

---

**XIV-XV ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ  
ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑԻ  
ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

**ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ**

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունն իր սկզբնավորման օրվանից կարևոր դեր է խաղացել հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման, գործառման ու պահպանման գործընթացում, որի ձևավորման ու կայացման փուլը (4-6-րդ դդ.) սկսվում է քրիստոնեության տարածման ու որպես պետական կրոն ընդունման պահից, այնուհետև տեղի են ունենում քրիստոնեական արժեքների ներմշակութացման, քրիստոնեության հետ նույնականացման, գիր ու գրականության (ինքնուրույն ու թարգմանական) ստեղծման, քրիստոնեական հաստատությունների հիմնադրման, վարքագծի քրիստոնեական նմուշների օրինականացման, եկեղեցու ինքնուրույնացման (ազգայնացման) ու եկեղեցական կանոնադրության ու դավանաբանության հաստատման շարժընթացներ<sup>1</sup>: Հետագա դարերում մշակվում-հղկվում են ինքնության քրիստոնեական հարացույցի խորհրդանշանները, ավանդականացվում արարողությունները, ծեսերը, և ամենակարևորը՝ ինքնության կառուցվածքում ուրույն տեղ են սկսում գրավել մի կողմից Հայաստանի և հայերի հետ կապված աստվածաշնչյան թեմաները, մյուս կողմից՝ քրիստոնեության տարածման հետ կապված պատմական դեպքերը, ավանդազրույցները (առաքյալների ու սրբերի, նահատակների, մարտիրոսների, եկեղեցու հայրապետների գործունեությունը), տեսիլքներն ու «ազգայնացված» քրիստոնեական այլալի արժեքները: Բացի դավանաբանական-ծիսական ավանդույթից, հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում աստիճանաբար հայտնվում են այլ խորհրդանշաններ ու փաստեր, աստվածաշնչյան եղելությունների մեկնություններ, Աստուծոց՝ հայ ազգին տրված, այսպես կոչված, առանձնական պարզևների կամ «Բարությունների» մասին մտքեր, որոնք վկայում էին քրիստոնեության հետ նույնականացման փաստի սուրբ-յեկտիվ վերաբերմունքի ու գնահատականի՝ ինքնանույնականացման ինտենսիվության ու ինքնության ռացիոնալ-իրացիոնալ (զգացմունքա-

---

<sup>1</sup> Այդ մասին տե՛ս **Մ. Ա. Զաքարյան**, Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը (ձևավորման ու կայացման փուլ), «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2014, էջ 6-24:

յին) վերապրումների մասին<sup>2</sup>: VI դարում ավարտվում է հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի գլխավոր խորհրդանշանի՝ եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը: Այդուհետ հայոց եկեղեցու, եկեղեցական ծիսակարգի ու նվիրապետության, եկեղեցու դավանանքի ու հեղինակության դեմ հանդես եկողներին, անկախ դրդապատճառների բնույթից, սպասվում էին ծանր պատիժներ՝ բանադրանքից մինչև ֆիզիկական խոշտանգումներ, մահ ու արքար: Միջնադարյան Հայաստանում ներքին այլակարծության, այսինքն՝ աղանդավորական ու հերետիկոսական շարժումների ճնշումները նույնքան դաժան ու անողոք են եղել, ինչպես արևմտաեվրոպական երկրներում: Սակայն եկեղեցու համար ոչ պակաս վտանգավոր էր միարարական շարժումը: Եթե աղանդավորների դեմ մղվող պայքարում եկեղեցուն պաշտպանում էին աշխարհիկ իշխանությունները, ապա միարարական շարժման պարագայում աշխարհիկ իշխանությունը կամ չեզոք էր, կամ, ինչպես Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում, «ստիպում» էր եկեղեցուն ջանքեր գործադրել եկեղեցիների միավորման ուղղությամբ:

Այս գործընթացներում, կախված ժամանակից, տեղից ու հանգամանքներից, հայ փիլիսոփայությունը խաղացել է երկակի դեր:

ա) Մշակել է քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված աշխարհայացք ու աշխարհատեսություն, բնագանցական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հայացքների ամբողջություն, առանց որի անհնար է պատկերացնել ցանկացած ինքնութենական հարացույց: Այս դերը նա հիմնականում կատարել է հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորման ու կայացման փուլում, երբ հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում փիլիսոփայությունը մի կողմից հերքում էր հեթանոսական արժեհամակարգը և դրա աշխարհայացքային հիմքերը՝ բազմաստվածությունը, կրակապաշտությունը, ճակատագրապաշտությունը, հեթանոսական «բարբարոսական» բարքերն ու սովորույթները, լեզվանշանային ու գաղափարական-հասկացութային սահմանագիծ անցկացնում Մենք-ի և Նրանք-ի, Յուրայինների և Օտարների միջև, մյուս կողմից՝ տեսականորեն հիմնավորում քրիստոնեական արժեքաաշխարհայացքային սկզբունքները՝ միաստվածութ-

---

<sup>2</sup> Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ Աստված հայոց ազգին շնորհել է հետևյալ «բարությունները»՝ ա) հրաշքով Դարձը, բ) եկեղեցու շինության ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, գ) տասներկու առաքյալներից երեքը քարոզել ու վախճանվել են հայոց աշխարհում, դ) «Աբգարու թագաւորին նախընծայ ի Քրիստոս հաւատալն», ե) աստվածապարգև գիրը, զ) Արարատի վրա Նոյի տապանի կանգնելը, է) եղեմաբուխ երեք գետերի գտնվելը Հայքում, ը) Արևելյան կողմը կոչվելը Հայք, թ) աստվածատունկ դրախտը Հայքում գտնվելը, ժ) Լուսատուների շարժի սկսվելը Հայքի կողմից, որ խորհրդանշում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստի ուղին («այսմ կողմանէ շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իրեանց. Որ են կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն: Վասն զի արեգակն արդարութեան Քրիստոս հայրական փառօք և աստուածագումար դասուք և կարապետեալ աստուածային նշանն անտի գալոց է ըստ տեառն...») (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 555):

յունը, մարդու անձնիշխանությունը, կամքի ազատությունը, բարեպաշտ ու առաքինի կենցաղավարությունը, բարոյական առաքինությունները, մերձավորի նկատմամբ սերը, մարդու փրկությունը, հարությունը, գաղափարապես պայքարում աղանդավորական շարժումների դեմ և այլն: Հետագա դարերում փիլիսոփայությունը, սերտորեն համագործակցելով աստվածաբանության հետ, շարունակում է իր մշակութային ու աշխարհայացքային դերակատարությունը:

