



ԵՐԿՈՒՄԻ ՊԵՏԻՄՈՍ  
ՆԱՍՏԱՆԱՐԱՆ

*ՍԵՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐՅԱՆ*

**ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ  
ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ  
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ**

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ**

**ՍԵՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐՅԱՆ**

**ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ**



**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ**

**ԵՐԵՎԱՆ**

**ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ**

**2024**

ՀՏԴ 1(091)

ԳՄԴ 87.3

Ձ 431

**Հրատարակության է երաշխավորել  
ԵՊՀ գիտական խորհուրդը:**

**Գրախոսներ՝**

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

Հ. Հ. Քյոսեյան

Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Ա. Ս. Բաղդասարյան

Չաքարյան Սեյրան Արտուշայի

Ձ 431 Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայությունը, Եր., ԵՊՀ  
հրատ., 2024, 570 էջ:

Գրքում վերլուծվում ու գնահատվում են միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ու աստվածաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչ, Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ, «վարդապետն ամենայն հայոց», սուրբ Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409) աստվածաբանական, բնագանգական-գոյաբանական, բնափիլիսոփայական, մարդաբանական, հոգեբանական, իմացաբանական-տրամաբանական, հասարակագիտական, քաղաքագիտական, բարոյագիտական ու գեղագիտական հայացքները:

Նախատեսված է հայ տեսական մտքի և փիլիսոփայության ու աստվածաբանության պատմությանը հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 1(091)

ԳՄԴ 87.3

ISBN 978-5-8084-2679-5

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426795>

© ԵՊՀ հրատ., 2024

© Չաքարյան Ա., 2024

## ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ .....	5
ԳԼՈՒԽ I. ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ-ԻՄԱՍՏԱՍԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԼՈՒՍԱԾԻՐՈՒՄ .....	11
1.1. Կյանքը և գործունեությունը: Ժամանակակիցները «վարդապետն ամենայն հայոցի» մասին .....	11
1.2. Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների տեսական ակունքները: Իմաստասիրման սքոլաստիկական մեթոդը .....	28
ԳԼՈՒԽ II. ԱՍՏՎԱԾԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՓԵԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ .....	53
2.1. Աստվածաբանության առարկան, խնդիրներն ու գործառույթները .....	53
2.2. Միաստվածապաշտական վարդապետությունը .....	71
2.3. Աստծո կեցության ապացույցները .....	93
2.4. «Աստվածարդարացման» տեսությունը .....	104
ԳԼՈՒԽ III. ՌԻՍՏՈՒՆՔ ԱՍՏԾՈ, ԱՐԱՐՉԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԾԽԱՐՀԻ ՄԱՍԻՆ .....	118
3.1. Աստծո կրոնական ու փիլիսոփայական բնութագիրը .....	118
3.2. Արարչագործությունը և աշխարհը .....	134
3.3. Տիեզերքի բնափիլիսոփայական պատկերը .....	149
3.4. Աշխարհի հավերժության հիմնահարցը .....	170
ԳԼՈՒԽ IV. ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ .....	180
4.1. Մարդու կարգավիճակը արարչակարգում: «Միասնության» և «գերազանցության» մոտեցումները .....	180
4.2. Մարդու նմանեցումների հարցը .....	203
4.3. Ուսմունք հոգու մասին: Հոգու տեսակները և գորությունները ..	221
4.4. Հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը .....	236
ԳԼՈՒԽ V. ԻՄԱՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ .....	247
5.1. Իմացության բնութագիրը, կառուցվածքն ու աստիճանները ...	247
5.2. Ուսմունք հասկացությունների մասին: Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը .....	268

5.3. «Երկու ճշմարտությունների» հարցը.....	292
5.4. Իմաստության ջատագովությունը.....	307
<b>ԳԼՈՒԽ VI. ՀԱՍԱՐԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ.....</b>	<b>324</b>
6.1. Մարդը որպես սոցիալ-քաղաքական էակ: «Համակրանքի տեսությունը».....	324
6.2. Իշխանության էությունը: Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցության հարցը.....	339
6.3. Ուսմունք կառավարման և առաջնորդման մասին .....	352
6.3. Արդարության սոցիալական, իրավական և բարոյական տեսանկյունները.....	372
<b>ԳԼՈՒԽ VII. ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ .....</b>	<b>389</b>
7.1. Մարդը որպես բարոյական էակ: Մարդու կամքի ազատության հարցը.....	389
7.2. Ուսմունք մեղքերի մասին .....	415
7.3. Ուսմունք առաքինությունների մասին .....	442
7.4. Գեղագիտական հայացքները: Ուսմունք գեղեցիկի մասին .....	485
7.5. Երկրային կյանքի, մահվան, փրկության ու հարության մասին ըմբռնումները .....	506
SUMMARY.....	527
PEՅՈՒՄԵ .....	547

## ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ



*«Եւ արդ՝ ոչ որ գտաւ համեմատ նմա ի վերջին դարս. ոչ ի ձև հասակին և ոչ գեղ պատկերին. ոչ ի մարտոթիւն հոգւոյն. և ոչ անարատութիւն մարմնոյն. ոչ ի մտացն տեսարան. և ոչ յիմաստն բազմագան. ոչ ի բարբառն լրձական. և ոչ ի բանն արդիւնական. ոչ ի կերպն հրեշտակական, և ոչ ի վարսն անմարմնական. ոչ ի սէրն տիրանման, և ոչ ի գութն հայրական»:*

***Առաքել Սյունեցի***

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի (1346-1409) աննախադեպ երևույթ է միջնադարյան հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական մտքի պատմության մեջ: Նա միջնադարյան հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական մտքի խոշորագույն դեմքն է, իսկ նրա տեսական ժառանգությունը միջնադարյան հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի զարգացման բարձրակետը, որը ներառել է ինչպես նախորդ դարերի հայոց մտքի, այնպես էլ եվրոպական սքոլաստիկական մտքի լավագույն ավանդությունները: Իբրև աստվածաբան և իմաստասեր Տաթևացի բոլոր առումներով գերազանցում է իր նախորդներին ու հետևորդներին թե՛ թողած հարուստ տեսական ժառանգությամբ, կրոնաստվածաբանական ու իմաստասիրական հարցերի քննարկման համակողմանիությամբ ու համակարգվածությամբ և թե՛ եկեղեցական ու մանկավարժական գործունեությամբ: Նա արդյունավոր նտածող էր, համբավավոր աստվածաբան-իմաստ

տասեր, երևելի եկեղեցական գործիչ, անգերազանցելի ճարտասան, մեծահմուտ մանկավարժ, «երանելի վարդապետ ճշմարտութեան, և քանոն ուղղութեան», աստվածային շնորհների ու առաքինությունների կրող և «կենդանի նահատակ», ում մարդկային ու մտավոր արժանիքները բարձր են գնահատել ոչ միայն ժամանակակիցները, այլև հետագա դարերի հայ մտածողները: Գրիգոր Տաթևացու Վարքագրի կարծիքով՝ «նա դարձաւ Հայոց երկրորդ լուսավորիչը եւ որպէս աստուածաբան գերազանցեց բոլոր հին ու նոր իմաստասերներին եւ վարդապետներին»<sup>1</sup>: Իսկ Թովմա Մեծովեցիւն նրան բնութագրում է հետևյալ կերպ. «մեծն Գրիգոր՝ վարդապետն ամենայն հայոց, երկրորդ լուսաւորիչն եւ աստուածաբանն գեր ի վերոյ գոյով ամենայն իմաստասիրաց եւ վարդապետաց հնոց եւ նորոց»<sup>2</sup>:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր ժառանգությունն անջնջելի հետք է թողել թե՛ ժամանակի և թե՛ հետագա դարերի հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: XVII-XVIII և XIX դարերում հայոց եկեղեցու գաղափարական-դավանաբանական հակառակորդները փորձել են անտեսել կամ նսեմացնել նրա գործունեության արդյունքները և ստեղծագործության արժանիքները, սակայն այդպես էլ չեն համարձակվել շրջանցել: Ընդհակառակը, հայ մտածողները հպարտացել են Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր խիզախումներով, նրան պատվել իբրև հեղինակություն, նրա աշխատություններով կրթվել ու դաստիարակվել, լուսավորվել և ուսուցանել: Բավական է նշել, որ XVIII դարի առաջին կեսում հրատարակվեցին նրա աստվածաբանական-փիլիսոփայական գլխավոր երկերը, որոնք կրթագիտական նշանակությունից գատ կարևոր դեր խաղացին հայոց եկեղեցու դեմ սկսված գաղափարական նոր արշավանքը ձախտողելու գործում: XVIII դարում հայոց կաթողիկոս Ղազար Ջահկեցի Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետի մասին գրել է հետևյալը. «Գրիգոր Տաթևացի. չորրորդ լուսաւորիչն հայոց. տիեզերաց ան-

<sup>1</sup> «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղք փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», «Գ-անձասար» հանդես, 1992, էջ 290:

<sup>2</sup> Թովմա Մեծովեցի, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց, Փարիզ, 1860, էջ 50:

շիջանելի ճրագն, պայծառագոյն արուսեակն, ընտրութեան անօթն, սրբութեան տաղաւարն, հաւատոյ հաստատութիւնն, եկեղեցոյ ամբարտաւան, մոլորելոց առաջնորդն, հասարակաց վարժապետն, ճշմարտութեան քանոնն. Հին և Նոր կտակարանաց դպիրն...», ով «Արար զգիրս բազումս երկնաշնորհի վարդապետութեամբ ի պետս Հայաստանեայց եկեղեցոյ. ի զարդ և ի պայծառութիւն աշակերտացս ճշմարտութեան»<sup>3</sup>: Իսկ իր «Երգարան»-ում Ղազար Չահկեցին հետևյալ կերպ է ձևակերպել Տաթևացուն նվիրված իր գովաբանական չափածո խոսքը. «Արեգական նրման ծագեալ ի Հայաստան, // Քաջ հռետուր եւ փիլիսոփայ անյաղթական, // Քան ըզՊղատոն եւ ըզՊորփիւր աստուածաբան, // Գեր ի վերոյ, քան զիմաստունս հելլենական»<sup>4</sup>: Այնուամենայնիվ Ղազար Չահկեցին խոստովանում է, որ «եթէ բոլոր լեզուք ի մի վայր ժողովին, ոչ կարեն ըստ արժանոյն ներբողական բանիք դրուատել»<sup>5</sup>:

XIX դարում և XX դարի առաջին կեսում հայ իրականության մեջ լուսավորական, հետո մարքսիստական գաղափարախոսության և փիլիսոփայության տարածմանը զուգընթաց բնականաբար թուլանում է հետաքրքրությունը ինչպես Գրիգոր Տաթևացու, այնպես էլ առհասարակ միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի նկատմամբ: XX դարի 50-ական թվականներից սկսվում է Տաթևացու հոգևոր ժառանգության գիտական ուսումնասիրությունը: Միջնադարի խոշորագույն հայ մտածողի փիլիսոփայական (գոյաբանական, իմացաբանական, հոգեբանական, սոցիալ-քաղաքական) հայացքները առաջին անգամ լուսաբանվեցին Ս. Արևշատյանի «Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքները» (1957) աշխատության մեջ: Եթե մինչ այդ Տաթևացին առավելապես հայտնի էր որպես աստվածաբան, ապա Ս. Արևշատյանի հետազոտությունը ցույց տվեց, որ մենք գործ ունենք մի փիլիսոփայի հետ, որը «իրավամբ կանգնած է միջնադարյան այնպիսի խոշորագույն մտածողների

<sup>3</sup> Ղազար Չահկեցի, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Գրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 640-641:

<sup>4</sup> Ղազար Չահկեցի, Գիրք նորաբոյս որ կոչի Երգարան, Կ. Պոլիս, 1737, էջ 178:

<sup>5</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 6:



շարքում, ինչպիսիք են Աբու–Ալի Իբն Սինան, Իբն Ռոշդը, Պիեռ Աբելյարը, Ուիլյամ Օկկամը և ուրիշներ»<sup>6</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական, բնափիլիսոփայական, գեղագիտական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական, տնտեսագիտական, լեզվագիտական, մանկավարժական հայացքներին անդրադարձել են նաև Հ. Գաբրիելյանը<sup>7</sup>, Վ. Չալոյանը<sup>8</sup>, Ն. Թովմասյանը<sup>9</sup>, Ս. Չաքարյանը<sup>10</sup> և ուրիշներ<sup>11</sup>, ովքեր բարձր են գնահատել

---

<sup>6</sup> Տե՛ս Аревшатян С. С. Философские взгляды Григора Татеваци, Ер., 1957, էջ 165, նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դդ.)» գրքում, Եր., 1976, էջ 406-416:

<sup>7</sup> Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958: Հ. Գաբրիելյանը, ով իր գրքում միասին է ներկայացնում Հովհան Ռրոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքները, տալիս է հետևյալ ամփոփիչ գնահատականը. «Ընդհանուր առմամբ Ռրոտնեցու և Տաթևացու ուսմունքները հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մի նոր ու բարձր աստիճան են» (նույն տեղում, էջ 217):

<sup>8</sup> Տե՛ս Չալոյան Վ.Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975: Վ. Չալոյանը, ով իր գրքում ընդամենը տասը էջ է հատկացնում Տաթևացու փիլիսոփայությանը, Ս. Արևշատյանի համեմատ ավելի համեստ ու ժլատ գնահատական է տալիս նրա փիլիսոփայությանը. «Իր նախորդի (նկատի ունի Հովհան Ռրոտնեցուն – Ս. Չ.) փիլիսոփայության հետ համեմատած Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայության մեջ նորն այն է, որ այստեղ առավել պարզ են պատկերված շարժումն ու փոփոխությունները, ինչ-որ չափով ամբողջ գոյի զարգացման դիալեկտիկական, ինչպես նաև ավելի խորն է փիլիսոփայության մի քանի կատեգորիաների, մասնավորապես պատճառականության և պատահականության կատեգորիաների մշակումը» (նույն տեղում, էջ 419): Ի դեպ, Վ. Չալոյանը Գրիգոր Տաթևացուն համարում է փիլիսոփայության բնագավառում Հայկական Վերածնության ներկայացուցիչ (տե՛ս Չալոյան Վ. Կ. Հայկական Ռենեսանս, Եր., 1961), սակայն ըստ իս այդ գնահատականի հիմնավորումներն այնքան էլ համոզիչ չեն:

<sup>9</sup> Թովմասյան Ն. Ռ., Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները, Եր., 1966:

<sup>10</sup> Չաքարյան Ս. Ա., Հայ իմաստասերներ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 1998, նույնի՝ Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, Եր., 2018, էջ 132-237, նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքը, Եր., 2020:

<sup>11</sup> Տե՛ս Կիլիստրեան Բ., Իվանը հայ առտնագրութեան մեջ, Ա. Գրիգոր Տաթևացույ ընդդէմ տաճկաց, Բ. Ի Քաշունէ՛քաղաժու, Վիեննա, 1930, Ղազանչյան Տ., Գրիգոր Տաթևացու բնափիլիսոփայական հայացքները, Երևանի պետական համալսարանի Գիտական աշխատություններ, հ. XXIII, Եր., 1946, Հակոբյան Հ. Հ., Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1973, թիվ 4, էջ 105-112, Krikorian M. K. Grigor of Tatev. A Great Scholastic Theologian and Philosopher (XIVth c.), «Հայկազեան հայագիտական հանդես», հ. Թ, Բեյրութ, 1981, էջ 71-80, Գրիգորյան Ս. Մ., Գրիգոր Տաթևացու լեզուագիտական հայեացքները, Հանդես անսո-

նրա ավանդը ինչպես հայ փիլիսոփայության ու տեսական մտքի զարգացման, այնպես էլ հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության և ազգապահպանման ասպարեզում: Հետխորհրդային շրջանում մեծացավ հետաքրքրությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության, ի մասնավորի Գրիգոր Տաթևացու ժառանգության նկատմամբ: Վերջին տասնամյակներում վերատպվել, հրատարակվել և աշխարհաբարի են փոխադրվել Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Սողոմոնի առակների մեկնություն», «Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին», «Երգ երգոցի մեկնություն», «Սողոմոնի ժողովողի և Իմաստության» մեկնությունը և «Եսայու մարգարեության մեկնութիւն» աշխատությունները<sup>12</sup>:

---

րեայ, Վիեննա, 1989, էջ 195-255, նույնի՝ Պատմական քերականության հարցեր (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 2002, նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացու բժշկագիտական հայացքները, Եր., 2017; Միրզոյան Ա., Գրիգոր Տաթևացին և գեղեցիկի խնդիրը, «Հայ էսէտիկական մտքի պատմությունից», հ. 4. Եր., 2002, էջ 66-73, Միրզոյան Վ. Ա., Գրիգոր Տաթևացին ներդաշնակ կառավարման մասին, «Կառավարման փիլիսոփայություն» գրքում, Եր., 2007, էջ 130-140, Оганесян Г., Святой Григор Татеваци и его правоучение, Ер., 2009: Գրիգոր Տաթևացու գրավոր ժառանգությանը տարբեր աշխրհներով անդրադարձել են Գ. Զարբիանալեանը (Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց, Վենետիկ, 1878, էջ 212-219), Դ. Ալիշանը (Միասկան, Վենետիկ, 1893, էջ 239-240), Մ. Օրմանյանը (Ազգապատում, մասն Բ, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 2028-2030), Մ. Արեղյանը (Հայ հին գրականության պատմություն, Եր., 1946) և այլք:

<sup>12</sup> Տե՛ս Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, վերատպված 1729 թ. հնատիպ հրատարակությունից, ներածական հոդված Ս. Արևշատյանի, Երուսաղեմ, 1993; Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց (թարգմ. Ս. Գրիգորյանի, խմբ. և ծանոթագր., Հ. Բյուսեյանի) Եր., 2020 (այս գրքում ընդգրկված է նաև «Ընդդէմ տաճկաց» գլուխը, որը հասկանալի պատճառներով չկար 1729 թ. հրատարակվածի մեջ), Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն սաղմոսաց (համառոտ տարբերակ), աշխատասիրությամբ Ա. Բյուշեյանի, Եր., 1993; Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, թարգմ. և ծանոթագր., Հ. Բյուսեյանի, Եր., 1995; Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը. (բնագիրը և թարգմ. Խ. Գրիգորյանի, առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Ս. Արևշատյանի), Եր., 2000; Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին, աշխատասիրությամբ Դուկաս արեղա Զաքարյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, Գրիգոր Տաթևացի, Երգ երգոցի մեկնությունը, Եր., 2007; Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի ժողովողի և Իմաստության մեկնությունը, Եր., 2007; Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարեության Եսայեայ, աշխատասիրությամբ Հ. Բյուսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2008:

Մ. Գրիգորյանի աշխատասիրությամբ հրատարակվել է Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի քառահատոր Համաբարբառը<sup>13</sup>:

Թեև Գրիգոր Տաթևացու տեսական-փիլիսոփայական ժառանգությունը տարբեր տեսանկյուններից ուսումնասիրվել է, սակայն մնացել են բազմապիսի հարցեր, որոնք դեռ չեն լուսաբանվել կամ էլ կարիք են զգում նորովի իմաստավորման: Նմանաբնույթ հետազոտությունների իրականացմանը կարող է լավագույնս նպաստել նաև Գրիգոր Տաթևացու տակավին անտիպ երկերի հրատարակումը: Սույն աշխատությունը, որի հիմքում ընկած են Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայության վերլուծությանը նվիրված իմ նախորդ հրապարակումները, նպատակ ունի համակողմանիորեն ներկայացնել միջնադարյան հայ խոշորագույն մտածողի կրոնաստվածաբանական, բնագանգական-գոյաբանական, մարդաբանական, հոգեբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, ընկերաբանական (հասարակագիտական), քաղաքագիտական, բարոյագիտական ու գեղագիտական հայացքները:



---

<sup>13</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Համաբարբառ, հ. 1-4, կազմեց Մ. Մ. Գրիգորյանը, Եր., 2011-2013:

## ԳԼՈՒԽ 1. ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ-ԻՄԱՍՏԱՍԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԼՈՒՍԱԾԻՐՈՒՄ



### 1.1. Կյանքը և գործունեությունը: Ժամանակակիցները «վարդապետն ամենայն հայոցի» մասին

*«...մենձն Գրիգոր՝ վարդապետն ամենայն հայոց,  
երկրորդ լուսատրիչն եւ աստուածաբանն՝ գեր ի վերոյ  
գոյով ամենայն իմաստասիրաց եւ վարդապետաց հնոց եւ  
նորոց»:*

***Թովմա Մեծոփեցի***

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին ապրել ու ստեղծագործել է հայ ժողովրդի պատմության ծանրագույն ժամանակաշրջաններից մեկում, երբ չկային բնականոն ապրելու, առավել ևս ստեղծագործելու բարենպաստ պայմաններ: Հայ ժողովուրդը Մայր Հայաստանում կորցրել էր թե՛ պետականությունը և թե՛ պետականությանը փոխարինող իշխանական տները (1375 թ. անկում ապրեց նաև Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը), ինչի պատճառով անկարող եղավ կազմակերպված դիմադրելու քոչվոր թուրքմենական ցեղերի ասպատակություններին: Դրանց հետևանքով կաթվածահար եղավ հայոց կյանքը, երկրի տնտեսությունը հայտնվեց խորը ճգնաժամի մեջ, հարցականի տակ դրվեց բնակչության ֆիզիկական գոյության հարցը: Անիշխան, քայքայված ու ավերված երկրում Հայոց եկեղեցին փորձում էր մի կողմից կազմակերպել հայոց կյանքը, կարգավորել հարաբերությունները օտարազգի իշխանությունների հետ, մյուս կողմից գործուն մի-

ջոցներ ձեռնարկել ուժացման ու արտագաղթի դեմ՝ գաղափարական պայքար մղելով թե՛ աշխուժացած միարարական շարժման և թե՛ հայ բնակչության իսլամացման մղող ուժերի դեմ: Ահա այսպիսի պատմական բարդ ու հակասական ժամանակաշրջանում էր Գրիգոր Տաթևացուն վիճակված ապրել, ստեղծագործել և պայքարել, իր ավանդը ներդնել հայոց աստվածաբանական-փիլիսոփայական միտքը գորացնելու, ազգային ու մշակութային ինքնությունը հարստացնելու, Հայոց առաքելական եկեղեցու անկախությունն ու ինքնությունը պահպանելու գործում:

Գրիգոր Տաթևացու կյանքի ու գործունեության մասին հավաստի տեղեկություններ են հաղորդում հիմնականում հետևյալ աղբյուրները՝ ա) Մատթեոս Ջուղայեցու հեղինակած Տաթևացու համառոտ վարքը<sup>14</sup>, բ) Տաթևացու վարքի հայսմավորքային տարբերակը (ենթադրելի է, որ վարքի հիմնական տեքստը գրել է նրա աշակերտներից մեկը, ամենայն հավանականությամբ՝ Մատթեոս Ջուղայեցին կամ «Հայսմաուրբի» խմբագրող Գրիգոր Խլաթեցին (1349-1425), որը գրեթե տասը տարի Տաթևացու հետ աշակերտել է Հովհան Ռոտունեցուն): Ըստ Զ. Տեր-Դավթյանի՝ բանասիրական տվյալները թույլ են տալիս ենթադրել, որ «XV դարում գոյություն է ունեցել Գրիգոր Տաթևացու ընդարձակ վարքը, որը սակայն մեզ չի հասել կամ դեռևս չի հայտնաբերվել»<sup>15</sup>: գ) Թովմա Մեծոփեցու երկի այն հատվածները, որոնք վերաբերում են Տաթևացուն<sup>16</sup>, դ) Առաքել Սյունեցու և այլոց ներբողյանները, հիշատակարաններում պահպանված տեղեկությունները<sup>17</sup>:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին ծնվել է 1346 թվականին, բարեպաշտ մի ընտանիքում, հայրը՝ Սարգիսը, ծնունդով Արճեշ քաղաքից էր, իսկ

---

<sup>14</sup> Տե՛ս Մատթեոս Ջուղայեցի, Վարք Գրիգոր Տաթևացոյ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 6607, էջ 5բ:

<sup>15</sup> Տեր-Դավթյան Զ. Ս., XI-XV դարերի հայ վարքագրությունը, Եր., 1980, էջ 88:

<sup>16</sup> Թովմա Մեծոփեցի, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց, էջ 50-52, 59-61:

<sup>17</sup> Տե՛ս Առաքել Վարդապետի ասացել Ներբողեան՝ առ քաջ հռչատորն և տիեզերալոյս վարդապետն Մեծն Գրիգոր Տաթևացի աշակերտ Յօհաննոս Կախիկ կոչեցելոյ, Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 716-719:

մայրը՝ Փարպի գյուղից: «Անօրենների հալածանքների պատճառով» Տաթևացու ծնողները հեռանում են Արճեշից (կամ Թմկաբերդից) և բնակություն հաստատում Սյունաց գավառի Վայոց ձորում<sup>18</sup>: Քանի որ նրանց բոլոր տղաները մահանում են մանուկ հասակում, ուստի աղոթքով ու պաղատանքով Աստծուց որդի են հայցում՝ դիմելով սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչի բարեխոսությանը: Ծնվում է Տաթևացին, որի անունը մկրտության ժամանակ դնում են Գրիգոր (ավագանի անունը՝ Խությունշահ – Ստեփանոս Օրբելյանի ստուգաբանությամբ նշանակում է «շնորհալի թագավոր»): Այդ անունը պատահական չի տրվել նրան՝ «Խությունշահ, քանի մը վաղամեռիկ գավակներ ետք, ուխտի գավակ եղած է»<sup>19</sup>: Նման դեպքերում չար աչքից հեռու պահելու համար նորածնին տալիս էին այլազգի կամ այլակրոնի, տվյալ դեպքում՝ մահմեդականի անուն): Յոթ տարեկանից նա ծանոթանում է Ս. Գրքերին, իսկ տասնչորս տարեկանում արդեն այնպես է հմտանում Ս. Գրքի մեջ, որ գեղեցիկ բացատրություններով պատասխանում է վարդապետների հարցումներին:

Ծնողները տաղանդավոր պատանուն ուսանելու են ուղարկում Տաթևի վանք, ուր այն ժամանակ դասավանդում էր տիեզերալույս վարդապետ Հովհան Ռրտունեցին: Շուտով Տաթևացին դառնում է Ռրտունեցու ամենապիրելի աշակերտը, իսկ հետագայում՝ օգնականը, հավատարիմ զինակիցը, նրա գաղափարների շարունակողն ու զարգացնողը և աշխատությունների արտագրողն ու խմբագրողը: 1371թ. Ռրտունեցին իր աշակերտի հետ ուխտագնացություն է կատարում Երուսաղեմ, որտեղ Տաթևացին ձեռնադրվում է կուսակրոն քահանա: Վերադարձի ճանապարհին՝ Երզնկա գավառում, Ռրտունեցին նրան տալիս է վարդապետական գավագան: Ըստ Մատթեոս Ջուղայեցու՝

<sup>18</sup> Գրիգոր Տաթևացու կենսագրության որոշ հարցերի շուրջ կան տարբեր տեսակետներ: Օրինակ, ա) ծննդյան վայրի հետ կապված՝ հետազոտողներից ոմանք գտնում են, որ Տաթևացին ծնվել է Վայոց ձորում, իսկ ուրիշներն էլ՝ Գուգարաց աշխարհի Ջավախք գավառի Թմուկ բերդում կամ Թմկաբերդում, բ) ոմանք կարծում են, որ Տաթևացին Ռրտունեցուն առաջին անգամ հանդիպել է Տփղիսում, ոմանք՝ Տաթևի համալսարանում, գ) Տաթևացու վարդապետ ձեռնադրվելու տարեթիվ նշվում է մեկ 1373 թ., մեկ՝ 1375 թ., դ) մահվան տարեթիվը մեկ նշվում է 1409 թ., մեկ՝ 1410 թ.:

<sup>19</sup> Կարպիսյան Գ., Գրիգոր Տաթևացի. կյանքն ու գործունեությունը, «Էջմիածին», 1959, քիվ 3, էջ 26:

դեպի Երուսաղեմ ուխտագնացության ընթացքում Հովհան Ռրոտնեցին Տաթևացուն տանում է Մեպուհ լեռան մոտ գտնվող Գրիգոր Լուսավորիչի դամբարան, ձեռնադրում սարկավագ և հանում Լուսավորիչի նրան տալիս Գրիգոր անունը՝ «անուամբ և իրօք ելից գտեղի նորա՝ լուսատրեղով իմաստութեան լուսովն զազգս Հայոց»։ Երուսաղեմից վերադառնալիս Գրիգոր Լուսավորիչի գերեզմանի մոտ նրան ձեռնադրում է վարդապետ՝ «աղ համեմիչ և լոյս լուսատրիչ տանն Աստուածոյ» (քննագրային այս և հետագա տողերի ամբողջական կամ հատվածական ընդգծումներն իմն են – Ս. Ջ.)։ 1380թ. միարարների «չար գայթակղութիւնը դիմագրաւելու համար» սուրբ Հովհան Ռրոտնեցին իր աշակերտների հետ տեղափոխվում է Ապրակունիսի վանքը, որտեղ էլ 1386թ. կամ 1388թ. կնքում է իր մահկանացուն։ Մահվանից առաջ նա Տաթևացուն՝ արդեն ծայրագույն վարդապետին, կարգում է «բոլորի գլուխ և ուսուցիչ», այսինքն՝ Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ<sup>20</sup>։ Ապրակունիսի վանքում երկու տարի մնալուց հետո Տաթևացին վերադառնում է Տաթևի վանք<sup>21</sup>, իր շուրջը հա-

<sup>20</sup> Գրիգոր Տաթևացին բարձր է գնահատել իր ուսուցչին՝ նրան մեջ տեսնելով մարդուն գովաբանելու արժանի բոլոր գծերը։ Հովհան Ռրոտնեցու մահվան կապակցությամբ նրա գրած «Ներբողեան»-ում նա ասվում է. «Գոլով նորա ազատ պայագետ. յազնէ սիսական բնիկ հայկազնի։ Գաւառաւ Ռրոտնէի. իշխան ազգաւ. տիրելով բազմաց և փարթամ գոյից. բազմահանճար իմաստիւք առ լցեալ. քստ ոգէշունչ մատենի՝ յարտաքինսն վարժեալ սովեստի. ընդ հնարագիտ արիեստի՝ զիրաշս ձեռակերտէ. ընդ զարմանաիրաջ գեղոյ շքեղաշուք շնորհի՝ և զգիրք մասնականցն բարեչափ պատկանեալ հասակէ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հաստր, էջ 712)։ Հարկ է նշել, որ Տաթևի համալսարանի հիմնադրման ստույգ տարեթիվը հայտնի չէ։ Ոմանց կարծիքով Տաթևի համալսարանը հիմնադրվել է 1340-ական թվականների երկրորդ կեսին։ «Գլածորի համալսարանի փակումից հետո, որ տեղի ունեցավ Եսայի Նչեցու մահվան (1338թ.) և քաղաքական անբարենպաստ պայմանների պատճառով, Հովհան Ռրոտնեցին մի շարք միջոցներ ձեռնարկեց վերականգնելու ուսումնական կենտրոնը և մի քանի տարի անց, արդեն որպես ճանաչված գիտնական և ուսուցիչ, հիմնադրեց նոր, Տաթևի համալսարանը, որը շուտով գերազանցեց իր նախորդին թե՛ ուսանողների թվով և թե՛ գիտա-մանկավարժական աշխատանքների թափով» (Արևշատյան Ս.Ս., Հովհան Ռրոտնեցի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դարեր)» գրքում, Եր., 1976, էջ 398, տե՛ս նաև Գոդյան Ա.Ռ., Տաթևի համալսարանը, Եր., 2003, էջ 12)։ Իսկ որոշ հետազոտողներ պնդում են, որ համալսարանը հիմնադրվել է 1373 թվականին (տե՛ս, օրինակ, Գրիգորյան Գ.Հ., Հովհան Ռրոտնեցու փյոխտփայական ուսմունքը, էջ 7)։

<sup>21</sup> Հովհան Ռրոտնեցու մահվանից հետո Տաթևացին գնում է Շահապունիք, Շահապունք բերդը, որտեղ էլ ականատես է դառնում Լենկթեմուրի արշավանքին (այդ

վաքում բազում աշակերտների՝ «մեր ազգը ճշմարիտ դաւանութեամբ լուսաւորելու համար»: 1390-ական թվականներից սկսած Տաթևացիները գիտամանկավարժական գործունեություն է ծավալում Տաթևի վանքում, որտեղ շարադրում է նաև իր գլխավոր աշխատությունները՝ «Գիրք հարցմանց», «Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր», «Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր» (այս գրքերը վերնագրել է Հակոբ Դրիմեցին, երբ ժողովում էր Տաթևացու քարոզները), «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւնն Դաթի», «Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի», «Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին», «Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ», «Հաւաքեալ քաղուածոյ», «Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաթեոսի», «Սողոմոնի առակների մեկնությունը» և այլն:

Նվաճողների ասպատակությունների պատճառով Գրիգոր Տաթևացին հարկադրված էր տեղից տեղ տեղափոխվել՝ իր հետ «տանելով» համալսարանը: 1408թ. երկրորդ կեսին որոշ ժամանակով նա տեղափոխվում է Վասպուրականի Մեծոփա վանք<sup>22</sup>, որտեղ դասավանդում է և միաժամանակ փորձում կարգավորել Ախթամարի և Սսի կաթողիկոսությունների հարաբերությունները, սակայն հաջողության չհասնելով՝ կրկին վերադառնում է Տաթևի վանք: Նրա արգասավոր և փառավոր կյանքի թելը կտրվում է 1409թ. դեկտեմբերի 27-ին, Տաթևի վանքում: Իր արժանիքների և հայոց ազգին ու եկեղեցուն մատուցած ծառայությունների համար Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցին Հովհան Ռոտունցու հետ Գրիգոր Տաթևացուն դասել է իր սրբերի շարքում, որի հիշատակը տոնում է Մեծ Պափի չորրորդ կիրակիի նախընթաց շաբաթ օրը:

Գրիգոր Տաթևացին միջնադարյան այն եզակի հայ մտածողներից ու գործիչներից է, ում ժամանակակիցները մեծարել ու գնահատել են թե՛ իր կենդանության ժամանակ և թե՛ մահվանից հետո: «Ժամանակակիցներ» ասելով նկատի ունեմ Տաթևացու աշակերտներին

---

մասին տես Գրիգորյան Ս.Մ., Պատմական քերականության հարցեր (Գրիգոր Տաթևացի), էջ 15):

<sup>22</sup> Այդ մասին տես Մաթևոսյան Ա., Գրիգոր Տաթևացի և Մեծոփավանքի հիմնադրումը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1969, թիվ ք, էջ 146-154:



ու հետևորդներին, մտերիմներին ու համախոհներին, որոնք անմիջապես շփվել են Տաթևացու հետ, եղել նրա ուսումնակիցները, գործունեության ականատեսները և գործի շարունակողները: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է այն մտածողներին ու գործիչներին, ովքեր Գրիգոր Տաթևացու մահվանից հետո գրել են նրա մասին, բնութագրել նրա մարդկային արժանիքներն ու գնահատել նրա գործունեությունը: Նրանցից են՝ Մատթեոս Ջուղայեցին, Առաքել Սյունեցին, Թովմա Մեծովեցին, Գրիգոր Տաթևացու վարքագիրը<sup>23</sup>: Փաստորեն, Տաթևի ուսուցչապետի մասին հիմնականում գրել են նրա ժամանակակիցները՝ ուսումնակիցները, աշակերտները, հետևորդներն ու համախոհները, որոնք փորձել են իրենց գրվածքներում համակողմանիորեն ներկայացնել Գրիգոր Տաթևացու կերպարը՝ նախ, պարզել նրա տեղն ու դերը հայոց իրականության մեջ, երկրորդ, գնահատել նրան որպես աստվածաբանի ու իմաստասերի, երրորդ, որպես ուղղափառ հավատքի և Հայոց առաքելական եկեղեցու պաշտպանի, չորրորդ, որպես ուսուցչապետի, վաստակաշատ մանկավարժի ու դաստիարակի, հինգերորդ, բնութագրել նրա մարդկային արժանիքները, ֆիզիկական վեհաշուք տեսքը, սրբակենցաղ վարքն ու հոգևոր առաքիլությունները:

