և ուրախութեուններին: Միևնույն ժամանակ, քանի որ մարդն իր բնութեան մեջ ամփոփել է ողջ գոյավորը, նրա բարոյական պարտքն է «ընտանութեամբ» վերաբերվել «գոյիցս ամենայնի իբր և սեփհական անդամոց»: Պատահական չէ, որ միջնադարյան մարդը բնութեանը և մյուս արարածներին վերաբերվում է ոչ թե որպես «հեղափոխական», այլ՝ «պահպանողական»: Միջնադարյան մարդը չի ձգտում փոփոխել տիեզերական անփոփոխ կարգը, հասկանալով, որ այդպիսի գործունեութեունն անխուսափելիորեն կհանգեցնի անիշխանութեան և անկարգութեան: «Այդ աշխարհում,— միջնադարի մասին գրում է Կ. Յասպերսը,— մարդը կառուցում է իր կյանքը՝ չձգտելով այն փոփոխել: Նրա գործունեութեունն ուղղված էր իր կեցութեան բարեփոխմանը՝ ինքնին անփոփոխ պայմանների շրջանակներում: Դրանում նա իրեն պաշտպանված էր զգում, միասնական՝ երկնքի և երկրի հետ: Ինչ որ աշխարհն էր, շնայած ամբողջութեամբ այն իրենից արժեք չէր ներկայացնում, քանի որ կեցութեունը նա տեսնում էր անդրկեցութեան մեջ»¹⁸:

«Միասնութեան և համերաշխութեան» մոտեցումը ամրագրում է մարդու և մյուս արարածների, մարդու և բնութեան գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնութեունը, հավասարութեունը և ազգակցութեունը: Մինչդեռ մարդու տիեզերական կարգավիճակի բնորոշ գիծը ոչ թե մյուս արարածներին համացելակից և, հետևաբար, համահավասար լինելն է, այլ դրանց նկատմամբ առավել և գերազանց լինելը: Աստվածաշնչյան ծագում ունեցող մարդակենտրոն այս գաղափարը, որ միջնադարյան քրիստոնեական մարդաբանութեան հիմնարար, ելակետային գաղափարներից է, անվերապահորեն պաշտպանում են ժամանակաշրջանի բոլոր մտածողները: Նրանց կարծիքով համացելակիցների նկատմամբ մարդու գերազանցութեունը և առավելութեունը դրսևորվում է նախ և առաջ այն բանում, որ մարդը աստվածային արարչագործութեան «կատարումն» է, վերջնականատակը և վախճանակետը: Աստված գործել է «Ամեն ինչ մարդու համար» սկզբունքով: Բոլոր արարածները, նշում է Մատթեոս Ջուդայեցին, «վասն մարդոյն է արարեալ. և ոչ թե մարդն վասն արարածոց»: Այս իմաստով մարդը Աստծո կամոք արարված բոլոր գոյերի տերն է, իշխանը և թագավորը: Իրրև աստվածային արարչագործութեան վերջնականատակ, մարդը ամենակատարյալ արարածն է: Նա գտնվում է կեցութեան սանդղակի ամենավերին աստիճանի վրա, արարչակարգի ամենապատվական մասում, որ նշանակում է, թե նա իր կարգավիճակով, բնութեամբ և առաքելութեամբ գերադաս է ստորին աստիճաններում գտնվողներից:

Համացելակիցների նկատմամբ մարդու առավելութեան և գերազանցութեան գլխավոր պատճառն այն է, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իր պատկերով ու նմանութեամբ և, դրանով իսկ, նրան շնորհել է առանձնահատուկ կարգավիճակ և արտոնյալ իրավունքներ: Եթե մյուս արարածներն ինչ-որ շահով նման են իրենց Արարչին, ապա այդ նմանութեունն առավելագույն

¹⁸ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 288.

ձևով դրսևորվում է Աստված և մարդ հարաբերության մեջ: Նախ՝ դա այն պատճառով, որ Աստված միայն մարդուն արարեց իր պատկերով և նմանութամբ, միայն մարդուն իր պես բանական ու անձնիշխան կերտեց, երկրորդ՝ աշխարհը մարդակերպ ստեղծեց և ոչ թե, ասենք, հրեշտակաձև, երրորդ՝ մարդու մարմնի տեսքով Քրիստոս Աստված մարդեղացավ: Սրանք փաստեր են, որոնք մարդուն անհամեմատելի են դարձնում մյուս արարածների հետ, և միևնույն ժամանակ վկայում մարդու և Աստծո հարազատության և նմանության մասին: Ժամանակաշրջանի մտածողները Աստծո և մարդու նմանության գաղափարն օգտագործում են ցուցանելու մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը, նրա բնության կատարելությունը, շեշտելու մարդակենտրոն այն միտքը, որ արարածներից միմիայն մարդուն է վիճակված պատճենավորել Աստծուն և աստվածային գործերը: Եվ որքան էլ մարդըս Աստծո համեմատ թույլ, տէար ու անկատար լինի, այնուհանդերձ, նա է աստվածային նպատակների իրագործման սուբյեկտը, Աստծուն փառավորող միակ արարածը:

С. А. ЗАКАРЯН—Метафизическая картина космоса и вопрос космического статуса человека в армянской философии XIII—XV вв.— Знания средневековых армянских философов о космосе опирались на откровения Библии, а также на заимствованные из античной философии положения, прсникнутые духом христианства. В созданном всевышним прекрасном, совершенном и иерархизированном космосе человек имеет уникальный статус. Как венец творения сн, с одной стороны, генетически связан с другими созданиями, а с другой—благодаря своей природе возвышается над остальными. В свсих трудах армянские философы рассматривали также вопросы соотношения человека и космоса, человека и остальных тварей, человека и природы.