բ) Ժամանակի հոլովություն հայ փիլիսոփայությունը՝ իբրև հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարևոր բաղադրատարր, կատարում է պահպանիչ գործառույթներ՝ փիլիսոփայական հասկացություններով ու փաստարկներով հիմնավորում հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը, նրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու ծեսերը, արծարծում հավատացյալների գործնական-երկրային պահանջումներից բխող կենսական հարցեր: Այդ միտումը հատկապես ցայտուն է դրսևորվել XIV դարում, երբ խիստ սրվում են իշխանություն-եկեղեցի հարաբերությունները, երբ օրակարգում հայտնվում է եկեղեցիների միության խնդիրը: Եթե ձևավորման փուլում քրիստոնեական տեսության մշակողները (Ազաթանգեղոս, Բուզանդ, Կորյուն, Մաշտոց, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի և այլք) առաջնորդվում էին «Մենք, հայերս, քրիստոնյա ենք, կաթողիկե (ընդհանրական) եկեղեցու անդամ և ոչ ոք չի կարող մեզ այդ հավատքից ու եկեղեցուց զատել» նշանաբանով, ապա երկրորդ փուլի կարգախոսն էր՝ «Մենք քրիստոնյա ենք, Հայաստանեայց եկեղեցու, նրա դավանաբանության ու ավանդույթների հետևորդ»: Այդ ավանդույթները, ըստ Հովհան Ռոտունեցու՝ «մեք ունիմք գրեալ ի սիրտս և ի ճակատս հաւատոյ անշարժ հաստատութեամբ»<sup>3</sup>, և, ըստ Ստ. Օրբելյանի՝ «պատրաստ ենք տանջանքների, աքսորի, բանտի և մեռնելու՝ հանուն սուրբ և առաքելական հայրերի ավանդների»<sup>4</sup>: Երկրորդ փուլում, երբ արդեն ազգությունը միանշանակ նույնացվում էր կրոնի, եկեղեցու ու դավանանքի հետ, և որին բնորոշ էր միջկրոնական ու դավանաբանական հակամարտությունը, ավելի սրվեց ինքնության սահմանների գատորոշման ու պահպանման, ավելի ճիշտ ինքնության միջնաբերդի ամրապնդման և ըստ այդմ՝ ինքնության հարացույցի նորացման-հարստացման խնդիրը: Հայոց աստվածաբանական մտքում առաջադրվում և հիմնավորվում է այն տեսակետը, համաձայն որի՝ ազգի որոշարկման ու համախմբման հիմքը ոչ թե տարածքը, լեզուն և արյունակցական կապերն են, այլ հավատքն ու եկեղեցական ավանդույթը, այսինքն՝ դավանաբանությունը, ծեսերն ու արարողությունները: Գրիգոր

<sup>3</sup> Է. Մ. Բաղդասարյան, Հովհաննես Ռոտունեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, թիվ 2, էջ 25:

<sup>4</sup> Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1986, էջ 361:

Տաթևացին ձևակերպում է «կրոնական ազգի» սահմանումը, ըստ որի՝ ազգերն իրարից տարբերվում են տարածքով, աշխարհագրական դիրքով, լեզվով, սակայն առավելապես՝ կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, գործերով, ավանդույթներով և եկեղեցու դավանաբանությամբ. «Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոնական սահմանաւ որ են աւանդութիւնք և հաւատք եկեղեցոյ: Եւ բաժանումն յաւետ զքան գաւառաւ և լեզուաւ՝ կանոնական սահմանան ասացեալ լինին. այսպէս և առ միաբանութիւնս է իմանալ. առաւել միաբանութիւն ասել զորս կանոնական սահմանադրութեամբ է, քան որ գաւառաւ և լեզուաւ»<sup>5</sup>: Ազգությունը կրոնի ու դավանանքի հետ նույնացրած ավանդապահ-պահպանողական հայ հոգևորականների կարծիքով՝ հրաժարվել քրիստոնեությունից նշանակում էր հրաժարվել հայությունից, հրաժարվել հայոց եկեղեցուց նշանակում էր հրաժարվել հայությունից, ուրանալ հայոց եկեղեցու դավանանքն ու ավանդույթները նշանակում էր ուրանալ հայկական ինքնությունը: Այսպիսի մեկնության պարագայում ինքնության սահմանները նեղացվում են, իսկ ավանդույթը սրբազործվում ու վերածվում է ինքնության պահպանման վճռական միջոցի, ավելի ստույգ՝ ինքնութենաստեղծ գործոնի, որի շուրջ դասավորվում են ինքնության մյուս բաղադրամասերը: Ավանդույթը վերածվում է Մենք-ի և Էթնիկական ինքնության նույնականացման հուսալի մեխանիզմի, որի միջոցով կապ է հաստատվում անցյալի սերունդների հետ, ապահովվում են ժամանակների անընդհատությունը ու Մենք-ի նույնականության շարունակականությունը:

Հայոց ինքնության տարբեր մեկնաբանություններն ու կառուցարկումները պայմանավորված էին այն հանգամանքով, որ XIV դարում ռազմաքաղաքական տարբեր իրավիճակներում հայտնված հայությունը լուծում էր տարբեր խնդիրներ: Կիլիկիայի հայկական թագավորության արքունիքը կանգնած էր բարդագույն երկրնտրանքի առջև՝ փրկել պետությունը, թե՛ հայոց եկեղեցու դավանանքը: Արքունիքը միանշանակ հակվեց առաջին տարբերակին՝ արտաքին ու ներքին անբարենպաստ պայմաններում ամեն գնով, այդ թվում համաքրիստոնեական ճակատ ստեղծելով կամ եկեղեցիների միավորմամբ, այսինքն՝ հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության զիջման ճանապարհով պահպանել պետականությունը: Կիլիկիայի հայկական պետության իշխող վերնախավը փորձում էր միավորման եզրեր գտնել քրիստոնեական քույր եկեղեցիների՝ ասորական, հունական ուղղափառ, այնուհետև հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների հետ: Սակայն վերջիններս, հետամուտ իրենց շահերին, տարբեր խոստումներով ձգտում էին իրենց ենթարկեցնել նախ քաղաքական իշխանությունը, այնուհետև հայոց եկեղեցին, որի

<sup>5</sup> Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 552:

ղեկավարները ստիպված էին կատարել «մարմնական տերերի» կարգադրությունները<sup>6</sup>: Օրինակ, Լևոն Գ-ի ատենադպիր, փիլիսոփա Վահրամ Բաբունին իր քաղաքագիտական բնույթի երկում թագավորության մեջ եկեղեցական դասին հասկացնում էր ծառայողական-դաստիարակչական դեր. «Իսկ եկեղեցական դասուց արժան է զաստուածային արեւս ի ժամու և ի տարածամու յունկն թագաւորի լսեցուցանել, անպատկառ և անկառ ի սահման թագաւորական ուղղութեան զնա յորդորել: Եւ զաշխարհ ի նոցին ի հնազանդութիւն յորդորել, ուսուցանել, ծառայել մարմնաւոր Տեառն որպէս Աստուծոյ, և զամենայն հարկ և զիրաւունս առանց տրտնջման յարքունիս վճարել: Այլ և ինքեանք նոքաւք հանդերձ արասցեն աղաթս և պաղատանս (վասն) աշխարհի և թագաւորի՝ պարագայց ամաւք մնալ ի խաղաղութեան»<sup>7</sup>:

Իսկ Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները, որոնք ենթարկվում էին մուսուլմանական իշխանություններին և եկեղեցու համար ձեռք էին բերել որոշ արտոնություններ, մտահոգված էին ոչ թե աշխարհիկ իշխանության, այլ և եկեղեցու պահպանման խնդիրներով: Նրանք դեմ էին եկեղեցիների միավորման քաղաքականությանը և վճռականորեն էին տրամադրված ավանդամերժության և եկեղեցիների միավորման ցանկացած փորձերի ու ձգտումների դեմ: Դրանցում նրանք տեսնում էին հրաժարում ավանդույթից, հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքներից, հրաժարում նախնիների կողմից ավանդված հոգևոր ժառանգությունից, այսինքն՝ ինքնության կրոնական հիմնասյուներից: Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները մի կողմից նամակներով (թղթերով) դիմում էին Կիլիկիայի հոգևորականներին՝ հրաժարվելու միարարական քաղաքականությունից, իսկ մյուս կողմից՝ պայքարում էին Հայաստանի մի շարք գավառներում (Արտազ, Երնջակ, Շորձոր) ու սահմանակից Պարսկաստանում բնավորված միարարների Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալների» ու նրանց հայ համախոհների դավանափոխական գործունեության դեմ:

Փաստորեն լուծելով տարբեր խնդիրներ՝ միարարական ու հակամիարարական ուղղությունները տարբեր կերպ էին պատկերացնում

---

<sup>6</sup> Կիլիկիայի հայկական պետությունում եկեղեցին ենթակա վիճակում էր, իսկ հոգևորականներն անհրաժեշտության դեպքում հարկադրված էին կատարելու իշխանության պահանջները: Հակառակ դեպքում նրանք պատժվում էին: Օրինակ, հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Է Անավարզեցին (1293-1306) լինելով միարարական, սակայն ամբողջությամբ չկատարելով եկեղեցիների միավորման վերաբերյալ Հեթում թագավորահոր և Լևոն Դ-ի պահանջները, զահրնկեց արվեց, արքայվեց, որտեղ էլ 1306 թ. կնքեց իր մահկանացուն շնչալով «**Հայ եւ և հայ մեռանիս**» (տե՛ս **Եզնիկ քնն. Պետրոսյան**, Հայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա, Եր., 1990, էջ 102):

<sup>7</sup> «Ի մեծի աւուր յայտնութեան Քրիստոսի, վերլուծութիւն բանին Եսայեայ, յետ որոյ և հաւաքմունք աստուածաշունչ բանից թարգման յօրինեալ ի խորհուրդ թագաւորաց որ յերկրի, արագ ցուցմամբ և իմաստասիրական սահմանաւ շարադրեալ **Վահրամ վարդապետի**, յորում աւուր օճեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լեւոն», «Արարատ», 1869, թիվ Ե, էջ 99:

ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, արժեքներն ու բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Փոխադարձ անհանդուրժողականության պայմաններում ընթացող այդ երկու ուղղությունների մրցակցությունը դրսևորվում էր երկու կերպ՝ ա) կրոնադավանաբանական դիսկուրսի տեսքով, այսինքն՝ գաղափարական բանավեճը ընթանում էր դավանաբանական, ծիսական ու արարողակարգային հարցերի շուրջ, և բ) աստվածաբանական-փիլիսոփայական դիսկուրսի տեսքով, երբ այդ հարցերի քննարկման ու գաղափարական դրույթների հիմնավորման համար օգտագործվում էր փիլիսոփայությունը:

Կաթոլիկ գործիչները անուրանալի դեր խաղացին փիլիսոփայական դիսկուրսի սկսման համար: Դոմինիկյան ու ֆրանցիսկյան միաբանությունների ներկայացուցիչների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի և այլք) և նրանց համախոհ հայ մտածողների (Հովհաննես Քոնեցի, Հակոբ Քոնեցի, Իսրայել վարդապետ) ջանքերով հայերեն թարգմանվեցին արևմտաեվրոպական դպրոցային (սքոլաստիկական) փիլիսոփայության մի շարք հուշարձաններ, այդ թվում՝ Ջիրբեր Պոռետագու, Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու, Ջոն Սուինֆորդ Անգլիացու և այլոց աշխատությունները: Այդ թարգմանություններն ու ինքնուրույն աշխատությունները, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ս. Արևշատյանը, նշանակալից չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության մասին տեղեկությունների շրջանակը<sup>8</sup>, հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը: Դրանք թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իմաստասիրման ոճով թարմություն էին հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների համար: Բանն այն է, որ 13-րդ դարի արևմտաեվրոպական մտքին բնորոշ էր փիլիսոփայության աստվածաբանականացման ու աստվածաբանության փիլիսոփայականացման միտումը, ինչը նկատելի չէր նույն ժամանակահատվածի հայ փիլիսոփայության մեջ: Մքոլաստիկական իմաստասիրման մի ոճ էր, որը փիլիսոփայությունը օգտագործում էր Հայտնության ճշմարտությունների ու կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման համար և փորձում էր ստեղծել տրամաբանորեն հիմնավորված աստվածաբանական համակարգ:

Միարարական-հակամիարարական մրցակցությունը բարձրացրեց ազգային ինքնության կոգնիտիվ, արժեքային, հոգեբանական, էթնիկական, հաղորդակցական-վարքագծային կողմերի նկատմամբ զգացական ու ռացիոնալ ինքնանդրադարձումների, ինքնանույնականացման ինտենսիվության և դրանց նշանակության գիտակցման կարևորությունը: Կրոնադավանաբանական պայքարը Մենք-ի և Նրանք-ի

<sup>8</sup> См. у **Аревшатян С. С.** К истории философских школ средневековой Армении (14-й в.). Ер., 1980, էջ 28:

արժեքների հանդիպման, ցուցադրության ու բախման դաշտ էր, ուստի ենթադրում էր հոգևոր ներուժի կենտրոնացում ու համախմբում, ազգային արժեքների վերախմաստավորման ու ներկայացման նոր մակարդակ: Այդ պայքարի ընթացքում երևան եկան հայոց կազմակերպչական մշակույթի մի շարք թերություններ, որոնք մեծ մասամբ պայմանավորված էին հայոց պատմական ընթացքի և հոգեկերտվածքի մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկություններով: Դրանցից են՝

Ա) ձգտելով անկախության ու ինքնուրույնության, վարելով գրեթե ինքնամեկուսացման քաղաքականություն՝ հայոց եկեղեցին հնարավորություն չունեցավ ըստ էության հետևելու քաղաքակրթական մերձակա տարածքում տեղի ունեցող զարգացումներին, հաղորդակցվելու և յուրացնելու համաքրիստոնեական աշխարհում ստեղծված ու ստեղծվող նոր արժեքները, հետևաբար՝ մտածելու ինքնության արտաքին ու ներքին «պարիսպները» ամրացնելու և մրցունակ դարձնելու մասին: Այս իմաստով հայ հոգևորականների համար այնքան էլ դյուրին չէր բանավեճի բռնվել եվրոպական համալսարաններում կանոնավոր կրթություն ստացած, «ներքին» և «արտաքին» գրոց մեջ հմտացած, կաթոլիկական կրթական ավանդույթին հետևողականորեն նվիրված մտածողների դեմ: Անշուշտ, հայ հոգևորականները նույնպես կրթված էին, ծանոթ «ներքին» և «արտաքին» գրոց, իսկ հայոց եկեղեցին վաղուց ուներ իր դավանաբանությունը, ծիսակարգն ու արարողակարգը պաշտպանելու փորձառություն: Մակայն նրա դավանաբանության «փիլիսոփայությունը» տեսականորեն թույլ էր մշակված: Հայ հոգևորականների տեսական զինանոցի հիմնական «զենքն ու զրահը» IV-V դարերի արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի աշխատություններն էին: Բանն այն է, որ Քաղկեդոնի տիեզերաժողովից հետո, երբ վատթարացան հայոց և արևմտյան եկեղեցիների միջև հարաբերությունները, հայոց եկեղեցու դավանաբանական ուսմունքը չհարստացավ տեսական նոր մշակումներով: Ճիշտ է, հետագա դարերում հայ և հույն հոգևորականների միջև եղան դավանաբանական բնույթի վիճաբանություններ, թարգմանվեցին կրոնական բնույթի երկեր, ինչը մշակութային առումով դրական հետևանքներ ունեցավ, այնուհանդերձ այդ վեճերի և թարգմանությունների օգտագործման տեսական-փիլիսոփայական մակարդակը այնքան էլ բարձր չէր: Սկզբում հայ-հունական, հետո հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների սրման կամ վատթարացման հետևանքով հայոց եկեղեցին ինչ-որ իմաստով մեկուսացավ քրիստոնեական աշխարհից, իսկ նրա հոգևորականները հնարավորություն չունեցան կրթություն ստանալու բյուզանդական և եվրոպական բարձրագույն դպրոցներում ու համալսարաններում: Դրա ցավոտ հետևանքները հատկապես ցցուն երևացին միարարականների դեմ պայքարի սկզբնական տարիներին: Կաթոլի-