Ժամանակակիցները խորապես զգացել ու հասկացել են Տաթևացի մտածողի ու գործչի մեծությունը, ճիշտ գնահատել նրա առանձնահատուկ տեղն ու դերը հայոց եկեղեցու պատմության մեջ և հայոց գիտամշակութային կյանքում: Բնականաբար, Գրիգոր Տաթևացու Վարքագիրը, նրա աշակերտներն ու հետևորդները, միջնադարի նշանավոր հայ մտածողի ու գործչի կենսագրությունն ու գործունեությունը պետք է ներկայացնեին միջնադարյան սրբախոսական գրականության ու վարքագրության դասական կանոններին համապատասխան, այսինքն՝ իդեալականացման ու տիպականացման<sup>24</sup>, գերադրական բնորոշումներ տալու, եկեղեցու սրբերին, նույնիսկ Քրիստոսին նմանեցնելու, Աստծու հետ խորհրդավոր կապ և

<sup>23</sup> Տե՛ս «Գիրք որ կոչի Այսմատորք», Կ. Պոլիս, 1730, էջ 531-534:

<sup>24</sup> Տե՛ս Տեր-Գալթյան Բ. Ս., նշվ. աշխատ., էջ 19-29:

հատուկ առաքելություն ունենալու «լեգենդի» հորինման, նրան հրաշագործություններ ու մեծագործություններ վերագրելու ճանապարհով: Քանի որ Գրիգոր Տաթևացու մասին գրողները նաև անձամբ ծանոթ էին նրան, նույնիսկ տարիներ շարունակ սովորել, ապրել ու գործել էին միասին, ուստի մի կողմից չէին կարող իրենց թույլ տալ անհարկի չափազանցություններ, հորինել մտացածին պատմություններ, մյուս կողմից՝ Տաթևացին նրանց համար աներկբայելի մեծություն էր, ուստի նրան պիտի վերաբերվեին որպես սրբի, «կենդանի նահատակի» և նրա կերպարը ներկայացնեին սրբախոսական վարքագրության կանոններին համապատասխան: Այս տեսանկյունից բնորոշ է Առաքել Սյունեցու Ներբողյանը, որը գրվել է անմիջապես Տաթևացու մահվանից հետո և Տաթևացու մասին հաղորդում է այնպիսի մանրամասներ, տալիս անհատականությունը բացահայտող այնպիսի բնորոշումներ, որոնք ընդհանրական ու տիպական բնութագրումների հետ ավելի անմիջական ու ամբողջական են դարձնում նրա կերպարը: Թեև Առաքել Սյունեցին համեստաբար կարծում է, որ իր լեզուն չի բավականացնի պատմելու «գորքանութիւն լաւութեանն նորա»՝ Գրիգոր Տաթևացու ֆիզիկական գեղեցկությունը, մարմնական բարեմասնությունները, հոգու պայծառությունը, մտքի իմաստությունը, խոսքերի շահավետությունը, գործերի մեծությունը և այլն, սակայն «Տաթևյան տխակը» կարողանում է իր շնորհների՝ պոետական ձիրքի ու իմաստասիրական մտքի շնորհիվ դիպուկ «վրձնահարվածներով» գունագեղ պատկերել Տաթևացու՝ մեծագույն աստվածաբանի ու իմաստասերի, հոգևորականի, բաբունապետի, «վարդապետաց պարծանքի», «քաջ հռետորի ու իմաստուն բժշկի», «գամենայն բարութիւնս առ ինքն ամփոփեալ» մարդու կերպարը:

Վարքագրության դասական կանոնների համաձայն՝ սուրբ Գրիգոր Տաթևացին պետք է ունենար իր «լեգենդը», այսինքն՝ արդեն իսկ իր ծննդով խորհրդավոր կերպով կապված լիներ Աստծո և եկեղեցու սրբերի հետ, որովհետև ըստ այդ կանոնների՝ նրա պես անհատականությունները ծնվում են Աստծո կամքով ու գիտությամբ, որևէ սրբի բարեխոսությամբ և հատուկ առաքելությամբ: Այնուհայտ է, որ այդ «լեգենդն» ունի ընդգծված բարոյախրատական ուղղվածություն:

Աստված նման մարդկանց համար բացում է հոգևոր սխրանքի, սրբության ու կատարյալ մարդ դառնալու ճանապարհը, որպեսզի նրանք իրենց սրբակենցաղ վարքով, խոնարհ ու պայծառ հոգով, հարուստ գիտելիքներով, աշխատասիրությամբ ու հաստատակամությամբ օրինակ ծառայեն ուրիշներին: Այս իմաստով Տաթևացու կերպարը ստեղծողների համար խորհրդանշական են թե՛ նրա ծնունդը և թե՛ նրան տրված Գրիգոր (արթուն) անունը: Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին ծնվել է Արճեշից Վայոց ձոր տեղափոխված բարեպաշտ ընտանիքում՝ հայրը Արճեշ քաղաքից էր, իսկ մայրը՝ Փարպի գյուղից: Քանի որ նրանց բոլոր տղաները մահանում էին մանուկ հասակում, ուստի ծնողները աղոթքով ու պաղատանքով Աստծուց հայցում են գավակ՝ դիմելով սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչի բարեխոսությանը: Աստված ընդառաջում և կատարում է նրանց խնդրանքը: Մայրը երագում տեսիլքով տեսնում է սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչին, որը ձեռքում բռնած նվազած լույսով կանթեղը տալիս է իրեն, ասելով՝ «Աստուած լսեց քո աղօթքները եւ իմ միջնորդութեամբ քեզ բարի գաւակ կպարգեւի, վերցրո՛ւ այս կանթեղը եւ պահի՛ր քեզ մոտ, քանզի մանուկը, որ քեզանից ծնուելու է, այս խաւարած կանթեղը կլուսատրի ուղղափառ դաւանութեամբ»<sup>25</sup>: Ծնվում է շնորհալի մի մանուկ, որին մկրտության ժամանակ անվանադրում են Գրիգոր և որը կոչված է լուսավորելու «խաւարած կանթեղը», այսինքն՝ շարունակելու Գրիգոր Լուսավորիչի գործը՝ քարոզելու ու տարածելու Քրիստոսի ուսմունքը, պաշտպանելու քրիստոնեական հավատքը, հզորացնելու ու փառավորելու Հայոց եկեղեցին և այլն: Գրիգոր անունը պարտավորեցնող էր. դա նշանակում է, որ Տաթևացին պետք է շարունակեր Գրիգոր Լուսավորիչի սրբազան գործը և կոչվեր «հայոց երկրորդ լուսավորիչ» ու «երկրորդ աստուածաբան»: Այդ առաքելությունը Տաթևացին կատարեց փայլուն կերպով. նա դարձավ իսկապես հայոց «լուսավորիչ»<sup>26</sup>, աստվածաբան-իմաստասեր՝ «հասեալ ի կէտն

<sup>25</sup> Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղք փոխտփայլի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», «Գանձասար» հանդես, 1992, էջ 287:

<sup>26</sup> Միջնադարում «Լուսավորիչ» պատվանունը վերագրում էին սակավաթիվ այն մտածողներին ու գործիչներին, որոնց եկեղեցական գործունեությունն ու հոգևոր ժա-

իմաստութեան և յարբիրն գիտութեան», ուղղափառ հավատքի ջատագով, հայոց առաքելական եկեղեցու և նրա դավանաբանութեան աննկուն պաշտպան, «քրիստոսատիպ» վարդապետ ու ուսուցչապետ, ճանապարհ լուսավորող իմաստուն, լույս սփռող բարի ու առաքինի Մարդ:

Միջնադարում սովորաբար մեծանուն գործիչների ու մտածողների վարքը գրելիս նրանց նմանեցնում էին հին սրբերի, եկեղեցու նշանավոր գործիչների, երբեմն նաև աստվածաշնչյան որևէ հերոսի, մարգարեի կամ որևէ ավետարանիչի հետ: Օրինակ, Կորյունը Մեսրոպ Մաշտոցին նմանեցնում էր աստվածաշնչյան Մովսեսի հետ և փորձում արդարացնել իր համեմատությունը: Այս հարցում Գրիգոր Տաթևացին նույնպես տարբերվում է միջնադարյան հայ նշանավորներից: Քանի որ նա բազմաշնորհ ու հանրագիտակ անձնավորություն էր, ուստի նրան նմանեցնում էին քրիստոնեական եկեղեցու նշանավոր տարբեր գործիչների ու սրբերի հետ: Նրան անվանում էին «երկրորդ Հովհան Ոսկեբերան» և «Գրիգոր Աստվածաբան», նմանեցնում Հովհաննես Ավետարանիչի հետ, ով իր մտահայեցողությամբ ու խորհրդապաշտական մտածելաճով էապես տարբերվում է մյուս ավետարանիչներից. «Նա Յովհաննես Աւետարանչի նման միտք ունէր. մտքով թռչելով՝ բարձրանում էր դէպ երկինքն ի վեր եւ վայր իջնում երկրի վրայ, Սուրբ Հոգով տեսնում էր նախամարգարեների հրամայած բաները, Աւետարանի տէրունական խօսքերը, սուրբ աստուածաբան նախահայրերի ասուածները»<sup>27</sup>: Սակայն ի հավե-

---

ռանգությունն արժանանում էին անվերապահ գնահատանքի և ի դեմս որի տեսնում էին սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչի գործի շարունակողի: Օրինակ, Ղազար Չահկեցին «հայոց երկրորդ Լուսավորիչ» էր անվանում թե՛ սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցին (Ղազար Չահկեցի, Գրախոս ցանկալի, էջ 621) և թե՛ հայոց կաթողիկոս Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցուն (նույն տեղում, էջ 589): Գրիգոր Տաթևացուն մեկ անվանում են «հայոց երկրորդ Լուսավորիչ» (տե՛ս, օրինակ, Թովմա Մեծփեցի, նշվ. աշխատ., էջ 50), մեկ էլ՝ «հայոց չորրորդ Լուսավորիչ» (տե՛ս, օրինակ, Ղազար Չահկեցի, Գիրք նորարոյս որ կոչի Երգարան, էջ 178): Ըստ Ղազար Չահկեցու՝ առաջին Լուսավորիչը Գրիգորն է, երկրորդը՝ Մեսրոպ Մաշտոցը, երրորդը՝ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցին, չորրորդը՝ Գրիգոր Տաթևացին (տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 6):

<sup>27</sup> «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղթ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», էջ 289:

լումն այդ ամենի՝ Տաթևացու աշակերտներն ու հետևորդները նրան նաև համեմատում էին Քրիստոսի հետ, ինչը սակավ հանդիպող, գրեթե բացառիկ երևույթ էր միջնադարյան գրականության մեջ. «Այնքան գեղեցիկ ու շնորհալի էր, որ իրենց վարդապետին նմանեցնում էին մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսին»<sup>28</sup>: Առաքել Սյունեցին նրան բնութագրում է որպես «տիեզերալոյս հռետորն Քրիստոսատիպ»: Տաթևացուն նմանեցնում էին Քրիստոսի հետ ոչ միայն իր արտաքին տեսքի, այլև գործունեության կերպի ու բնույթի համար: Երբ 1409 թ. ավարտվում է ս. Աստվածածին եկեղեցու շինարարությունը, ապա այդ կապակցությամբ Տաթևացու մոտ են հավաքվում բազում վարդապետներ ու կրոնավորներ՝ «ինչպես առաքեալները՝ Քրիստոսի մօտ: Եւ սուրբ Գրիգորը սկսում է ուսուցանել նրանց աստուածային վարդապետութեամբ եւ պայծառացնել՝ մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի պէս, երբ Նա, Չիթենեաց լեռան վրայ նստած, ուսուցանում էր երանելի վարդապետութեամբ»<sup>29</sup>: Որևէ մտածողի կամ գործչի Քրիստոսի հետ նմանեցնելը, Քրիստոսի հանգումատիպը համարելը միջնադարյան չափանիշներով գնահատանքի բարձրագույն աստիճան էին:

Ժամանակակիցները հանձին Տաթևացու տեսնում էին մեծագույն աստվածաբան-իմաստասերի, ով բոլոր առումներով գերազանցել է ոչ միայն իր ազգակից նախորդներին, այլև այլազգի մտածողներին: Ժամանակակիցները տեսնում և գնահատում էին Տաթևացուն իբրև մի մեծության, որի գոյությունը պատիվ է բերում հայոց ազգին: Թովմա Մեծովեցին գրում է՝ «մեծն Գրիգոր՝ վարդապետն ամենայն հայոց, երկրորդ լուսաորիչն էւ աստուածաբանն գեր ի վերոյ գոյով ամենայն իմաստասիրաց եւ վարդապետաց հնոց եւ նորոց»<sup>30</sup>: XVIII դ. Տաթևացու «Ոսկեփորիկի» հրատարակիչները նրան բնութագրում

<sup>28</sup> Նույն տեղում, էջ 290:

<sup>29</sup> Նույն տեղում, էջ 291: Այս կապակցությամբ Թովմա Մեծովեցին գրում է. «Եւ ժողովեցան առ նա բազում վարդապետք և աշակերտք՝ մետասան վարդապետք և 80 կրոնաորք...և պայծառացեալ լուսաորեաց աստուածային վարդապետութեամբ զամենեայն իբրեւ Փրկիչն մեր Յիսուս, որ նստէր ի լերինն եւ ուսուցանէր զամենեսեան երանութեանցն վարդապետութեամբ» (Թովմա Մեծովեցի, նշվ. աշխատ., էջ 59):

<sup>30</sup> Թովմա Մեծովեցի, նշվ. աշխատ., էջ 50:

են որպես «մեծն Վարդապետն Հայաստանեայց»<sup>31</sup>: Գրիգոր Տաթևացու մասին գրողները շեշտում են այն միտքը, որ նա շատ առումներով գերազանցում է այլազգի մտածողներին, նույնիսկ որոշ իմաստով չափազանցներով՝ նրան առավել էին համարում հույն իմաստասերներից ու ճարտասաններից: Բնութագրելով այս հարցում Տաթևացուն, Մատթեոս Ջուղայեցին գրում է. «Այլ և արար զիրս յոգնահմաստք ընդդէմ ամենայն ազգաց, ճշմարիտ ցուցանելով զհայք. և արար զբանս իրատականս, և իմաստ և հանճարս, և իմաստնացոյց զազգս հայոց քան զամենայն ազգս, և ուղղեաց զկարգս և զսահմանս եկեղեցոյս»<sup>32</sup>:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններից շատերը իսկապես յուրօրինակ հանրագիտարաններ են, որոնցում ժողովված են կյանքի տարբեր ոլորտներին վերաբերող գիտելիքներ: Որոշ հետազոտողներ, նկատի ունենալով Տաթևացու երկերի հանրագիտարանային բովանդակությունը, նրա իմաստասիրման ոճը, հայ մտածողին համեմատում են արևմտաեվրոպական միջնադարյան նշանավոր սքոլաստիկ մտածողների հետ<sup>33</sup>, նրան համարում «հայոց Թովմա Աքվինացի»<sup>34</sup>: Տաթևացին նախ և առաջ աստվածաբան է, ով փիլիսոփայությունը կիրառում է կրոնական ճշմարտությունների հիմնավորման և «ցուցադրման» համար: Սովորաբար միջնադարյան նշանավոր սքոլաստիկներին բնութագրելիս նշվում է, որ նա քրիստոնյա է, որը փիլիսոփայում է և ոչ թե փիլիսոփա, որը հավատում է: Դա վերաբերում է նաև Տաթևացուն. նա փիլիսոփայում է որպես աստվածաբան, փիլիսոփայությունն օգտագործում է կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում:

Ժամանակակիցները Տաթևացուն զնահատում են որպես ուղղափառ հավատքի և Հայոց առաքելական եկեղեցու և նրա դավանաբանության պաշտպանի, Մ. Օրմանյանի բառերով ասած՝ որպես «վար-

---

<sup>31</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 2:

<sup>32</sup> Մատթեոս Ջուղայեցի, Վարք Գրիգոր Տաթևացոյ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. քիվ 6607, էջ 5բ:

<sup>33</sup> Տե՛ս, օրինակ, Օրմանյան Մ., Ազգապատում, հ. 2, էջ 2029:

<sup>34</sup> Տե՛ս Krikorian M.K. Grigor of Tatev. A Great Scholastic Theologian and Philosopher (XIVth c.), էջ 77:

դասպետության մասին»։ Գրիգոր Տաթևացու մտավոր ու գործնական կենսագործունեության մեջ այնպես ցայտուն են դրսևորվել ազգապահպան ու եկեղեցապահպան գիծը, ազգային արժեքների մեծարման և դրանց հեղինակության բարձրացման միտումը, որ խոր տպավորություն է թողել թե՛ ժամանակակիցների և թե՛ հետագա դարերի մտածողների ու գործիչների վրա՝ նրանց նույնպես համակելով ազգային հպարտության զգացումով։ Ժամանակակիցների ընկալմամբ՝ Գրիգոր Տաթևացին հայ մտածողի տիպար էր, ում կյանքի, գործունեության և տեսական-աստվածաբանական մտածումների գերնպատակը ազգային արժեքների պահպանումն էր, հայ ժողովրդի և հայոց եկեղեցու հոգևոր ինքնուրույնության պաշտպանությունը։ Գլաճորի համալսարանից հետո Տաթևի համալսարանը դարձավ հակամիարարական շարժման կենտրոն, իսկ ուսուցչապետեր Հովհան Որոտնեցին ու Գրիգոր Տաթևացին՝ այդ շարժման ղեկավարները։ Նրանց գործունեության նպատակը հայոց եկեղեցու դավանաբանության, արարողակարգի ու ծեսերի, Հայոց եկեղեցու ու հայոց ազգի միասնության պաշտպանությունն էր, ինչը դրսևորվում էր թե՛ գործնական և թե՛ տեսական բնագավառներում։ Տաթևացին գործուն քայլեր էր ծավալում հետևյալ ուղղություններով՝ ա) պայքարում էր կաթոլիկ միարարականների դեմ՝ հրնթացս հիմնավորելով Հայոց եկեղեցու դավանաբանության սկզբունքները<sup>35</sup>։ բ) Տաթևացին պայքարում էր ոչ

<sup>35</sup> Այս հանգամանքից ելնելով՝ որոշ կաթոլիկադավան հայ հետազոտողները հաճախ անտեսել կամ փորձել են բացասական գույներով ներկայացնել սուրբ Գրիգոր Տաթևացու թե՛ գործունեությունը և թե՛ գրական ժառանգությունը։ «Իր վրայ եղած վստահութեան արժանատր և հաճոյ ոգովը կռուեցաւ Տաթևացի՝ թե՛ բանիւր և թե՛ գրով. բայց միշտ թե՛ խօսքերուն և թե՛ գրոցը մէջ շատ անգամ հակասաբան ըլլալով մերք յընդունել և մերք ի մերժել. և յոր սովորեալ են ընդհանրապէս ամենայն ստեղծութեան ի ճշմարտութենէ. բայց անկէ առելի՝ ատելութեան ոգի մը ցուցնելով, որ հեռի է ի խաղաղասէր ոգոյն Աստուծոյ։ Այս որոշմը կը կրեն իր գրեթէ ամեն գրուածներն, որք թեպէտ բազմաթիւ են և բազմատեսակ, և հաճախ անօգուտ երկափորոթիւնք, բայց հակառակութեանց ժամանակ ունեցել են իրենց ցաւալի հետևանքներն, իրեն պէս մտածողներուն և գործել ուղղութեամբ մտքին մէջ» (Զարբիանալեան Գ., Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց, էջ 216)։ Նման վերաբերմունք են ցուցաբերել մաս «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» բառարանի հեղինակները, որոնք Տաթևացու երկերից ոչ մի բառ չեն ներկայացրել։ Եվ դա այն դեպքում, երբ Տաթևացին շուրջ չորս հարյուր նոր բառ է գործածել (այդ մասին տես Գրիգորյան Ս. Մ. Նորահայտ բառեր 14-15 դարերի մատենագրության մեջ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 2009, էջ 8-9,

միայն մուսուլման այն իշխանավորների դեմ, ովքեր փորձում էին հայերին բռնությամբ կրոնավորել, այլև ինքն էր փորձում՝ «անահ եւ աներկիւղ» քննադատելով իսլամը, «անհավատներին ու անօրեններին» քարոզել Քրիստոսի ուսմունքը: գ) Մեծփա վանքում գտնվելու ժամանակ Տաթևացին փորձում էր հաշտեցնել Սսի և Ախթամարի կաթողիկոսներին, թեև ինքը Ախթամարը համարում էր հակաթոռ կաթողիկոսություն<sup>36</sup> և «Աղթամարին յարողներից շատերին դարձնում էր դեպի ճշմարիտ հաւատքը»<sup>37</sup>, դ) Տաթևացին ցանկանում էր կաթողիկոսական աթոռը Սսից տեղափոխել Էջմիածին<sup>38</sup>, ինչը հաջողվեց միայն նրա մահվանից հետո՝ 1441 թ.:

Ժամանակակիցները Տաթևացուն ներկայացնում էին որպես մեծահմուտ մանկավարժի ու պերճախոս դասախոսի՝ «տեսլամբ ահաւոր. և բանին զօրաւոր. և խօսիւքն հրաշաւոր»: Նա ունեցել է հարյուրավոր աշակերտներ, որոնցից շատերը (Առաքել Սյունեցի, Թովմա Մեծփեցի, Մխիթար Տաթևացի, Մատթեոս Ջուղայեցի, Հովհաննես Կապանցի, Հովհաննես Հերմոնեցի և ուրիշներ) զգալի ավանդ ներդրեցին հայ մշակույթի տարբեր ոլորտների զարգացման մեջ: Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետն անգերազանցելի ճարտասան էր, ում խոսքն անջնջելի տպավորություն էր թողնում լսողներ-

---

նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի նորակազմ բառերի քննություն, Եր., 2014):

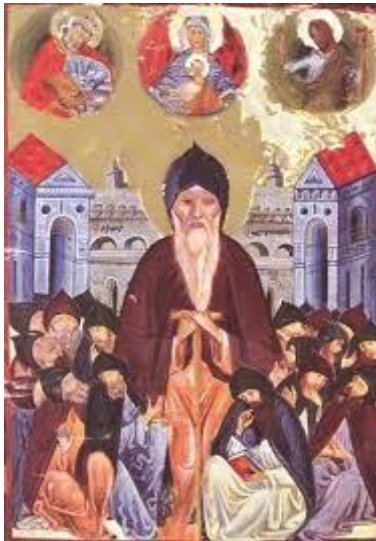
<sup>36</sup> «Եւ թէ որ ասիցէ. եթէ ընդէ՞ր Հայոց ազգիս երեք կաթողիկոս է, զի անպատշաճ է միոյ մարմնոյ երկու կամ երեք գլուխ լինել, կամ միոյ հարսին երեք փեսայ: Ասեմք առ այս, եթէ ճշմարիտ մի՛ է կաթողիկոս եւ մի՛ գլուխ ազգիս Հայոց, որ ի սրբոյն Գրիգորէ յաջորդեցին մինչեւ ցայժմ...: Իսկ Աղթամարայն թերակատար եւ սուտ անուն, ո՛չ է կաթողիկոս, այլ արքեպիսկոպոս, եւ այժմ ապստամբեալ ո՛չ արիմաւք, այլ բռնութեամբ կոչեն զինքեանս կաթողիկոս, միայն անուամբ եւ ոչ իրաք ստացեալ սուտ անուն, որպէս եղջերուաքաղն եւ յարալեզն» (Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 429):

<sup>37</sup> Ըստ ավանդագրույցի՝ Տաթևացին Մեծփա վանքում գտնվելիս երազում տեսնում է մի տեսիլք՝ իբր երեք կապկաված մարմիկներ դրված են նրա առջև: Իմանալով, որ նրանք բանադրված ու դատապարտված են Ախթամարի կաթողիկոսի կողմից և աղաչում են ազատել կաթողիկոսի կապանքներից, Տաթևացին արթնանալով քնից՝ անմիջապես մի նամակ է հղում Սսի Հակոբ կաթողիկոսին՝ խնդրում օրհնության գրով նրանց ազատել կապանքներից (տե՛ս նույն տեղում, էջ 291):

<sup>38</sup> Այդ մասին տե՛ս Գրիգորյան Ս. Մ. Պատմական քերականության հարցեր (Գրիգոր Տաթևացի), էջ 8-11:



րի վրա. «Նրա մոտ էին գալիս յոյն եւ հռոմէացի ճարտասաններ եւ լսում նրա անհուն գիտութեան խօսքը, որը ինչպէս աղբիւր բխում էր սուրբ Գրիգորի բերանից: Այս բանի վրա ապշելով՝ զարմանում էին իմաստասէրները, քանզի կատարեալ էր իմաստութեան, եւ անչափ՝ գիտութեան մեջ: Այնպիսի գեղեցիկ ճարտարախօսութիւն ունէր քարոզելիս, որ հիացնում էր բոլորին»<sup>39</sup>: Այս իմաստով նրան համեմատում էին Հովհան Ոսկեբերանի հետ, ով համաքրիստոնէական աշխարհում հռչակված էր իր պերճախոսությամբ ու գեղեցիկ խոսքով, հռետորական արվեստով ու հոգեղեն քարոզներով, ինչի համար իրավամբ վաստակել էր «Ոսկի բերան» մականունը: 1449 թ. Կաֆայում արտագրված մի ձեռագրի մանրանկարում պատկերված է բարձրահասակ Գրիգոր Տաթևացին՝ շրջապատված բազում աշակերտներով, որոնցից մի մասը ապշած ու հիացած նայում է իրենցից վեր գտնվող, կարծես երկնքում գտնվող վարդապետին, իսկ մյուսները ցնցված նրա իմաստուն մտքերից՝ խորասուզված փորձում են հասկանալ դրանց իմաստը:



**Գրիգոր Տաթևացի**

<sup>39</sup> Նույն տեղում, էջ 289:

Մանրանկարիչը փորձել է ընդգծել ոչ միայն Տաթևացու մեծությունը, այլև նրա նկատմամբ աշակերտների ակնածանքն ու պատկառանքը: Աշակերտների սերն ու պաշտամունքն առ իրենց վարդապետը պատահական չէին. Տաթևացին ամբողջությամբ նվիրված էր իր գործին, օր ու գիշեր խորասուզված էր ընթերցանության մեջ, անընդհատ կատարելագործում էր իր գիտելիքները՝ դրանք մատչելի ներկայացնելու ուսանողներին, հասկանալի մեկնաբանելու արտաքին ու ներքին գրոց խրթին հատվածները: Օրինակ, Տաթևի համալսարանի ուսանողներն այնքան էին պաշտում իրենց դասախոսին, որ նրան պարզապես «գողացան» Մեծոփա վանքից: Այդ մասին պատմում է Թովմա Մեծոփեցին. «Եւ եկեալ սիրելի աշակերտք նորա՝ գողացան զնա ի գիշերի: Եւ մեք ելեալ զնացաք զկնի նորա՝ հանդերձ վարդապետաւք և եպիսկոպոսաւք և գրոց աշակերտաւք, և հասաք զնմա երկիրն Արայրատեան, լալով, ողբով, արտասուօք, աղիողորմ կսկծանօք, և ոչ կարացաք դարձուցանել զնա»<sup>40</sup>: Այնքան պատասխանատու և բարեխիղճ դասախոս էր, որ, օրինակ, Սյունեցու հաղորդմամբ՝ «Ի գիշերի խոկնամբ զիմաստս գրոց հաւաքէր. և ի տուրնջեան աշակերտացն պատմէր»<sup>41</sup>: Առհասարակ Տաթևացին աչքի էր ընկնում աներևակայելի աշխատասիրությամբ ու հետևողականությամբ: «Աննիրհելի արթնութիւն» էր, աշխատում էր օրնիբուն, ուսուցանում էր առանց ձանձրանալու, դաստիարակում ու խրատում առանց հոգնելու: Առաքել Սյունեցու վկայությամբ՝ «անձանձիր էր ուսուցանելը. աներկիր էր յանդիմանելը, անահ էր ի սաստելն. աննախանձ էր ի խրատելն. անաչառ էր ի դատելն. անխափան էր ի պատմելը»<sup>42</sup>:

Ժամանակակիցները հիացնումքով ու ակնածանքով էին խոսում Գրիգոր Տաթևացու մարդկային արժանիքների մասին: Նրանք Տաթևացուն ներկայացնում էին իբրև բարետես անձնավորություն, ար-

<sup>40</sup> «ԺԵ դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», Մաս 1 (1401-1450 թթ.), կազմեց Լ. Խաչիկյանը, Եր., 1955, էջ 101:

<sup>41</sup> Առաքել Վարդապետի ասացել Ներբողեան՝ առ քաջ հռետորն և տիեզերալոյս վարդապետն Մեծն Գրիգոր Տաթևացի աշակերտ Յօհաննու Կախիկ կոչեցելոյ, էջ 718;

<sup>42</sup> Նույն տեղում.;

տակարգ հատկություններով և շնորհներով օժտված մարդ, առհասարակ որպես կատարյալ մարդու տիպար: Մատթեոս Ջուղայեցու նկարագրությամբ՝ Տաթևացին ուներ երկար հասակ, պայծառ դեմք, «տեսակ արժանի գոռոզութեանն», խարտյաշ մազեր, առատ մորուք, «յոյժ արտասուեղ» աչքեր, խարանագգեստ մարմին, խոնարհ հոգի, լուսավոր միտք և այլն: Շրջապատի մարդիկ հիանում էին նրա թե՛ իր ֆիզիկական-մարմնական հատկություններով և թե՛ հոգևոր առաքինություններով. «Նրան տեսնողները եւ լսողները երանութեամբ էին լցում, - գրում է Վարքագիրը, - քանզի նրա դեմքը հրաշագեղ տեսիլքի նման էր. եւ նա յոյժ պահեցող ու մաքրութիւն սիրող էր եւ ուներ արտասուահեղ աչքեր»<sup>43</sup>: Տաթևացին աչքի էր ընկնում բարի ու խոնարհ բնավորությամբ, մարդկանց նկատմամբ ուշադիր վերաբերմունքով, գթասրտությամբ ու աղքատասիրությամբ: Ի դեպ, նա հարգված էր ոչ միայն իր ազգակիցների, մտերիմների ու համախոհների շրջանում, այլև անհավատների, դավանափոխների և այլազգիների շրջանում: Ըստ Մատթեոս Ջուղայեցու՝ նա մեծարվեց ու պատվեց մեծ աշխարհակալ Լենկ-Թեմուրից և նրա Միրանշահ որդուց, իսկ նրա միջոցով՝ «պատուեցաւ ազգս հայոց յայլասեռիցն»: Այլազգիները նրան մեծարանքով ու պատկառանքով էին վերաբերվում, նրան մոտենում որպես իմաստունի, սրբի ու հոգու բժշկի. «Անհատաներից ոչ ոք չէր համարձակուում նրան վնասել՝ ո՛չ իշխանները, ո՛չ էլ իշխանութիւն ունեցողները: ... Բոլոր այլասեռները սիրում էին նրան եւ սուրբ համարում: Բոլորը սարսափում էին նրա պատկառելի դեմքից, քանզի նա կենդանի նահատակ էր եւ պահքով, աղոթքով եւ բոլոր տեսակի առաքինություններով զարդարված էր պահում իրեն»<sup>44</sup>: Մոլորվածները, լսելով Տաթևացու խոսքը, շուտափույթ դառնում էին «ի ճանապարհ ճշմարտութեան», անբարո կրքերով բորբոքված մարդիկ իսկույն հանդարտվում էին, բարությունից սառած մարդիկ լցվում էին գթությամբ ու բարությամբ:

<sup>43</sup> «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղք փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», էջ 290:

<sup>44</sup> Նույն տեղում, էջ 292:

Եթե ընդհանրացնենք ժամանակակիցների պատկերացումներն ու վերաբերմունքը սուրբ Գրիգոր Տաթևացու նկատմամբ, ապա դա ճիշտ կլինե՞ր անել Առաքել Սյունեցու Ներբողյանի հետևյալ տողերով. «Երկրորդ լուսատրիչն տոհմիս հայկազեան: Որ յայտնեցաւ ի վերջին դարս՝ ի յետին ժամանակս, և յերեկոյացեալ ատուրս, և յաշնանային եղանակս՝ ծաղիկ բազմերանգ գունով փթթեցաւ, լցեալ գտունս հայոց մեծաց անմահական հոտով. և ոռոգեաց զկորդացեալ երկիրս երկնաբուղիս վտակօքն: Եւ արդ՝ ոչ ոք գտաւ համեմատ մնա ի վերջին դարս. ո՛չ ի ձև հասակին և ո՛չ գեղ պատկերին. ո՛չ ի մաքրութիւն հոգւոյն. և ո՛չ անարատութիւն մարմնոյն. ո՛չ ի մտացն տեսարան. և ո՛չ յիմաստն բազմազան. ո՛չ ի բարբառն ըղձական. և ո՛չ ի բանն արդիւնական. ո՛չ ի կերպն հրեշտակական, և ո՛չ ի վարսն անմարմնական. ո՛չ ի սէրն տիրանման, և ո՛չ ի գութն հայրական»<sup>45</sup>: Այս բնորոշումները լավագույնս ներկայացնում են ոչ միայն միջնադարյան հայ մեծագույն մտածողին ու գործչին, այլև նրա նկատմամբ ժամանակակիցների վերաբերմունքի ու նրա գործունեության գնահատանքի իսկությունը:



---

<sup>45</sup> Առաքել Վարդապետի ասացել Ներբողեան չառ քաջ հռետորն և տիեզերալոյս վարդապետն Մեծն Գրիգոր Տաթևացի աշակերտ Յօհաննու Կախիլի կոչեցելոյ, էջ 717:

## 1.2. Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների տեսական ակունքները: Իմաստասիրման սրղաստիկական մեթոդը

*«Արդ՝ է ինչ ի սմա հաւաքեալ ի լուսատր բանից վարդապետաց սրբոց ըստ գրոյն կամ իմացումաժոյն: Եւ է ինչ ներգործութեանց հոգոյն Աստուծոյ շնորհաց...: Եւ թէ այս և թէ այն, որո ընկալ զխնդիր մտաց քո առանց ամենայն երկրայութեանց, իբր ի միոյ կենեղուտ աղբերէ կենաց ուռճալրացեալ և պտղաւտեալ»:*

### Գրիգոր Տաթևացի



**Հովհան Ռրոտնեցի և Գրիգոր Տաթևացի**

Մովորաբար միջնադարյան նշանավոր սրղաստիկներին բնութագրելիս նշում են, որ նրանք քրիստոնյաներ են, որ փիլիսոփայում են և ոչ թե փիլիսոփաներ, որ հավատում են: Դա վերաբերում է նաև սուրբ Գրիգոր Տաթևացուն. նա փիլիսոփայում է որպես աստվածաբան, փիլիսոփայությունն օգտագործում է կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում, որպեսզի հիմնավորի Հայտնության ճշմարտություններն ու եկեղեցու վարդապետության սկզբունքները: Միջնադարյան մտածողը, գրում է Ա. Կոյրեն՝ «կրոնի առաջ պետք է արդարացներ իր փիլիսոփայական գործունեությունը,

բայց, մյուս կողմից, փիլիսոփայության առաջ՝ պետք է արդարացներ կրոնի գոյությունը»<sup>46</sup>:

Միջնադարյան Հայաստանում Տաթևի համալսարանն այն եզակի կրթական օջախներից էր, որտեղ ձևավորվել և գործառել է աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոց: Տաթևացու ուսուցիչը եղել է «տիեզերալոյս վարդապետ» սուրբ Հովհան Ռրոտնեցին, ով հեղինակ էր փիլիսոփայական մի շարք աշխատությունների և կարևորում էր փիլիսոփայական գիտելիքի նշանակությունը կրոնադավանաբանական պայքարում: Գրիգոր Տաթևացին Տաթևի աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչ է, «եռամեծ փիլիսոփա» Հովհան Ռրոտնեցու փիլիսոփայական գծի շարունակողը<sup>47</sup>: Միջնադարում փիլիսոփայական գաղափարները արծարծվել են հիմնականում երկու ձևով՝ ա) ինքնուրույն փիլիսոփայական աշխատություններում կամ անտիկ փիլիսոփաների՝ հիմնականում Պլատոնի, Արիստոտելի երկերին նվիրված մեկնություններում, բ) կրոնաաստվածաբանական բնույթի տարբեր տեքստերում (թուրք, մամակ, ճառ, քարոզ և այլն), որոնք երբեմն դժվար է բովանդակային առումով իրարից զանազանել: Տաթևացու փիլիսոփայական բնույթի երկերը՝ «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւնն Դատի» և «Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի», մեկնություններ են, որոնցում գերազանցապես շոշափվում են տրամաբանական բնույթի հարցեր: Նրա փիլիսոփայական հայացքները հիմնականում ամփոփված են «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Գիրք հարցմանց», «Գիրք քարոզութեան (Ամառան և Չմեռան հատորներ)» երկերում: «Ոսկեփորիկ»-ի առաջին հատորի ութ գլուխներում Տաթևացին շարադրում է Աստծո կեցության ապացույցները, քննադատում բազմաստվածությունը և մանիքեականների տեսությունը, այնուհետև հիմնավորում միաստվածության սկզբունքը: Փիլիսոփայական նյութով անհամեմատ հարուստ է «Գիրք հարցմանց» տասը հատորանոց երկը<sup>48</sup>, որի առաջին հինգ

<sup>46</sup> Койре А. В. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 55.