կադավան մտածողները իրենց պատրաստվածությամբ գերազանցում էին հայ հոգևորականներին: Պատահական չէ, որ որոշ հայ հոգևորականներ, ովքեր Գլաձորի համալսարանից ուղարկվեցին ծանոթանալու «Ֆռանկների» կրթության դրվածքին ու ծրագրերին, գայթակղվեցին և դավանափոխ եղան առաջին հերթին նրանց «մտքի փայլի», գիտելիքների պաշարի, կրթության մակարդակի պատճառով: Գլաձորի համալսարանի ներկայացուցիչները հասկացան, որ առանց սքոլաստիկական փիլիսոփայության նրբություններին ծանոթ լինելու, այսինքն՝ առանց փիլիսոփայական գիտելիքի հնարավոր չէ արդյունավետ գաղափարական պայքար մղել կաթոլիկադավան մտածողների դեմ: Հենց այդ նպատակով էլ ստեղծվեցին Գլաձորի, այնուհետև Տաթևի համալսարանները:

Բ) Արտաքին աշխարհից չստանալով հոգևոր նոր լիցքեր ու փորձառություններ թվում է, թե հայերը իրենց ուշադրությունը կրկնեցին ներքին կարողությունների և ուժերի համախմբման, առկա հնարավորությունների իրականացման և ըստ էության ազգային արժեքների վերարժարման ու օգտագործման վրա: Մակայն ամեն ինչ ընթանում էր սովորականի պես, կարծես տազնապալի ոչինչ տեղի չի ունեցել ու տեղի չի ունենում, լավագույն դեպքում՝ հայ հոգևորականները բավարարվում էին դավանաբանական բնույթի թղթեր կամ հակաձառություններ գրելով՝ դրանով իսկ ցուցանելով եկեղեցական-դավանաբանական ավանդույթի հանդեպ իրենց նվիրվածությունը: Այդ «հանգստությունը» վկայում է հայոց հոգեկերտվածքի թերություններից մեկի՝ ազգային արժեքների հանդեպ անփույթ վերաբերմունքի, անտարբերության ու անհոգության մասին: Ընդ որում, այդ անտարբերությունն ու անհոգությունը դրսևորվում են երկու կերպ. առաջին՝ ազգային արժեքների ըստ էության մոռացմամբ, ազգային-մշակութային ավանդույթների, տեսական ժառանգության նկատմամբ ինքնանդրադարձումների ու մեկնաբանությունների բացակայությամբ և այլն: Տեսական ժառանգությունն ստեղծվում է դարերի ընթացքում, մեծ դժվարությամբ, աներևակայելի ջանքերի ու զոհողությունների գնով, սակայն ժամանակի ընթացքում մոռացության է մատնվում, չի շրջանառվում ու արժևորվում, քանի որ մեզանում, ինչպես անցյալում, մասամբ նաև այսօր, չեն մշակվել դրանց պահպանման, վերաստեղծման ու յուրացման համապատասխան մեխանիզմներ: Գերիշխում է ազգային արժեքների նկատմամբ զգացմունքային մոտեցումը: Իսկ արժեքները եթե միայն պահպանվում են մատենադարաններում ու թանգարաններում, ապա կորցնում են իրենց գործառութային նշանակությունը:

Այս իմաստով իրենց գործունեությամբ միարարական շարժման մտածողները ոչ միայն նպաստեցին հայ փիլիսոփայական մտքի վերելքին, այլև յուրօրինակ ձևով խթանեցին ազգային փիլիսոփայական ավանդույթների վերածնունդն ու վերակենդանացումը: Փաստորեն,



կաթոլիկադավան մտածողները, անկախ իրենց ցանկությունից ու կամքից, հայ մտածողներին «հարկադրեցին» էլ ավելի մեծ ուշադրություն դարձնել ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին<sup>9</sup>: Բանն այն է, որ կրոնադավանաբանական պայքարում միարարականները կաթոլիկ եկեղեցու առավելություններից մեկն էլ համարում էին այն, որ «ճշտութեամբ ու գիտութեամբ յոյժ լցեալ է եկեղեցին Հռոմա. զի նման է աշտարակին Դաւթի յոյժ սպառազինեալ, այսինքն՝ ազգի ազգի գիտութեամբ՝ ի Սուրբ Գրոց և յարտաքնոց և գրոց քաջ վարդապետաց»<sup>10</sup>: Օրինակ, Արտազի կաթոլիկ եպիսկոպոսը պարծենում էր ինչպես իր, այնպես էլ իր շուրջը համախմբված անձանց հարուստ գիտելիքներով<sup>11</sup>: Հայ մտածողները որդեգրեցին իրենց հակառակորդի իմաստասիրման ու փաստարկման ձևերը և դրանցով սկսեցին պայքարել նրանց դեմ: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու վկայությամբ՝ «հակառակ մարդիկ զմեր բանս իւրեանց զեն արարին և սրով մեր պատերազմացան ընդ մեզ...»<sup>12</sup>: Ավելին, հայ մտածողները չբավարարվեցին եվրոպական ավանդույթների յուրացմամբ, այլ սկսեցին վերաիմաստավորել նախորդ դարերի ազգային փիլիսոփայական արժեքները և դրանք զուգակցելով, համադրելով ներմուծված արժեքների հետ բարձրացրին մի նոր մակարդակի: Այդ երկմիասնական խնդրի լուծման համար մշակվեց համադրական մի մոտեցում, որն իր արտահայտությունը գտավ տաթևցիների (Հովհան Ռոռոնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Մատթեոս Ջուղայեցի, Առաքել Սյունեցի) աշխատություններում: Տաթևցիներն սկսեցին վերականգնել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ավանդույթները, շրջանառության մեջ դնել (մեկնաբանել, վերաշարադրել, մեջբերումներ անել) վաղուց թարգմանված, հայոց տեսական ժառանգության մեջ հարազատացած Փիլոն Ալեքսանդրացու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Եվագրոս Պոնտացու, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու, Արիստոտելի, Պորփյուրոսի և այլոց երկերը: Հետաքրքիր է նշել, որ լատին մտածողների պես