<sup>47</sup> Տե՛ս Չալոյան Վ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 409:

<sup>48</sup> «Գիրք հարցմանց»-ի առաջին արտագրողներից մեկը՝ Մելիքսեղ անունով, չափաժո տողերով տվել է այդ գրքի և հեղինակի հետևյալ բնութագիրը. «Ի յոթ հարիւր Հա-

հատորներում կրոնասատվածաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում Տաթևացիին անդրադառնում է գոյաբանական, իմացաբանական, բնափիլիսոփայական ու մարդաբանական հարցերի՝ առատորեն օգտագործելով փիլիսոփայական գիտելիքը: Առաջին հատորում՝ «Ընդդեմ նոցա, որք զհարկ և զբախտն ասեն», պաշտպանելով մարդու անձնիշխանության մասին քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար դրույթը, Տաթևացիին քննադատում և մերժում է բոլոր այն տեսությունները, որոնք մարդու գործունեությունը պայմանավորում են արտաքին ուժերի՝ ճակատագրի, բախտի, անհրաժեշտության, երկնային լուսատուների ներգործությամբ: Այս հատորում նա ներկայացնում է նաև «աստվածարդարացման» իր տեսության հիմնական դրույթները: Երկրորդ հատորում՝ «Վասն թիրութեան հերձուածողաց», Տաթևացիին քննադատում է հերձվածողների (արիստականների, նեստորականների, քաղկեդոնականների և այլոց) ուսմունքները, պարզաբանում նրանց մոլորությունների իմացաբանական արմատները: Երրորդ հատորում՝ «Վասն աստուածաբանութեան սրբոյն Գիմնէսիոսի», Տաթևացիին քննարկում է աստվածիմացության հաստատական ու ժխտական ուղիների, աստվածաբանության տեսակների, բնական քննության ու հավատի տեսության հարաբերակցությանն աղերսվող հարցեր: Չորրորդ հատորում՝ «Վասն գործոյ և արարչութեան Աստուծոյ», Տաթևացիին դիտարկում է Աստծո գործը՝ արարչագործությանը և արարածներին, երկնային ու երկրային աշխարհներին, բնական երևույթներին ու իրողություններին, ի մասնավորի աշխարհի հավերժությանն առնչվող բազմապիսի հարցեր: Հինգերորդ հատորում՝ «Վասն կազմութեան մարդոյն», Տաթևացիին անդրադառնում է արարչակարգում մարդու բացառիկ կարգավիճակի, նրա հատկությունների, բնության ու էության, Աստծո, մարդու, հրեշտակների և կենդանիների ընդհանրությունների ու տարբերու-

---

յոց թուական // Եւ յիսներորդ սկսեալ նոր ամ, (1401 թ.) // Գիրքս գրեցաւ այս հրաշագան // Հարցաբանումն և պատասխան. // Ի մեծ հռետոր վարդապետ // Գրիգոր անուն և հսկողէ. // Այն որ զանճառս խորոց յայտնէ, // Ճաշակ մըտաց մատուցանէ: // Շինեաց թգգիրքս զայս պիտանի, // Որ զամենայն իմաստս ունի. // Թէ որ ի բան ինչ ծարալի՝ // Աստի ըմպէ որչափ կամի. // Ձի այս հանճար է նորագոյն, // Չոր չէր յայտնեալ մինչեւ ի տայն. // Սայ նոր ճաշակ է քաղցրագոյն, // Ախորժ կամաց ամենեցուն» (Ալիշան, Սիսական, էջ 239):

թյունների, Մեծ ու Փոքր տիեզերքների նմանության և մարդաբանական բնույթի այլևայլ հարցերի:

Փիլիսոփայական գաղափարներով հարուստ են Տաթևացու երկու ստվարածավալ Քարոզգրքերը: Միջնադարում կրոնական քարոզը սոցիալական հաղորդակցության ծիսական գործողություն էր, որի ընթացքում քարոզողը, գործածելով ունկնդիրների վրա ներագրելու լեզվական ու ճարտասանական զանազան հնարներ, ձգտում էր լսողներին ոչ միայն փոխանցել տեղեկություններ ու գիտելիքներ Հայտնության ճշմարտությունների ու Քրիստոսի վարդապետության մասին, այլև դրանց միջոցով նրանց կրթել, խրատել ու դաստիարակել, ցույց տալ դեպի փրկությունը տանող ճանապարհը: Կրոնական քարոզն ուներ ճանաչողական, ջատագովական, բարոյախրատական, մեկնաբանական, ներբողական և այլ գործառույթներ, որոնք ավելի հաճախ հանդես էին գալիս միասնաբար: Սովորաբար քարոզը նվիրված էր լինում աստվածաշնչյան որևէ մտքի, ասույթի, երևույթի, դեպքի լուսաբանմանն ու մեկնաբանությանը, որի սկզբնամասում կամ ընթացքում ըստ հարկի ներկայացվում են նաև քննարկվող հարցի վերաբերյալ փիլիսոփայական բնույթի փաստարկներ ու հիմնավորումներ:

Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա էական ազդեցություն են ունեցել փիլիսոփայական տարբեր ուսմունքներ ու ավանդույթներ: Դրանցից են՝ ա) անտիկ փիլիսոփայությունը, հատկապես Պլատոնի, Արիստոտելի և նորպլատոնական Պորփյուրի աշխատությունները: Տաթևացին մեկնել է Կեղծ-Արիստոտելի «Համառօտ լուծումն «Առաքինութեանցն» Արիստոտելի» ու «Յաշխարհաց լուծմունք» և Պորփյուրի «Ներածության»՝ «Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի» աշխատությունները: Ավելորդ չէ նշել, որ «Հայսմաւորք»-ում Տաթևացուն վերագրվում են Արիստոտելի «Ստորոգություններ» և «Մեկնության մասին» երկերի մեկնությունները<sup>49</sup>,

---

<sup>49</sup> Տե՛ս «Գիրք որ կոչի Այսմաւորք», Կ. Պոլիս, 1730, էջ 533: Այս կապակցությամբ Ս. Արևշատյանը գրում է, որ «Գ. Տաթևացու անուրանալի արժանիքն է նաև այն, որ, նա, որպես նվիրված աշակերտ և համախոհ, գրի է առել և խմբագրելով լույս ընծայել իր ուսուցիչ Հովհաննես Ռոտունեցու փիլիսոփայական աշխատությունները, որը սովորություն չունեի գրի առնել իր դասախոսությունները և բանավոր մեկնությունները:



մինչդեռ դրանք պատկանում են Հովհան Ռոտունեցու գրչին: Սակայն այդ վերագրումը պատահական չէ, որովհետև նշված աշխատությունները կազմել ու խմբագրել է Տաթևացին՝ թերևս Ռոտունեցու դասախոսությունների հիման վրա: Տաթևացին Արիստոտելի աշխատություններին ու փիլիսոփայական հայացքներին ծանոթ է անմիջականորեն ու միջնորդավորված ձևով: Անմիջական ծանոթություն ասելով նկատի ունեն այն, որ նա կազմել ու խմբագրել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» ու «Մեկնության մասին» երկերի որոտնեցիական մեկնությունները, իսկ միջնորդավորված՝ նա Արիստոտելի բնագանցական, իմացաբանական, բարոյագիտական ու հոգեբանական հայացքների մասին տեղեկություններ է քաղել տարբեր աղբյուրներից, այդ թվում Դավիթ Անհաղթից, դամիսիկյան միաբանության անդամներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու ինքնուրույն ու մեկնողական երկերից և նրանց հայագգի համախոհների կողմից իրականացված արևմտաեվրոպական մտածողների (Թովմա Աքվինացի, Ալբերտ Մեծ, Ժիլբերտ Պոռետացի և այլք) աշխատությունների թարգմանություններից: Հետևելով միջնադարյան դպրոցային (սքոլաստիկական) փիլիսոփայման եղանակին՝ Տաթևացին փորձում է Արիստոտելի փիլիսոփայությունը համադրել քրիստոնեության հետ, արիստոտելյան փիլիսոփայության դրույթները, հասկացություններն ու փաստարկները օգտագործել հիմնավորելու համար ինչպես կրոնա-աստվածաբանական և եկեղեցական վարդապետության սկզբունքներ, այնպես էլ իմաստասիրական (գոյաբանական, իմացաբանական, մարդաբանական, սոցիալ-քաղաքական և այլն) գաղափարներ: Այս առումով Տաթևացուն կարող ենք վերագրել Թովմա Աքվինացու մասին Է. Ժիլսոնի արտահայտած հետևյալ միտքը. «Որպես փիլիսոփա Թովման ոչ թե Մովսեսի, այլ Արիստոտելի աշակերտն էր, որին պարտական էր թե՛ իր մեթոդով, թե՛ սկզբունքներով և

---

Դրանով Գ. Տաթևացին այդ արժեքավոր գիտական ժառանգությունը փրկեց մոռացումից և կորստից: Անշուշտ, դա գիտական ու բարոյական սխրանք էր, իսկայական աշխատանք՝ համահեղինակությանը հավասար, որը ոչ միայն գիտության համար պահպանեց ականավոր գիտնականի մասին հիշատակը, այլև հենց ուսուցչի, միջնադարյան առաջավոր մտածողի փիլիսոփայական ժառանգությունը» (Արևշատյան Ս. Ս. Առաջաբան, «Գրիգոր Տաթևացի, Մոդոնոնի առակների մեկնությունը» գրքում, Եր., 2000, էջ 8):

թե՛ նույնիսկ կեցության հիմնարար ակտուալություն կարևորագույն հասկացությամբ»<sup>50</sup>:

Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքներում այնքան նկատելի է Արիստոտելի ուսմունքի ազդեցությունը, որ վստահաբար կարող ենք նրան համարել հայկական արիստոտելիզմի կամ արիստոտելյան ավանդույթի շարունակող: Փիլիսոփայական (հատկապես՝ բնագանցական-գոյաբանական ու իմացաբանական-տրամաբանական) և կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ Տաթևացին հիմնականում հենվում է Արիստոտելի փիլիսոփայության վրա, մեջբերումներ անում նրա տարբեր աշխատություններից, տարբեր հարցերի քննարկման ընթացքում օգտագործում նրա փիլիսոփայության հասկացություններն ու հիմնադրույթները և մեթոդաբանական-տրամաբանական սկզբունքները: Բնագանցական-գոյաբանական ու բնափիլիսոփայական հարցեր դիտարկելիս նա գործածում է արիստոտելյան փիլիսոփայության այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են գոյացություն, աննյութական գոյ, առաջնաշարժիչ, սկզբնապատճառ, ներգործությամբ և հնարավորությամբ գոյ, անհրաժեշտ ու պատահական գոյ, նյութ և տեսակ, առաջնային և երկրորդային գոյացություններ, գոյացական ու պատահական հատկություններ, հոգու երեք տեսակ՝ տնկական, կենդանական ու բանական, ներգործական ու կրավորական բանակություն և այլն, հենվում երկնային ու երկրային ոլորտների կառուցվածքային տարբերության, երկրակենտրոնության, չորս տարբերի ու դրանց որակների, տարածության ու շարժման ձևերի բացատրության արիստոտելյան հիմնադրույթների վրա: Իմացաբանության մեջ Տաթևացին պաշտպանում է ճանաչողի նկատմամբ ճանաչողության առարկայի առաջնայնության, գիտելիքի ստացական բնույթի, իմացության զգայական ու բանական աստիճանների, ճշմարտության, ներգործական (ակտիվ) և կրավորական (պասիվ) բանականության, ընդհանուրի ճանաչման ու ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման, տրամաբանության մեջ՝ հասկացությունների, դատողությունների ու մտա-

---

<sup>50</sup> Жильсон Э., Бог и философия,  
[https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/jilson/02.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/jilson/02.php) /Մուտք՝ 6.10.2022/

հանգումների մասին արխատուելյան դրույթները: Հոգեբանության մեջ նա պաշտպանում է հոգու ի բնե «մաքրության», հոգու և մարմնի միասնության, հոգու երեք գորությունների կամ տեսակների (բուսական, կենդանական, բանական), բարոյագիտության մեջ՝ առաքինությունների, քաղաքագիտության մեջ՝ մարդու էության (մարդը որպես հասարակական-քաղաքական էակ), սոցիալական համերաշխության, պետության առաջացման և կառավարման մասին արխատուելյան գաղափարները: Այլ խոսքով Տաթևացին, թեև անմիջականորեն չի մեկնել Արխատուելի երկերը (եթե նկատի չունենանք Կեղծ-Արխատուելի երկերը՝ «Համառօտ լուծումն «Առաքինութեանցն» Արխատուելի» և «Յաշխարհաց լուծմունք»), այնուհանդերձ, սնվելով բնագրերից ու տարբեր աղբյուրներից, բնագանցական, աստվածաբանական, գոյաբանական, իմացաբանական, քաղաքագիտական ու բարոյագիտական տարբեր հարցերի քննարկման ժամանակ հենվում է արխատուելյան գաղափարների վրա՝ շարունակելով զարգացնել դեռևս վաղ միջնադարում հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորված արխատուելյան ավանդույթը: Թեև Տաթևացին բարձր է գնահատում Արխատուելին որպես փիլիսոփա, նրան համարում «ի մեջ ամենայն իմաստասիրացն ճշմարտագոյն խաւսէր», միաժամանակ նշում է, որ «սակայն նա բազում մոլորեցաւ վասն աշխարհի, զի յախտեմից ասաց, եւ վասն հրեշտակաց, եւ հոգոց, եւ երանութեանց, և այլոցն սուտ գրեաց»<sup>51</sup>:

Բ) Տաթևացու փիլիսոփայության հիմնական սկույններից է նախորդ դարերի հայ փիլիսոփայական միտքը: Խոսքը վերաբերում է անցյալի հայ մտածողների թե՛ թարգմանական և թե՛ ինքնուրույն ու մեկնողական աշխատություններին: Առհասարակ Տաթևի աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոցում սկսում են վերականգնել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ավանդույթները, շրջանառության մեջ դնել (մեկնաբանել, վերաշարադրել) ինչպես վաղուց թարգմանված, հայոց տեսական ժառանգության մեջ «հարազատացած»՝ Պլատոնի, Արխատուելի, Փիլոն Ալեքսանդրա-

<sup>51</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու ավետարանին, էջ 63:

ցու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Պորփյուրի, Եվագր Պոնտացու, Նեմեսիոս Եմեսացու, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու, Հովհան Դամասկացու, այնպես էլ հայ հեղինակների՝ Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի, Գրիգոր Նարեկացու, Հովհաննես Պուզ Երզնկացու, Վահրամ Բաբունու և այլոց երկերը: Օրինակ, այդպիսի «հարազատացած» գործերից էր Գրիգոր Նյուսացուն վերագրված Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկը<sup>52</sup> (որը VIII դարի սկզբներին հունարենից հայերեն է թարգմանել Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերի թարգմանիչ Ստեփանոս Սյունեցին՝ համագործակցելով Դավիթ Հյուպատոսի հետ), որը հանրագիտարանային բնույթ ուներ և հարուստ տեղեկույթ էր տալիս անտիկ ու քրիստոնեական հոգեբանական ու մարդաբանական-բարոյագիտական պատկերացումների մասին: Փաստերը վկայում են, որ Որոտնեցին ու Տաթևացին այնպես էին կազմակերպել հայ փիլիսոփայական ավանդույթների վերականգնման գործը, որ յուրաքանչյուր վարդապետի հանձնարարված էր կատարել անցյալի որևէ մտածողի երկի մեկնությունը կամ արտագրությունը: Օրինակ, Առաքել Սյունեցին ու Մատթեոս Ջուղայեցին իրենց հիմնական աստվածաբանական-փիլիսոփայական գործերը գրել են Տաթևացու կենդանության ժամանակ, որոշ դեպքերում էլ նրա հորդորանքով ու ղեկավարությամբ (հայտնի է, որ Սյունեցու գլխավոր փիլիսոփայական երկը՝ Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի մեծածավալ մեկնությունը գրվել է Տաթևացու խորհրդով): Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա կարևոր դեր են խաղացել հատկապես Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական աշխատությունները, որոնք միջնադարյան Հայաստանի բարձրագույն դպրոցներում, այդ թվում Տաթևի համալսա-

---

<sup>52</sup> Տաթևացին հաճախ որևէ հարց քննարկելիս հղում է անում այն հեղինակի երկը, որում ավելի մանրամասն է դիտարկվել այդ հարցը: Օրինակ, տարրերի մասին ուսմունքին ավելի խորը ծանոթանալու համար նա խորհուրդ է տալիս կարդալ Նեմեսիոսի «Մարդու բնության մասին» երկը. «Եւ զայլ յերկար քննութիւն տարերաց՝ գտցես ի գիրս Նիւսացոյն (միջնադարում այդ գիրքը սխալմամբ վերագրվում էր Գրիգոր Նյուսացուն – Ս. Չ.) որ վասն բնութեան մարդոյ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 181):

րանում օգտագործում էին որպես փիլիսոփայության դասագրքեր: Տաթևացին հենվում է նաև Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Իմաստասեր Սարկավազի, Վահրամ Բաբունու, հատկապես Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու (որի աշխատություններից անվանապես անում է մեջբերումներ) փիլիսոփայական, բնափիլիսոփայական ու մարդաբանական գաղափարների վրա: Ի դեպ, Տաթևացին միջնադարյան սակավ այն մտածողներից է, որ իր աշխատություններում անվանապես մեջբերումներ է անում հայ հեղինակներից: Օրինակ, համեմատելով Աստծո և մարդու բնությունները, Տաթևացին հղում է անում Հովհաննես Երզնկացուն. «Երրորդութիւն է Աստուած. Հայր և Որդի և Հոգի սուրբ: Այսպէս ի մարդն միտքն բանն հոգին. ըստ Եզնկացոյ Պլուզ վարդապետին»<sup>53</sup>: Կամ՝ Աստված կատարյալ է սուրբ երրորդությամբ և «մարդս երրորդութեամբ է կատարեալ. հոգւով և մարմնով և բանիւ. և եթէ մինն պակասիցէ՝ անկատար է մարդն սաէ վարդապետն Վարդան»<sup>54</sup>:

Գ) Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման մյուս կարևորագույն ակունքն է արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայությունը, ի մասնավորի միաբարական շարժման ներկայացուցիչների՝ լատին մտածողների աստվածաբանական-փիլիսոփայական ժառանգությունը: XIV դարում Հայաստանում և նրան սահմանակից երկրներում բնավորված լատին (կաթոլիկ) «առաքյալների» ու նրանց համախոհ հայ մտածողների (Գլաձորի համալսարանի սաններ Հովհաննես Քոնեցու, Հովհաննես Ծործորեցու և այլոց) ջանքերով լատիներենից հայերեն թարգմանվեցին սքոլաստիկական փիլիսոփայության մի շարք հուշարձաններ, որոնք թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իմաստասիրման ոճով թարմություն էին հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների համար: Դոմինիկյան միաբանության անդամներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին (†1333 թ.) և Պետրոս Արագոնացին (†1347 թ.), որոնք Ալբերտ Մեծի ու «հրեշտակային դոկտորի»՝ Թովմա Աբվինացու փիլիսոփայական-աստվածաբանական

<sup>53</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 271:

<sup>54</sup> Նույն տեղում:

վարդապետության հետևորդներից էին, իրենց մեկնողական (Արագո-նացին մեկնել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» երկերը) ու ինքնուրույն երկերում առատորեն մեջբերումներ են անում անտիկ փիլիսոփաների, հատկապես Պլատոնի ու Արիստոտելի բնագանցական, բնափիլիսոփայական, հոգեբանական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական և այլ աշխատություններից, որոնցից օգտվել է նաև Տաթևացին<sup>55</sup>: XIII դարի արևմտաեվրոպական փիլիսոփայությանը բնորոշ էր աստվածաբանության փիլիսոփայականացման և փիլիսոփայության աստվածաբանականացման միտումը, ինչը նկատելի չէր նույն ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայության մեջ: Որոշ իմաստով սքոլաստիկ արիստոտելականների համար «Աստվածաշունչը [Արիստոտելի] «Օրգանոն» էր»<sup>56</sup>: «Ռացիոնալ աստվածաբանությունը» հզոր գենը էր հատկապես կրոնադավանաբանական պայքարում, և Հայաստան եկած կաթոլիկ մտածողներն այդ գենը օգտագործում էին՝ «ծնկի բերելու» հայոց եկեղեցու գաղափարախոսներին և հիմնավորելու Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու առավելության ու գերազանցության մասին գաղափարը<sup>57</sup>: Այդ հանգամանքը հայ մտածողներին հարկադրեց որդեգրել իրենց հակառակորդի իմաստասիրման ոճը, ընդամին, դա կատարվեց այնչափ վարպետորեն, որ այս անգամ միարարականներն ընկան խուճապի մեջ: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին՝ միարարականների հոգևոր առաջնոր-

<sup>55</sup> Լատին մտածողների թարգմանությունները, գրում է Լ. Տեր-Պետրոսյանը, «չեն լճանում միարարական միջավայրի նեղ շրջանակներում, այլ շուտով դուրս գալով նրա սահմաններից, թափանցում են բուն հայկական ուսումնական կենտրոնները՝ նպաստելով իմաստասիրական և բնագիտական գրականության հետագա զարգացմանն ու Հայաստանում եվրոպական սխոլաստիկայի բովով անցած անտիկ գիտության նվաճումների տարածմանը: Մասնավորապես անուրանելի է նրանց բարերար ազդեցությունը հայ փիլիսոփայության Գլաձոր-Տաթևյան դպրոցի վրա, որի հոգևոր առաջնորդները՝ Եսայի Նչեցին, Հովհան Ռոտմեցին և Գրիգոր Տաթևացին, վճռական ու անգիջում պայքար մղելով կաթոլիկության աղետաբեր գաղափարների դեմ, միաժամանակ կարողացան լայնախոհաբար գնահատել և յուրացնել միարարական միջավայրի դրական գիտա-մշակութային արգասիքները» (Տեր-Պետրոսյան Լ., Հայ հին թարգմանական գրականություն, Եր., 1984, էջ 19-20):

<sup>56</sup> The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600), Cambridge, 1982, P. 103.

<sup>57</sup> Այդ մասին տես Аревшатян С. С. К истории философских школ средневековой Армении (14в.). Ер., 1980:

ղը, անհանգստացած ստեղծված իրավիճակից, փորձում էր սպառնալիքների միջոցով խոչընդոտել իրենց գրականության տարածմանը: Սակայն անեծքներն ու նգովքները չէին կարող խանգարել հոգևոր արժեքների յուրացման գործընթացին, որն իր ավարտին հասավ Տաթևի աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոցում: Հայ վարդապետները, գրում է Մ. Օրմանյանը, «կարելու տեսան հակառակորդներուն աղբիւրները ճանչնալ. անոնց լեզուին հմտանալ, անոնց գրքերուն ծանօթանալ, անոնց պատճառաբանելու ձեւերը որդեգրել, որպէսզի կարենան հաւասար զէնքերով անոնց դէմ պայքարիլ»<sup>58</sup>: Մ. Արևշատյանը նույնպես կարծում է, որ «Արիստոտելի ուսմունքը եկեղեցադոգմատիկական, դավանաբանական կարիքներին հարմարեցնելու գործում իրենց կաթոլիկ ընդդիմախոսներին չէին զիջում նաև ուշ հայկական սքոլաստիկայի ներկայացուցիչները: Աշխարհայացքային բնույթի առանցքային հարցերում նրանց հայացքներում երևում է, ինչպես վկայում են մեզ հասած տեքստերը, ապշեցուցիչ նմանություն և միաբանություն»<sup>59</sup>: Այդ փոխառությունները բնավ չեն նշանակում, թե տաթևցիները քննական ու քննադատական հայացքով չէին ուսումնասիրում լատին մտածողների աշխատությունները: Դրա մասին է վկայում թեկուզև այն հանգամանքը, որ նրանք ընտրողական վերաբերմունք էին դրսևորում լատին մտածողների օգտագործած բառանթերքի նկատմամբ: Օրինակ, այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են «մետաֆիզիկա», «լոջիքա», «դիալեկիկա», «քօնքրեթ», «ապսթրաք», «սինկաթագրամաթայ» և այլն, այդպես էլ տեղ չգտան տաթևցիների բառապաշարում:

Սակայն հայ մտածողները չբավարարվեցին միայն եվրոպական սքոլաստիկական ավանդույթների յուրացմամբ. նրանք սկսեցին

---

<sup>58</sup> Օրմանյան Մ., Ազգապատում, հ. 2, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 1956:

<sup>59</sup> Аревшатын С. С. К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.), с. 42. Մ. Արևշատյանը առաջինն էր, որ ուշադրություն դարձնելով կաթոլիկ «առաքյալների» և հայ մտածողների հայացքների միջև գոյություն ունեցող նմանությունների վրա՝ հանգեց այն մտքին, որ լատին մտածողների թարգմանական ու ինքնուրույն աշխատություններն ընդարձակեցին հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի ավանդական շրջանակները և նկատելի ազդեցություն թողեցին Հովհան Ռոտունցու և Գրիգոր Տաթևացու իմաստասիրական հայացքների ձևավորման վրա:

վերախմաստավորել նախորդ դարերի հայ փիլիսոփայական արժեքները և դրանք զուգակցել, համադրել ներմուծված եվրոպական արժեքների հետ: Այդ երկմիասնական խնդիրը հաջողությամբ լուծելով՝ տաթևցիները ստեղծեցին իրենց փիլիսոփայական-աստվածաբանական համադրական ուսմունքները: Ի տարբերություն Հովհան Որոտնեցու, ով առավելապես ուշադրություն էր դարձնում հայ փիլիսոփայական ավանդույթների վերակենդանացման և վաղուց հայերեն թարգմանված աստվածաբանական ու փիլիսոփայական գրականությունը շրջանառելու գործին, Տաթևացին դրա հետ մեկտեղ մեծապես օգտվում է միարարականների հոգևոր ժառանգությունից, նրանց աշխատություններից ընդօրինակում կրոնափիլիսոփայական հարցերի քննարկման ու լուծման ձևեր, վերարտադրում առանձին հատվածներ և անում բազմաթիվ փոխառություններ, իր երկերում մեջբերում արևմտաեվրոպական նշանավոր մտածողներ Օգոստինոսի, Մեվերին Բոնցիուսի, Բեռնարդոս Զլերվոլսկու, Ալբերտ Մեծի և արաբալեզու փիլիսոփաներ Իբն Սինայի, Իբն Ռուշդի և այլ մտածողների երկերից մտքեր: Ընդ որում, նա անվանապես մեջբերում է անում հատկապես այն դեպքում, եթե համաձայն է նրանց տեսակետների հետ: Օրինակ, մեջբերելով Ալբերտ Մեծի միտքը, նա գրում է. «Ձի Ալպերտ վարդապետն ֆռանգաց ասէ, թե՛ միատրոսինն ի Քրիստոս աստուածային եւ մարդկային բնութեան է, զի Քրիստոս անձամբ եւ բնութեամբ մի է միայն»<sup>60</sup>: Նշելով, որ դրախտի վերաբերյալ վարդապետների շրջանում կա չորս կարծիք, նա նախապատվությունը տալիս է դրանցից մեկին (ըստ որի՝ դրախտը է «իմանալի և զգալի. և մարմին նիւթական») և գրում. «Եւ բազում վարդապետք ի մէնջ և յօտարաց այսմ համաձայնին: Որպէս Դամասկացին Յօհան՝ և Օգոստինոս՝ իմանալի և զգալի ասացին»<sup>61</sup>: Դարձյալ՝ «այսպէս և Օգոստինոս վարդապետն Ֆռանկաց ի խորհրդոց գիրս ձա ասէ...»<sup>62</sup>: Քանի որ Տաթևացին չնչին բացառությամբ բնագրով ծանոթ չէր վերոնշյալ լատին ու արաբալեզու մտածողների երկերին, ուստի հաճախ կրկնում է եվ-

<sup>60</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Ավետարանին, էջ 286:

<sup>61</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 221:

<sup>62</sup> Նույն տեղում, էջ 599:



րուպական մատենագրության մեջ նրանց մասին ձևավորված կարծիքը: Օրինակ, թեև Տաթևացին իր ասելիքը հիմնավորելու համար երբեմն դիմում է Իբն Ռուշդին՝ Ավեռոեսին, միաժամանակ նրան համարում է քրիստոնեական աստվածաբանության հակառակորդներից մեկը: «Արտաքին իմաստասերների» շրջանում աստվածաբանությունն ունեցել է բազում հակառակորդներ, գրում է Տաթևացին, որոնցից «մանաւանդ յանիծելոյն Ավեռիոսէ՝ որ մեկնիչն է Արիստոտէլի գրոցն, որ զհաւատ մեր զաստուածաբանութիւն ծաղր առնէ, եւս առաւել զՍուրբ Երրորդեան դաւանութիւն»<sup>63</sup>:

Դ) Տաթևացու փիլիսոփայության ակունքներից էր նաև կրոնական գրականությունը՝ Ս. Գիրքը, հատկապես «Ժողովողի գիրքը», «Դավթի սաղմոսների գիրքը», «Գիրք առակացը» (Տաթևացին գրել է «Սողոմոնի առակների» համառոտ և ընդարձակ մեկնությունները), եկեղեցու հայրերի կրոնափիլիսոփայական բնույթի երկերը, միջնադարում շրջանառվող իմաստասիրական բնույթի ժողովածուներում (օրինակ, «Սիրաքի իմաստասիրությունը») ամփոփված իմացաբանական (հատկապես իմաստությունը փառաբանող), սոցիալ-բարոյագիտական ու մարդաբանական բնույթի գաղափարները: Դրանք կամ առանձին մեկնաբանվում էին, կամ փիլիսոփայական դատողությունների հետ ներդաշնակորեն միահյուսվում և ապահովում էին մեկնաբանի ասելիքի համոզականությունը:

Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին փիլիսոփայում է որպես աստվածաբան, փիլիսոփայությունն օգտագործում է կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում, որպեսզի հիմնավորի Հայտնության ճշմարտություններն ու եկեղեցու վարդապետության սկզբունքները: Հետևաբար նրա փիլիսոփայական հայացքները պետք է ուսումնասիրել ոչ թե աստվածաբանությունից անկախ, ինչպես կարծում էին խորհրդահայ փիլիսոփա պատմաբանները<sup>64</sup>, այլ դրա համատեքստում: Տաթևացին թե՛ զուտ փիլիսոփայական-տրամաբանական և թե՛ կրոնաաստվածաբանական երկերում գործածում

<sup>63</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Ավետարանին, էջ 32:

<sup>64</sup> Տե՛ս, օրինակ, Չալոյան Վ. Կ., նշվ. աշխատ., էջ 409:

է իմաստասիրման սքոլաստիկական եղանակը, որը նա միանշանակ փոխառել էր միարարական շարժման ներկայացուցիչների աշխատություններից: Դա նշանակում է, որ Տափառացին նախ և առաջ աստվածաբան է, ով փիլիսոփայական գիտելիքը կիրառում է կրոնական ճշմարտությունների հիմնավորման և «ցուցադրման» համար, երկրորդ, պաշտպանում է հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության ներդաշնակության գաղափարը, այսինքն՝ կարևորում է «բնական քննության» փրկաբանական նշանակությունը: Օրինակ, մեկնաբանելով «Թե ոչ գործեն զգործս Հար իմոյ, մի հաւատայք ինձ» [Յովհ. Ժ 37] միտքը, նա գրում է. «Որպէս ասէ Արիստոտէլ. «Ամենայն ինչ յատուկ ներգործութիւն ունի եւ ի գործոյն ճանաչենք զբնութիւն իրին, որպէս յայտ է հրոյն, զի այրէ եւ աչքն տեսանէ, նոյնպէս եւ Քրիստոս ճանաչի, թէ Աստուած է եւ Որդի Աստուծոյ, որ զգործն Հար ներգործէ, զի որպէս բնութիւն մի է Հար եւ մարմնացեալն Որդոյ, նոյնպէս եւ մի է գործն Հար եւ Որդոյ...»<sup>65</sup>: Տափառացու տեսական ժառանգության ժամանակակից որոշ հետազոտողներ նույնպէս կարծում են, որ միջնադարյան հայ մտածողը կարողացել է լատին մտածողներից փոխառել ու հմտորեն գործածել իմաստասիրման սքոլաստիկական մեթոդը: Օրինակ, Տափառացուն համարելով համաքրիստոնէական չափանիշներով և «խրայատուկ ինքնատիպ դրոշմով առանձնացնող աստվածաբան», հ. Լ. Չէրիեանը նշում է, որ նա «իր կատարին կհասցնէ հայ սկոլաստիկան: Կիրարկած աստուածաբանական մեթոդաբանութիւնը փոխ կ'առնէ լատիններէն, յաջողելով սակայն լրիւ տիրապետել անոր: Տափառացու միջքրիստոնէական արժէքը եւ հետաքրքրականութիւնը կը ծագի ճիշտ այս յարակարծային համադրումէն՝ ընդմէջ լատին դպրոցականութեան եւ արեւելահայկական խորհրդագգածութեան: Աստուածաբանական այլեայլ հարցերի մէջ ծայրագոյն ճշգրտութեան հետախուզումը, որ կը յատկանշէր լատին սկոլաստիկան, զայն հեռացնելով որոշ չափով հայրախօսական աստուածաբանութեան յատուկ մթնոլորտէն եւ ասանդներէն, ու Միջին դարից սկսեալ ուժգնօրէն կը

<sup>65</sup> Ս. Գրիգոր Տափառացի, Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին, էջ 445:

ներգործել միեւնոյն ուղղութեամբ մասն հայ եւ առ հասարակ արեւելեան աստուածաբանական մտքին վրայ: Հիմնական մտահոգութիւնն էր՝ գատորոշուիլ լատինէն եւ կասեցնել անոր տիրակալական ոգիով ներխուժումը դեպի արեւելք՝ չսփոտելով նրա հետ ի՛ր իսկ գէնքերով»<sup>66</sup>:

Տաքևացու գործածած իմաստասիրման սքոլաստիկական եղանակին բնորոշ էին հետևյալ գծերը՝ հեղինակապաշտությունը, ավանդապաշտությունը, մեկնողությունը, հանրագիտակությունը, գրքայնությունը, խորհրդաբանությունն (սիմվոլիզմը) ու այլաբանությունը, հավաքաբանությունը, բարոյախրատական ուղղվածությունը և այլն: Ընդհանուր առմամբ միջնադարյան փիլիսոփայությունը հեղինակապաշտական, ավանդապաշտական ու մեկնաբանական է, որովհետև այն ոչ թե փնտրում է ճշմարտությունը, այլ հետևում է Հայտնության ճշմարտություններին, ոչ թե հակված է բացահայտելու նորը, այլ հետևելու ավանդվածին: Տաքևացին հորդորում է հետևել մարգարեների ու սուրբ հայրերի մտքերին՝ «գոր ինչ օրենք և մարգարեք և սուրբ վարդապետք հրամայեն՝ զնոյն պարտ է առնել և վարդապետել. և ոչ մըրտացածին բանիւք այլանդակ խօսիլ կամ գործել. եթէ զբանս և եթէ զգործս»<sup>67</sup>: Փիլիսոփայությունն իբրև աստվածաբանության սպասավոր կոչված է մեկնաբանելու հայտնութենական ճշմարտությունները և եկեղեցու հայրերի գրվածքները և դրանց իմաստը հասկանալի ու մատչելի դարձնելու բոլորին: Այս իմաստով եկեղեցու վարդապետները մեկնաբաններ էին և այս կամ այն չափով քաջածանոթ էին մեկնաբանման արվեստի գաղտնիքներին: Նրանք ունեին հստակ առաքելություն՝ մեղքով կուրացած հավատացյալներին տեղեկություն ու գիտելիք տալ հայտնութենական ճշմարտությունների մասին, այսինքն՝ լուսավորել նրանց, որովհետև իրենք առաքյալների ու մարգարեների նման «հոգևոր տեսանողներ էին»: Տաքևացին իր թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ կրոնաաստվածաբանական աշ-

---

<sup>66</sup> Ջեփիեան Պ. Լ., Ինքնուրոյն գիծեր ու եզակի մեծութիւններ հայ աստուածաբանական մտքի զարգացման մէջ, «Հայաստանը և Քրիստոնեայան Արևելքը» ժողովածու, Եր., 2000, էջ 105:

<sup>67</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամատան հատոր, էջ 522:

խատություններում դիմում է մեկնաբանության տարբեր ձևերի, այսինքն՝ մեկնաբանում է՝ ա) առանձին բառեր ու հասկացություններ, բ) առանձին նախադասություններ, մտքեր ու ասույթներ, գ) տեքստի առանձին հատվածներ: Մեկնությունների ընթացքում Տաթևացին գերազանցապես հանդես է գալիս «Մենք»-ի անունից՝ հաճախ օգտագործելով «եկեղեցու հայրերը կամ վարդապետները ասում են», կամ «Այլ մեք դասք ուղղափառաց, հետևողք ճշմարտասիրութեան ընդդիմանանք այսմ՝ ասելով թէ...», «մեք ճշմարտութեան հետևողքս», «Այլ մեք դասք ուղղափառաց՝ խոստովանիմք զհոգի անմահ. և յարութիւն նոյն մարմնոյ. և հոգևոր կեանք հրեշտակացն հաւասար»<sup>68</sup> արտահայտությունները: Դա չի խանգարում, որ երբեմն նա քննարկվող հարցի վերաբերյալ արտահայտի իր կարծիքը կամ նախընտրի որևէ տեսակետ: Օրինակ, դիտարկելով մեղքի հարցը, նա գրում է, թեև դրա վերաբերյալ կան տարբեր տեսակետներ, սակայն՝ «Այլ ես հաւանիմ որք ասեն «ժ» գոլ զմեծութիւն մեղաց. և այն համեմատի ընդ «ժ» ստորոգութիւնն»<sup>69</sup>: Երբեմն նա իր տեսակետը պաշտպանում է ընդգծված զգացմունքայնությամբ: Օրինակ, քննադատելով հոգու և մարմնի ծագումնաբանության հարցում Պլատոնի մոտեցումը, նա գրում է հետևյալը. «Ասեմք առ այս թէ, օ՛ն ի բա՛ց տար ի մտաց քոց զհեթանոսական կարծիս. զի ո՛չ է հոգի յառաջ քան զմարմին. և ո՛չ է մարմին նախքան զհոգի...»<sup>70</sup>:

Քրիստոնեական հավատքի էության «ցուցադրման» ու մեկնաբանման սկզբունքը, որն սքոլաստիկական փիլիսոփայության տիպական ոճն էր, միջնադարյան «հաւաքումների» շարադրման տարածված եղանակը, աստվածաբան-փիլիսոփաների գրվածքները դարձնում էր յուրօրինակ հանրագիտարաններ: Բանն այն է, որ մեկնաբան-վարդապետը, որի առաքելությունն է լինելու միջնորդ Ս. Գրքի և մարդու միջև, պարտավոր է լինել բազմազես և ըստ հարկի պատասխանելու հավատացյալների կողմից տրվող բոլոր հնարավոր հարցերին: Ըստ Պ. Մ. Բիցիլիների՝ «հանրագիտականությունը» - միջնադարի

<sup>68</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 238:

<sup>69</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 565:

<sup>70</sup> Նույն տեղում, էջ 260:

աստեղծագործության օրենքն է»<sup>71</sup>: Այդ «հանրագիտարանային աստվածաբանությունը» (Է. Ժիլսոն) բնորոշ էր իմաստասիրման սքոլաստիկական ոճին: Սքոլաստիկական փիլիսոփայականացում էր աստվածաբանությունը և աստվածաբանականացում փիլիսոփայությունը, և երկու դեպքում էլ տեղի էր ունենում ռացիոնալ գիտելիքի՝ «բնական քննության», հեղինակության բարձրացում<sup>72</sup>: Սքոլաստիկ աստվածաբան-իմաստասերների «հաւաքումները» ընդգրկում էին Աստծուն, երկնային ու երկրային աշխարհներին, մարդուն ու հասարակությանը վերաբերող էական ու ոչէական գիտելիքները: Գրեթե նման կառուցվածք ուներ նաև Տաթևացու մի քանի աշխատություն<sup>73</sup>, ի մասնավորի «Գիրք հարցմանց» երկը, ինչը թե՛ բովանդակությամբ և

<sup>71</sup> Биццлли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб, 1995, С. 12.

<sup>72</sup> Սքոլաստիկական, բացի փիլիսոփայման եղանակ լինելուց, մշակութային-քաղաքակրթական երևույթ էր, որը պետք է դիտարկվի նաև միջնադարյան մշակույթի և եվրոպական քաղաքակրթության պատմության մեջ դրանց խաղացած դերի տեսանկյունից: Արիստոտելին և անտիկ մյուս մտածողներին (Պլատոն, Պլուտինոս, Պրոկլես և այլք) «քրիստոնեացնելով»՝ սքոլաստիկական սկսում է անտիկ փիլիսոփայության ու գիտության ներմշակութացման, անտիկ փիլիսոփայական ավանդույթների վերականգնման գործընթացը: Շնորհիվ սքոլաստիկայի՝ եվրոպական մշակույթի պատմության մեջ «չխզվեց ժամանակների կապը»<sup>72</sup> (տե՛ս Можейко М. А. Схоластика. В кн.: “Новейший философский словарь”. 3-е изд., Минск, 2003, էջ 1009-1012), այսինքն՝ սքոլաստիկական, միջնադարի հավատապաշտական, իռացիոնալիստական ու խորհրդագագացական (միստիկական) մտայնության գերիշխանության պայմաններում կարողացավ անտիկ գիտափիլիսոփայական մի շարք ավանդույթներ փոխանցել Վերածննդի և Նոր ժամանակի մշակույթին: Գիտության պատմության մասնագետները նշում են, որ միջնադարյան գիտության նշանակալից առանձնահատկություններից էր տեսական հարցերի բննարկման սքոլաստիկական մեթոդը. «Սքոլաստիկական, դիտարկված գիտության տեսական ինքնագիտակցման կայացման համատեքստում, ներկայանում է որպես ռացիոնալ հիմքի վրա գիտելիքի համակարգ ստեղծելու չափազանց լուրջ և ուսուցողական փորձ» (Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении, М., 1989, с. 116):

<sup>73</sup> Օրինակ, միջնադարագետ Հ. Զյոսեյանը՝ կարծելով, որ Տաթևացու մեկնություններին բնորոշ է «հանրագիտարանային ճոխությունը», հետևյալ կերպ է բնութագրում Գրիգոր Տաթևացու «Մեկնություն մարգարեութեան Եսայեայ» երկը. «Ինչպես մյուս մեկնությունները, Եսայու մարգարեության մեկնությունը նմանապես աչքի է ընկնում հանրագիտարանային ճոխությամբ, բազմաբովանդակ տեղեկատվությամբ. այստեղ իրենց պատշաճ արտահայտությունն են գտել միջնադարյան մտքի և գիտության տարբեր մարզերին վերաբերող տվյալներ, ուշագրավ վերլուծումներ և ընդհանրամուններ...» (Գրիգոր Տաթևացի, «Մեկնություն մարգարեութեան Եսայեայ», էջ 8):

քե՛ կառուցաձևով նոր երևույթ էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ: «Գիրք հարցմանց» երկը հանրագիտարանային աշխատություն է, որն իր բովանդակությամբ ու շարադրման եղանակով, մինչև իսկ իր ծավալով ու քաշով նման է արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ տարածված «Հուսարմունքին»<sup>74</sup>: Տաքևացու երկն իր կառուցվածքով և բովանդակությամբ նման է տիեզերքի քրիստոնեական պատկերին: Ինչպես տիեզերքի քրիստոնեական պատկերն ընդգրկում է ամբողջ գոյը, այդպես էլ գիրքը՝ գոյի մասին անհրաժեշտ ամբողջ գիտելիքը՝ «բովանդակեալ ոչ զամենայն որ ամենացունց է գիտելի. այլ զբանս բազումս որ բազմաց է պիտանի և խնդրելի»: Ըստ քրիստոնեական վարդապետության՝ տիեզերքը կարգավորված, դասադասված ներդաշնակերտ ամբողջություն է, այդպես էլ գիրքը մասնաբաժանված է հատորների, հատորները՝ պրակների, պրակները բովանդակում են հարց ու պատասխաններ, որոնք տրամաբանորեն հիմնավորում են կրոնական աներկբայելի ճշմարտությունները և հաստատում այս կամ այն հարցի վերաբերյալ եկեղեցու վարդապետների ընդունելի տեսակետները: Տիեզերքի քրիստոնեական ըմբռնման մեջ հստակ որոշված են յուրաքանչյուր գոյացության կարգավիճակն ու գործառույթները: Արարածներից յուրաքանչյուրը խորհրդանշում է աստվածային աշխարհի որևէ հատկություն, վկայում Արարչի իմաստության, հզորության, կատարելության ու բարության մասին, այսինքն՝ տիեզերքը մի գիրք է, որն ընթերցելով՝ մոտենում են ճշմարտության բացահայտմանը: «Գիրք հարցմանց»-ը նույնպես ունի հստակ բովանդակություն, որը շարադրված է մատչելի լեզվով՝ «ոչ ամենևին օտարաձայն աւելորդս խուգեալ. և ոչ գեղջուկ իմն աշխարհական խօսից յարմարեալ» և կոչված է ցուցադրելու

---

<sup>74</sup> Պատահական չէ, որ սքոլաստիկական աստվածաբանությունը նմանեցնում են գոթական տաճարին, որը սքոլաստիկական «Հավաքումների» նման իր մեջ կենտրոնացնում է տվյալ ժամանակի մարդուն հուզող կրոնական և փիլիսոփայական գաղափարներն ու պատկերացումները: Գոթական տաճարն իր բազմազան մասերով ու մանրունքներով, կառույցներով ու քանդակներով, տարածության կազմակերպման ձևերով, դեպի երկինք իր պլացքով կարծես թե հավատացյալին տեղափոխում է երկրայինից դեպի երկնայինը՝ ամբողջական ու ընդգրկուն պատկերացում տալով արարչակարգի և մարդու կենցաղի վերաբերյալ:

ճշմարտությունը և հաղորդելու ընթերցողին՝ օգնելու նրան գտնելու փրկություն տանող լուսավոր ճանապարհը:

Տաթևացու հանրագիտարանային աստվածաբանությանը առհասարակ կրոնական մտածելակերպին, մասնավորապես իմաստասիրման սքոլաստիկական եղանակին բնորոշ է հավաքաբանությունը՝ բանաքաղությունը, մեջբերումները, տարբեր աղբյուրներից տարատեսակ նյութերի մեկտեղումը, փոխառություններն ու վերաշարադրանքները, որոնք անհրաժեշտ էին զանազան հարցերի քննարկման ընթացքում հեղինակի ասելիքը լիարժեք ու համոզիչ ներկայացնելու համար: Ընդ որում, նման դեպքերում հաճախ մի հարթակում են հայտնվում տարբեր դարերի կամ տարբեր աշխարհայացք ունեցող մտածողներ: Օրինակ, քննադատելով այն միտքը, որ բնությունն իր ներգործության մեջ սակավ է սխալվում, և եթե մարդկանց ընտրությունը բնությամբ է, ապա նրանք միշտ կամ ավելի հաճախ ընտրում են ճշմարիտն ու բարին, Տաթևացին գրում է, թե դա հայտնապես սուտ է, որովհետև Սողոմոնի և Արիստոտելի կարծիքով՝ չարիքը շատ է, իսկ բարիքը՝ սակավ<sup>75</sup>: Հարկ է նշել, որ հավաքաբանությունը կարող էր սահմանափակվել ինչպես պարզ բանաքաղությամբ, տարբեր մտքերի էկլեկտիկ հավաքմամբ, այնպես էլ ստեղծագործական մոտեցման դեպքում կարող էր համադրման ճանապարհով ստեղծել մի ներդաշնակ մտակառույց կամ ներքնապես ամբողջական ու ավարտուն տեքստ: Օրինակ, Տաթևացու խոստովանությամբ՝ թեև իր «Գիրք հարցմանց» երկի բովանդակությունը գոյացել է տարբեր աղբյուրներից, այնուհանդերձ, դա իր մասերի, ակունքների ու գաղափարների կապվածության շնորհիվ միաշունչ ու ամբողջական «հալաբում» է. «Արդ՝ է՛ ինչ ի սմա հաւաքեալ ի լուսաւոր բանից վարդապետաց սրբոց ըստ գրոյն կամ իմացուածոյն: Եւ է՛ ինչ ի ներգործութեանց հոգւոյն Աստուծոյ շնորհաց. որ ծածկէ՛ յիմաստնոց և յայտնէ տղայոց յիւրաքանչիւր ժամանակս ըստ կամաց իւրոց: Եւ թէ այս և թէ այն, դու ընկա՛լ զխնդիր մտաց քո առանց ամենայն երկբայութեանց.

<sup>75</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, քարգմ. և ծանոթագր. Հ. Զյոսեյանի, Եր., 1995, էջ 23:

իբր ի միոյ կենեղուտ աղբերէ կենաց ուռճալրացեալ և պողաւտեալ»<sup>76</sup>: Տաքևացու աշխատությունների այդ հավաքաբանական ու համադրական ոճի մասին է գրում նաև նրա վարքագիրը. «Եւ ինչպէս մեղուն է, շրջելով տարբեր տեղերում եւ տեսակ-տեսակ ծաղիկների մէջ, մատուցում քաղցրահամ եւ բժշկարար մեղրը, այնպէս էլ սուրբ վարդապետ Գրիգոր Տաքևացին, երկնաճեմ մտքով շրջելով Աստուածային Գրքի անդաստաններում, ինչպէս նաեւ՝ արտաքին գիտութիւններից հաւաքելով օգտակարը, լուսեղէն պսակներ էր պատրաստում եւ դնում եկեղեցու մանկանց գլխին՝ որպէս ամուր վահան ընդդէմ այլադաւան ազգերի»<sup>77</sup>: Հավաքաբանական-համադրական մտածելաոճը ենթադրում է ծայրահեղությունների մերժում և միջին ճանապարհի ընտրություն. «Չոր պարտ է մեզ հետևողացս ուղղութեան յերկու չարաչար ծայրիցն փախչիլ. և զմիջին ճանապարհն անխտոր պահել»<sup>78</sup>: Այսպիսի ծայրահեղամերժությունը, որը որպէս ընդհանուր մեթոդ օգտագործում է աստվածաբանական և փիլիսոփայական հարցերի քննարկման ժամանակ, Տաքևացին բնութագրում է որպէս «արքունի ճանապարհ ուղղափառութեան»:

Տաքևացու սքոլաստիկական հավաքաբանությունը հիմնականում ուներ գրքային բնույթ, այսինքն՝ նա ոչ թե հենվում էր բնության ուսումնասիրության փորձնական տվյալների վրա, այլ բնափիլիսոփայական ու բնագիտական գաղափարները քաղում էր միջնադարում տարածված տարբեր գրքերից:

Ինչպէս միջնադարյան մյուս մտածողների, այնպէս էլ Տաքևացու իմաստասիրման եղանակին ներհատուկ է բարոյախրատական ուղղվածությունը: Միջնադարյան մտածողները, անկախ այն բանից, թե ի՛նչ և ինչպիսի՛ հարցեր էին քննարկում, պարտադիր դրանք մեկնաբանում էին քրիստոնեական բարոյականության շրջածիրում և դրանցում տեսնում բարոյական շերտեր ու իմաստներ: Կրոնաստվածաբանական ու փիլիսոփայական/բնափիլիսոփայական բնույթի

---

<sup>76</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 772:

<sup>77</sup> «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաքևացի անյաղք փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», «Գանձասար» հանդես, 1992, էջ 289:

<sup>78</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 118:



որևէ հարց դիտարկելիս Տաթևացիներն նույնպես առանձնացնում է դրա բնական (բնագանցական) և բարոյական խորհուրդները: Ընդ որում, մարդկային և բնական երևույթներն ու իրողություններն արժևորում է այնքանով, որքանով դրանք օրինակ են բարոյախրատական ու կրթադաստիարակչական գաղափարների ցուցադրման համար կամ՝ իրագեկում ու խորհրդանշում են աստվածայինի որևէ հատկություն: Օրինակ, երկրաշարժը, լինելով բնական երևույթ (ըստ Տաթևացու՝ երկրաշարժի պատճառն այն է, որ երկրի ներսում գտնվող հողմերը մոլորվում են ուղիղ ճանապարհից, ներքին բռնությամբ սկսում դրրդացնել և շարժել երկիրը՝ մինչև կգտնեն դուրս գալու ելք), միաժամանակ ունի իր բարոյական խորհուրդը. «Եւ այս խրատ մեզ, զի ի հայիլն Աստուծոյ յերկիր, սասանի և դողայ որ անբան է և անկենդան, քանի՞ առաւել մարդս կենդանի և բանական՝ ի հրամանացն Աստուծոյ պարտ է զի սարսեցիցի և դողացէ, միշտ ի մտի ունենալով զաստ պատուհասի նորա»<sup>79</sup>: Այլ խոսքով, արարված աշխարհում չկա մի իր կամ երևույթ, որն իր ֆիզիկական հատկություններից զատ չունենա բարոյական խորհուրդ, չիրագեկի աստվածային նախախնամության որևէ մտադրության մասին, չցուցանի աստվածայինի որևէ հատկություն և մարդուն չտա բարոյականության դասեր:

Տաթևացու մտածելակերպին բնորոշ է նաև միջնադարում տարածված խորհրդանշական (սիմվոլիստական) ոճը, որը հնարավորություն է տալիս յուրօրինակ ձևով մեկնելու կրոնական ու փիլիսոփայական տեքստը կամ պարզ օրինակներով ու անսպասելի զուգորդություններով հասկանալի դարձնելու քարոզվող միտքը: Միջնադարում խորհրդանշանը և այլաբանությունը արարված աշխարհը հասկանալու և մեկնաբանելու բանալի էին<sup>80</sup>: Եթե բնագանցական

<sup>79</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմերան հատոր, էջ 273:

<sup>80</sup> «Ամեն ինչի խորհրդանշական մեկնաբանության կենսական արժեքն անասանալ էր: Սիմվոլիզմը ստեղծել էր աշխարհի այնպիսի պատկեր, որն ավելի խիստ էր իր միասնության և ներքին պայմանավորվածության մեջ, քան կարող էր անել պատճառականության վրա հիմնված բնագիտական մտածողությունը: Այն իր հուժկու գրկում ընդունեց և՛ բնությունը, և՛ պատմությունը, և դրանց մեջ ստեղծեց անխորտակելի կարգ, ճարտարապետական հորինվածք, աստիճանակարգային ենթակայություն» (Хейзинга И. Осень средневековья. М., 1995, с. 205-206):

խորհրդապաշտությունն արարված իրերի մեջ փնտրում էր աստվածայինի հետքերը (կամ՝ «շարունակաբար սրբագործում, որովհետև թաքնված աշխարհը սուրբ էր, իսկ խորհրդանիշներով մտածելը ուսյալ մարդկանց կողմից անուսում մարդկանց մտածելակերպին բնորոշ կախարդական պատկերներով մտածողության սոսկ մշակումն ու պարզաբանումն էր»<sup>81</sup>), ապա «համընդհանուր այլաբանության» մոտեցման համաձայն՝ արարված իրերը, բացի իրենց բուն նշանակությունից, ունեն նաև բարոյախրատական, փոխաբերական ու խորհրդագագացական նշանակություններ: Միջնադարում խորհրդապաշտությունն ու այլաբանությունը համընդհանուր ու համապարփակ էին, այսինքն՝ խորհրդանշաններ ու այլաբանական պատկերներ տեսնում ենք ոչ միայն հոգևոր գործունեության տարբեր ասպարեզներում, այլև մարդկանց կենսագործունեության բոլոր ոլորտներում, հատկապես կրոնական արարողությունների ու ծեսերի ընթացքում: Միջնադարը մի ժամանակաշրջան էր, որում մարդը, ինքն էլ լինելով մի յուրօրինակ խորհրդանշան, ապրում էր խորհրդանշանների կախարդական ու հրաշապատում աշխարհում, տեսնում, շփվում ու գործառույն նյութական-զգայական իրերով, որոնք նրան իրազեկում էին վերերկրային ու վերմարդկային կամ բոլորովին այլ (այդ իրերից տարբեր) իրողությունների մասին: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ դեղին ձիւն նշանակում է մեղք, որի վրա դժոխք ճանապարհվելիս նստում է մահը. «Եւ դեղին գոյնն՝ պակասեալ է ի սպիտակութիւնէ և ի կարմրութիւնէ. նոյնպէս մեղքն կոչի դեղին ձիւն. զի պակասեալ է ի նմանէ սպիտակութիւն անմեղութեանն. և կարմրութիւն ջերմ սիրոյն Աստուծոյ»<sup>82</sup>: Խորհրդանշակական ու այլաբանական տեսանկյունից մեկնաբանելով արարչագործության ընթացքը, Տաթևացին նշում է, որ Աստված ստեղծագործելով զարդարում է երկինքն ու երկիրը տարբեր «զարդերով ու գեղեցկություններով»: Երկնքի «արտաքին սրահը» զարդարում է լուսատուներով և «իմանալի էակներով», որ մարդիկ այդ ամենը տեսնելով պատկերացնեն թե որքան առավել է «ներքին

<sup>81</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада, М., 1992, с. 307.

<sup>82</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 78:

սրահի» զարդարանքի գեղեցկությունը: Իսկ Աստված երկրին տվել է «չորս ազգ զարդ և գեղեցկություն»՝ ա) երկրի ընդերքում տեղակայեց ազնիվ մետաղներ (ոսկի, արծաթ և այլ պատվական քարեր), բ) երկրի երեսը գեղեցկացրեց զանազան բույսերով ու ծառերով, գ) օդում, ջրում և ցամաքում բնակեցրեց զանազան թռչուններ ու կենդանիներ, զ) իսկ «չորրորդն զարդ և գեղեցկություն մարդն է ի վերայ երկրի» (այս և հետագա ընդգծումներն իմն են – Ս. Ջ.)<sup>83</sup>: Տաթևացին նշված «զարդերին ու գեղեցկություններին» տալիս է խորհրդաբանական ու այլաբանական մեկնություն: Օրինակ, ջրից գոյացած և երկնքում ապրող թռչունները նշանակում են՝ ա) մարդը ստեղծվել է հողից, սակայն մտքով կարող է թռչել երկինք և աշխարհի չորս կողմերը, բ) թռչունի երկու թևերը նշանակում են մարդու իմացումն ու կամքը, կամ՝ հավատքն ու գործը և այլն: Երկրի ընդերքում ազնիվ մետաղների գտնվելը նշանակում է՝ ա) «գլխատուական իմաստութիւնս՝ որ ծածկեալ է ի սուրբ Գիրս», և ինչպես ընդերքից հանում են ոսկի և արծաթ, այնպես էլ իմաստունները մտքով խորասուզվելով Գրքի մեջ՝ բացահայտում են աստվածային ճշմարտությունները, գ) նշանակում են սուրբ ու ընտիր մարդիկ, որոնք բազում փորձությունների դիմանալով՝ «լինին պատուականք Աստուծոյ» և այլն:

Գրիգոր Տաթևացու իր բնույթով սքոլաստիկական փիլիսոփայությունը գնահատելու համար հարկավոր է նկատի ունենալ ոչ միայն սքոլաստիկական մտածելակերպին բնորոշ թերությունները, այլև, որքան էլ տարօրինակ հնչի, առավելությունները, տեսական մտքի և փիլիսոփայության պատմության մեջ սքոլաստիկայի խաղացած դրական դերը: Այս իմաստով ուշադրության է արժանի գերմանացի փիլիսոփա Լայբնիցի դատողությունը սքոլաստիկական փիլիսոփայության և սքոլաստիկ փիլիսոփաների մասին. «ներ ժամանակակիցները արժանին չեն մատուցում սբ. Թովմային և այդ դարաշրջանի ուրիշ մեծ մարդկանց և որ սխոլաստ փիլիսոփաների ու աստվածաբանների կարծիքներն առավել հիմնավորված են, քան կարծում են, եթե միայն պատճառներն ու տեղին օգտվեն դրանցից:

---

<sup>83</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 500:

Ես մինչև իսկ համոզված եմ, որ եթե ճշգրիտ խորհրդածող որևէ մեկն իրեն ներդրություն պատճառի պարզաբանելու և յուրացնելու նրանց մտքերը անալիտիկ երկրաչափների պես, ապա դրանցում կգտնի շատ կարևոր ու միանգամայն ապացուցելի մեծաքանակ ճշմարտությունների մի ամբողջ գանձարան»<sup>84</sup>։ Իսկապես, միջնադարում սքոլաստիկայի ի հայտ գալը նշանակում էր աստվածաբանության և փիլիսոփայության, հավատի և բանականության փոխհարաբերության նոր մակարդակ, աստվածաբանության փիլիսոփայականացման խորացում և փիլիսոփայական գիտելիքի գործառույթային նոր կարգավիճակ, Ս. Գրքի ճշմարտությունների հիմնավորման ու մեկնաբանության ռացիոնալ ձև, իմացության սուբյեկտի գիտակցության մեջ յուրահատուկ հեղաշրջման սկիզբ։ Եթե բանականության միջոցով հնարավոր է հիմնավորել Հայտնության ճշմարտությունները, ստեղծել «բանականացված հավատք», ապա նշանակում է, որ բանականությունն արժեքավոր գործիք է աստվածիմացության գործում, նշանակում է մարդը իր կարողություններով ի վիճակի է հասկանալու Հայտնության ճշմարտությունները։ Այլ խոսքով՝ սքոլաստիկան, բարձրացնելով փիլիսոփայության հեղինակությունը, միաժամանակ բարձրացնում է մարդու հեղինակությունը և արժանապատվությունը։ Իսպանացի փիլիսոփա Օրտեգա-ի-Գասետի կարծիքով՝ բանականության նմանատիպ արժևորումը փոխակերպում է քրիստոնեական կյանքի կառուցվածքը. «...մարդը, որը ոչ վաղ անցյալում նվաստացված էր, սկսում է ինքնահաստատվել, հավատալ իր սեփական գործունեությունին։ Եվ, եթե, մի կողմից, նա կարիք է զգում հավատի միջոցով գերբնական պայծառացման, ապա մյուս կողմից, հանգում է այն համոզման, որ հավատն իր հերթին կարիք է զգում մարդու կողմից լուսավորման։ Հավատքի ներսում արմատավորվում է մարդկային բանականությունը։ Հայտնությունը, Աստծո խոսքը կարիք է զգում այն բանի, որ դառնա աստվածային Բանի մասին մարդկային

---

<sup>84</sup> Լայբնից Գ. Վ., Սետաֆիզիկական երկեր, Եր., 2001, էջ 16-17:

գիտություն: Այդ գիտությունը սքոլաստիկական աստվածաբանությունն է»<sup>85</sup>:

Այսպիսով, սուրբ Գրիգոր Տաթևացին հիրավի միջնադարյան հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի խոշորագույն դեմքն է, «ամենայն հայոց վարդապետը», որն իր տեսական ժառանգության մեջ կարողացել է հմտորեն համադրել կրոնաստվածաբանական և փիլիսոփայական, անտիկ և միջնադարյան թե՛ հայ և թե՛ արևմտաեվրոպական տեսական ավանդույթները և ստեղծել աստվածաբանական-փիլիսոփայական մի համակարգ, որը շատ առումներով նորարական էր, և էական ազդեցություն է ունեցել հետագա դարերի հայ կրոնական և գիտափիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա:



---

<sup>85</sup> Ортега-и-Гассета Х. Избранные труды. М., 2000, с. 363-364.

## ԳԼՈՒԽ II. ԱՍՏՎԱԾԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ



### 2.1. Աստվածաբանության առարկան, խնդիրներն ու գործառույթները

*«Մտրբ աստուածաբանութեան պտտոյ ոչ էառ խաւսս քմագարդս եւ լեզուս պաճուճաբանս, որպէս եւ են պտտոյ բանական գիտութեանց, այլ ստրբ աստուածաբանութեան շահաւէտութիւն եւ վախճան են առ Աստուած եւ առ կեանս...»:*

#### **Գրիգոր Տաթևացի**

Մտրբ Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների վերականգնությունը նպատակահարմար է սկսել նրա աստվածաբանության (Աստծու մասին գիտության) շարադրանքից, քանի որ ինչպես միջնադարյան մյուս մտածողների, այնպես էլ նրա փիլիսոփայական աշխարհայացքն ունի աստվածակենտրոն, աստվածապաշտական ու արարչապաշտական բնույթ: Աստված նրա աստվածաբանական-

փիլիսոփայական մտածումների սկիզբն ու վախճանակետն է: Ի տարբերություն նախորդ դարերի հայ աստվածաբան փիլիսոփաների, Տաթևացու աստվածաբանական հայացքներն ավելի համակարգված և ամբողջական են: Դրա պատճառն այն է, որ Տաթևացին ոչ միայն ի մի է բերել նախորդ դարերի հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի նվաճումները, այլև մեծապես օգտվել է արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայության հարուստ փորձից:

Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ «աստվածաբանություն» եզրույթը օգտագործվել է որպես գիտություն Աստծու մասին, ընդ որում, առնվազն երկու իմաստով՝ ա) անտիկ (արիստոտելյան) փիլիսոփայությանն աղերսվող հարցերի համատեքստում որպես բնագանգություն (մետաֆիզիկա) կամ առաջին աստվածաբանություն, այսինքն գերբնական ու գերզգայական գոյի, առաջնաշարժիչի ու սկզբնապատճառի մասին գիտություն, բ) քրիստոնեական կրոնի համատեքստում որպես բացարձակ Անձի, ամենայն գոյավորի Արարչի՝ Աստծու, Սուրբ երրորդության և աստվածային ու երկնային իրողությունների մասին գիտություն: Բնականաբար, միջնադարյան հայ կրոնաստվածաբանական գրականության մեջ «աստվածաբանություն» եզրույթը գերազանցապես գործածվել է երկրորդ իմաստով՝ որպես Աստծո, աստվածային ու երկնային իրողությունների մասին գիտություն, որպես Ս. Գրոց բովանդակությունը և Հայտնութենական ճշմարտությունները մեկնող-բացահայտող գիտություն: Եթե «աստվածաբանություն» եզրույթը գործածվել է հայալեզու գրականության սկզբնավորումից ի վեր, հատկապես Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերի թարգմանությունից հետո, ապա աստվածաբանության որպես տեսական համակարգի, որպես գիտության, դրա էության, խնդիրների, նպատակի և գործառույթների վերաբերյալ թիչ թե շատ համակարգված վերլուծությունն առաջին անգամ հանդիպում ենք Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններում: Այս հարցում Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետի հայացքների վրա աներկբա ազդեցություն են ունեցել XIV դարի սկզբներին Հայաստանում և հարևան երկրներում գործունեություն ծավալած միաբարական

շարժման ներկայացուցիչների ինքնություն և թարգմանական գրականության մեջ աշխարհիկ ու հոգևոր գիտությունների համապատկերում աստվածաբանության կարգավիճակի, տեղի ու դերի մասին արված դատողությունները: Բանն այն է, որ արևմտյան սքոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ աստվածաբանության՝ որպես գիտության, ռացիոնալիստական՝ գիտա-բանապաշտական ըմբռնման հեղինակ համարվում է Թովմա Աքվինացին (թեև աստվածաբանության որպես գիտության մասին նրանից առաջ արտահայտվել էին տարբեր մտածողներ, այդ թվում ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Բոնավենտուրան (մականունը՝ «Doctor Seraphicus») և Ալբերտ Մեծը (մականունը՝ «Doctor Universalis»), սակայն նրանք աստվածաբանությունը դիտում էին գերազանցապես որպես գործնական և ոչ թե տեսական-հայեցողական գիտություն): Թովմա Աքվինացին (մականունը՝ «Doctor Angelicus») աստվածաբանության նկատմամբ կիրառեց գիտականության արիստոտելականության սկզբունքները և իր «Հավաքումն աստվածաբանության» կոթողային երկում աստվածաբանությունը սահմանեց որպես սրբազան ուսմունքի վրա հիմնված գիտություն, որի ճշմարիտ առարկան Աստվածն է, կամ՝ Հայտնության միջոցով տրված սրբազան գիտություն, որը բոլոր առումներով գերազանցում է տեսական ու գործնական մյուս գիտություններին<sup>86</sup>: Եթե Բոնավենտուրան փիլիսոփայությունը ընդգրկում էր աստվածաբանության մեջ, ապա Թովմա Աքվինացին տարբերակում էր աստվածաբանության երկու տեսակ՝ փիլիսոփայական աստվածաբանություն կամ «աստվածային գիտություն» (Scientia divina) և աստված-հայտնողական գիտություն կամ «սրբազան ուսմունք» (Sacra doctrina):

XIII դարում արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական մտածողության մեջ ձևավորված աստվածաբանության գիտա-բանապաշտական ըմբռնումը վերոնշյալ ճանապարհով տարածում է գտնում նաև հայ իրականության մեջ, ի մասնավորի Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում: Աստվածաբանության

---

<sup>86</sup> Տե՛ս Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1, Ч. 1, Вопрос 1, Раздел 1-5, Киев, 2002.