<sup>9</sup> Համանման երևույթի հանդիպում ենք XVII դարի հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների աշխուժացման ժամանակ (տե՛ս **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերը հայոց ինքնության պահպանման գործընթացում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2014, էջ 25-43): Կաթոլիկ մտածողները, օրինակ Գալանոսը, կամայական էին վարվում պատմաեկեղեցական սկզբնաղբյուրների և դրանց մեկնաբանման հետ, նման մոտեցմամբ հայերին հուշելով, որ «հարկավոր է յուրացնել հայրենի դպրությունը, տեր կանգնել գրական բազմադարյան արժեքներին, այլապես օտարը ինչպես ցանկանա, այնպես կարող է վարվել այդ արժեքների հետ: Այս իրողության գիտակցումն էր, որ առաջ բերեց մտավոր մի նոր շարժում» (**Վ. Արքիլյան**, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, Մասն Բ, Լվովից Ամստերդամ (17-րդ դար), Եր., 2014, էջ 135):

<sup>10</sup> **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 2184, էջ 12բ:

<sup>11</sup> Այդ մասին տե՛ս **Լ. Ս. Խաչիկյան**, Արտազի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 11, 1973, էջ 151:

<sup>12</sup> **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, նշվ. աշխ.:

ստեղծելով «հավաքաբանական» երկեր, փոխառելով իմաստասիրման նրանց եղանակները, հայ մտածողները հազվադեպ էին մեջբերում լատին մտածողների կողմից մեծարվող եկեղեցական հեղինակությունների մտքերը և, ընդհակառակը, առատորեն հղումներ էին անում այն հեղինակներին, ովքեր կա՛մ հայազգի էին, կա՛մ էլ վաղուց թարգմանվելով՝ «հայացվել» էին:

Երկրորդ, հայերը ոչ միայն պատշաճ ուշադրություն չէին դարձնում իրենց ազգային արժեքներին, այլև հաճախ դրանք թերագնահատում և նախապատվությունը տալիս էին օտար արժեքներին, այն դեպքում, երբ դրանք ոչնչով առավել չէին իրենց ազգային արժեքներից: Մատթեոս Ջուղայեցու բնորոշմամբ՝ «սովորութիւն է բնական մերոյ ազինս, ի օտար ազգաց իմաստից բանին ցանկալ և որոնել, թէև կարի յետնոց է արար ընթեռնուլ, և զիւր հօր, թէև կարի մեծաց է աշխատեալ ոչ ընդունել»<sup>13</sup>: Ջուղայեցու մտահոգությունը պատահական չէր: Բանն այն է, որ դավանափոխ հայ մտածողները և կրոնական գործիչները ոչ միայն հրաժարվում էին հայկական ավանդույթներից՝ փառաբանելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին, այլև ուրացողի հոգեբանությանը բնորոշ ագրեսիվությամբ հարձակվում և ամեն գնով ջանում էին արժեզրկել ազգային արժեքներն ու ավանդույթները, իսկ եթե արժևորում էին, ապա դա ծառայեցնում էին իրենց քարոզչական նպատակներին: Դավանափոխությունը, որպես կանոն, ուղեկցվում է սեփական ավանդույթի անտեսմամբ, նախնիների վատաբանությամբ, ազգային արժեքների թերագնահատմամբ, պատմական իրողությունների թյուր մեկնաբանությամբ, եկեղեցիների միավորման գաղափարի պատմական հիմքերի հորինմամբ, հետևաբար՝ միավորման օրինականացմամբ: Միարարականների անհամեստությանն ու մեծամտությանը սահման չկար. նրանք հայ ազգին համարում էին մոլորված, ճշմարտությունից շեղված, իսկ հայ հոգևորականներին՝ անգետ, անգրագետ, անմիաբան, խռովարար, սուտ եղբայրներ, հերձվածողներ, սուտ քրիստոնյաներ և այլն: Եթե լատին քարոզիչների նման բնութագրումները ինչ-որ իմաստով հասկանալի էին, ապա միանգամայն անընդունելի էր կաթոլիկադավան հայ գործիչների՝ «պապից ավելի պապական» հակահայ դիրքորոշումը: Վերջիններս, իրենց դավանափոխությունը արդարացնելու և լատին գործիչների աչքում վստահելի երևալու համար, դասը սերտած աշակերտի պես բազում մեղադրանքներ էին ներկայացնում հայ եկեղեցուն և հայ հոգևորականներին: Նրանք ազգային արժեքների ուրացման կամ թերագնահատման ճանապարհով մեծարում էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գործիչներին ու աստվածաբան-փիլիսոփաներին: Նման իրավիճակներում հայ մտածողները պետք է ցույց տային, որ հայոց ազգն ու եկեղեցին նույնպես ունենին և ունեն մտածողներ, ովքեր

<sup>13</sup> «ԺՇ դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1955, էջ 120-121:

քաջահմուտ էին ու են թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին գիտությունների մեջ, ովքեր ստեղծել են մեծարժեք աշխատություններ: Ուստի նրանք պետք է ասպարեզ բերեին այդ մտածողներին ու մեկնեին նրանց երկերը, շրջանառության մեջ դնեին նրանց գաղափարները՝ ցույց տալու համար հայերի ստեղծագործական ներուժը:

Միարարականների և հակամիարարականների «սրերը» խաչվեցին բուն փիլիսոփայական դաշտում: Նրանց փիլիսոփայական բանավեճի կենտրոնում ընդհանրականների (ունիվերսալիաների), ի մասնավորի՝ անհատի և ընդհանուրի, առաջնային ու երկրորդային գոյացությունների առաջնության ու առավելության հարցն էր: Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ ունիվերսալիաների հիմնահարցի կապակցությամբ լատին մտածողների հայացքները իրավացիորեն գնահատվել են որպես չափավոր ռեալիստական: Մակայն, համեմատություն անցկացնելով լատին և հայ մտածողների հայացքների միջև, հետազոտողները արմատական տարբերություն էին տեսնում դրանց միջև՝ կարծելով, որ հայ մտածողները հիմնականում պաշտպանում էին չափավոր նոմինալիստական, իսկ լատին մտածողները՝ չափավոր ռեալիստական տեսակետներ: Այս գնահատականը վերանայվել է<sup>14</sup>: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի, այդ թվում առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցի, մեկնաբանության խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություններ չկան. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ընդհանուր առմամբ պաշտպանում են արիստոտելյան տեսակետը: Հետևելով Արիստոտելին՝ նրանք կարծում են, որ գոյաբանական առումով առաջնային գոյացությունները (առանձին իրերը) հիմք են ինչպես սեռերի և տեսակների՝ որպես բազմությունների առաջացման, այնպես էլ մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման համար: Իսկ տարբերությունն ընդգծված նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքաաշխարհայացքային (դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Եթե ընդհանուրի և առանձինի հարաբերակցությանն առնչվող տեսական հարցերը քննարկելիս լատին և հայ մտածողները ձգտում էին արժևորել թե՛ ընդհանուրը և թե՛ առանձինը, պարզել դրանց միջև գոյություն ունեցող գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական փոխառնչությունները, ամրագրել դրանց փոխկապակցվածությունը, ապա արժեքաբանական, տվյալ դեպքում դավանաբանական և գաղափարական հարցերին անդրադառնալիս լատին մտածողները, լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ունիայի) կողմնակիցներ, շեշտում էին ընդհանուրի գերազան-

<sup>14</sup> Տե՛ս **Ս. Ա. Զաքարյան**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 73-74:

ցությունն առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունն ու գերակայությունը ընդհանուրի նկատմամբ: Իրենց ուսուցիչ Թովմա Աքվինացու նման լատին մտածողների շրջանում «ընդհանուրը բառացիորեն խեղդում, ոտնակոխ է անում եզակիին»<sup>15</sup>: Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նրանք մի կողմից գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուր եկեղեցու» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր աթոռի» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների միավորման գործնական օգուտների և առավելությունների մասին, մյուս կողմից՝ արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի եկեղեցիների իրավունքներն ու ավանդույթները, աղաղակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ «զբաժանումն ձգեն ի մէջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընթեանուր գլխոյն եկեղեցու»<sup>16</sup>: Ընդհանուրը, ըստ միաբարակյան շարժման տեսաբանների, մի հզոր և անսպառ ուժ է, որից սնվում են բոլոր անհատ գոյացությունները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Բոլոնիացին միաբանության և միավորման քարոզ է անում, խոսում բոլոր քրիստոնյա ազգերին մեկ ընդհանուր եկեղեցու հովանու ներքո միավորվելու առավելությունների (օրինակ, միասնաբար թշնամու դեմ կռվելը, միմյանց օգնելը, ջերմացնելը) մասին: Միաբանության մասին Բոլոնիացու դատողությունները համոզիչ են: Թշնամությունն ու անմիաբանությունը, գրում է նա, մեծ պակասություն են, իսկ սերն ու միաբանությունը՝ օգտակար բազում առումներով: Ինչպես մարմնի անդամների բաժանումը «յոժ ցաւեցուցանէ» և ապականում է մարմինը, այնպես էլ եկեղեցու հոգևոր մարմինը, այսինքն՝ քրիստոնյա ազգերը, եթե իրարից բաժանվում են, ապա խիստ ցավեցնում են հոգուն և, ի վերջո, վրա է հասնում թե՛ եկեղեցու ավերումը և թե՛ հոգու մահը: Եթե մարմնի մի անդամ ցավում է, ապա ցավը զգում են նաև մյուս անդամները, իսկ եթե մարմնի մի անդամ հաճույք է զգում, ապա դա զգում են նաև մյուսները: Քրիստոնյա ազգերը իրար անհրաժեշտ են, զգում են մեկը մյուսի կարիքը, ուստի «պարտին սիրել զմիմեանս»: Լատին եպիսկոպոսը համոզված է, որ քրիստոնյա ազգերի միասնության ու համերաշխության ապահովման հիմքը «ընդհանուր գլխի» կաթոլիկ եկեղեցու շուրջ միաբանվելն է: Նրա կարծիքով՝ ովքեր չեն ուզում միավորվել, ովքեր չեն ուզում ընդունել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը, գնում են Աստծո կամքին հակառակ: Այս կապակցությամբ Բոլոնիացին բերում է մի երաժշտական գործիքի քնարի պատկերավոր օրինակը: Քնարը ունի բազում լարեր,

<sup>15</sup> **Стяжкин Н. И.** Проблема универсалий в средневековой философии // «Философские науки», 1980, № 2, с. 113.

<sup>16</sup> **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, նշվ. աշխ., էջ 81բ:

և եթե դրա բոլոր լարերին հպվում է մեկ ձեռք, ապա քնարը արձակում է գեղեցիկ ու ներդաշնակ ձայն, իսկ եթե հպվում են բազում ձեռքեր՝ արձակում է խառնափնթոր ու աններդաշնակ ձայներ: «Այսպես ընթեանուր եկեղեցի որ նման է քնարի և ունի բազում և ազգ ազգի լարս որ է գանազան ազգք քրիստոնէից. յորժամ հարկանին ի միոյ ձեռանէ, այսինքն զի ամենեքեան հնազանդ և հրամանակատար լինի միոյ զլիսոյ որ լինի երեսփոխան Քրիստոսի, յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն, այսինքն զմիաբանութիւն: Այլ յորժամ զքնարս եկեղեցոյ բազում ձեռքոք հարկանեն զի ամենքն բաժանեցան ի յընթեանուր զլիսոյն ի պետ ի աթոռոյն և ուրանան զնա զոլ ընթեանուր զլուխ և իւրաքանչիւր ազգ եղեպ է իւր զլուխ և պատրիարզ ինքնագլուխ, յայնժամ երգ այսպիսի քնարիս խառնափնտոր և անյարմար է Քրիստոսի»<sup>17</sup>: Այս օրինակի դեմ առհասարակ և հատկապես գեղագիտական առումով հնարավոր չէ առարկել, սակայն դրան քաղաքական երանգավորում տալով՝ Բոլոնիացին բացահայտում է իր հետին նպատակը՝ հիմնավորել առանձին եկեղեցիները «տիեզերական եկեղեցու գերագոյն քահանային» ենթարկեցնելու միտքը: Որպես եկեղեցիների միաբանության քարոզիչ, Բոլոնիացին վստահ է, որ կգա ժամանակ, երբ բոլոր քրիստոնյաները կհավաքվեն, կմիաբանվեն «ընդ իրարս և ընդ սուրբ եկեղեցոյն Հռոմա միջնորդութեամբ սուրբ սիրոյն»:

Ի տարբերություն միաբարական մտածողների, Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում, հենվելով Հովհան Ռոտունեցու՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» երկի վերլուծության մեջ առաջադրած տեսական դրույթների վրա<sup>18</sup>, պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության և գերապատվության սկզբունքը: Եթե անհա-

<sup>17</sup> **Քարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, էջ 84ա:

<sup>18</sup> Հովհան Ռոտունեցին ընդհանրականների, անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հիմնահարցը քննարկում է **առաջնության, հավասարության և առավելության** տեսանկյուններից փորձելով հիմնավորել դրանց փոխկապակցվածության փաստը: Նրա կարծիքով, անհատ գոյացությունները առավել են ընդհանուր գոյացություններից (տեսակներից ու սեռերից), որովհետև՝ ա) անհատը ենթակա է բոլոր կարգի (էական ու պատահական, ընդհանուր և եզակի) ստորոգումների, բ) անհատը առավել է ընդհանրականների հանդեպ, որովհետև ներգործությամբ ունի իրենից վեր գտնվողները (նկատի ունի Պորփյուրոսի ծառը)՝ սեռը, տեսակը և տարբերությունները, գ) անհատը սեռից և տեսակից առավել է, քանզի դրան բնորոշ են նաև անհատական (պատահական) հատկություններ: Պատահական հատկությունը նախ դրսևորվում է անհատի մեջ, այնուհետև՝ տեսակի և սեռի մեջ, դ) «Զի անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, զի ստորոգեացին ի վերայ նորա. այլ նոքա կարօտ են ենթակայի, զի ժողովեացին և կախեացին ի նա և սոքա չորեքլին միապես կարօտ են, այսինքն պատահումն գոյացութեան, և բայն՝ անուան, և գործն՝ իրի և ստորոգեալն՝ ենթակայի, զի ոչ կարէ լինել գոյ առանց պատահման, և անուն առանց բայի, և իր առանց գործոյ, և ենթակայ առանց ստորոգեալոյ...», ե) անհատն է ծնվում, աճում, մեռնում, փառք ու տանջանք, գովք ու պարսավանք ընդունում և ոչ թե սեռն ու տեսակը, որովհետև «անհատն է անձնաւորեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ» («Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956, էջ 38-40):