մասին Տաթևացին արտահայտվել է մի քանի, հատկապես «Գիրք հարցմանց» (1397 թ.), «Ոսկեփորիկ» (1401 թ.) և «Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին» (1406-1409 թթ.) աշխատություններում: Ընդ որում, վերոնշյալ աշխատություններում աստվածաբանությանն առնչվող հարցերը նա քննարկել է տարբեր տեսանկյուններից՝ ցուցանելով այդ գիտության էությունը բացահայտող նորանոր կողմեր, որոնք, իրար լրացնելով, ներդաշնակորեն ամբողջանում են աշխարհայացքային միևնույն հարացույցի մեջ: Այս առումով առանձնանում է «Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին» աշխատությունը, որում Տաթևացին դիտարկում է աստվածաբանության՝ որպես գիտության էությանն ու գործառույթներին, աստվածաբանությանը և մյուս գիտությունների փոխհարաբերությանն առնչվող բազմապիսի հարցեր:

Գրիգոր Տաթևացին առհասարակ իմացությունը և մասնավորապես գիտությունները (իմաստությունը) բաժանում է երկու խմբի՝ աշխարհիկ («երկրաոր») կամ բնական և հոգևոր կամ շնորհական, որոնք իրարից տարբերվում են ըստ ուսումնասիրության առարկայի, իմացության գործիքների, ճանաչողության մեթոդների ու եղանակների, ըստ պատվի և ըստ նպատակի: Նա բնական գիտությունները ընդգրկում է ընդհանուր գիտության՝ փիլիսոփայության (աշխարհիկ իմաստության) մեջ, որի կազմում մտնում են ինչպես տեսական գիտությունները (ըստ գիտությունների արիստոտելյան դասակարգման՝ ֆիզիկա, մաթեմատիկա, մետաֆիզիկա) և գործնական գիտությունները (բարոյագիտություն, քաղաքագիտություն, տնտեսագիտություն), այնպես էլ միջնադարում հայտնի եռյակ (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն) ու քառյակ (թվաբանություն, երկրաչափություն, երաժշտագիտություն, աստղաբաշխություն) գիտությունները: Տաթևացին աշխարհիկ գիտությունների մեջ է մտցնում նաև բժշկագիտությունն ու իրավագիտությունը: Իսկ շնորհական գիտության մեջ մտնում է միայն աստվածաբանությունը (շնորհական իմաստությունը կամ հավատի տեսությունը):

Գրիգոր Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ մարդկային գիտությունը (իմաստությունը) աստվածային ծագում ունի («ամենայն իմաստութիւն և գիտութիւն յԱստուծոյ են իջեալք, զի նոքօք ճանաչի-

ցել զԱստուած. և զբարիս գործիցէ»<sup>87</sup>), և դրա գլխավոր նպատակը երկրային ու երկնային իրողությունների ճանաչման միջոցով աստվածայինը ճանաչելն է և աստվածային իմաստությանը հաղորդակցվելը: Ըստ այդմ էլ գնահատվում են յուրաքանչյուր գիտության արժեքը, տեղն ու դերը աստվածիմացության գործում: Տաքևացին արժեքային առումով բոլոր գիտություններից առավելությունը տալիս է շնորհական գիտությանը՝ աստվածաբանությանը: Ի տարբերություն աշխարհիկ գիտությունների (բնական իմաստության)՝ շնորհական իմաստությունը կամ աստվածաբանությունը կատարյալ իմաստություն է, որի առարկան աստվածային ու իմանալի գոյերն են, իսկ իմացման գործիքը՝ հավատը<sup>88</sup>: Աստված մարդուն պարզևել է իմաստության թե՛ բնական և թե՛ շնորհական ձևերը՝ առանձնացնելով աշխարհճանաչողության ու աստվածիմացության գործընթացում դրանց խնդիրներն ու գործառույթները: Միջնադարյան շատ մտածողների նման Տաքևացին մի կողմից աշխարհիկ իմաստությունը համարում է «սնոտի, ունայն», որովհետև աշխարհիկ գիտելիքը մարդուն կապում է երկրային կյանքին, նրան շեղում աստվածիմացության «ուղիղ» ճանապարհից: Թեև աշխարհիկ իմաստությունը Աստծուց է, սակայն միայն այդ իմաստությամբ, նույնիսկ եթե դա աստվածամետ է, մարդիկ չեն կարող ճանաչել Աստծուն և չեն կարող վեր բարձրանալ երկրայինից ու անցողիկից: Մյուս կողմից Տաքևացին խիստ կարևորում է աշխարհիկ գիտության դերը աշխարհիմացության ու աստվածիմացության գործում, շեշտում այն միտքը, որ նախ, բնական հանճարը, կրթական իմաստությունը, իմաստասիրությունն ու աշխարհիկ գիտությունը ունեն բազմաթիվ օգտակար այնպիսի գործառույթներ («բարութիւններ»), որ առանց դրանց պարզապես անհնար է պատկերացնել մարդու կյանքը<sup>89</sup>, երկրորդ, բնական բնությունը կարելի է հիմնավորել գոյի Արարչի և աստվածաբանու-

---

<sup>87</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 210:

<sup>88</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 267-269; Ս. Գրիգոր Տաքևացի, Մողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 17:

<sup>89</sup> Այդ մասին տե՛ս Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 173-174:

թյան ենթակայի՝ Աստծո կեցությունը, երրորդ, առանց աշխարհիկ գիտությունների՝ քերականության, տրամաբանության ու փիլիսոփայության դժվար կլինի մեկնել ու մարդկանց հասկանալի դարձնել հայտնութենական ճշմարտությունների իմաստն ու խորհուրդը: Տաթևացին կարծում է, որ իմաստության բնական ու շնորհական տեսակները, իրենց տարբերություններով հանդերձ, իրար հետ կապված են, ավելին, շնորհական գիտությունը հենվում է բնական քննության վրա. «Իսկ շնորհական իմաստությին՝ է լոյս հաւատոյն պայծառացեալ ի լոյս բնական իմացականիս մերոյ: Չոր օրինակ՝ լոյսն արեգական խառնի ընդ բնական լուսոյ աչաց զգալոյ. նոյնպէս իմանալի լոյս շնորհացն՝ ծագէ ի միտս մարդկան. և խառնի ընդ բնական լոյս իմացութեանս մերոյ. և նովաւ տեսանէ միտս մեր զհանդերձեալ կեանսն. զխոստմունս ընտրելոց. և զտանջանս մեղտրաց և զայլսն, որ այժմ ո՛չ է, և աստ տեսանենք զհեռաւորն և զհանդերձեալսն»<sup>90</sup>: Եթե աշխարհիկ գիտությունները չեն շեղվում աստվածային իմաստությունից, այլ առաջնորդվում են հայտնութենական ճշմարտություններով, այնժամ մարդիկ չեն շեղվում «ի ճշմարիտ գիտութենէ», և խուսափում են մոլորություններից ու երկրավոր ախտերից:

Քանի որ գիտությունների արժեքն ու կարևորությունն առաջին հերթին որոշվում է դրանց ուսումնասիրության առարկայով, ուստի մարդկային գիտությունների մեջ բոլոր առումներով առաջնությունը պատկանում է աստվածաբանությանը, որին Տաթևացին համարում է բոլոր գիտությունների թագավոր՝ «զլուխ ամենայն գիտութեանց»: Քանի որ աստվածաբանության առարկան Աստված է («հավատի և սուրբ գիտության հիմքն Աստված է»), ուստի այն կոչվում է աստվածաբանություն («առաջադրութիւն է Աստուած, նմին վասն աստուածաբանութիւն ասի»): Եվ այս իմաստով «առաջին իմաստությին՝ է Աստուծոյ նայիլն, և զԱստուծոյ իմանալն և զհաւատալն»<sup>91</sup>: Աստվածաբանության առարկան աստվածայինն ու իմանալիներն են, իսկ մյուս գիտություններինը՝ մարմնականներն ու զգալիները: Աստվա-

<sup>90</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

<sup>91</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գրիք քարոզութեան որ կոչի Ամատան հատոր, էջ 135:

ծաբանության առարկան ըստ պատվի գերազանցում է մյուս գիտություններին, քանի որ է՝ «երկնային և ի վերուստ իջեալ, իսկ այնոքիկ երկրաւոր և շնչաւոր»: Աստվածային իրողությունները «սիրելի են քան զամենայն ոսկի եւ զտպազիոն, եւ անխաւս մարգարիտն, որ ի յերկնից իջեալ, այսինքն՝ անգին, որ բարձր է եւ անհաս մտաց, զի միտք մեր թանձր է եւ վայրաքարշ, ընդ մարմնոյս կապեալ, որ կարենք ի հեռու տեսանել, քան եթէ քննութեամբ յայտնել»<sup>92</sup>:

Աստվածաբանությունը որպէս գիտություն միասնական է և բազմազան. միասնական է, որովհետև առարկան մեկն է՝ Աստված և ամեն ինչ դիտարկվում է Աստծո հետ հարաբերակցված, իսկ բազմազան է, որովհետև բազմազան են թե՛ աստվածայինի դրսևորումները և թե՛ մարդկային իմացության ձևերը: «Գիրք հարցմանց»-ում Տաթևացին առանձնացնում է աստվածաբանության չորս տեսակ՝ տպավորական, պատճառաբանական, նշանական և խորհրդական: Տպավորական աստվածաբանությունը քննում է միաստվածության, Ս. Երրորդության, Ծնողի, Ծնունդի, Քրիստոսի մարդեղության և այլ հարցեր: Եվ դա առաջինն է, «զի զոր նախ է քան զյաւիտեանս և զԺամանակս՝ աստուածաբանէ և քննէ»: Պատճառաբանական աստվածաբանությունը քննելով արարվածների ստեղծման պատճառները և դրանց հատկությունները՝ պատկերացում է տալիս Արարչի մասին, այսինքն՝ հետևանքների (արարվածների) քննությունից ընթանում է դեպի ամենայնի Սկզբնապատճառը: Ըստ կարգի երրորդը նշանական աստվածաբանությունն է, որի դեպքում «ի զգալի կերպարանաց փոխակցիմք յիմանալի տեսութիւն», այսինքն՝ նյութական-զգալի իրերի իրազեկումների և նշանների մեկնաբանության միջոցով պատկերացում ենք կազմում աստվածայինի վերաբերյալ: Չորրորդ տեսակը խորհրդագագացական (միստիկական) աստվածաբանությունն է, որի ժամանակ վերանում ենք զգալի և իմանալի էություններից և «ի խորս ընթանամք մտօք և մտանենք յամպն և ի մեզն ըստ Մովսէսի. և ապա տեսանենք զՆա արտաքս որոշեալ յամենայն էից», որը բնավ չի նշանակում իմանալ Աստծո էության և բնության մասին, որով-

<sup>92</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 18:

հետև Նա անհասանելի, անքննելի, անճառելի է ոչ միայն մարդկանց, այլև ամենայն իմանալի գոյերի համար: Խորհրդագրագրական աստվածաբանությունը «Է՛ ծայրագոյն գագաթն աստուածաբանութեան», որովհետև դա է կատարյալ իմացությունը, իմացողների ձգտումների վերջնանպատակը, այսինքն՝ «անհասին անհասապէս հասանիլ. և զանտեսն անտեսութեամբ տեսանել»: Եվ խորհրդագրագրական աստվածաբանություն է կոչվում նախ այն պատճառով, որ «խորհրդով և հաւատով տեսանի և ո՛չ քննութեամբ մտաց» և երկրորդ, որ առանց նշանների՝ ծածուկ ու խորհրդով լինելով՝ անհասանելի է մտքով անվարժներին, հեթանոսներին ու հերձվածողներին:

Գրիգոր Տաթևացին աստվածաբանության այդ չորս տեսակները դարձյալ դասակարգում է՝ հիմք ընդունելով աստվածիմացության հաստատական, ճառելի (կատաֆատիկական) ու ժխտական, անճառելի (ապոֆատիկական) ուղիները: Աստծուն ճառելի (հաստատական) և անճառելի (ժխտական) հատկությունների վերագրումները լինում են չորս կերպ՝ «Է՛ և ասի. Ո՛չ է և ասի. Է՛ և ո՛չ ասի. Ո՛չ է և ո՛չ ասի» (ունի և ասվում (վերագրվում) է, չունի և ասվում է, ունի և չի ասվում, չունի և չի ասվում)<sup>93</sup>: Տպավորական և պատճառաբանական աստվածաբանությունները ընդունում են բոլոր այն վերագրումները (օրինակ, Հայր, Որդի, Հոգի, Լույս, Կյանք և այլն), որոնք ստուգապէս բնորոշ են Աստծուն, և որի համար էլ հենց Նրան անվանում են Աստված: Նշանական աստվածաբանությունը Աստծուն վերագրում է հատկություններ (օրինակ, մարմին, ձեռք, ոտք, մնջել, զարթնել և այլն), որոնք Նրան բնորոշ չեն: Աստվածաբանության այս երեք տեսակները կոչվում են դրական կամ հաստատական, իսկ խորհրդականը՝ ժխտական («բացբարձական»), որովհետև այն չորս ձևերից երկուսի դեպքում («Է՛ և ո՛չ ասի. Ո՛չ է և ո՛չ ասի») ժխտվում է Աստծուն վերագրվող հատկությունները:

---

<sup>93</sup> Ի դեպ, Տաթևացին «Ոսկեփորիկ»-ում ներառել է Վահրամ Բարբուռու «Սուրբ երրորդության և մեկ աստվածության և Քրիստոսի փրկական տնօրինության մասին» երկը, որում այս բաժանումը վերագրվում է առհասարակ գոյին՝ առանձնացնելով չորս խումբ՝ ա) «Ո՛չ են և ասին», բ) «Ե՛ն և ոչ ասին», գ) «Ե՛ն և ասին», դ) «Ո՛չ են և ոչ ասին» (տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 552):

Աստվածաբանության այս չորս տեսակներն իրարից տարբերվում են թե՛ քանակական և թե՛ որակական առումներով. տպավորական աստվածաբանությունը «նեղագոյն է և սակաւաբան», պատճառաբանականը առավել է դրանից, որովհետև քննում է աստվածային անունները, իսկ նշանականը «առաւել և ընդարձակ և բազմաբան» է այդ երկուսից, որովհետև խառնվում է զգալի գոյերի հետ, որոնք բազում են և բաժանելի: Եթե նշանական աստվածաբանությունը վերից իջնում է վար, ապա խորհրդագրագրական աստվածաբանությունը՝ վերանալով բազմազանությունից, «ի ներքուստ ի վեր՝ ի բազմութենէ առ միմն ընթանայ ... որ ամենևին անբանութիւն է և անիմացութիւն. անճառելի. անիմանալի. և լռութեամբ պատուի յամենայն արարածոց»<sup>94</sup>: Փաստորեն, տպավորական, պատճառաբանական, նշանական աստվածաբանությունները մտնում են «բնական աստվածաբանության» (theologia naturalis) մեջ, որը Աստծո և աստվածայինի մասին դատողություններ անելիս հենվում է բանականության, աշխարհիկ փիլիսոփայության վրա՝ օգտագործելով «արարվածներից դեպի Արարիչ» կամ «հետևանքներից դեպի պատճառ» մեթոդաբանական սկզբունքները, իսկ խորհրդագրագրական աստվածաբանությունը «սրբազան ուսմունքն» է, որը հենվում է միայն Աստծո Բանի, հայտնութենական ճշմարտությունների և իմացության վերերկրային ու վերբանական խորհրդապաշտական փորձառության վրա: Տաթևացին միանշանակ առավելությունը տալիս է անճառելի աստվածաբանությանը՝ կարծելով, որ ավելի պատշաճ է Աստծուն վերագրել անճառելի (անհաս, անտեսանելի, անսկիզբ, ամենուր, անքննելի և այլն), քան մարդակերպական հատկություններ (օրինակ, նստել երկնքում, բնակվել բարձունքում, ննջել, զարթնել և այլն), որովհետև Աստված իր գերազանցության պատճառով անհասանելի է մարդկանց համար:

Գրիգոր Տաթևացու համոզմամբ՝ աստվածաբանությունն առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում գիտությունների համակարգում: Եթե աշխարհիկ գիտության կողմնակիցների համար փիլիսո-

<sup>94</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 123:

փայտությունը «գիտությունների գիտությունն» ու «արվեստների արվեստն» էր («խմաստասիրութիւն է արհեստ արհեստից և մակացութիւն մակացութեանց». առաջին դեպքում այն նմանվում է թագավորին, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Աստծուն<sup>95</sup>), սպա աստվածաբան Տաթևացու համար աստվածաբանությունն է «գլուխ ամենայն գիտութեանց»<sup>96</sup>: Ինչպես վերը նշվեց, աստվածաբանությունը մյուս գիտություններից տարբերվում է բազում առումներով՝ ծագումով, առարկայով, ճանաչման մեթոդներով, ճշմարտության ըմբռնումով, ընդգրկումությամբ, հաստատունությամբ, պատվով, օգտակարությամբ և նպատակով: Ըստ Տաթևացու՝ աստվածաբանությունն ունի առնվազն չորս առանձնահատկություն՝ կատարյալ արժանավորություն, կատարյալ հաստատություն, կատարյալ ճշմարտություն և կատարյալ երանություն, որոնցով տարբերվում է մյուս գիտություններից: Կատարյալ արժանավորությունը դրսևորվում է երեք ձևով՝ նախկինությամբ, ծնունդով և պարագրությամբ: Նախկին լինել նշանակում է ավելի մոտ լինել Աստծուն, քան այլ գիտությունները, որովհետև «գամենայն գիտութիւնս ուսանելի է վասն մնա, եւ ոչ գնա՝ վասն այլոց, վասն որոյ ասէ Արիստոտէլ, թէ՛ նախկին ասի, որ առաջին սկզբանն առաւել հպառիտ, իսկ աստուածաբանութիւնս մեր առ Աստուած մերձենայ առաւել, քան զամենայն գիտութիւն, զի ի վերայ միեւնոյն ճշմարտութեան է աստվածաբանութիւն»<sup>97</sup>: Աստվածաբանությունն իմաստություն է կոչվում, որովհետև ճանաչում է երկնային իրողությունները, որոնք մենք չենք արարել, իսկ կոչվում է հանճար՝ զի սովորեցնում է առաքինություններ, որոնք մենք կարող ենք ձեռք բերել:

---

<sup>95</sup> Տե՛ս Դաւիթ Անյաթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք /Համահավաք քննական քննադրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 72:

<sup>96</sup> Այս հարցում Տաթևացին հավանաբար օգտվել է միարարականների կողմից թարգմանված և Արեբոտ Մեծին վերագրված «Համառօտ հաւաքումն աստուածաբանական ճշմարտութեան» երկի ներածական մասից, որտեղ աստվածաբանությունը բնութագրվում է որպես «իշխան և ղշխոյ ամենայն գիտութեանց, որոյ այլք արհեստք իբրև գնաժխտ ծառայեն: ... Սա՛ է գիտութիւն գիտութեանց, որ բարձրանայ քան զամենայն իմաստասիրաց գիտութիւնս, և լինի նախամեծար քան զամենայնսն, պատուով և օգտակարութեամբ» (Համառօտութիւն աստուածաբանութեան Երանելոյն Մեծին Ալպերտի, Վեներտիկ, 1715, էջ 5):

<sup>97</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Ավետարանի, էջ 29-30:

Այնուհետև, աստվածաբանությունն ունի ազնվական ծնունդ, որովհետև այն Աստծո ստեղծագործության արդյունք է: Աստվածաբանությունը տարբերվում է մյուս գիտություններից այն բանով, որ բացառապես Աստծո անմիջական հեղման արդյունք է և իր բնույթով վերբանական իրողություն է. «Գիտելի է, թեպետ ամենայն գիտութիւն յԱստուծոյ իցէ անընդմիջաբար կամ միջնորդով, սակայն աստուածաբանութիւն եզականապէս յԱստուծոյ է, այսինքն՝ ստեղծողական յայտնութեամբ կամ հեղմամբ, զի աստուածաբանութիւն մեր ի վերայ այնմ իրի է, յորում ոչ հասանի բնական բանականութիւն, որքան ի մարմնի ենք, որպէս են աստիճանք հաւատոյ մեր եւ խորհուրդ Եկեղեցոյ»<sup>98</sup>: Այսպիսի «ծննդյան վկայականը» աստվածաբանությանը դարձնում է անհամեմատելի գիտություն:

Մյուս գիտությունների համեմատ աստվածաբանությունն ունի ամենաընդարձակ պարագրությունը, որովհետև պարփակում է թե՛ երկնային և թե՛ երկրային գոյերը. «զի ամենայն էակքս պարունակէ ընդ ինքեամբ միով գիտութեամբ, որպէս երկինք եւ երկիր զամենայն զգալիս պարունակեն, քանզի աստուածաբանութիւն նախ է որպէս երկինք՝ ճանաչելով զԱստուածութիւն Քրիստոսի, եւ զերկիր՝ ճանաչելով զմարդկութիւն Քրիստոսի»<sup>99</sup>: «Երկինք» պարունակել նշանակում է՝ ճանաչում է հոգևոր իրողությունները, ուսուցանում է երանության վարձը և ցույց տալիս մարդկանց բարի վարքը, իսկ «երկիր» պարունակել նշանակում է՝ ճանաչում է մարմնավորները, նյութական-զգալի գոյերը և ցույց է տալիս դժոխքի պատիժներն ու մարդկանց մեղքերը:

Այնուհետև, ի տարբերություն այլ գիտությունների, աստվածաբանությունն ունի ամենահաստատուն հիմքը: Աշխարհիկ գիտությունները, անգամ որոշ կրոններ, հաստատուն չեն, որովհետև կանգնեցված են թույլ ու խախտու հիմքերի վրա. «Գիտելի է, զի իմաստութիւն այսմ աշխարհիս, գտեալ ի մարդկանէ, ոչ ունի հաստատութիւն, քանզի ոչ են յարմարեալ ի վերայ հաստատուն հիման. նախ՝ զի

---

<sup>98</sup> Նույն տեղում, էջ 30:

<sup>99</sup> Նույն տեղում:



ոմանք գիտութիւնք հիմնացեալ են ի վերայ ծխոյ, այսինքն՝ մարդկային բարակ եւ անասր հանճարոյ, որպէս գիտութիւնք փիլիսոփայիցն տեսական եւ գործնական: Երկրորդ, ոմանք տրամադրեալք են ի վերայ հողոյ, այսինքն՝ մարմնական փափկութեանց, որպէս արեւնքն ... Մահմէտի: Երրորդ, ոմանք հիմնաւորեալք են ի վերայ ասագոյ, այսինքն՝ ի վերայ մարդկային ազահութեան, որպէս արիեստ եւ գիտութիւնք շահաբերք, որպէս են բժշկականք եւ քաղաքական իրաւունք»<sup>100</sup>: Դիշտ է, Աստված է աշխարհիկ գիտությունները շնորհել մարդկանց, սակայն մարդիկ այդ գիտությունները ծառայեցնում են երկրային նպատակների համար, դրանցով քաղվում մեղքերի մեջ, մոռանում հոգևորը, ուստի դրանք «երկրաւոր, շնչաւոր և դիւական» գիտություններ են: Դիվական են կոչվում արտաքին փիլիսոփաների տեսական ու գործնական գիտությունները, շնչավոր՝ մարմնասեր օրինապաշտների և երկրավոր՝ նյութական շահ հետապնդող գիտությունները: Աստվածաբանությունը հաստատագույն է, որովհետև հիմնված է անշարժ վեմի՝ աստվածային իմաստության ու աստվածային անշարժ մեծության վրա: Տաքևացին մեջբերում է ավետարանական այն միտքը, թե Իմաստունն իր տունը շինում է ոչ թե ավազի, այլ հաստատուն հիմքի վրա և գետի ոչ մի հեղեղում չի կարող այդ տունը քանդել: Ըստ Տաքևացու՝ այդ տունը երեք պատճառով է հաստատուն ու անշարժ՝ «վասն բռնութեան ընդհարման, վասն պահպանութեան, վասն անդրդվելի հիմքի»: Առաջինը ցուցանում է աստվածաբանության հաստատունությունը «ի ներհակաբանութենէ»: Աստվածաբանությունն ունի զորավոր հակառակորդներ, որոնց թվում են նաև արտաքին իմաստասերները. աստվածաբանությունը «նախ կրեաց զաստիկ բախումն ի նորք եւ ի խորին գետոյն, այսինքն՝ արտաքին իմաստասիրաց, մանաւանդ յանիծելոյն Ավետիոսէ, որ մեկնիչն է Արիստոտելի գրոցն, որ զհաւատ մեր եւ զաստուծաբանութիւն ծաղր առնէ, եւս առաւել զՍուրբ Երրորդութեան դաւանութիւն»<sup>101</sup>: Երկրորդ, հանդիպեց «պղտոր գետերի» հակառակությանը,

<sup>100</sup> Նույն տեղում, էջ 31:

<sup>101</sup> Նույն տեղում, էջ 32:

այսինքն՝ հերձվածողների և քրիստոնեական հավատի ու Ս. Գրոց ուրացողների հարձակումներին, երրորդ, «կրեաց հակառակութիւն գառնիքափ եւ յախումն բերմանէ յորդահոս գետոց, այսինքն՝ ի չար թագավորացն հալածաց», չորրորդ, հանդիպեց «տղմաբեր գետերի» հակառակությանը՝ ի դեմս Արաբիայի ու Տաճկաստանի մոլար օրենքների: Այս բախումներից աստվածաբանությունը չի սասանվել ու չի ընկրկել, այլ մնացել է անշարժ ու անփոփոխ:

Աստվածաբանությունը հաստատագույն գիտություն է, որովհետև խարսխված է իրեն պահպանող յոթ սյունների վրա՝ յոթ առաքիլությունների, որոնցից երեքը աստվածային են, իսկ չորսը՝ մարդկային, կամ՝ Սուրբ Հոգու յոթ պարզկների, կամ՝ աստվածաբանության հաստատունության յոթ պատճառների վրա, որոնք են՝ ա) մարգարեական խոսքերի լրիվությունը, բ) սքանչելիքների ներգործությունը, գ) եկեղեցու վարդապետությանը հակառակ տեսակետների մերժումը, դ) քերթողների սրբությունը, ե) «ընդունողաց քննութիւն ջանիւ և երկամբ», զ) Սուրբ Գրոց միջև համաձայնությունը, է) Եկեղեցու անբիժ հավատի մշտակայությունը: Աստվածաբանությունն իր հաստատուն տունը կառուցել է ամուր վեմի, այսինքն՝ «ի վերայ Քրիստոսի», որը ազնվագույն ու գորավոր վեմ է՝ մարդկանց ծննդյան ազնվագույն պատճառը և բնակության վեմ քարանձավը:

Աստվածաբանության մյուս արժանիքը կատարյալ ճշմարտության տիրապետումն է: Թեև բնական քննությունը և աստվածաբանությունն իրարից տարբերվում են, սակայն մի կետում հավասարվում են. երկուսն էլ ձգտում են բացահայտել ճշմարտությունը («երկոքինն առ ճշմարիտն ունին զգիտումն»): Բայց այդ հավասարությունը ստվերվում է դրանց միջև առկա սկզբունքային «անհավասարություններով»: Այսպես, ճշմարտության հետ կապված Տաթևացիները տարբերակում է «ճշմարիտ» և «ճշմարտություն» եզրույթները, որոնք միմյանց հարաբերում են ինչպես մասն ու ամբողջը կամ՝ մասնավորն ու ընդհանուրը, ինչպես մարդն ու մարդկությունը: Դճմարտությունը աստվածային Բանն է, որն ինքնին ճշմարտություն է և «ոչ ունի ինչ ստութիւն և հակառակ իւր»: Աստվածաբանությունը գործ ունի ոչ թե փորձնական, հավանական կամ հարաբերական գիտելի-

քի, այլ կեղծություն ու մոլորություն բացառող բացարձակ ու անփոփոխ դրույթների, անհարաբերական ճշմարտությունների հետ: Իսկ մարդկային բնական իմացությունն ունենում է միայն ճշմարիտ, այն էլ հարաբերականորեն ճշմարիտ արդյունքներ, որովհետև դրանք, կախված հանգամանքներից, կարող են վերածվել ստի, ինչպես, օրինակ, իմաստասերների դատողությունները: Բնական տեսությունը, ուսումնասիրելով երկրային իրողությունները, բացահայտում է հարաբերական ճշմարտությունները, իսկ աստվածաբանությունը բացահայտում է միայն աստվածային՝ բացարձակ ճշմարտությունը: Բնական տեսության և աստվածաբանության իմացության գործիքների՝ բանականության և հավատի կիրառությունից ստացվում են տարբեր արդյունքներ: Բնական իմացությունից անբաժան են կասկածանքն ու մոլորությունը, իսկ հավատը «անմոլոր և անտարակոյս է ի ճշմարտութիւն»: Որպես կանոն, բնական քննությունը շեղվում է ճշմարտությունից, ընկնում հերձվածողության մեջ, իսկ հավատի տեսությունը անսայթաք հետևում է ուղղափառ ճշմարտությանը. «Իսկ ճշմարտութիւն ոչ փոխի, որպէս լոյս հաւատոյն. զի յայսմ ճշմարտութենէ լոյս հաւատոյն ծագեալ է ի միտս հաւատացելոց. եւ անփոփոխ սերտութեամբ հաստատէ զհաւատացեալս ի ճշմարտութիւն. եւ զճշմարտութիւն, ի նոսա, որպէս զհտոութիւն միաւորէ զգիտացօղն եւ զգիտելիւն: Նոյնպէս եւ հաւատն միաւորէ զճշմարտութիւն ընդ հաւատացօղն»<sup>102</sup>: Բնական քննությունը ճշմարիտը բխեցնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսության մեջ միտքը հետևում է ճշմարտությանը: Թեպետ այլ գիտություններում երբեմն հանդիպում ենք ճշմարիտ մտքերի, սակայն դրանք «բազում ստութիւնք եւ խաբէութիւնք խառնեալք են», և պատճառն այն է, որ այլ գիտությունները հենվում են մոլորյալ բանականության վրա, մինչդեռ աստվածաբանությունը և աստվածային Գիրքը միշտ ճշմարիտ են: «Աստուածաբանութիւն է բան պարզաբար եւ առանց տարորոշման», քանզի «աստուածաբանութիւն է բան ճշմարիտ պատմութեան, բան ճշմարիտ նշանական, բան ճշմարիտ փորձեալ»: Միայն աստվածաբանությունն է սուրբ գի-

<sup>102</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 174:

տություն և ունի Ս. Գիրքը մեկնելու չորս ճշմարիտ եղանակ՝ «ըստ ճառին տեսութեան եւ ըստ բարոյականին քննութեան, եւ ըստ այլաբանութեան փոխաբերութեան, եւ ըստ մտաւորականին վեր հայեցութեան»<sup>103</sup>: Աստվածաբանությունը կատարյալ ճշմարտություն է, որովհետև ճշմարիտ է Ս. Գիրքը, որը ինչ պատվիրում է՝ բարություն է, ինչ խոստանում է՝ երանություն է: Աստվածաբանությունը ճշմարտության հայտնիչ է հետևյալ առումներով. ա) աստվածաբանությունն ուսուցանում է «զճշմարտութիւն բազմութեան աստուածային կոչմանցն», ցուցանում է աստվածային կոչումների բազմազանությունը, բ) ներկայացնում է աստվածային անձերի հատկությունները. «քանզի այլ գիտութիւնք, նսեմ եւ սուտ եւ ընդունայն զբոլոր գիշեր մարդկային մոլորութեան աշխատին եւ ոչ ինչ կալուն, իսկ աստուածաբանութիւն զուկանն ի բանն Աստուծոյ դնէ եւ ըմբոնէ զԱստուած, այսինքն՝ զյատկութիւնս աստուածային ճանաչելով»<sup>104</sup>: գ) Աստվածաբանությունը ցուցանում է աստվածային խորհուրդների ու սքանչելիքների բարձրությունը, որոնք «անհաս զոն բնական զարութեան մարդոյ եւ հանճարոյ», որովհետև հայտնում է աշխարհի ստեղծման, աստվածային նախախնամության, Քրիստոսի Դատաստանի ժամանակ փրկության, հատուցման և այլնի մասին: Աշխարհիկ գիտությունները մմանատիպ հարցերի վերաբերյալ ունենում են թյուր պատկերացումներ: Այս կապակցությամբ Տաթևացին օրինակ է բերում աշխարհի առաջացման վերաբերյալ իմաստասերների կարծիքները. «Եւ թէպէտ այլ գիտութիւնք զոմանց ասացեալ բանս ուսուցանեն, մանաւանդ զլինելութիւն աշխարհիս, յորմէ իմաստասերք բազումս ճառեցին, բայց ոչ ճշմարտութեամբ, այլ ստութեամբ՝ ասելով, զի Աստուած ի հարկէ արար զաշխարհս, եւ յալիտենից է, եւ այլ բազում ստութիւնք յառէն, վասն այնորիկ եզականաբար աստուածաբանութիւն ասի «Բան», վասն կատարեալ ճշմարտութեան, քանզի աստուածաբանութիւն ի վեր, քան զամենայն ունի ճշմարտութիւն

<sup>103</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու Ավետարանի, էջ 34:

<sup>104</sup> Նույն տեղում, էջ 35:

երեքլին, վասն զի յայտնէ ճշմարտապէս զաստուածային էութիւն, զաստուածային կարողութիւն, զաստուածային գիտութիւն»<sup>105</sup>:

Աստվածաբանութիւնը տարբերվում է մյուս գիտություններից նաև թե՛ իր պտուղներով և թե՛ վերջնական արդյունքներով: Այն ոչ միայն տեսական-հայեցողական, այլև գործնական գիտություն է: Աստվածաբանության նպատակը հոգու փրկությունն է՝ կապված անմահության հույսի հետ, իսկ մյուս գիտությունների նպատակը կորստական է ու անցողիկ: Աստվածաբանությունը մյուս գիտություններից տարբերվում է «ըստ կատարման»՝ «զի այս յետփոխման զլոյսն ունի լծակցեալ անմահութեան և խնդութեան: Իսկ այնոքիկ կորստական և անցաւոր»<sup>106</sup>:

Աստվածաբանությունը ցուցանում է աստվածային խորհուրդների և սքանչելիքների բարձրությունը, որոնք անհաս են «բնական գաւրութեան մարդոյ եւ հանճարոյ»: Այս իմաստով իմաստությունը Աստծո օրենքներին ու պատվիրաններին ենթարկվելն է ու իրականությունը աստվածային ճշմարտություններով տեսնելն է, դա արդար ու բարի արարքներն են, որոնք հետևանք են հոգևոր իրողություններին հետամուտ աստվածահաճո, աստվածորոնողական ու աստվածապաշտական մտածելակերպին: Աստվածաբանության պտուղն ու արգասավորությունը երեքն են՝ ա) այն օգտակար է կրոնական իղձի իրականացման համար, որովհետև ուսուցանում է աղոթել ու պաշտել Աստծուն, բ) աստվածաբանությունն ունի «արգասաւորութիւն կատարեալ կենդանութեան», քանզի ցուցանում է գերագույն էակի՝ Աստծու, Նրա շնորհների ու փառքի կյանքը, գ) աստվածաբանությունն ունի «շահաւէտութիւն երանելի միաւորութեան եւ ստացման». «Գիտելի է, զի ի մէջ այլ գիտութեանց աստուածաբանութիւն միայն փրկական ասի, զի հասուցանէ յերանութիւն անվախճան, յոր եւ հասանի աստուածաբանն՝ ընդունելով յԱստուծոյ զաստուածային տեսութիւն եւ զանդորրիչ սէրն եւ զկատարեալ ստացումն աստուածային»<sup>107</sup>: Տաքևացին հատկապէս շեշտում է այն միտքը, որ ի տար-

<sup>105</sup> Նույն տեղում, էջ 38:

<sup>106</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 269:

<sup>107</sup> Ս. Գրիգոր Տաքևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Ավետարանին, էջ 39:

բերություն այլ գիտությունների, ի մասնավորի բժշկագիտության, իրավագիտության ու ճարտասանության, աստվածաբանությունը չունի շահադիտական բնույթ: Աստվածաբանության առարկան, վախճանն ու պտուղը Աստված է, ընդամին, այդ «պտուղն ոչ է իբրև գողոմ սնոտի համբառոյ, որպէս պտուղ բնական իմաստութեան եւ կամ իմաստասիրական գիտութեանց»: Այս իմաստով «աստուածաբանութեան պտուղ ոչ է առ ի ստանալ զինչս եւ լնուլ քսակս, որպէս եւ է պտուղ ժամանակաւորս գիտութեանց. բժշկականին ասեմ եւ դատաստանականին, մանաւանդ եւ բազմահնար ճարտասանութեան»<sup>108</sup>: Բացի դրանից, աստածաբանությունը տարբերվում է մյուս գիտություններից իր խոսքով ու լեզվով, որոնք խրթին ու խճողված չեն և իրենց պարզությամբ մատչելի են բոլորին. «Սուրբ աստուածաբանութեան պտուղ ոչ էառ խաւսս քնազարդս եւ լեզուս պածուճաբանս, որպէս եւ են պտուղ բանական գիտութեանց, այլ սուրբ աստուածաբանութեան շահաւէտութիւն եւ վախճան են առ Աստուած եւ առ կեանս...»<sup>109</sup>:

Իմաստասերների գիտության մեջ տեսությունը վերաբերում է միայն տեսնողին, զի «իմաստասէրք խնդրեն զԱստուած ճանաչել ի ստեղծուածոցս եւ այնու լինի կատարելութիւն տեսողին, զի առնէ նրբութիւն մտաց եւ սրութիւն հանճարոյ», իսկ աստվածաբանական տեսության մեջ մարդը ոչ միայն տեսնում է, այլև սիրում է տեսանելին, առնում է ոչ միայն մտքի նրբությունը, այլև կամքի ջերմությունը: Բնական քննությունն անվարձատրելի է, իսկ աստվածաբանությունը (հավատի տեսությունը) «վարձս ընդունի և փառս», որովհետև վերաբերում է մարդու փրկությանը: Մյուս գիտությունների նկատմամբ աստվածաբանության առավելությունը դրսևորվում է նաև նրանում, որ գիտնականները, ի տարբերություն հավատի տեսաբանների, հանուն գիտության չեն մեռնում. «Յայտ է՝ որք ունէին զգիտութիւն մտաց՝ վասն գիտութեան իրոյ ոչ որ մեռանի: Այլ որք ունին զհաւատն՝ բազումք վասն հաւատոյն մեռան...: Ապա ուրեմն յայտնի է

---

<sup>108</sup> Նույն տեղում, էջ 38:

<sup>109</sup> Նույն տեղում, էջ 24:

յասացելոցս՝ որ առաւել է հաւատոյն տեսութիւն, քան զմտացն և զաչացն»<sup>110</sup>:

Վերոգրյալից կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունները. ա) սուրբ Գրիգոր Տաթևացիին միջնադարյան հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի մեջ առաջինն է, որ գիտա-բանապատկան տեսանկյունից համակարգված ներկայացնում է աստվածաբանության՝ որպես գիտության, դրա էության, խնդիրների, նպատակի և գործառույթների մասին ամբողջական հայեցակարգ, բ) գիտությունները բաժանելով աշխարհիկի (քնականի) ու հոգևորի (շնորհականի), և դրանք դիտելով որպես Աստծո պարզև՝ նա աստվածաբանությունն է համարում «զլուխ ամենայն գիտութեանց», գ) սահմանելով աստվածաբանության առարկան, խնդիրներն ու գործառույթները, նա առանձնացնում է աստվածաբանության չորս տեսակ՝ տպավորական, պատճառագիտական, նշանական և միաստիկական, որոնք աստվածիմացության մեթոդներին համապատասխան նա բաժանում է ճառելիի (կատաֆատիկական) և անճառելիի (ապոֆատիկական)՝ առավելությունը տալով անճառելիին, դ) ըստ նրա՝ աստվածաբանությունը մյուս գիտություններից տարբերվում է ծագումով, առարկայով, կարգավիճակով, ճանաչման մեթոդներով, ճշմարտության ըմբռնումով, ընդգրկվածությամբ, հաստատունությամբ, օգտակարությամբ ու նպատակով, և հենց այդ տարբերությունների մեջ էլ Տաթևացիին տեսնում է այլ գիտությունների նկատմամբ աստվածաբանության գերազանցությունը:



<sup>110</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 72:

## 2.2. Միաստվածապաշտական վարդապետությունը

*«Այս է սեփիական Աստուծոյ, զի յառաջ քան զՆա ոչ որ է,  
այսինքն՝ զի անըսկիզբն է եւ անվախճան:*

*Այլ Ինքն է սկիզբն եւ կատարումն ամենայնի»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր ժառանգության մեջ առանց-  
քային տեղ է զբաղեցնում քրիստոնեական աստվածաբանության  
կարևորագույն սկզբունքի՝ միաստվածության (մոնոթեիզմի, միաստ-  
վածյան), միակ Աստծո ու Աստծո միակության հիմնավորումը և դրա  
հետ շաղկապված՝ աստվածութեացության, անհավատության, եր-  
կաստվածության ու բազմաստվածության (կռապաշտության) քննա-  
դատությունը: Թվում է, թե հասուն միջնադարում քրիստոնեական  
կրոնի սկզբունքները մերժողների, հին ծագում ունեցող աղանդների  
ու հերձվածների տեսակետների քննարկումը պետք է լիներ ժամա-  
նակավրեպ՝ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ դա առավելա-  
պես բնորոշ էր վաղ քրիստոնեության շրջանին, երբ քրիստոնեության  
կրոնի ջատագովները և եկեղեցու հայրերը մշակում էին եկեղեցու  
դավանաբանական համակարգը՝ տեսական ու գործնական պայքար  
մղելով մի կողմից բազմաստվածության և երկարմատյա (դուալիս-  
տական) ուսմունքների, մյուս կողմից՝ քրիստոնեության ներսում  
ձևավորված զանազան աղանդների ու հերետիկոսական ուսմունքնե-  
րի ու շարժումների դեմ: Սակայն հասուն միջնադարում այդ խմբերի  
ու հոսանքների կողմնակիցների տեսակետներին անդրադառնալը  
բնավ էլ ժամանակավրեպ չէր, որովհետև, նախ, վաղ միջնադարում  
սկսված թե՛ քրիստոնեության և թե՛ եկեղեցու դավանաբանության  
նկատմամբ հարձակումները հետագայում ոչ թե դադարեցին, այլ  
դրսևորվեցին ավելի սուր ձևերով, ասպարեզում հայտնվեցին տեսա-  
կանորեն ավելի պատրաստված աղանդավորական շարժումներ,  
երկրորդ, հասուն միջնադարը «աստվածաբանական հավաքումնե-  
րի» ժամանակաշրջան էր, երբ սքոլաստիկական մեթոդի կիրառման  
միջոցով ստեղծվում էին կրոնին ու եկեղեցու դավանաբանությանը



մվիրված հանրագիտարանային երկեր, որոնցում եկեղեցու վարդապետները, հաշվի առնելով նոր մարտահրավերները և իրենց հակառակորդների թարմացված տեսական զինանոցը, հարկադրված անդրադառնում էին նաև քրիստոնեական կրոնի հիմնադրույթներին և եկեղեցու դավանաբանության սկզբունքներին առնչվող հնուց եկող, բայց ոչ հնացած ու հրատապությունը կորցրած հարցերին:

Գրիգոր Տաթևացին աստվածուրացողների, անհավատների, երկաստվածության ու բազմաստվածության (կռապաշտության) կողմնակիցների տեսակետները քննադատելիս մի կողմից հենվում է նախորդ դարերի հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքում ձևավորված ավանդույթի, իսկ մյուս կողմից՝ միարարական շարժման ներկայացուցիչների՝ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու, Պետրոս Արագոնացու և նրանց հայ համախոհների կողմից շրջանառության մեջ դրված արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական աստվածաբանական-փիլիսոփայական բնույթի երկերի վրա: Ի տարբերություն նախորդ դարերի հայ մտածողների, Տաթևացին ավելի համակարգված ու փաստարկված է ներկայացնում թե՛ իր միաստվածապաշտական (միաստվածյան) վարդապետությունը և թե՛ դրա հակառակորդների քննադատությունը:

Գրիգոր Տաթևացին քրիստոնեական կրոնի և եկեղեցու վարդապետության գաղափարական հակառակորդներին քննադատելիս նախ և առաջ փորձում է պարզել նրանց հայացքների բնագանգական, իմացաբանական, սոցիալ-բարոյագիտական ու մարդաբանական արմատները: Նրա մտածումների մեկնակետը այն է, որ ամենայն գոյի Արարիչը՝ միակ Աստվածը, մարդուն ստեղծել է որպես բանական, իմացող էակ, որի ճանաչողության և գիտության գերագույն նպատակը աստվածայինի ճանաչումն է: Աստված մարդուն պարզել է ճանաչողական ունակություններ և գործիքներ, գիտենալու և իմանալու շնորհք ոչ թե այն բանի համար, որ նա դրանցով ճանաչի միայն երկրային-բնական երևույթները, ձգտի ձեռք բերել միայն երկրային բարիքներ և դրանք ծառայեցնի լոկ աշխարհիկ նպատակների համար, այլ ճանաչի Աստծուն և նրա գործերը, իր գիտելիքներն օգտագործի Աստծուն մերձենալու և հոգին փրկելու համար: Այլ խոս-

քով, մարդն ունի իմացական երեք «աչք»՝ զգայարաններ, բանականություն (միտք) և հավատ, որոնց էլ համապատասխանում են իմացության զգայական, բանական և հավատի աստիճանները կամ զգայական, բանական և հավատի տեսությունները: Մարդը զգայարաններով ճանաչում է նյութական զգահաստ գոյերը, բանականությամբ՝ աննյութական և մտահաստ գոյերը, իսկ հավատի լույսով՝ աստվածային իրողությունները և Աստծուն: «Վարդապետն ամենայն հայոցը» իմացության այս երեք աստիճաններն ու տեսությունները ոչ միայն չի հակադրում իրար, այլև ընդհակառակը, դրանք դիտում է իբրև մարդկային իմացության բնական-անհրաժեշտ ձևեր, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի ի վերուստ նախասահմանված իմացական գործառույթ: Իմացության ամբողջականությունը խաթարվում է երկու դեպքում, նախ, երբ մարդը չի ցանկանում պարզագույն պատկերացում ունենալ մարդկային ճանաչողության նպատակի ու խնդիրների մասին, երկրորդ՝ երբ զգայարաններն ու բանականությունը չեն կատարում իրենց գործառույթները, կամ դրանցից մեկը արհամարհում ու անտեսում է մյուսին, և հավակնելով ճշմարտության՝ սահմանափակվում են միայն իրենց կարողությունների շրջանակում և չեն ճանաչում հավատի տեսության գործությունը:

Տարևացու կարծիքով՝ աստվածամերժներն ու անհավատները զգայապաշտներ են, որովհետև հավատում են միայն այն իրողություններին, որոնք ընկալվում են զգայարաններով: Մինչդեռ Աստված ոչ թե զգայահաստ, այլ իմանալի, աննյութական գոյ է: Իսկ միայն զգայություններով առաջնորդվողները «տրամաբանել ո՛չ կարեն վասն հոգևորին. որպէս ի ծնէ կոյրն վասն գունոց. քանզի ասեն վարդապետք՝ Աստուած լոյս է ո՛չ մարմնոց, այլ մտաց. գոր թէ որ ո՛չ տեսանէ՝ կոյր է»<sup>111</sup>:

Եթե մարդու իմացությունը պարփակվում է սոսկ «բնական քննության» (զգայության ու բանականության) սահմաններում, ապա աշդպիսի տեսությունը ոչ միայն իմացաբանական տեսակետից թերի է, այլև վտանգավոր՝ մարդու արժանապատվության համար: Այս-

---

<sup>111</sup> Նույն տեղում, էջ 32:

պէս, եթէ մարդը բավարարվում է զգայական իմացության արդյունքներով, ապա նա ոչնչով չի տարբերվում անբան կենդանիներից, որոնք շրջապատում կողմնորոշվում են իրենց զգայությունների միջոցով: Տաթևացին, թվարկելով «բնական քննությունից» վեր չբարձրանալու պատճառները, նշում է, որ սովորաբար մարդկանց անձանոթ է մարդկային բնության էությունը, ի մասնավորի, նրանք գաղափար չունեն մարդկային մտքի տկարության ու սահմանափակության մասին: Նրանք կարծում են, թէ մարդկային միտքը՝ «ամենայնի պարունակօղ է, և ո՛չ ունի սահման: Վասն այնորիկ ո՛չ երկի ճշմարիտ նոցա, գոր ո՛չ ըմբռնէ միտք. և ո՛չ այլ իրիք հաւատան, բայց միայն զայն՝ գոր իմանան: Արդ՝ գորօրինակ զգալի աչք մեր ո՛չ կարէ ըմբռնել զքանականութիւն արեգականն և այլ լուսաւորացն. այլ մտօք իմանամք զմեծութիւն ի նոցա: Նոյնպէս զիմանալի խորհուրդս և զգիտութիւնս գոր տկարանայ միտք, կարողանայ հաւատքն տեսանել. այլ նա ո՛չ ունի հաւատ՝ քան զտեսութիւն մտացն»<sup>112</sup>: Այսինքն՝ Աստծու գոյությունը ժխտում են նրանք, ովքեր չգիտեն իմանալիի նրբության ու հավատի առարկայի հեռավորության և «բնական քննության» սահմանափակության մասին: Միայն զգայությամբ և բանականությամբ առաջնորդվողները անխուսափելիորեն թաղվում են մեղքի մեջ, ընկնում անգիտության ու մոլորության անդունդը: Ընդամին, զգայությունը և բանականությունը չեն նկատում իրենց թերություններն ու սահմանափակությունները, ինչպէս աչքը չի տեսնում իր տեսողության պակասությունը, այնպէս էլ բանականությունը չի տեսնում իր մոլորությունը: Ինչպէս բժոտ աչքը չի կարող հեռվից տեսնել մազը, կամ՝ այն, ինչ տեսնում է արծվի աչքը, չի կարող տեսնել մարդու աչքը, այդպէս էլ անհավատ աչքը չի կարող հայել աստվածային իրողությունները: Իսկ դա նշանակում է, որ դրանք չեն կարող լինել իրենց կարողության գնահատման չափանիշ: Հավատի տեսությունն է, որ լուսավորում, ուղղում և ընդլայնում է մարդկային իմացությունը: Ընդամին, հավատը ոչ թէ կտրված է բանականությունից, այլ, ընդհակառակը, բանականության լույսն է, այսինքն՝ իր իմացական հզորությամբ

---

<sup>112</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 31:

առավել է բանականությունից, ուստի դա պետք է դիտվի իբրև մարդկային իմացության բարձրագույն աստիճան: Հավատը մարդուն չի տրվում ի բնե, ուստի նա պետք է դիմի Աստծուն՝ այդ պարզևն ստանալու համար, մինչդեռ անհավատները «ո՛չ խնդրել զօգնութիւնն Աստուծոյ ի հաւատալն», որովհետև «նոքա ոչ ունին զլոյս հաւատոյ»: Ինչպես հնարավոր չէ տեսնել արեգակն առանց նրա լույսի, այնպես էլ Աստծուն չի կարելի տեսնել՝ «եթէ ո՛չ լուսովն շնորհաց հաւատոյն իւրոյ»: Աստծո գոյությունը պետք է ընդունել՝ հավատալով իմաստունների, մարգարեների և բոլոր արարածների վկայություններին: Օրինակ, ամեն ոք, ով հավատում է իր ծնողներին, թեպետ ինքն իրեն չի տեսել ծնվելուց, կարիք չի գգում դրա վկայության, այլ բավարարվում է մարդկանց վկայությամբ: Տաթևացու կարծիքով՝ մոլորության մեջ են ոչ թե անհավատների ու հերձվածողների հոգու ցասմնական ու ցանկական մասերը կամ ցատունն ու ցանկությունը, այլ նախ և առաջ բանականությունը, որը, աստվածադիր կարգի համաձայն, կոչված է նրանց կառավարելու: Մինչդեռ բանականությունը չի կատարում իր գործառույթը, ավելին՝ խորամանկում ու խաբում է, ուստի ճշմարտությանը անգետ հերձվածողներն ու անհավատները չեն ճանաչում և չեն ընդունում իրենց սխալականությունը: Նրանց դարձի բերելը, բժշկելը կամ ուղղելը գրեթե անհույս կամ դժվարին գործ է, որովհետև «ոչ եթէ ցասմնականն է մոլորեալ կամ ցանկականն, այլ որ կառավարն է, այսինքն՝ բանականին է մոլորումն...»<sup>113</sup>:

Աստվածորացողների ու անհավատների հերձվածողական հայացքների հիմքում ընկած է նաև այն միտքը, որ Աստծո՝ անտեսանելի ու անճանաչելի, մասին հնարավոր չէ իմանալ որևէ բան, հետևաբար չի կարելի խոսել Նրա գոյության մասին: Զննադատելով աստվածորացողների մնան «անմիտ ու անբարիշտ» հայացքները՝ Տաթևացին կարծում է, որ թեև աստվածային եությունն անճանաչելի է, և մարդը երբեք՝ ո՛չ ներկայում և ո՛չ էլ հանդերձալ կյանքում ի գործ չէ ճանաչելու Աստծուն, սակայն նա բազում հիմքեր ունի նախ, հավատալու և հավատալով իմանալու, այնուհետև բանականու-

<sup>113</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 215:

թյամբ հիմնավորելու Աստծո գոյությունը: Նրա կարծիքով՝ Աստծո բնությունը անգիտելի է երկու պատճառով՝ ա) բոլոր արարածները՝ թե՛ զգալի և թե՛ իմանալի, այդ թվում մարդն ստեղծվել են չափավոր, այսինքն՝ ունեն սահմանափակ կարողություններ: Իսկ Աստծո բնությունն անստեղծ ու անել է, այսինքն՝ անչափ է, ուստի չափավոր ստեղծվածը չի կարող չափել անչափը. «Նախ՝ զի եղականք ամեն չափատրեալ գոյացան. եթէ իմանալիք և եթէ զգալիք: Իսկ բնութիւն Աստուծոյ անել է. և զի անելէ՝ անչափ է: Իսկ չափաւորութիւնն զանչափութիւն ո՛չ կարէ չափել»<sup>114</sup>: բ) Մարդու մտքի տեսությունը անսահմանափակ չէ. որտեղ եզերվում է գոյի բնությունը, այնտեղ էլ ավարտվում է մտքի տեսությունը. «զի տեսութիւն մտաց հասարակի ընդ գոյութեան էութեան և ուր եզերի բնութիւն՝ անդ է մտադրութիւն: Յայտ է ուրեմն, զի որ ի վեր է քան զէութիւն, ի վեր է քան զգիտութիւն: Յաղագս որոյ և անանուն է Աստուած, զի անունն զբնութիւն յայտնէ, որպէս մարդ: Իսկ բնութիւն յԱստուծոյ անյայտ է և անգիտելի»<sup>115</sup>: Այսպիսով, քանի որ աստվածայինը վերբնական իրողություն է, ուստի «բնական բնությունը» անկարող է Նրան ճանաչել: Միտքն ի զորու չէ տեսնել վերբնականն ու վերզգայականը՝ Աստծուն, որի բնությունը անհայտ է ու անգիտելի. «որպէս չղչիկանն ոչ կարէ հայիլ ի լոյս արեգականն. այսպէս մարդկային իմացումն ոչ կարէ հայիլ յաստուածային լոյսն որ է անմատոյց: Եւ ոչ կարենք հաստատել բանական լուսով գիտութեան. այլ միայն լուսով հաւատոյն ի սուրբ գրոց առաջնորդեալք»<sup>116</sup>: Բացի դրանից՝ «Նախզի նուրբ և անհետ է աստուածային ճանապարհն. զոր ոչ որ կարէ հետագօտել և քննել», երկրորդ, «միտք մարդկան տկար է և սխալոտ. ոչ կարէ ի ճանապարհն Աստուծոյ անսխալ ընթանայ...»<sup>117</sup>: Մարդը չի կարող ճանաչել աստվածային լոյսը կամ «Բան մեր բնական ճանաչմամբ ոչ տեսանի, զի բնական ճանաչումն մեր միայն լինի յարարածոց, վասն որոյ բնական ճանաչմամբ, որ լինի միջնորդութեամբ արարածոցս, ոչ

<sup>114</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 104:

<sup>115</sup> Նույն տեղում, էջ 103:

<sup>116</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 96:

<sup>117</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 217:

կարենք տեսանել զԱստուած: Երկրորդ. ասէ վասն ճանաչմանն, որ ի վեր է քան զբնութիւն եւ քան զճանաչումն մեր... զոր մարդ ո՛չ կարէ տեսանել, եթէ ոչ շնորհաց լուսովն Աստուծոյ, որ պարգեւէ մարդկան»<sup>118</sup>:

Այս իմաստով Տաթևացիին չի տեսնում հակասություն Հովհաննես Ավետարանիչի «զԱստուած ոչ որ ետես երբէք» [Յօվհ.Ա 18] և Եսայի մարգարեի «Տեսի զՏէրն ասէ» [Զ 1] մտքերի միջև: «Չեն հակառակ միմեանց. զի ասէլն «զԱստուած ոչ որ ետես». այսինքն՝ գէութիւն բնութեանն Աստուծոյ: Չի ոչ որ եղականաց տեսանել կարող է, զի տեսութիւն մարգարէիցն բովանդակելի է: Իսկ Աստուած անբովանդակելի է բնութեամբ: Բայց մարգարէս ետես, որքան կար է մարդոյ. այլ կերպարանաւ եւ նմանութեամբ»<sup>119</sup>: Սակայն, ըստ Տաթևացու, դրանից չպետք է թևաթափ լինել, քանզի «բնական տեսության» սահմանափակությունը հաղթահարում է հավատի «պայծառ և լուսատր» տեսությունը, որի ժամանակ միտքը բացազատվում է ամենայն եղանակից, այդ թվում ինքն իրենից, զի եղական է, և միավորվում է աստվածային ճառագայթին:

Հետևելով Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագացու աստվածաբանությանը՝ Տաթևացիին կարծում է, որ Աստված գիտելի է անգիտությամբ և գիտությամբ: Անգիտությունը լինում է երկու կարգի՝ ա) անգիտություն, որը նույնական է տգիտությանը, քանի որ դա անուսումնության հետևանք է: Բնական է, որ այդպիսի տգիտությամբ չես կարող ճանաչել անգամ երկրային երևույթները: Բ) Անգիտություն, որը հենվում է իմացության ու գիտության վրա («իմացյալ անգիտություն»), և որի դեպքում միտքն ուսումնասիրում է արարված գոյերը, դրանցում փնտրում Աստծուն, սակայն ընդամենը գտնելով աստվածայինի որոշ հետքեր՝ հայացքը հառում է երկրայինից անդին գոյություն ունեցող աշխարհին. «Եւ է դարձեալ անգիտութիւն՝ յորժամ զմիտս տարածենք յամեն եղեալս և զնա ոչ գտանենք, ժողովենք ի մինն որ արտաբոյ է սոցա. և այնպէս անգիտութեամբ ճանաչի Աստուած»<sup>120</sup>:

<sup>118</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու Ավետարանին, էջ 60:

<sup>119</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 25:

<sup>120</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 103:

«Իմացյալ անգիտությունը» հավատի տեսությունն է («սուրբ գիտությունը»), որը լուսավորելով մարդու միտքը, վերանում է ամենայն եղականից, անգամ ինքն իրենից, որովհետև եղական է, և «թողեալ զինքն միաորեսցի յաստուածային ճառագայթն որ անքննելի լոյսն է և իմաստութիւնն»<sup>121</sup>:

Գարձյալ հետևելով Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագացուն՝ Տաթևացին ընդունում է աստվածիմացության երկու ուղի՝ ճառելի, հաստատական, վերադրական (կատաֆատիկական) և անճառելի, ժխտական (բացբարձական) կամ ուրացական (ապոֆատիկական)<sup>122</sup>, որոնց տարբերությունները ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Անճառելի է բնութեան և էութեանն բան. և ճառելի են անուանքն: Գարձեալ՝ անճառելի է անհաղորդն և գերազանց որոշումն անելին: Եւ ճառելի է յառաջ ճառագայթեալ հաղորդութիւնն ամենայն եղելոց»<sup>123</sup>: Ճառելի իմացության դեպքում Աստծուն վերագրում են գերադրական (օրինակ, Աստված գերագույն գոյ է, սկզբնապատճառ, կատարելագույն, իմաստագույն էակ և այլն), իսկ անճառելի դեպքում՝ ժխտական հատկություններ (օրինակ, Աստված չգոյ է, անուր, անսկիզբ, անպատճառ, անմահ, անփոփոխ և այլն): Ըստ նրա՝ անճառելի ժխտականը գերադասելի է ճառելիից, ինչպես հավատի տեսությունը՝ «բնական քննությունից», որովհետև «ի ներքուստ ի վեր՝ ի բազմութենէ առ մինն ընթանայ. որպէս խորհրդական աստուածաբանութիւնն արտաքոյ թողեալ զբազմութիւն էից և ի մինն ընթացեալ, որ ամենեին անբանութիւնն է և անիմացութիւն. անճառելի. անիմանալի. և լռութե-

<sup>121</sup> Նույն տեղում:

<sup>122</sup> Տաթևացին պարզաբանում է, որ թեև «բացբարձական» և «ուրացական» եզրույթներն ունեն ընդհանրություններ, սակայն բովանդակային առումով տարբերվում են իրարից: Նախ, ուրացականն ըստ պակասության է, իսկ «բացբարձականը»՝ ըստ գերազանցության, երկրորդ, ուրացականն ընդդեմ է Աստծո էությանն ու փառքին, իսկ «բացբարձականը»՝ «ոչ էութիւն կամ զփառս Աստուծոյ բառնայ, այլ գոր յետ էութեանն Աստուծոյ է և նմանէ ստեղծեալ՝ և զխոնարհութիւնս բառնայ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 124): Տաթևացին «Ոսկեփորիկ» երկում տեղադրել է Վահրամ Բարունու սուրբ երրորդությանն ու միաստվածությանը նվիրված աշխատությունը, որում ևս այն միտքն է հաստատվում, որ Աստծո մասին լավագույն է «բացբարձականան աստուածաբանել, քան զվերադրականան» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 558):

<sup>123</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 103:

ամբ պատուի յամենայն արարածոց»<sup>124</sup>: Հենվելով աստվածիմացության հաստատական մեթոդի և «բնական քննության» արդյունքների վրա՝ Տաթևացին առաջադրում է Աստծո կեցության տիեզերաբանական ապացույցը<sup>125</sup>, դրանով իսկ անհավատներին ու աստվածուրացողներին ցույց տալով, որ անգամ «բնական քննության» միջոցով կարելի է հիմնավորել այն, ինչը ակնհայտ է հավատի տեսության համար:

Աստվածամերժների մյուս փաստարկն այն է, որ եթե լիներ Աստված, այն էլ բացարձակ բարի Աստված, ապա աշխարհում չպետք է լինեին չարիքներ, ներհակություններ, անկարգություն, խառնաշփոթություն, անարդարություն և այլն, սակայն դրանք առկա են աշխարհում: Եթե աշխարհում առկա են չարիքներ կամ երևացող և աններևույթ, հոգևոր և մարմնական իրողություններ, ուրեմն գոյություն ունի երկու աստված՝ «մինն երեւելեաց, եւ մինն աներեւութից»<sup>126</sup>, մեկը՝ չար, մյուսը՝ բարի, մեկը՝ հոգևորի, իսկ մյուսը՝ մարմնավորների ստեղծող: Տաթևացին չի ժխտում տիեզերքում առկա վերոբերյալ չար իրողությունները կամ թերությունները, սակայն գտնում է, որ դրանցում չի կարելի «մեղադրել» Աստծուն, որովհետև Նա տիեզերքն ստեղծել է բարեկարգ ու գեղեցիկ, որում «ամենայն կենդանի ունի կարգ եւ սահման»<sup>127</sup>: Գտնվելով արարված տիեզերքից ու երկրային աշխարհից անդին՝ Աստված նախախնամում, կառավարում և կարգավորում է տիեզերական, բնական ու հասարակական գործընթացները: Չարիքների գոյությունը բացատրելու համար Տաթևացին ներկայացնում է «աստվածարդարացման» մի ամբողջական տեսություն (այդ մասին ստորև), որը խարսխված է հետևյալ հիմնադրույթների վրա՝ ա) Աստված միակ արարիչն է և ամեն ինչ ստեղծել է բարի, գեղեցիկ ու կատարյալ, հետևաբար Նա չի կարող լինել չարի պատճառ, բ) Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար չարը չի կա-

---

<sup>124</sup> Նույն տեղում, էջ 123:

<sup>125</sup> Այդ մասին տե՛ս Չաբարյան Ս. Ա., Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, էջ 144-150:

<sup>126</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննոս ավետարանի, էջ 55:

<sup>127</sup> Նույն տեղում:



րող բխել Նրանից, բ) չարիքը չունի հիմնագոյացային բնույթ, ի մասնավորի՝ գոյություն չունի չար աստված, բնագանգական առումով չարիքը բարության պակասն է, գ) չարիքը նախախնամության դրսևորումներից է, ուստի Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, դ) Աստված ամեն ինչ ստեղծել է բարի, եթե ինչ-որ բան թվում է չար, ապա դա մարդու չիմացության արդյունք է, ե) չարիքը անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք է: Աստված մարդու շնորհել է կամքի ազատություն, այսինքն՝ չարն ու բարին ընտրելու հնարավորություն, հետևաբար սոցիալ-բարոյական չարիքների/մեղքերի համար պատասխանատուն միայն մարդն է:

Տաթևացու կարծիքով՝ աստվածուրացողների ու անհավատների ժխտողական վերաբերմունքն առ Աստծված պայմանավորված է ոչ միայն իմացաբանական, այլև սոցիալական ու բարոյական գործոններով: Աստվածուրացությունը մեղքերի ու չար գործեր անելու պատրվակ է, որովհետև ոմանք հպարտության պատճառով, իսկ «ոմանք չար գործով ի բաց մերժեն յինքեանց զլոյս արեգական արդարութեան»: Մտքին մոլորության մեջ են գցում «անկարգ ախորժակները»՝ երկյուղը, սերը (նկատի ունի սերը աշխարհի, փառքի, ունեցվածքի կուտակման ու այլևայլ հեշտանքների նկատմամբ) և ատելությունը, որոնցից յուրաքանչյուրն իր գործիքներով թույլ չի տալիս հավատալու Աստծո գոյությանը: Անհավատները «կամակոր են ի չար շափղն», և շատ դժվար է նրանց, ովքեր գիտակցաբար՝ իրենց չարացած կամքով են ընտրություն կատարել, համոզել հեռանալու մոլար ճանապարհից ու հետևելու ճշմարտությանը: Ընդհակառակը, նրանք «ուրախ լինին ընդ խոտորումն չարութեան» և բնավ չեն պատրաստվում հրաժարվելու իրենց զգայապաշտական ու նյութապաշտական հայացքներից: Տաթևացին մատնանշում է աստվածուրացողների ու անհավատների հայացքների ձևավորման գործում նաև ավանդույթի ու սովորույթի խաղացած դերը. «Ձի հայրենի՛ է եղեալ աւանդութիւնն, և սովորութիւնն ստացական բնութիւնն: Ուստի հեշտութիւն և աւանդութիւն յիրաւի խառնեալ ընդ միմեանս, և հակառակապիւրութիւն և ինքնահաճութիւն յառաջ եկեալ, որով զինեալ

պնդին ընդդէմ ուղղութեան, զի կարծեն զինքեանս ճշմարիտ գոլ քան զայլսն: Վասն որոյ ո՛չ հաւանին ուղղութեան վարդապետաց»<sup>128</sup>:

Տաթևացին կարծում է, որ բազմաստվածություն ընդունողներն ըստ էության չեն տարբերվում աստվածուրացողներից, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը հավասարապես կռապաշտներ են: Կռապաշտության առաջացումը պայմանավորված է իմացաբանական, հոգեբանական, գեղագիտական ու սոցիալ-բարոյական գործոններով: Նա թվարկում է կուռքարարության ու կռապաշտության առաջացման մի շարք պատճառներ՝ ա) սիրելի մարդկանց մահը, բ) թագավորների և իշխանների հպարտությունը, որոնք մռռանալով իրենց տկարությունը, թույլատրեցին, որ իրենց պաշտեն որպես աստվածների, ստեղծեն իրենց պատկերների պաշտամունքը, գ) այն մարդկանց մարդահաճությունը, որոնք կամեցան հաճոյանալ թագավորներին և նրանց երկրպագությամբ ծառայել, դ) արհեստների կամ արարածների գեղեցկությունը, որոնցով զմայլված՝ կարծեցին դրանք աստվածներ են: Նմանապես խաբվեցին երկնքի լուսատուների գեղեցկությամբ՝ նման այն շինականին, որ թագավորին շտեմնելով՝ թագավոր է կարծում նրան, ում զարդարված է տեսնում, ե) կախարդներ, որոնք զանազան աճապարանքներով ու խաբկանքներով գործում էին «հրաշքներ», գ) աստանայի հպարտությունն ու նախանձը, ով սկզբից ցանկացավ աստվածանալ և երկրպագվել բոլոր մարդկանց կողմից: Այդ նպատակով նա մտնում է կուռքերի մեջ, որոնք տարբեր ձևերով խաբում էին մարդկանց՝ գրավելով իրենց կողմը:

Տաթևացին առանձնացնում է կռապաշտության ութ տեսակ՝ դևերի, չորս տարրերի, մարդկանց, անբան կենդանիների, պատկերների ու մարդկանց ուրիշ գործերի, ժամանակի մասերի, ծառերի ու բույսերի: Այս բոլոր կռապաշտությունները մեծ մեղք են, որովհետև՝ ա) Արարչին զրկում են իր պատվից և դա տալիս արարածներին, բ) Արարչին ու արարածներին հավասարեցնում են, գ) մարդուն հեռացնում են Աստծուց և Աստծո պատիվը տալիս անբան ու անշունչ գոյերին: Դրանք մարդկանց մղում են չարության, տալիս չնչին բա-

---

<sup>128</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 33:

րիքներ՝ գրկելով նրանց հոգևոր բարձրագույն բարիքներից: Եթե անգամ դրանք բարիք են գործում, ապա դա տեղի է ունենում կամ իրենց ազատ կամքով կամ Աստծո հրամանով կամ ընդդեմ Աստծո հրամանների: Եթե գործում են ընդդեմ Աստծո հրամանների, ապա հակառակ են Աստծո, իսկ եթե Աստծո հրամանով, ապա հարկ է պաշտել Աստծուն և ոչ թե նրանց: Կուռքերին պաշտելով՝ մարդն իր ազնիվ բնությունը հավասարեցնում է անարգ, իրենից ցածր բնություն ունեցող գոյերի բնությանը: Մի խոսքով, կռապաշտությունը մարդկանց դարձնում է թշվառական, անիծյալ ու նզովյալ և «արժանի նախատանաց և ծիծաղելոյ», որովհետև «զազնուական բնութիւն իր՝ անարգ համարի. և ի ներքոյ անարգ ստեղծուածոց զինքն դնէ»<sup>129</sup>: Այս իմաստով Տաթևացին պաշտպանում է պաշտամունքային միաստվածությունը, ըստ որի՝ Աստված միակն է, որ արժանի է պաշտամունքի: Այս համատեքստում նա անդրադառնում է «նոր հեթանոսների» (իսլամի հետևորդների) այն մեղադրանքին, որ քրիստոնյաները կռապաշտներ են, որովհետև պաշտում են նյութական իրեր (նկատի ունեն հատկապես խաչը) ու պատկերներ: Ժամանակին այս և նմանատիպ մեղադրանքներին փաստարկված պատասխանել է հայոց կաթողիկոս սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին († 728)<sup>130</sup>: Տաթևացին, շարունակելով նրա գիծը, նշում է, որ քրիստոնյաներն ոչ թե կռապաշտ ու նյութապաշտ են, այլ աստվածապաշտ, խաչապաշտ ու պատկերապաշտ, որովհետև ոչ թե պաշտում են նյութական բոլոր իրերը կամ պատկերները, այլ միայն նրանք, որոնցում դրսևորվում են աստվածային գորությունն ու ներգործությունը. «Այդ դուք միայն զիսչին նիւթն տեսանէք, եւ զծածուկ խորհուրդ նոցա ո՛չ իմանայք, որպէս այր, որ ո՛չ գիտէ գրպութիւն, զձեւ գրոյն միայն տեսանէ, այլ զծածկեալ բանն որ ի նմա, ո՛չ գիտէ: Խաչն նշան է Քրիստոսի եւ փրկութեան մերոյ, եւ զէն ընդդէմ թշնամոյն, գոր դուք ո՛չ գի-

<sup>129</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 59:

<sup>130</sup> Այդ մասին տես Զաքարյան Ս.Ա., Սուրբ Հովհան Օձնեցի. Իմաստասերը կաթողիկոսը, Եր., 2019:

տեք»<sup>131</sup>: Կամ՝ «յայտնի է՝ որ պատկերքս յոր մեք երկրպագենք, ոչ է դիւաց և կռոց. այլ Քրիստոսի է պատկեր, կամ Տիրամօրն, կամ հրեշտակաց, կամ ա՛յլ սրբոց: Եւ ոչ թէ զպատկերս զայս Աստուած պաշտենք, այլ որոյ պատկերս է նման, նմա երկիրպագանենք և պատուենք»<sup>132</sup>:

Տաքևացի, բերելով բազում փաստարկներ, հատկապես քննադատում է կռապաշտության այն ձևը, որ լուսատուներին աստվածներ կարծելով՝ դրանց դարձնում է պաշտամունքի առարկա: Նա հանդես է գալիս որպես մարդու կամքի ազատության հետևողական պաշտպան և փաստարկված քննադատում է այդ տեսության հակառակորդներին, ի մասնավորի աստղագուշակներին, ճակատագրապաշտներին, անհրաժեշտապաշտներին, «նոր հեթանոսներին», որոնք, իրարից չտարբերակելով նյութական ու աննյութական ազդեցության (ներգործության) ձևերը, անբան և բանական գոյերը, մերձավոր և հեռավոր պատճառները, փորձում էին մարդու վարքագիծը և նրա ընտրելու հատկությունը պայմանավորել արտաքին ուժերի ազդեցությամբ:

Միաստվածապաշտության դեմ հանդես էին գալիս ոչ միայն բազմաստվածության, այլև երկաստվածության պաշտպանները, այսինքն՝ մանիքեականները և հետագայում դրանցից սերված աղանդները, ըստ որոնց՝ գոյություն ունեն իրարից անկախ հավերժական բարի ու չար աստվածներ, որոնք գործում են տիեզերքում և պայմանավորում մարդկանց գործողությունները: Տաքևացի առիթը բաց չի թողնում քննադատելու մանիքեականներին: «Գիրք հարցմանց» գրքում նա հերքում է երկաստվածության ուսմունքին օգտին բերվող փիլիսոփայական փաստարկները, ցույց տալիս, որ բոլոր առումներով անտրամաբանական է երկու սկիզբների միաժամանակյա գոյության ընդունումը: Ըստ Տաքևացու՝ նախ, երկուսը որպես թիվ չի կարող լինել սկիզբ, որովհետև բաղկացած է մեկերից, որոնք նախորդում

---

<sup>131</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Ընդդեմ կորուստեալ ազգին տաճկաց..., Կիլիկիայի Բ., Իսլամը հայ մատենագրության մեջ, Ա. Գրիգորի Տաքևացու Ընդդեմ տաճկաց, Բ. Ի քաշունէ քաղաձու, Վիեննա, 1930, էջ 139:

<sup>132</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 14:

են՝ երկուսին: Երկրորդ, երկուսը բաղադրյալ է, իսկ մեկը՝ պարզ, իսկ քանի որ բաղադրյալները կազմվում են պարզերից, ուրեմն երկուսը չի կարող լինել սկիզբ: Եթե գոյություն ունենային երկու աստվածներ, ապա դրանք պիտի լինեին անհատականություններ, և մեկը մյուսից կտարբերվեր իր առավելություններով կամ թերություններով, այսինքն՝ նրանք կլինեին բաղադրյալ գոյեր: Սակայն աստվածային էությունը պարզ է, այսինքն՝ չի կարող ունենալ ո՛չ գոյացական և ո՛չ էլ պատահական հատկություններ: Դա նշանակում է, որ չի կարող բաղադրյալ բնությամբ աստված լինել, ուստի գոյություն ունի պարզ բնությամբ մեկ Աստված: Երրորդ, եթե լինեին երկու իրար հակառակ սկիզբ, ապա դրանք կապականեին ստեղծվածը, և չէին լինի արարածները: Չորրորդ, եթե լինեին երկու իրար հակառակ սկիզբներ, ապա թե՛ դրանք և թե՛ դրանցից ստեղծվածները կմարտնչեին միմյանց դեմ, և «ոչ ինչ մնայր ի խաղաղութեան»: Հինգերորդ, հակառակ սկիզբներից առաջացածները պետք է լինեին անկարգ, միմյուռ տեսնում ենք, որ բոլոր գոյերը շաղկապված են սիրով և բարեկարգ են: Վեցերորդ, եթե լինեին երկու սկիզբներ, ապա դրանք պիտի լինեին կա՛մ միաժամանակ կա՛մ մեկը մյուսի հետևից: Միաժամանակ չէին կարող լինել, որովհետև իրար հակառակները միասին չեն կարող լինել: Իսկ եթե լինեին մեկը մյուսի հետևից, ապա մեկը պետք է սկիզբ լինի մյուսի համար: Յոթերորդ, եթե լինեին երկու սկիզբ, ապա մեկը կա՛մ պիտի իշխեր մյուսի վրա, կա՛մ՝ չիշխեր: Եթե որևէ մեկը չի իշխում, ապա նրանցից ոչ մեկը աստված չէ, իսկ եթե իշխում են, ուրեմն իշխող մեկն էլ հենց կլինի աստված: Ութերորդ, «թե՛ են «բ» սկիզբն չար և բարի, կամ հաղորդին միմեանց՝ կամ ոչ: Եթե ոչ հաղորդին, միմե՛ է ի նոցանէ էակ. և այնպէս ո՛չ երկու սկիզբն: Իսկ թե՛ հաղորդին, ո՛չ կարէ լինիլ չար. զի չարն բարոյն պակասութիւն է. և սոյնպէս մի է սկիզբն»<sup>133</sup>: Իններորդ, երկու սկիզբը՝ գերագույն բարին և ծայրագույն չարը, կամ կայանում են ինքնըստինքյան, կամ՝ ոչ: Եթե չեն կայանում, ապա չեն կարող լինել սկիզբ, իսկ եթե կայանում են,

---

<sup>133</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք հարցմանց, էջ 21:

ուրեմն դրանցից ոչ մեկը չար չէ, որովհետև կայանալը ինքնըստինքյան արդեն բարի է:

Գրիգոր Տաթևացին նշում է, որ առհասարակ իրար հակառակները («հակակայք») չորս կերպ են լինում՝ ա) հարաբերակցական («առընչինքն»), որպես մեծ և փոքր, բ) պակասական, որպես ունակություն և պակասություն, գ) ներհական, որպես ջերմը և ցուրտը, դ) հակասական, որպես ստորասություն (հաստատում) և բացասություն (ժխտում): Բարի և չար սկզբները որպես հարաբերակիցներ չեն կարող լինել իրար հակառակ. «Ա՛րդ, բարի և չար ո՛չ են հակակայք որպես առինչք, զի առ ինչքն համանգամայն են. և միմեանց բաղկանան: Իսկ բարին և չարն ո՛չ են համանգամայն. և չարն ի բարոյն ո՛չ գոյանայ. և ո՛չ բարին ի չարէն»<sup>134</sup>: Բարին ու չարը հակառակ չեն մաս որպես հաստատում և ժխտում, որովհետև դրանք բնորոշ են միայն մտքի դատողություններին, իսկ «չար և բարի ի բանս և ի գործս պատահին»: Բարին ու չարը հակառակ չեն մաս որպես ներհակություններ, որովհետև վերջիններս որակություններ են, իսկ բարին էություն է, իսկ չարը՝ ոչէություն: Թ՛վում է թե բարին ու չարը հակառակ են որպես ունակություն և պակասություն, որովհետև բարին ունակություն է, իսկ չարը՝ դրա պակասությունը. «Այլ և այսու որոշեսցին. զի ունակութիւնէ պակասութիւն լինի. այլ ի պակասութիւնէ ո՛չ երբեք: Իսկ ի բարոյն ի չար և ի չարէն ի բարի կարէ ոք փոխիլ»<sup>135</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ ըստ ենթակայի բարին ու չարը հակառակ են իրար, իսկ ինքնըստինքյան՝ ունակություն և պակասություն, որովհետև չարը ունակության պակասությունն է: Տվյալ դեպքում Տաթևացին պաշտպանում է չարի ծագման վերաբերյալ նորպլատոնական տեսակետը, ըստ որի չարը «ո՛չ է բնութիւն, ո՛չ մասն և ո՛չ բոլոր, այլ պակասութիւն ունակութեան, զի բարին ունակութիւն է. և չարն պակասութիւն նորին, որպէս խաւարն լուսոյ և հիւանդութիւնս առողջութեան և մահ կենաց»<sup>136</sup>:

<sup>134</sup> Նույն տեղում:

<sup>135</sup> Նույն տեղում:

<sup>136</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 16:

«Ոսկեփորիկ» գրքում Տաթևացին կրկին անդրադառնում է մահիքեականներին և վերլուծում ու քննադատում առհասարակ քրիստոնեական կրոնի և մասնավորապես միաստվածապաշտության սկզբունքի դեմ նրանց առաջադրած առարկությունները (քանի որ այդ առարկություններն առավելապես առնչվում են չարի հիմնահարցին, ուստի այդ մասին մանրամասն տե՛ս ստորև): Քննադատելով երկաստվածապաշտական ու բազմաստվածապաշտական ուսմունքները՝ Տաթևացին դրանց հակադրում է իր միաստվածապաշտական վարդապետությունը, ըստ որի՝ գոյություն ունի մեկ Աստված, որն ամենայն գոյի Արարիչն է: Աստծուն վերագրվող բնագանգական հատկություններից առաջնայինը գոյությունն է, այսինքն՝ այն պնդումը, որ Աստված է է: Տաթևացու կարծիքով՝ թեև Է-ն և Աստվածը բնությամբ նույն են, սակայն «յայցանէ Էն առաւել է, զի Աստուածն յաստ էած զնեզ, և կամ ստեղծօղ, և կամ ճանաչօղ լսի: Այտքիկ իբր առնչական են և ո՛չ առանձին բնութեանն: Իսկ Էն՝ զմիշտ լինիլն ցուցանէ...»<sup>137</sup>: Աստված ոչ միայն գոյ է, այլև նախագոյ, որովհետև նախ է քան ամենայն գոյ, որովհետև «Էր. և Է՛. և եղիցի», այսինքն՝ Նա միշտ է, Նրանից են գոյանում անցյալը, ներկան ու հանդերձյալը, Նա է՝ սկիզբը, մեջն ու վախճանը և հարացույց-նախագաղափարը ամենայն արարված գոյերի: Նրա գոյությունն ու էությունը համընկնում են: Աստված գոյացություն է, որովհետև բավարարում է գոյացության արիստոտելյան սահմանման պահանջները. «Գոյացութիւն է ինքն ինքեամբ էացեալ և ոչ կարօտեալ յայլս հաստողի: Իսկ պատահումն ի յայլս ունի զէութիւն, և կարօտ է այլոյ ի գոյն, որպէս գոյն ի մարմնի»<sup>138</sup>: Նա բացարձակ գոյ է և Իր գոյության համար որևէ մեկի կարիքը չի զգում, որովհետև ինքնակա է ու ինքնաբավ: Աստված գոյ է կամ գոյացություն, և ինչպես գոյը նախորդում է չգոյին և ինքն է գոյացնում ամեն ինչը, այնպես էլ Աստված՝ որպես բացարձակ գոյ և սկզբնապատճառ, գոյություն է պարզևու՛մ բոլորին:

---

<sup>137</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 49:

<sup>138</sup> Նույն տեղում, էջ 170:

Տաթևացու միաստվածապաշտական վարդապետության հիմքում ընկած է բնագանգական այն միտքը, որ գոյի սկիզբը կարող է լինել միայն մեկը և ոչ թե երկուսը կամ բազումը: Աստծուն վերագրվում է մի և միակ թվերը, սակայն ըստ Տաթևացու՝ Աստված «ի վեր է քան զմի և զմիակ», որովհետև առհասարակ թիվը ցույց է տալիս քանակ և պատահական հատկություն է, իսկ Աստված անչափելի է, և Նրանում չկան պատահական հատկություններ: Տաթևացին թեև տարբերակում է մի և միակ եզրույթները, բայց հաճախ դրանք գործածում է միևնույն իմաստով: Աստված կոչվում է մի, որովհետև պարզ է, ամբողջական, չի բաժանվում և չի ոչնչանում: Աստված «մի կոչի. որպես միակն սկիզբն է թրոց և ո՛չ թիւ. և Աստված սկիզբն է արարածոց և ո՛չ արարած»: Միևնույն ժամանակ Աստված միակն է, որովհետև միակը բազմապատկվելով՝ բազմանում է, նմանապես Աստված է արարում գոյի բազմությունը, կամ՝ «միակն է կատարումն ամեն թրոց. և ամեն գոյից կատարումն է Աստուած»<sup>139</sup>: Ինչպես միակն է տասնյակի, հարյուրակի և հազարյակի ներքևում ու հիմքում և վերևում, նմանապես Աստված «ներքոյ և հիմն է ամենեցուն որ կրէ զամենայն բանիւ զօրութեան իւրոյ: Այլ և ի վերոյ և գերազանց է ամեն արարածոց»<sup>140</sup>: Մին ընդհանուր է, իսկ միակը՝ մասնավոր, ամեն միակ մի է, սակայն ամեն մի՝ միակ չէ: Մին լինում է երկու իմաստով. «Չի է՛ մի՝ որ սկիզբն է թրոյ. և այսպէս մի ո՛չ ասի Աստուած, զի այս քանակ է. և պատահումն ո՛չ գոյ յԱստուած: Եւ է մի՝ որ անդրադարձի էի. և այսպէս ասի մի Աստուած իբր թէ է է՛, զի պատահումն ո՛չ ցուցանէ: Եւ սահման միոյն է այս. մի է որ յինքեան անբաժանելի է, և յայլմէ բաժանեալ: Եւ էութիւն Աստուծոյ ըստ ինքեան անբաժանելի է, և յարարածոց բաժանեալ»<sup>141</sup>:

Տաթևացին կարծում է, որ Աստծո կեցությունը և Նրա միակը լինելը կարելի է հիմնավորել երկու կերպ՝ ա) իրերի բնական «քննությունամբ», ք) աստվածաշունչ զրքերի վկայությամբ: Պատահական չէ, որ նա բավականին մեծ տեղ է հատկացնում միաստվածության հիմ-

<sup>139</sup> Նույն տեղում, էջ 109:

<sup>140</sup> Նույն տեղում, էջ 110:

<sup>141</sup> Նույն տեղում:



նավորման առաջին տարբերակին, որովհետև, իբրև աստվածաբան-ինաստասեր, նա սքոլաստիկական մեթոդի միջոցով ձգտում է ներդաշնակություն հաստատել «բնական քննության» և հավատի տեսության միջև: Աստծո միակը լինելու օգտին բերվող բնագանցական բնույթի բազմաթիվ փաստարկներից առանձնացնենք հետևյալները՝ ա) ըստ Արիստոտելի՝ գերազանցություն ունեցողը լինում է մեկը: Աստվածային բարության մասին ասվում է ոչ միայն բարի կամ բարեգույն, այլև հույժ բարեգույն: Ուրեմն Աստված մեկն է: Դարձյալ, Աստված կատարելագույն էակ է, որովհետև ամբողջությամբ կատարյալ է, իսկ կատարելությունը չի կարող ունենալ որևէ թերություն: Եթե լինեին բազում աստվածներ, ապա պետք է լինեն բազում կատարյալներ, և բովանդակ կատարելությունը կլիներ նրանցից յուրաքանչյուրի մեջ, ինչն անկարելի է: Այդ դեպքում նրանց մեջ թերություն չէր լինի, այսինքն՝ չէր լինի նաև զանազանություն: Իսկ եթե նրանցից յուրաքանչյուրն ուներ հատուկ կատարելություն, ապա այս կերպով նրանց միջև կլիներ զանազանություն՝ առավելության կամ թերության ձևով:

բ) Իմաստասերներն ասում են, որ այն, ինչ կարող է մեկի միջոցով կատարվել, գերադասելի է, որ լինի մեկի, քան թե բազումի միջոցով: Մեկն արդյունավետ է բազումից: Հենց աշխարհի ընդհանուր կարգն ապահովվում է մեկ սկզբի շնորհիվ, և եթե այդ սկիզբն ամենակարող է, ապա ամեն ինչ կարող է կատարելագործվել: Ուրեմն, անօգուտ և անիմաստ է ընդունել բազում սկիզբների գոյությունը: Երբ բազումը կարգավորվում է, ապա դա կարգավորվում է մեկի կողմից: Եթե գոյություն ունենային մի քանի կամ բազում կարգավորիչներ, ապա տիեզերքում կլիներ խառնաշփոթություն և անիշխանություն: Տաթևացին այս կապակցությամբ բերում է Արիստոտելից փոխառած գորքի օրինակը. գոյություն ունի գորքի կարգավորման երկու եղանակ՝ մեկը զինվորների միջոցով կարգապահության հաստատումն է, իսկ մյուսը՝ երբ բովանդակ գորքը կարգավորվում է գորապետի կողմից: Առաջին կարգը ենթարկվում է երկրորդին, որովհետև գորքի կարգավորվածության նպատակը գորապետի կամքի կատարումն է և պատերազմում հաղթելը: Ընդհանուր կարգը չի կարող ապահովվել

բազումի կողմից, որովհետև զինվորները շատ են ու իրարից տարբեր, յուրաքանչյուրի բարքն ու կամքը՝ յուրահատուկ: Իսկ բազում կամքերը չեն կարող ընդհանուր կարգ հաստատել, ուրեմն անհրաժեշտ է, որ կարգը հաստատավի գորապետի կողմից. «ի բազում գորացն ոչ կարել լինիլ, վասն զի բազում են գորքն և զանազանք. և բարք իւրաքանչիւրոյ յատուկ. և կամք: Եւ ոչ կարել լինիլ ի բազում գորագլխոց, վասն զի ըստ այնմ որ բազումք են և զանազանք իւրաքանչիւրոցն յատուկ կամք, ոչ կարել լինիլ որ մի հասարակաց կարգ լինի բազում կամքն: Ապա ուրեմն պարտ է որ ի միոյ գորագլխէ լինի կարգեալ...»<sup>142</sup>: Եվ այդ միակ կարգավորիչն Աստվածն է, որն իմաստուն կերպով կարգավորում և կառավարում է իր ստեղծած աշխարհը: Այդպես էլ բոլոր տարրերն են մեկմեկու նկատմամբ կարգավորված, որովհետև ստորին մարմինները կարգավորվում են վերին մարմինների կողմից, վերջիններս էլ՝ հոգևոր գոյացությունների կողմից: Ուրեմն, հարկ է, որ բովանդակ աշխարհը մի խնամող ու կարգավորող ունենա, որն էլ հենց Աստվածն է:

Գարծյալ, իմաստունները ասում են, որ արարածների միջև կա չորս իրողություն՝ բազմություն, կարգ, անկատարություն և շաղկապ, որոնցից յուրաքանչյուրը հաստատում է մեկ սկզբի գոյությունը: Հայտնի է, որ բոլոր բազմությունները ծնվում են մեկից, ուրեմն դրանք բոլորը պետք է ունենա մեկ սկիզբ: Իսկ ըստ Արիստոտելի՝ բոլոր տեսակները ունեն ընդհանրություն, որը բխում է պարզ գոյից, այսինքն՝ Աստծուց, ով բոլորի համար հանդես գալիս որպես չափ կամ էություն, ինչպես, օրինակ, կշռի մեջ կշեռքը, թվերի մեջ՝ մեկը, գույների տեսակներում՝ սպիտակը:

Ըստ իմաստասերների՝ առաջին շարժումը մշտաշարժ է ու կարգավոր, որը չի կարող այդպիսի ընթացք ստանալ բազում շարժողներից: Բնական կարգն այն է, որ զգալի-նյութական գոյերը կարգավորվում են հոգևոր/անմարմնական գոյերի կողմից, և ձգտում են նմանվել նրանց: Իսկ քանի որ բոլոր կարգի շարժումները ենթադրում են առաջին շարժիչի գոյություն, որն իր էությամբ պետք է լինի հոգևոր: Այդ հոգևոր շարժիչը միակ Աստվածն է:

---

<sup>142</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 83-84:

Աստված պարզ գոյ է. եթե Նա ընդհանրություններ ունենա որիշների հետ, ապա պետք է ունենա տարբերություններ, իսկ դա նշանակում է, որ Նա կլինի բաղադրյալ, ինչը հակասում է Աստծո բնությանը: Ըստ Տաթևացու՝ Արարիչն ընդհանրություն չունի ստեղծվածների հետ, որովհետև որակապես տարբեր իրողությունն է: Աստված անշարժ է, անփոփոխ, հավերժական, իսկ ստեղծվածները՝ շարժական, փոփոխական ու սպականացու: Թեև ելնելով արարչապաշտական սկզբունքից՝ Տաթևացին փաստում է Աստծո և արարված տիեզերքի որակական տարբերությանը, դրանց հատկությունների անհամատեղելիությունը, այնուհանդերձ նա փորձում է ծայրահեղության չհասցնել աստվածայինի և երկրայինի միջև առկա հակադրությունը: Արարչի և արարածների միջև գոյություն ունեն որոշակի նմանություն, ամնչակցություն և կապ: Արարված յուրաքանչյուր գոյացություն ինչ-որ չափով նման է իր Արարչին և իր մեջ կրում է Սկզբնատիպի հետքը: Այս իմաստով «յամենայն արարածս զԱստուած գտանենք իբրև հայելի» և «արարածք գոչեն թէ Աստուած է»<sup>143</sup>: Հայելին ունի երկու հատկություն՝ ա) «զմման անտեսին երևեցուցանել», տվյալ դեպքում՝ երևացող գոյերի միջոցով որոշակի պատկերացում ենք ունենում աներևույթ Աստծո մասին, բ) ցուցանում է պակասություններ, ինչը հնարավորություն է տալիս անցկացնել համեմատություն երկնային և երկրայինի միջև. «յորժամ ըզվերինն խորհիմք, և բաղդատենք առ երկիրս, տեսանենք զերկրատրիս պակասութիւնն. զի է՛ անդ մեծութիւն առանց պակասութեան, և փառք և հանգիստ անփոփոխ. և կեանք յալիտենական»<sup>144</sup>:

Բնականաբար, բացի վերոբերյալ բնագանցական փաստարկներից Տաթևացին իր միաստվածապաշտական վարդապետությունը հիմնավորելիս հենվում է սուրբգրային ավանդույթի և եկեղեցու դավանաբանության սկզբունքների վրա: Նա պաշտպանում է քրիստոնեական միաստվածապաշտությանը ներհատուկ սուրբ Երրորդության սկզբունքը, ըստ որի գոյությունի ունի մի Աստված երեք ան-

<sup>143</sup> Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 40-41:

<sup>144</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 444:

ձերով՝ Հայր Աստված, Որդի Աստված և Սուրբ Հոգի Աստված, բայց մեկ բնությամբ: Քննադատելով սուրբ Երրորդության դեմ բերվող առարկությունները՝ նա հիմնավորում է, որ «աստուածային անձինքն՝ են մի և նոյն ըստ թուոյ», որ պարզության, ծննդի, եռամիասնության մասին առօրյա պատկերացումների կամ համանմանությունների միջոցով հնարավոր չէ բացատրել սուրբ Երրորդությունը, որը «ծածկեալ է լուսով անմատչելի և միգով անգիտելի»: Ս. Երրորդությունը վերբանական իրողություն է, որովհետև «թիւն քանակ է պատահական՝ և գիտելի մեզ: Իսկ ի Երրորդութիւնն ո՛չ է քանակ և չափ, և ո՛չ պատահումն, և ո՛չ գիտելի եղական մտաց»<sup>145</sup>: Օրինակ, հերետիկոսները, կիրառելով համանմանության մեթոդը, ասում են՝ «գի որպէս Պետրոս մարդ է. Պօղոս մարդ է. և Յովհաննէս մարդ է, ապա ուրեմն են երեք և ոչ մի: Առ այս ասեմք թէ, ոչ է նման օրինակդ. գի յորժամ ասի Պետրոս մարդ է. Պօղոս մարդ է, ոչ է մի մարդկութիւն ըստ թուոյ, այլ ըստ տեսակի: Այլ յորժամ ասի Հայր է Աստուած, Որդի Աստուած, Հոգի Աստուած, յերեսինն մի է աստուածութիւնն ըստ թուոյ»<sup>146</sup>: Ս. Երրորդությունը մերժողները հարցնում են, գրում է Տաթևացին, թե ինչո՞ւ եք ասում «երեք և մի բնութիւն. գի .գ. միոյ բնութեանն ո՛չ հաղորդի», մինչդեռ որքան թիվն է, այնքան «բնութեան թըւակից լինի», կամ այլ անուն այլոց բնությանը թվակից չի լինում, հետևաբար դուք ընդունում են երեք բնությունների, այսինքն՝ երեք աստվածների գոյությունը: Այս հարցադրմանը Տաթևացին տալիս է հետևյալ պատասխանը. «ամեն թիւ ո՛չ բնութեան է յայտնիչ՝ այլ քանիութեան ներքոյ արկելոյ թրլին»<sup>147</sup>, ինչպես, օրինակ, առյուծը, նոխազը և աքաղաղը սիգածեն են, կամ շունը լինում է երկնային, ջրային ու երկնային, սակայն դրանք բնությամբ այլևայլ են, իսկ անվամբ՝ թվակից: Իսկ ս. Երրորդության մեջ Հայր, Որդի և Հոգի թեպետ թվով երեք են, սակայն երեք բնություն չեն: Եկեղեցու վարդապետության հակառակորդները դարձյալ հարցնում են՝ եթե ընդունվում է

<sup>145</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 108:

<sup>146</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփոփկ, էջ 99: Տե՛ս նաև Գրիգոր Տաթևացի, Ընդդէմ կորուսեալ ազգին տաճկաց..., ՍՄ, ձեռ. թիվ 5687, էջ 2բ:

<sup>147</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 54:

երեք աստվածների գոյությունը, ապա ինչո՞վ է դա տարբերվում հեթանոսների տեսակետից, որոնք նույնպես ընդունում են բազում աստվածների գոյությունը կամ բոլոր կուռքերին անվանում են մի աստված: Ըստ Տաթևացու՝ հեթանոսները ընդունում են ոչ թե մեկ, այլ բազում աստվածների գոյությունը, որոնք իրար հակառակ են և իրարից տարբերվում են բնությամբ, կամքով ու զորությամբ: Իսկ ս. Երրորդության մեջ Աստված մի է թե՛ բնությամբ, թե՛ կամքով և թե՛ զորությամբ: Եթե ինչ-որ հատկություն վերագրում ենք երեքից մեկին, ապա դա վերաբերում է երրորդության յուրաքանչյուր անդամին: Օրինակ, եթե Հայր Աստծուն վերագրում ենք Արարիչ, Իմաստություն, Կյանք, Լույս, Խաղաղություն, Բարություն և այլ հատկություններ, ապա դրանք միաժամանակ վերագրվում են նաև Որդի Աստծուն և սուրբ Հոգի Աստծուն:

Ամփոփենք: Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր ժառանգությունում առանցքային նշանակություն ունեցող միաստվածապաշտական վարդապետության մեջ նախ, ներկայացվում են աստվածուրացողների, անհավատների, երկաստվածության ու բազմաստվածության (կռապաշտության) կողմնակիցների և միաստվածապաշտության հակառակորդների հայացքների բնագանգական, իմացաբանական, սոցիալ-բարոյագիտական ու մարդաբանական արմատները, երկրորդ, ցույց են տրվում մարդու իմացության նպատակի և հնարավորությունների մասին նրանց հայացքների սահմանափակությունը և միաստվածության դեմ նրանց բերած փաստարկների հակասականությունը, անհիմն լինելն ու սխալականությունը, երրորդ, հավատի տեսության և «բնական քննության»՝ փիլիսոփայական գիտելիքի միջոցով հիմնավորում է Միակ Աստծո, Աստծո միակության ու միասնական բնության, ս. Երրորդության, միաստվածության էութենական, հատկութենական ու պաշտամունքային կողմերը:



### 2.3. Աստծո կեցութեան ասացույցները

*«Դարձեալ՝ ոմանք ասացին թէ ո՛չ է կարելի հարկատր բանին ցուցանել թէ գոյ Աստուած. այլ միայն հաւատով հաստատենք: Այլն այս սուտ է: Նախ զի՝ ընդդէմ է բանից իմաստնոց, զի Պղատոն և Արիստոտէլ և այլքն՝ հաւատք ո՛չ ունեին, բայց բանական բնութեամբ կացուցին թէ է՝ Աստուած»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Քննադատելով աստվածուրացողների «անմիտ ու անբարիշտ» հայացքները՝ Գրիգոր Տաթևացին կարծում է, որ թեև աստվածային էությունն անճանաչելի է, և մարդը երբեք՝ ո՛չ ներկայում և ո՛չ էլ հանդերձյալ կյանքում ի գորու չէ ճանաչելու Աստծուն, սակայն մա բազում հիմքեր ունի, նախ, հավատալու և հավատալով իմանալու («Հաւատալ պարտ է, թէ է՝ Աստուած» [Եբր. ԺԱ. 6]), այնուհետև բանականութեամբ հիմնավորելու Աստծո գոյությունը: Տաթևացին «Ոսկեփորիկ» երկում գրում է, որ Աստծո մասին պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է ելնել իմաստասերների, ի մասնավորի Դավիթ Անհաղթի կողմից ձևակերպված մեթոդաբանական այն պահանջից, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր գոյ ուսումնասիրելու համար հարկավոր է պատասխանել հետևյալ հարցերին՝ ա) գոյություն ունի՞, թե՞ ոչ, բ) եթե գոյություն ունի, ապա ի՞նչ է, գ) ինչպիսի՞ ինչ է և դ) ինչի՞ համար է: Աստծո հետ կապված այս չորս հարցերից երկուսը քննելի է, իսկ երկուսը՝ ոչ: Այս աշխարհում Աստված քննելի է և հավատալի, իսկ «ինչպիսի»-ն երևում է հանդերձյալ աշխարհում: Մինչդեռ «ինչի՞»-ն չի երևում ո՛չ այստեղ և ո՛չ հանդերձյալ կյանքում, որովհետև Աստծո բնությունն անտեսանելի է: «Ի՞նչ պատճառով»-ը նույնպես քննելի չէ, որովհետև ո՞վ կարող է բացահայտել բոլոր պատճառների պատճառը:

Ընդդիմանալով աստվածուրացողներին, ովքեր Աստծո գոյությունը ժխտելով միաժամանակ ժխտում են աստվածաբանության անհրաժեշտությունը, Տաթևացին նշում է, որ գոյություն ունեն Աստծո կեցության հիմնավորման տարբեր եղանակներ: «Գիրք հարցմանց»-

ում նա թվարկում է հինգ եղանակ՝ ա) բնական քննությամբ, բ) հավատով, գ) պարզևական՝ մարգարեների երևակայությամբ, դ) առանձնակի տեսությամբ, որը տրվում է առանձնաշնորհյալ մարդկանց, ինչպիսին Մովսեսն էր, ե) ըստ առաքյալների՝ «ի հանդերձեալն դեմ յանդիման տեսութիւն»<sup>148</sup>: Իսկ «Ոսկեփորիկ»-ում թվարկում է վեց եղանակ՝ ա) բնական քննությամբ (իմաստասիրական տեսությամբ), բ) հավատով, գ) Մ. Գրքով, դ) համեմատություններով, ե) վկայություններով և զ) նյութական իրերով<sup>149</sup>: Աստծուն գիտությամբ ճանաչելու (խոսքը վերաբերում է ոչ թե Աստծո էության իմացությանը, այլ առ Աստված հավատի բանական հիմնավորմանը) մենաշնորհը պատկանում է «բնական քննությանը», որը ուսումնասիրելով արարված աշխարհը, արարվածների կարգը, նյութական իրերի մեջ առկա աստվածային հետքերը, և բացահայտելով տիեզերքում առկա կարգավորվածաթյունը, ներդաշնակությունը, բարությունը, գեղեցկությունը և կատարելությունը, տրամաբանորեն հանգում է այդ ամենի գերազույն պատճառի անիրաժեշտ գոյության գաղափարին: Այս առումով «բնական քննությանը» միանում են պատճառաբանական ու նշանական աստվածաբանությունները: Ըստ Տաթևացու՝ առարկաներն իմացվում են երկու կերպ՝ պատճառներից և պատճառի հետևանքներից: Պատճառներից՝ ինչպես սահմանվողը սահմանումից. բայց այս կերպ չենք կարող ստուգել, թե Աստված կա, որովհետև Նա իրենից առաջ չունի պատճառ և չի սահմանվում: Իսկ հետևանքներից կարող ենք ճշտել, որ Աստված կա, ինչպես ծխի գոյությունից կարելի է բխեցնել կրակի գոյությունը կամ տեսնելով կառույցը՝ իմանալ կառուցողի մասին: Ըստ Տաթևացու՝ Աստծո կեցության հիմնավորման տիեզերաբանական ապացույցին դիմելը պայմանավորված է մարդու իմացական բնության առանձնահատկությամբ: Նյութական միտքն աննյութականն ըմբռնում է նյութի միջոցով, ինչպես գրի միջոցով հասու ենք լինում իմաստին, այնպես էլ արարածների միջոցով ճանաչում ենք Արարչին: Ընդ որում, ճանաչում ենք թե՛ զգայու-

<sup>148</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 24:

<sup>149</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 33:

թյունների և թե՛ մտքի միջոցով: Աչքերով տեսածի հիման վրա եզրակացնում ենք Արարչի գոյության մասին, իսկ «ի կարգե իրաց մըտօք իմանանք զԱստուած. զի ամենայն եղելոց պարտ է սկիզբն և պատճառ գոյ. զի իր ինչ՝ ինքն ինքեան սկիզբն և պատճառ անկար է լինիլ: Ապա ուրեմն սկիզբն և պատճառ ամենայնի է՝ Աստուած, որպէս միակ թիւն՝ բազմութեան թուոցն»<sup>150</sup>: Այս առումով Տաթևացին քննադատում է այն մտածողներին, ովքեր պնդում են, թե բանականության միջոցով հնարավոր չէ ապացուցել Աստծո գոյությունը. «Դարձեալ՝ ոմանք ասացին թէ ո՛չ է կարելի հարկատր բանին ցուցանել թէ գոյ Աստուած. այլ միայն հաւատով հաստատենք: Այլև այս սուտ է: Նախ զի՝ ընդդէմ է բանից իմաստնոց. զի Պղատոն և Արիստոտել և այլքն՝ հաւատք ո՛չ ունեին, բայց բանական քննութեամբ կացուցին թէ է՝ Աստուած»<sup>151</sup>:

Տաթևացին օգտագործում է Արիստոտելի կողմից շրջանառության մեջ դրված մեթոդաբանական հետևյալ հնարքները՝ «պետք է ընթանալ հետևանքներից դեպի պատճառ» և «անհրաժեշտ է կանգ առնել» (օրինակ, պատճառների շղթան չի կարող անվերջ շարունակվել, ուստի պետք ընդունել անպատճառ պատճառի գոյությունը): Միտքը, արարածների հատկությունները ճանաչելով, բարձրանում է դեպի դրանց Արարիչը. «Նախ՝ հայելով ի կերպարանս և ի նմանութիւնս որ է՝ կարգաւորութիւն արարածոց. և տքօք ի յարացոյցն սոցա ելանել, և ի նմանէ դարձեալ ի նախատիպ յարացոյցին ելանել. և այնպէս տեսանել թէ է՝ Աստուած պատճառ ամենայնի»<sup>152</sup>: Ինչպես հայտնի է, «բնական բանականության» վրա հիմնված Աստծո գոյության ապացույցները սովորաբար դասակարգում են երեք խմբում՝ գոյաբանական, տիեզերաբանական և նպատակաբանական (սրանք Աստծո կեցության «դասական» ապացույցներն են, սակայն դրան-

<sup>150</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 71:

<sup>151</sup> Այս կապակցությամբ Տաթևացին գրում է հետևյալը. «Զի բազումք են ի մարդկանէ, որք իմացան զԱստուած, այլ ոչ հաստատցին ի ճշմարիտն Աստուած. որպէս արտաքին փիլիսոփայք: Այլ որք բարիքն են ի մարդկանէ՝ նոցա տայ Աստուած իմանալ զինքն և հաւատալ ի նա» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 373):

<sup>152</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 119:



ցից զատ կան բազմաթիվ ապացույցներ՝ հոգեբանական, պատմական, էթնիկական, բարոյագիտական, գեղագիտական և այլն), որոնք խարսխվում են բնագանգական որոշակի հիմնադրույթների վրա: Գոյաբանական (նույնաբանական) ապացույցը հենվում է կեցության ու մտածողության նույնության սկզբունքի, «սկզբնապատճառից դեպի հետևանքներ» մեթոդաբանական հնարքի վրա: Ըստ գոյաբանական ապացույցի՝ մտքի մեջ գտնվող Աստծո մասին հասկացությունն անհրաժեշտ ու բավարար է բխեցնելու նրա իրական գոյությունը: Այսինքն՝ եթե գաղափար, հասկացություն ունենք ամենակատարյալ գոյի կամ մի էակի մասին, որից առավել կատարյալ հնարավոր չէ մտածել, ապա այդպիսի էակը չի կարող չունենալ գոյության հատկություն, չի կարող լինել միայն մտածողության մեջ, հետևաբար այդ էակն անհրաժեշտաբար պետք է գոյություն ունենա: Ըստ Տաթևացու՝ նման կերպ մտածող վարդապետները ասում են, թե հավատում են Աստծուն, որովհետև Նա այնպիսի գոյ է, որից ավելի բարձրի մասին ոչ ոք չի կարող խորհել<sup>153</sup>: Տաթևացին անմիջականորեն չի անդրադառնում գոյաբանական ապացույցին, սակայն պաշտպանում է դրույթներ, որոնք իրենց բնույթով դեմ են գոյաբանական ապացույցին: Օրինակ, նա պաշտպանում է արիստոտելյան այն միտքը, որ հասկացություններն ու դատողությունները իրենց հիմքերն ունեն իրականության մեջ, որ դրանք «հետևում» են իրերին և ոչ թե հակառակը. «զի բանն զիրն ո՛չ կարէ ճշմարտել, այլ իրն զբանն ճշմարտէ. յորժամ գոյ կամ ո՛չ գոյ, որպէս ասէ՝ ի հարկէ գոլ զէակն յորժամ է՛. և ո՛չ գոլ յորժամ ո՛չ է»<sup>154</sup>:

Տիեզերաբանական ապացույցի դեպքում միտքն ընթանում է հետևանքներից դեպի պատճառը, արարվածներից դեպի Արարիչը: Այս դեպքում Աստծո մասին գաղափար ենք կազմում՝ հենվելով արտաքին փորձի, այսինքն՝ առօրյա դիտարկումների ու զննումների վրա: Տիեզերաբանական ապացույցը հիմնվում է համընդհանուր պատճառականության մասին բնագանգական հիմնադրույթի վրա:

<sup>153</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 40:

<sup>154</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 9:

Իսկ նպատակաբանական ապացույցը, որի հիմքում ընկած է արարչակարգի համընդհանուր նպատակահարմարության վերաբերյալ բնագանցական հիմնադրույթը, տիեզերքի նպատակահարմար կառուցվածքից, արարված իրերի կարգավորվածության ու ներդաշնակության փաստից բխեցնում է դրա ճարտարապետի՝ Աստծո գոյությունը:

Տաթևացին թվարկում է Աստծո գոյությունը հիմնավորող տասը ապացույց (դրանք կարող ենք խմբավորել Թովմա Աքվինացու առաջադրած հինգ ուղիների մեջ), որոնք ընդհանուր առմամբ հենվում են «իրերի կարգի»՝ տիեզերքում գոյություն ունեցող շարժման, պատճառահետևանքային կապերի, անհրաժեշտության ու պատահականության, նպատակահարմարության, ճշմարտության ու ստի, բարիքի ու չարիքի, անկատարության ու կատարելության վերաբերյալ բնագանցական դրույթների վրա: Գրանք են՝