տի և ընդհանուրի, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության տեսական կողմը քննարկելիս նա հակասություն չի տեսնում Պորփյուրոսի և Արիստոտելի տեսակետների միջև, ապա միարարների հետ բանավեճում նա առավելությունը միանշանակ տալիս է Արիստոտելի այն տեսակետին, ըստ որի՝ անհատ գոյացությունները իսկագոյն և առավել են երկրորդ գոյացություններից: «Դարձեալ թեպէտ ըստ Պորփյուրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն և տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է՝ առանձնական և մասնատր որպէս զագգս մեր»<sup>19</sup>: Ըստ այդմ, ոչ թե անհատն է կարիք զգում ընդհանուրի գոյության, այլ, ընդհակառակը, ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ առանց անհատ գոյացությունների: Հետևաբար, անհատն առավել պատվական և գերադասելի գոյ է, քան կախվածության մեջ գտնվող ընդհանուրը:

Հայոց ազգին, գրում է Տաթևացին, մեղադրում են անմիաբանության մեջ և այդ կապակցությամբ ասում են, թե ընդհանուր կանոնները ճշմարիտ են, քան մասնավորները, ուստի բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ընդհանուրին: Այս փաստարկը, ըստ Տաթևացու, քննադատության չի դիմանում, որովհետև տրամաբանությանը գիտակ ամեն ոք գիտի, որ ընդհանուրը ոչ միշտ է ճշմարիտ: Օրինակ, «Բոլոր մարդիկ արդար են» և «Ոչ մի մարդ արդար չէ» ընդհանուր դատողությունները չեն կարող ճշմարիտ լինել, իսկ «Որոշ մարդիկ արդար են» և «Որոշ մարդիկ արդար չեն» մասնավոր դատողությունները ճշմարիտ են: Պետք է նշել, որ լատին մտածողները նույնպես քաջ գիտեին տրամաբանության այս կանոնը: Այսպես, Բոլոնիացին գրում է, որ «ընդհանուրն կարելի չի սուտ՝ մնալով մասնատրին ճիշտ»<sup>20</sup>: Ընդհանուրի (ընդհանուր դատողությունների) ճշտությունից հետևում է մասնավորի ճշտությունը, իսկ ընդհանուրի կեղծ լինելուց դեռևս չի հետևում մասնավորի կեղծությունը: Հարցի տրամաբանական կողմը քննարկելիս Բոլոնիացին պահպանում է մտածողության կանոնները, ճիշտ է մեկնաբանում տրամաբանության հիմնական օրենքները, սակայն դրա արժեքային կողմի քննարկման ժամանակ նախապատվությունը տալիս է ընդհանուրին: Այնուհետև, շարունակում է Տաթևացին, կաթոլիկները իրենց դավանաբանությունը համարում են ճշմարիտ. դա կարելի է հասկանալ, եթե նկատի ունենանք այն թուլությունը, որ «բնաւորեալ է մարդոյ զի ամէն ոք կարծէ զինքն ճշմարիտ և արդար»<sup>21</sup>: Սակայն այս կամ այն դավանաբանության ճշմարտացիությունը որոշվում է ոչ թե ըստ

<sup>19</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, նշվ. աշխ., էջ 550:

<sup>20</sup> **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Համառոտ հաւաքումն և յոյժ օգտակար դիալեկտիկայէն որ է տրամաբանութիւն, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 272ա:

<sup>21</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, նշվ. աշխ., էջ 551:

այն բանի, թե ինչ են դրա մասին մտածում այդ դավանաբանության պաշտպանները, այլ թե որքանով է դա ուղղափառ և անփոփոխ, որքանով է դա համապատասխանում ճշմարտությանը: Տաթևացին հենվում է միջնադարյան մտածողության՝ «Որքան հին, այնքան ճշմարիտ» հանրահայտ սկզբունքի վրա, համաձայն որի՝ կրոնական ցանկացած վարդապետության կամ դավանաբանության ճշմարտության չափանիշը դրա հնության մեջ է: Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը խարսխված է առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումների վրա և ժամանակի ընթացքում չի փոփոխվել: Ճշմարտությունը առաքելական կանոններն ու տիեզերական երեք ժողովներում ձևակերպած դրույթներն են, որոնց «առաւել մերձ է և անշարժ մնացեալ՝ է ազգս հայոց»: Հետևաբար, քրիստոնյա բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ոչ թե Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը ժամանակի ընթացքում փոփոխվել է և շեղվել առաջին երեք տիեզերաժողովներում ընդունված սկզբունքներից, այլ ավելի շուտ հայոց եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը, լինելով հնագույնը, մնացել է անխախտ ու անփոփոխ: Ուրեմն ոչ թե հայոց ազգը «ընդհանուրը» թողեց և առանձնացավ քրիստոնեական մյուս եկեղեցիներից, այլ «նոքա թողին ուղիղն ու բաժանեցան»:

Ընդհանուրի և անհատի արժանիքները, գրում է Տաթևացին, որոշվում են ոչ թե քանակական, այլ որակական ցուցանիշներով: Ամեն մի առանձին չէ, որ կարող է «ծնկի գալ» «ընդհանուրի» առջև, և ամեն մի «ընդհանուր» չէ, որ կարող է ունենալ առանձինին հավասար արժանիքներ. «Այլ և արդ կարելի՛ է զմինն բազմաց հակառակեցցի և յաղթեսցէ. որպէս ազգս հայոց գայլս ամենայն որ բագո՛ւմ են և ո՛չ մի»<sup>22</sup>: Բազում առումներով առանձինը կամ լավագույն մեկը պատվական ու գերադասելի է ընդհանուրից կամ բազումից: «Դարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամէն բագում պատուական է քան զմին. զի անհա՛ գոյացութիւն մի է և պատահումն բագում. և արեզակն մի է և աստեղք բագում. և գլուխն մի է և անդամք բագում: Որ և պատուական է վարդապետն քան զաշակերտն. և զօրավարն քան զզօրս. և կառավարն քան զկառն և այլն: Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ՛ պատուական գոլ բազմաց»<sup>23</sup>: Ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելությունը և գերապատվությունը ցուցանող օրինակներն այնքան շատ են, որ Տաթևացին անիմաստ է համարում դրանց թիվը ավելացնել. «Եւ գայս վասն է՞ր է յերկարել ինձ. զի ցուցանիցի թէ ո՛չ է պարտ միոյն ճշմարտի բագում ստոց հետևիլ: Եւ լաւ է մի ակն պատուական՝ քան զբագում քարինս անպիտան»<sup>24</sup>: Այսպիսով, ի հակադրություն միարարական շարժման գաղափարախոսների, ովքեր ընդհանուրի գերա-

<sup>22</sup> Նույն տեղում, էջ 550:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 551:

<sup>24</sup> Նույն տեղում:

զանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու և հայոց եկեղեցու միավորման գաղափարը, Տաթևացին պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության և գերազանցության սկզբունքը և դրանով իսկ հիմնավորում հայոց ազգի ինքնուրույն և անկախ գոյելու իրավունքը: Հարկ է նկատել, որ ինչպես Տաթևացին, այնպես էլ հայոց եկեղեցու գաղափարախոսները ոչ թե կողմ չէին քույր եկեղեցիների միաբանությանը կամ համագործակցությանը, այլ դեմ էին այն դիրքորոշմանը, երբ մեկ եկեղեցի փորձում էր իրեն ենթարկեցնել մյուսին: «Հայոց Եկեղեցին, - նկատում է Մ. Օրմանյանը, - միաբանութիւնը հասկցաւ միշտ, բառին ճիշդ և սեղմ նշանակութեամբ: Նա միաբանութիւն ըսելով, ուզեց եկեղեցիներու միջեւ ունենալ հոգեւորական հաղորդակցութիւն, փոխադարձ յարաբերութիւն, և իրարու դիրքին հանդէպ յարգանք. իւրաքանչիւրին համար իւր շրջանակին և սահմաններուն մէջ ազատութիւն, և ամենուն վրայ տիրապետող քրիստոնէական սուրբ սէրը: Նա երբեք չուզեց հանդուրժել, որ միաբանութիւնը տիրապետութեան փոխուի, և մարդորսութեան վերածուի: Դժբախտաբար Յունական և Լատինական եկեղեցիներ, իրենց քաղաքական և կենցաղական դիրքերուն առաւելութենէն գրգռուելով, այն համոզմամբ վարուեցան, թէ եկեղեցիներու միաբանութիւնը ուրիշ կերպով չլրնար իրականանալ, բայց եթէ ուրիշները իրենց եկեղեցոյն հնազանդեցնելով»<sup>25</sup>: Իսկապէս, հայ հոգևորականները ոչ թե դեմ էին կաթոլիկ եկեղեցուն, և նրա աշխարհակալ նկրտումներին: Տաթևացին իրավացիորեն նկատում է, որ միաբարականները մի կողմ են դնում քրիստոնէական եկեղեցիների դավանաբանության ընդհանրությունները, որոնք անհամեմատ շատ են, այլ միայն շեշտում են տարբերությունները: Ընդ որում, կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիները իրենց դավանանքի ու ծեսերի առանձնահատկությունները համարում են օրինակելի և «միայն հայք նախատեալ լինին որպէս ո՛չ ունել միաբանութիւն ընդ այլս ի քրիստոնէից, այլ առանձին միայնաբար ընթանալ: Բայց պարտ է այնոցիկ, որք ո՛չ գիտեն՝ և կամ թէ կամաւ տգիտանան՝ ցուցանել զմիաբանութիւն ազգիս հայոց առ այլ քրիստոնէայսն, զի գիտացեալ յամօթ լիցին յաղթեալք ի ճշմարտութենէն»<sup>26</sup>: Քննադատելով նման կողմնապահ մոտեցումը՝ Տաթևացին բազում օրինակներով ցույց է տալիս հույն, լատին ու ասորի եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանաբանական ընդհանրությունները: Գաղափարական պայքարում այդ ընդհանրությունների անտեսումը արդեն իսկ խոսում է հակառակորդ կողմերի հետին նպատակների մասին: Այդ դեպքում, եզրակացնում է Տաթևացին, լավ է տարածայնություն, քան համաձայնություն, լավ է բաժանում, քան միություն:

Այսպիսով, վերոգրյալը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ XIV-XV

<sup>25</sup> Մ. Օրմանյան, Հայոց եկեղեցին, Եր., 1993, էջ 80-81:

<sup>26</sup> Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 553:



դարերի հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառնման գործընթացում խաղացել է երկակի դեր. ա) մշակել է քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված աշխարհայացք ու աշխարհատեսություն, բնագանցական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հայացքների ամբողջություն, առանց որի անհնար է պատկերացնել ցանկացած ինքնութենական հարացույց, բ) որպես հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարևոր բաղադրատարր, կատարել է պահպանիչ գործառույթներ՝ փիլիսոփայական հասկացություններով ու փաստարկներով հիմնավորել է հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը, նրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու արարողությունները, գաղափարական պայքար մղել միարարական շարժման դեմ, կարևորել ազգային (կրոնական) ինքնության կառուցվածքում փիլիսոփայական գիտելիքի, պատմական հիշողության, ազգային ավանդույթների պահպանման ու կիրառման անհրաժեշտության, ազգային արժեքների շարունակական «ընթերցման» ու նորովի իմաստավորման նշանակությունը՝ դրանով իսկ նպաստելով ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը և ըստ այդմ՝ հայոց ինքնության որոշակիացմանն ու կայունացմանը:

**Բանալի բառեր** - *միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, ազգային ինքնություն, ավանդույթ, միարարական շարժում, սրբախոսիկա, նուինալիզմ, ռեալիզմ, ազգային արժեքներ, ազգային հոգեկերտվածք*

**СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Армянская философия XIV–XV вв. в контексте христианской парадигмы армянской идентичности.** – В средние века христианская вера постепенно стала для армян неотъемлемым элементом национальной идентичности. В статье рассматривается роль, сыгранная в этом процессе армянской философией. Роль философии XIV–XV вв. была двойной. Во-первых, она разработала основанное на христианской иерархии ценностей мировоззрение, а также систему метафизических, антропологических и этических взглядов, без которых невозможна парадигма идентичности. Во-вторых, в системе национальной идентичности она сама стала компонентом христианской парадигмы. На её долю выпал ряд защитных функций: с помощью научных понятий и аргументов она обосновала конфессиональные принципы армянской церкви и её автономность, утвердила её традиции и обряды. В борьбе с униатством она показала важность исторической памяти и философского знания и по-новому осмыслила национальные ценности, введя их в структуру национальной (религиозной) идентичности.

**Ключевые слова:** *средневековая философия, национальная идентичность, традиции, униатское движение, схоластика, номинализм, национальные ценности*

**SEYRAN ZAKARYAN – XIV-XV Centuries’ Armenian Philosophy in the Context of the Christian Paradigm of Armenian Identity.** In the article, the role of XIV-XV centuries’ Armenian philosophy in the processes of construction and functioning of Christian paradigm of national identity is illustrated. Armenian philosophy of

mentioned centuries played a dual role: a) it elaborated a world-view and an outlook based on Christian value system; an integrity of metaphysical, anthropological and ethical views, without which it is impossible to imagine any paradigm of identity, b) over time it has become a component of the Christian paradigm of the Armenian identity, and with its crucial participation performed the following protective functions: by means of philosophical concepts and arguments to substantiate the sovereignty of the Armenian Church and its doctrinal principles, traditions and ceremonies; to perform an ideological struggle against union movement; to appreciate the importance of the philosophical knowledge, historical memory, the necessity of preservation and usage of national traditions, continuous “reading” and rethinking of national values in the structure of national (religious) identity.

***Key words:** medieval Armenian Philosophy, national identity, traditions, union movement, scholasticism, nominalism, realism, national values, national mentality*