Ա) ապացույց, որը ելնում է շարժման գոյության փաստից ու հանգում առաջնաշարժիչի գոյության անհրաժեշտությանը: Արարված տիեզերքում՝ օդում, ջրում, երկրում ու երկնքում, գոյություն ունի անդադար շարժում: Ըստ Արիստոտելի, գրում է Տաթևացին, այն ամենը, ինչ շարժվում է, շարժման մեջ է դրվում մեկ ուրիշի կողմից՝ լինի դա բնությանը, բռնությանը թե հոժարությանը: Ոչ մի բան չի կարող միաժամանակ լինել թե՛ շարժման աղբյուր և թե՛ շարժման ենթակա: Հետևաբար, այն ամենը, ինչ շարժվում է, շարժվում է ինչ-որ մեկի կողմից, իսկ այդ մեկը կամ շարժում է, կամ անշարժ: Եթե անշարժ է, ապա գտանք խնդրելին, իսկ եթե շարժողը շարժում է, ապա պետք է անվերջ փնտրենք շարժման պատճառին, ինչն այլևս գիտություն չէ. «այս կամ ի յանհունն ելանէ որ ոչ է գիտութիւն. կամ գտանել զառաջին շարժօղն որ ոչ շարժի և այն է Աստուած»<sup>155</sup>:

Բ) Ապացույց, որը ելնում է պատճառական կապերի գոյության փաստից և հանգում սկզբնապատճառի գոյության անհրաժեշտությանը: Տիեզերքում գոյություն ունեն պատճառահետևանքային կապեր. առանց գործող պատճառի ոչ մի բան չի կարող առաջանալ:

---

<sup>155</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 31:

Անհնար է, որ ինչ-որ բան լինի ինքն իր պատճառը, քանի որ այդ դեպքում դա պետք է գոյություն ունենա ինքն իրենից առաջ: Հետևանքների իմացությունից միտքը կարող է ընթանալ դեպի պատճառների իմացությունը: Տաթևացին, նշելով՝ որ «ամենայն պատճառելեաց խնդրի պատճառս. և այն ևս պատճառի ի միս պատճառէ. և այսպէս բացաքայտութեամբ յանհունս՝ ո՛չ է գիտութիւն: Արդ պիտոյ է անպատճառ պատճառ բոլորից պատճառաւորաց, որ Նա ինքն է Աստուած»<sup>156</sup>: Տաթևացին ներկայացնում է պատճառի վրա հիմնված ապացույցի մի այլ ձևակերպում. որոշ արարածներ ունեն սկիզբ և վերջ, մյուսները՝ սկիզբ, բայց ոչ վերջ, ինչպես երկնային մարմինները, հրեշտակները և բանական հոգիները: Այս երկու կարգի արարվածները չեն կարող վերջնական պատճառ լինել, որովհետև իսկական պատճառը պետք է լինի անպատճառ, անսկիզբ ու անվերջ, իսկ դա հենց Աստվածն է:

Ըստ կառուցվածքի Առաջնաշարժիչի և Սկզբնապատճառի գոյությունը հիմնավորող ապացույցներին նմանվում են Սկզբի և Միակի գոյությունը ցուցանող ապացույցները: Որևէ առարկա, գրում է Տաթևացին, չի կարող ինքն իր սկիզբը լինել, հետևաբար իր գոյության համար այն պարտական է այլ սկզբի: Եթե այդ սկիզբն անսկիզբ է, ապա գտանք որոնելին, իսկ եթե անսկիզբ չէ, ուրեմն դրան էլ անհրաժեշտ է սկիզբ և այսպես շարունակ: Իսկ քանի որ այս շղթան չի կարող անվերջ շարունակվել, ուստի պետք է ընդունենք մի սկիզբ, որն անսկիզբ է, իսկ դա կարող է լինել միայն Աստված: «Իրերի կարգի» վրա հիմնվող մյուս ապացույցը վերաբերում է միակի ու բազումի հարաբերակցությանը: Ըստ Տաթևացու՝ բոլոր բազմությունները կազմվում են մեկից, ինչպես, օրինակ, տեսակը՝ անհատներից, գիծը՝ կետերից, թվերի բազմությունը՝ մեկից, ծառի ճյուղերը՝ մի արմատից: Եթե այդ մեկը բաղադրյալ է, ապա մեկ չէ, իսկ եթե բաղադրյալ չէ, ուրեմն չկա բազմություն, այլ միայն մեկը: Սակայն բազմությունները շատ են, նշանակում է՝ շատ են նաև մեկերը: Ուստի անհրաժեշտ է

---

<sup>156</sup> Նույն տեղում, էջ 20:

այնպիսի մեկ, որը լինի միակը բոլոր մեկերի ու բազմությունների համար, իսկ այդպիսին կարող է լինել միայն Աստված:

Գ) Ապացույց, որ ելնում է անհրաժեշտության ու պատահականության գոյության փաստից և հանգում անհրաժեշտ ու ամենակարող էակի գոյությանը: Ըստ այդ ապացույցի՝ բնության մեջ գործող կարգից երևում է, որ անբան գոյերը գործում են նպատակահարմար ձևով, ինչը վկայում է այն մասին, որ դրանք գործում են ոչ թե ինքնուրույն, այլ ինչ-որ բանական էակի կողմից: Տաթևացին կարծում է, որ իրերն ունեն անհրաժեշտ ու պատահական հատկություններ ու կարողություններ, որոնք ի բնե դրված են դրանց մեջ ամենակարող էակի կողմից: Օրինակ, կրակի և արեգակի ներգործական գործունեություններն ինքնաձինն ու անկախ չեն, այսինքն՝ իրենց «գիտությամբ» չեն դրսևորվում: Կրակն ու արեգակը պետք է անհրաժեշտաբար վառեն, որովհետև կիզումը դրանց բնության անհրաժեշտ, գոյացական հատկությունն է: Իսկ դա կարող է ամել բարձրագույն ու համակ կարողություն ունեցող մի էակ, ով գոյերի մեջ ներդնում է հատկություններ ու կարողություններ և կառավարում դրանք: Տաթևացին մեջբերում է իմաստունների այն միտքը, որ անհնքնաճանաչ առարկան չի կարող հասնել իր նպատակին, եթե գործի չի դրվում ինքնաճանաչողի կողմից: Օրինակ, նետը ինքնաճանաչ չէ, ուստի ինքնուրույն չի կարող հասնել իր նշանակետին: Սակայն Արիստոտելն ասում է, որ ամեն մի գոյ հետամուտ է իր նպատակին, թեպետ ինքը չի ճանաչում այդ նպատակը: Այսինքն՝ Աստված է բնության մեջ ներդրել ստեղծագործելու ու նպատակի հասնելու որոշակի կարողություն, նպատակահարմար ձևով գործելու և տեսակներ ստեղծելու գործություն: Իսկ դա նշանակում է, որ պետք է գոյություն ունենա մի բացարձակ ինքնաճանաչող բանական գոյ, ով «անտեսանելի ձեռքով» կառավարում և բոլոր գոյերին մղում է դեպի իրենց նպատակին:

Դ) Ապացույց, որը ելնում է արարվածների միջև համեմատության փաստից և հանգում ճշմարիտ, բարի ու կատարյալ էակի գոյության անհրաժեշտությանը: Այս ապացույցը հենվում է կեցության ու ճշմարտության տարբեր մակարդակների գոյության մասին բնագանցական կանխադրույթի վրա. եթե կա լավը, ապա պետք է լինի ավելի

լավը, հետո՝ լավագույնը, եթե կա անկատարը, ապա պետք է լինի կատարյալը, այնուհետև ավելի կատարյալը, և այսպես շարունակ՝ մինչև կատարելագույնը, այսինքն՝ Աստված: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, շարժվողը և փոփոխվողը անկատար են, որովհետև երբ շարժվում և փոփոխվում են, կորցնում են այն, ինչ ունենին և ստանում են այն, ինչ չունեին: Այս իմաստով ոչ մի արարած կատարյալ չէ, որովհետև գտնվում է շարժման և փոփոխման մեջ: Հարկ է փնտրել այնպիսի կատարյալ էակ, որը լինի անշարժ, անփոփոխ և հավերժական, որն էլ հենց Աստվածն է:

Տաթևացու կարծիքով՝ Աստծո գոյությունը կարելի է ապացուցել ոչ միայն կեցության աստիճանների համեմատության ճանապարհով, այլև արարածներին համեմատելով Աստծո հետ: Ելնելով այն մտքից, որ «յամենայն արարածս զԱստուած գտանեմք իբրև հայելի» և «արարածք գոչեն թէ Աստուած է», նա եզրակացնում է՝ «թէ է Աստուած, համեմատութիւնք արարածոցս առ նա ցուցանեն»: Օրինակ, Աստծո գոյությունը այնչափ ճշմարիտ է, որ մեր գոյությունը նրա համեմատ «ոչ ինչ է»: Եթե մարդը, ով աշխարհի մի փոքրիկ մասն է, ունի այնպիսի բանականություն, որով կարողանում է կառավարել իր մարմինը, ապա ակնհայտ է, որ բարձրագույն բանականություն ունի Նա, ով խնամում է ամբողջ աշխարհը: Երկրային գեղեցկությունները կարծես թե գոչելով հաստատում են՝ «թէ ստեղծօղն մեր բիրապատիկ գեղեցիկ է»: Իմաստունները ասում են, գրում է Տաթևացին, որ ինչ անկատար է, ձգտում է դեպի կատարյալը, ինչ մասնավոր է, ձգտում է ամբողջության, ինչ ինքնակա չէ, ուզում է ինքնակա լինել, ինչ պակաս է, ձգտում է անպակասին, իսկ ինչ գտնվում է շարժման և փոփոխության մեջ, ձգտում է դառնալ հաստատուն և մնացական: Ուրեմն, եթե կան անկատարը, մասնավորը, պակասավորը, ենթակայության տակ գտնվողը, շարժվողը, ապա անհրաժեշտ է, որ լինեն կատարյալը, ընդհանուրը (ամբողջը), ինքնիշխանը, անթերին, մնայունը, այսինքն՝ Աստված:

Ե) Ապացույց, որ ելնում է նպատակահարմարության ու կարգավորվածության կամ տիեզերքի կառավարման ու նախախնամության փաստից և հանգում Արարիչ-ճարտարապետի գոյությանը: Իր բնույ-

թով սա նպատակաբանական ապացույց է, որը հենվում է հակադրությունների համատեղ գոյության և գոյերի նպատակահարմարության ու կարգավորվածության փաստի վրա: Ըստ հայ մտածողի՝ տիեզերքում առկա է ներհակ ուժերի, հակադիր տարրերի միաբանություն ու համերաշխություն: Այսպես, արարված գոյերի հիմքն ու արմատը չորս տարրերն են, որոնք իրենց բնությամբ հակադիր ու թշնամի են և «միմեանց զհրաժարումն փութան և որք անկարեն՝ մեկ զմեկ յաղթահարեն և ապականեն»: Ջերմությունը հակառակ է ցրտին, ինչպես հուրը՝ ջրին, թացը՝ չորին, ինչպես օդը՝ հողին և այլն: Քանի որ անհաշտ թշնամիները միաբանությամբ գոյում են, նշանակում է, կա մի ուժ, որ դրանց կապում, միավորում, բաժանում և միացնում է: Արիստոտելի մեկնաբան Ավեռոեսը ասում է, նշում է Տաթևացին, որ հակառակություններն ու աններադաշնակությունները չեն կարող կցորդաբար միանալ, եթե չլինի դրանց կարգավորող ինչ-որ ուժ: Այդ ուժը, դրանց կարգող-կապողը և խնամողը կարող է լինել միայն Աստված: Այլ խոսքով, տիեզերքում տեսնում ենք հակադրությունների միասնություն, ամբողջի ներդաշնակություն, որը կարող է ստեղծել ու պահպանել միայն Աստված:

Բացի հակադրությունների ներդաշնակ գոյության փաստից, տիեզերքում գոյություն ունեն մաս չափ, ձև, սահման, դաս ու բարեկարգություն և իրերի աստիճանակարգություն, որոնք իրազեկում են դրանց իմաստուն ճարտարապետի գոյության մասին: Օրինակ, այս կապակցությամբ Տաթևացու ուսուցիչ Հովհան Ռոտունեցին գրում է. «Չափ, և ձև, և գոյն, և դասաորութիւն սոցա յայտնապէս գոչեն, թէ կա՛յ ոմն իմաստուն, որ կշռողօքէ չափեալ զիրաքանչիւր տեսակ՝ զպիտանի, զչափ, զձև և զգոյն, զգարդ և զդասս և զմասունս բոլորին, որ իւրաքանչիւր ըստ արժանոյն ունին և ոչ առաւել կամ նուազ, յորս թէ ի պատահարից ոմանց մասն կամ գոյն կամ դաս փոխին՝ յայտնապէս երևի յերևելի արարածոցս աներևոյթն՝ Աստուած»<sup>157</sup>: Սա նպատակաբանական ապացույց է. տիեզերքը կարգավորված, դասավորված, չափված-ձևված, սահմանադրված ու նպատակահար-

<sup>157</sup> Ս. Հովհան Ռոտունեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 41:

մար իրերի ու երևույթների ամբողջություն է, որի յուրաքանչյուր մաս նախախնամվում և ուղղորդվում է Աստծո կողմից, և որոնցից յուրաքանչյուրը իրազեկում է աստվածայինի գոյությունը, որովհետև յուրաքանչյուրի մեջ կարելի է տեսնել աստվածայինի հետքը: Այս ապացույցով Ռոտունեցին և Տաթևացին հակադրվում են այն մտածողներին, ովքեր պնդում են, թե Աստված տիեզերքն ստեղծել է անկարգ ու անհարմար: Նրանց կարծիքով՝ արարված տիեզերքում գոյություն ունեն համընդհանուր կարգավորվածություն և նպատակահարմարություն: Եթե գոյություն ունենային մի քանի կամ բազում կարգավորիչներ, ապա տիեզերքում կլիներ խառնաշփոթություն և անիշխանություն: Միակ կարգավորիչը Աստվածն է, որը իմաստուն կերպով կարգավորում և կառավարում է իր ստեղծած աշխարհը:

Արարվածներն առհասարակ անկատար են, բայց իրար համեմատությամբ ունեն կատարելության տարբեր աստիճաններ, և միայն Աստված ունի «զգեքազանց էութիւն կատարելութեան»: Նմանապէս՝ «թէ կայ ինչ բարի՝ որ պակասութիւն ունի, հարկ է լինիլ բարեգոյն բարի և կատարեալ՝ որ ոչ ինչ պակասութիւն ունի, և այն է Աստուած»<sup>158</sup>: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, շարժվողը և փոփոխվողը անկատար են, որովհետև երբ շարժվում և փոփոխվում են՝ կորցնում են այն, ինչ ունեին և ստանում են այն, ինչ չունեին: Այս իմաստով ոչ մի արարած կատարյալ չէ, որովհետև գտնվում է շարժման և փոփոխման մեջ: Հարկ է փնտրել այնպիսի կատարյալ էակ, որը լինի անշարժ, անփոփոխ և հավերժական, որն էլ հենց Աստվածն է. «Ապա ուրեմն թէ է՛ ինչ անկատար. և ըստ իրաց ինչ. և նենթակայումն. և ի պակաս, և ի հոսման, վասն այն ի հարկ է պարտ է լինիլ ինչ կատարեալ. և բովանդակապէս. և ըստ ինքեան. և անպակաս. և մնացական, և այն է Աստուած»<sup>159</sup>:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ Աստծո գոյությունը կարելի է հիմնավորել ոչ միայն հավատով, այլև «բնական քննությամբ», բանականության միջոցով: Նա առաջադրում է

---

<sup>158</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:

<sup>159</sup> Նույն տեղում, էջ 39:

Աստծո կեցության տասը ապացույց, որոնք կարելի է խմբավորել Թովմա Աբվինացու հանրահայտ հինգ ապացույցների մեջ: «Բնական քննության» միջոցով և տրամաբանական փատարկներով Աստծո կեցության հիմնավորման ձգտումը վկայում է առ այն, որ Տաթևացին արժևորում է աստվածիմացության ու փրկության գործում ինչպես բանականության, այնպես էլ բնության ուսումնասիրության նշանակությունը:





## 2.4. «Աստվածարդարացման» տեսությունը

*«...անմեղադրելի է Աստուած. զի մեք ենք պատճառ մեր մեղացս»:*

*«...նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Միաստվածապաշտական, այդ թվում քրիստոնեական կրոնի մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում չարիքների արդարացման, այդ թվում աստվածարդարացման (թեոլոգիայի) տեսությունը, որը կոչված է պարզելու չարիքների գոյության պատճառները, արդարացնելու և «ազատելու» Աստծուն տիեզերքում ու հասարակության մեջ գոյություն ունեցող բնագանգական, ֆիզիկական և սոցիալ-բարոյական չարիքների պատասխանատվությունից: Սակայն չարիքների գոյության արդարացումը սոսկ կրոնաստվածաբանական բնույթի խնդիր չէ. այն անմիջականորեն շաղկապված է մարդու կեցությանն առնչվող իմաստասիրական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հարցերի հետ: Աստված ամենայնի արարիչն է, բարեգույն էակ, որը մարդկային բարոյականության սկիզբն ու նպատակն է, օրենքներով ու պատվիրաններով մարդու բարոյական ապրելակերպի կարգավորողը, մարդու փրկության երաշխավորն ու իրականացողը, հանդերձյալ կյանքում հարություն տվողը և չար ու բարի գործերի համար հատուցողը: Այլ խոսքով, աստվածարդարացման վարդապետությունը շոշափում է ոչ միայն և ոչ այնքան Աստծո էության, այլև որքան մարդու բնության, նրա կեցության և գործունեության իմաստին աղերսվող կենսահույզ հարցեր:

Աստվածարդարացման խնդիրն առաջանում է այն պատճառով, որ արարված աշխարհում առկա չարիքները անհամատեղելի են բարի էություն ունեցող Աստծո հետ: Եթե Աստված միակն է և ամեն ինչ ստեղծել է բարի, ապա որտեղի՞ց են առաջացել չարիքները, ո՞վ կամ ովքե՞ր են պատասխանատու չարիքների գոյության համար: Եթե Աստված չարիքների պատճառը չէ, և աշխարհում ամեն ինչ տեղի է

ունենում Աստծո գիտությամբ ու նախախնամությամբ, ապա մարդու համար մնում է անհասկանալի, թե ինչո՞ւ և հանուն ինչի՞<sup>օ</sup> է ամենագոր ու ամենագետ Աստված հանդուրժում չարիքի գոյությունը, ինչո՞ւ Նա չի խափանում մարդկանց չար գործերը, չի ուզո՞ւմ դա անել, թե՞ ուզում է, բայց չի կարողանում: Այս հարցերը, որոնք բարձրացվել էին դեռևս անտիկ փիլիսոփայության մեջ, գաղափարական-դավանաբանական մրցակցության պայմաններում առավել սրությամբ քննարկվեցին թե՛ քրիստոնեության ջատագովների և թե՛ եկեղեցու հայրերի ու սքոլաստիկ աստվածաբան-փիլիսոփաների աշխատություններում:

Գրիգոր Տաթևացին կարևորագույն խնդիր է համարում պատասխան տալ քրիստոնեական կրոնի հակառակորդների և հերձվածողների «ամբարիշտ» հարցադրումներին, բազմազան փաստարկներով հիմնավորել այն տեսակետի կեղծությունը, որը փորձում է ամենայն չարիքի գոյության համար պատասխանատու դիտել Աստծուն: Հատկանշական է, որ բարու և չարի հարաբերակցության, չարիքների գոյության և աստվածարդարացման հարցերին նա անդրադառնում է իր հանրագիտարանային բնույթի «Գիրք հարցմանց» և «Ոսկեփորիկ» երկերի առաջին գլուխներում: Տաթևացին, հմտորեն համադրելով այդ հարցի կապակցությամբ միջնադարում արտահայտված հայեցակետերը, մշակում է աստվածարդարացման մի տեսություն, որն իր համապարփակությամբ և խորությամբ գերազանցում է նախորդ դարերի հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների տեսությունները:

Տաթևացու աստվածարդարացման վարդապետությունը խարսխված է հետևյալ հիմնադրույթների վրա՝

ա) Աստված միակ արարիչն է և ամեն ինչ ստեղծել է բարի, գեղեցիկ ու կատարյալ, հետևաբար Նա չի կարող լինել չարի պատճառ,

բ) Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար չարը չի կարող բխել Նրանից,

բ) չարիքը չունի հիմնագոյացային բնույթ, ի մասնավորի գոյություն չունի չար աստված, բնագանգական առումով՝ չարիքը բարության պակասն է,

գ) չարիքը նախախնամության դրսևորումներից է, ուստի Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի,

դ) Աստված ամեն ինչ ստեղծել է բարի, եթե ինչ-որ բան թվում է չար, ապա դա մարդու չիմացության արդյունք է,

ե) չարիքը անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք է: Աստված մարդու շնորհել է կամքի ազատություն, այսինքն՝ չարն ու բարին ընտրելու հնարավորություն, հետևաբար սոցիալ-բարոյական չարիքների/մեղքերի համար պատասխանատուն միայն մարդն է:

Աստված միակ արարիչն է և ամեն ինչ ստեղծել է բարի, գեղեցիկ ու կատարյալ, հետևաբար Նա չի կարող լինել չարի պատճառ: Տաթևացին առաջին հերթին ձգտում է ցույց տալ, որ գոյացական իմաստով չարը ոչ մի առնչություն չունի Աստծո հետ, որ Աստված և չարն անհամատեղելի են մտածելի բոլոր առումներով: Այդ անհամատեղելիությունն ունի բնագանգական-գոյաբանական հիմք: Այսպես, բարին էություն (գոյություն) է, և այս երկու հասկացությունները հակադարձելի են, այսինքն՝ այն, ինչ բարի է, էություն է, և այն ինչ էություն է, ապա բարի է: Իսկ չարը էություն չէ, այլ ոչէություն: Աստված պատճառ է էության և ոչ թե ոչէության, ուստի Աստված չի կարող լինել չարի գոյության պատճառ: Դարձյալ, բարին ունակություն է, իսկ չարը՝ պակասություն: Աստված պատճառ է ունակության և ոչ թե պակասության, հետևաբար Աստված չի կարող լինել չարի ծննդյան պատճառ: Բարին գոյացուցիչ է ու խնամող, իսկ չարը կորուսիչ է ու սպախանիչ: Եթե չարն առհասարակ սպախանիչ է, գրում է Տաթևացին, ուրեմն գոյացություն չէ և չի կարող գոյություն ունենալ: Բարին ենթադրում է կարգավորվածություն, իսկ չարը՝ անկարգություն, Աստված կարգավորվածության և ոչ թե անկարգության պատճառ է: Եթե չարը լիներ Աստծուց, ապա Նա կսիրեր չարը և չարագործներին, մինչդեռ Աստված պատժում է չարագործներին, ուստի Նա չի կարող լինել չարի պատճառ: Եթե չարը լիներ Աստծուց, ապա Նա միաժամանակ կկամենար չարը և բարին, այսինքն՝ կունենար երկու կամք և երկու գործ, ինչը կհակասեր Նրա միեղեն ու պարզ էությանը: Եթե չարը լիներ Աստծուց, և Նա կամենար չարը, ապա չէր կամենա բարին, և բարին չէր լինի Աստծուց: Եթե Աստված բարին չկամենար,

ապա «բարի ո՛չ որ կարէ լինիլ յեղելոցս. ո՛չ մարդ և ո՛չ հրեշտակք, զի կանացն Աստուծոյ ո՛չ որ հակառակի»<sup>160</sup>: Սակայն բարությունը բնորոշ է մարդկանց, հրեշտակներին և մյուս արարածներին, ուստի ակնհայտ է, որ Աստված է ամենայն բարության սկզբնապատճառը: Դարձյալ, «եթէ չարն է յԱստուծոյ, կամ գիտէ զչարն չար կամ ո՛չ գիտէ, թէ ոչ գիտէ՝ անգիտութիւն ունի, և թէ գիտէ՝ գիտութեամբ առնէ զչարն»<sup>161</sup>: Նմանապէս, եթէ չարը Աստուծոց լինէր, ապա կարողությա՞մբ «առնէր չարը», թե՞ անկարողությամբ. եթե՝ անկարողությամբ, ուրեմն «բռնադատեալ է. և թէ կարողութեամբ առնէ ըզչար՝ անկա՛ր է առնել բարին»: Դարձյալ, եթէ չարը լինէր Աստուծոց, ապա այս դեպքում Ինքը բարի է և «առնէ զչար, թէ չար է և առնէ զչար»: Եթէ բարի է և առնում է չարը, ապա կհակասեր Ինքն իրեն, որովհետև Աստծո մեջ գոյություն չունի ներհակություն: Իսկ եթէ չար է և առնում է չարը, ապա էականերից ոչ որ չի կարող բարի լինել:

Սակայն չարի գոյության ժխտումը մտածողությանը կանգնեցնում է փակուղու առջև. ստեղծվում է տարօրինակ իրավիճակ: Իսկապէս, եթէ չարը ներհականում է բարուն այնպէս, ինչպէս առաքինությունը՝ չարությանը, ապա արդոյք դա չի նշանակո՞ւմ, որ չարը գոյացություն է: Այսինքն՝ չգոյին հարկադրաբար վերագրում ենք գոյության հատկություն: Այդ պարադոքսը լուծելու նպատակով Տաթևացին տարբերակում է երկու տեսակի չար՝ ինքնըստինքյան չար (ինքնաչար) և պատահական չար: Ինքնըստինքյան չարը բարուց անդին է և գոյացություն չէ, որովհետև գոյություն չունի ո՛չ ժամանակի, ո՛չ էլ տարածության մեջ: Դա ո՛չ էր, ո՛չ է և չի կարող երբեք գոյանալ: Ինքնըստինքյան չարը և ոչությունը (չգոյը) ընդհանրապէս իրար «հավասար են», սակայն դրանց միջև գոյություն ունեն տարբերություններ: Նախ, ոչությունը փափագում և ցանկանում է լինել և գոյել, իսկ չարը չի ցանկանում բարի լինել: Երկրորդ, ոչությունը հաղորդակցվում է էությանը և դառնում էություն, իսկ չարը չի հաղորդակցվում բարուն և չի դառնում բարի: Երրորդ, ոչությունն ինքնին ո՛չ բարի է,

<sup>160</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 14:

<sup>161</sup> Նույն տեղում:

ո՛չ էլ չար, իսկ չարը ինքնըստինքյան չար է: Չորրորդ, ոչէությունն էանալիս դարձյալ ոչէությունից չի կարող փոխվել, իսկ չարը որպես էություն դրսևորվելու դեպքում կփոխակերպվի դարձյալ ոչնչի և գոյություն չի ունենա: Հինգերորդ, ոչինչն ըստ ենթակայության չի ներհականում, իսկ չարը ներհականում է և կորցնում բարին, թեպետ ինքնին ոչինչ է և անգո:

Պարզվում է, որ ինքնըստինքյան չարը մի շարք ձևական հատկություններով նման է Աստծուն. այն անսկիզբ է, անպատճառ, անբավ ու անսահման: Մակայն, ըստ Տաթևացու՝ այդ նմանությունը թվացյալ է: Աստծուն անճառ են կոչում ոչ թե ըստ պակասության, այլ ըստ գերազանցության: Աստված անսահման է, և Ինքն է սահմանում ամեն ինչ, իսկ չարը անսահման է ինքնին և չի կարող լինել այլոց սահմանիչ: Ինքնըստինքյան չարի գոյության մասին է վկայում նաև գոյություն ունեցողի հետևյալ բաժանումը. ա) կա, որ էություն (գոյ) է և բարի է, ինչպես բոլոր գոյացությունները, բ) կա, որ էություն չէ, բայց բարի է, ինչպես անորակ նյութը, գ) կա որ էություն է, բայց չունի բարի կամք, դ) և կա, որ ո՛չ էություն է, ո՛չ էլ բարի է, ինչպես բարուց և էությունից անդին գտնվող չարը: Ինքնըստինքյան չարը գոյաբանական կարգավիճակ և «տեղ» չունի ո՛չ տիեզերքում, ո՛չ էլ Աստծո մեջ: Եթե դա լիներ Աստծո մեջ, ապա Աստված չէր կարող բարի լինել, քանզի ինքնըստինքյան գոյը պետք է լինի անհրաժեշտ գոյ, իսկ անհրաժեշտ գոյը ունի գոյացական և անփոփոխ բնույթ: Մինչդեռ ըստ Տաթևացու՝ Աստված անհրաժեշտաբար բարի է, իսկ այդպիսի բարին մշտական, գոյացական և անխառն բարի է: Եթե Աստված «ի հարկէ ունի զգոլն բարի՝ անկար է ո՛չ գոլ բարի»: Այսինքն՝ եթե Աստված անհրաժեշտաբար և մշտապես բարի է, ապա չի կարող լինել ոչ բարի: Եթե Աստված գոյացական բարի է, ապա չի կարող լինել պատահական բարի: Եթե գուտ և անխառն բարի է, ապա անիմաստ է Նրա էության մեջ փնտրել չարը:

Ի տարբերություն ինքնըստինքյան չարի, պատահական չարը գոյանում է գոյություն ունեցողից, ինչպես հիվանդությունը՝ առողջությունից, ապականությունը՝ մարմնից: Այդ պատահական չարը նույնպես չի կարող լինել Աստծո մեջ, որովհետև Նրա էությանն անհարիր

է պատահական որևէ բան: Քանի որ բարին Աստծո խոսքումն է, այդ պատճառով Աստված չի կարող միաժամանակ բարու և չարի պատճառ լինել, որովհետև մեկ սկիզբը չի կարող հակադրությունների աղբյուր լինել: Աստված միեղեն ու պարզ էություն է, հետևաբար Նա չի կարող բովանդակել երկու հակադիր գոյացություններ: Ըստ Տաթևացու՝ հնարավոր է բացարձակ, ինքնին բարու գոյությունը, բայց ինքնին չարի գոյությունն անհնար է, որովհետև չարի գոյությունը կախված է բարու գոյությունից. «բարին ինքն ըստ ինքեան կարժ լինիլ առանց չարի. որպէս Աստուած բարի է գուտ. և առանց չարի. բայց չարն անկար է. ոչ կարժ առանց բարոյ լինիլ. զի բարին ենթակայ է չարին»<sup>162</sup>:

Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար չարը չի կարող բխել Նրանից: Տաթևացու կարծիքով՝ չարը ոչ միայն չի կարող Աստծո մեջ լինել, այլև բխել Նրանից: Եթե չարն սկիզբ առներ Աստծուց, ապա դա պետք է լիներ «հակակայութեամբ առաջ եկեալ», ինչպես սպիտակը ոչսպիտակից, կամ՝ «բաղդատութեամբ», ինչպես կենդանին՝ կենդանուց: Բայց այն, ինչ «հակակայութեամբ» է, նախ պետք է հնարավորութեամբ գոյություն ունենա, այնուհետև՝ ներգործութեամբ: Մինչդեռ Աստծո մեջ հնարավորութեամբ ոչինչ գոյություն չունի՝ ոչ բարին և ոչ էլ չարը: Իսկ եթե «բաղդատութեամբ» է սկիզբ առել, ապա պետք է իմանալ, որ Աստված բարի էություն է, իսկ բարուց միայն բարին կարող է առաջանալ և ոչ թե չարը: Ամփոփելով իր մտքերը՝ Տաթևացին եզրակացնում է, որ «ի հարկէ բարի է Աստուած, որպէս ի հարկէ էակ է, այլ արդ՝ հարկաւոր բարին է միշտ բարի և գոյացական բարի և գուտ բարի: Եւ զի ի հարկէ ունի զգոլն բարի՝ անկար է ո՛չ գոլ բարի: Եւ զի միշտ է բարի՝ անկար է լինիլ ոչ բարի: Եւ զի գոյացական է բարի՝ անկար է լինիլ պատահական չար: Եւ զի գուտ և իսկապէս է բարի՝ անկար է խառնիլ չար»<sup>163</sup>:

Չարիքը չունի հիմնագոյացային բնույթ, ի մասնավորի գոյություն չունի չար աստված: Իսկ բնագանցական առումով՝ չարիքը բա-

<sup>162</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 290:

<sup>163</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 15:

րության պակասն է: Եթե Աստված չարի պատճառը չէ, այլ բարու, առարկում են քրիստոնեական եկեղեցու վարդապետության հակառակորդները, բայց չարն իրականում գոյություն ունի, հետևաբար չարի պատճառն ուրիշ աստված է: Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին, հենվելով եկեղեցու վարդապետների կողմից բերվող փաստարկների վրա, մերժում է երկու սկիզբների՝ բարի Աստծո և չար աստծո միաժամանակյա գոյության դուալիստական (մանիքեականների) տեսակետը:

Մանիքեականների առաջին առարկությունն այն է, որ Աստված կամ կարող էր ապականվածներին անապական ստեղծել և չկամեցավ, կամ չկարողացավ անապական ստեղծել: Եթե կարող էր ու չկամեցավ, ուրեմն նախանձոտ էր, իսկ եթե չէր կարող, ուրեմն՝ անկարող էր: Վարդապետները պատասխանում են, գրում է Տաթևացին, որ Աստված ոչ թե նախանձի, այլ իմաստության պատճառով ստեղծեց ապականներին: Նախ, որ դրանք ստեղծված են, այսինքն՝ ունեն սկիզբ և վախճան, երկրորդ, այս աշխարհը գեղեցիկ է, որովհետև ստեղծվածները տարբեր են ու բազմազան, երրորդ, ամեն ինչ ստեղծվել է մարդու համար, և եթե դրանք անապական լինեին, մարդը դրանց հետ ավելի կապված կլիներ և կհեռանար Աստծուց: Մանիքեականների երկրորդ առարկությունն այն է, որ արարված աշխարհում տեսնում ենք բազում վնասակար ու անօգուտ բաներ, որոնք պիտանի չեն մարդու համար, հետևաբար դրանք ոչ թե բարի, այլ չար աստծո ստեղծածներն են: Վարդապետները պատասխանում են, գրում է Տաթևացին, որ աշխարհում չկան անօգտակար ու վնասակար բաներ, բոլոր գոյերը ունեն օգտակար հատկություններ, պարզապես ամեն ինչ կախված է այն բանից, թե դրանք ինչպես են գործածվում (օրինակ, օձի թույլը մահացու է, սակայն այդ թույլից պատրաստում են դեղեր): Յուրաքանչյուր բանի պատշաճ կիրարկումը օգտակար է, իսկ անպատշաճը՝ վնասակար (օրինակ, կրակի չափավոր օգտագործումը տաքացնում է, անչափը՝ վառում): Մանիքեականների երրորդ առարկությունն այն է, որ աշխարհում շատ են անկարգությանը, մեղքով ու չարությամբ բաները, հետևաբար դրանք ստեղծված են Աստծո կողմից: Այս առարկությանը Տաթևացին պատասխա-

նում է, որ Աստված բարին ստեղծել է իր կամքի համաձայն, իսկ չարը թույլ է տալիս, որ ամեն ինչ լինի արդարությամբ ու իմաստությամբ: Աստված առկա չարը կարգավորում է հետևյալ կերպ. ա) չարի, մեղքի համար պատժում է, որպեսզի մեղքի աղտեղությունը չմնա առանց գեղեցիկ վրեժխնդրության, բ) որովհետև բարությունը չարության կողքին երևում է գեղեցիկ, գ) որովհետև վատերի չարությունը օգտակար է բարիներին: Մանիքեականների չորրորդ առարկությունն այն է, որ եթե պատճառն անփոփոխելի է, ապա հետևանքն էլ պետք է լինի անփոփոխելի: Եվ քանի որ Աստված անփոփոխելի է, իսկ արարածները՝ փոփոխական, ապա վերջիններս ոչ թե բարի, այլ չար աստծուց են: Տաթևացու կարծիքով՝ այս առարկությունը շատ թույլ է, որովհետև պարտադիր չէ, որ հետևանքը մնան լինի պատճառին, հատկապես եթե Նա ներգործում է ազատ կամքով: Օրինակ, տեսնում ենք, որ տգեղ նկարիչը նկարում է գեղեցիկ պատկեր, իսկ գեղեցիկ նկարիչը՝ տգեղ պատկեր: Բացի դրանից, մանիքեականները հակասում են իրենց իսկ ասածին՝ կարծելով, որ չար աստված հավիտենական է և արարիչ է անցողիկ գոյերի: Այսինքն՝ այս դեպքում հետևանքը մնան չէ պատճառին: Մանիքեականների հինգերորդ առարկությունն այն է, որ եթե հետևանքներն իրար ներհակ են, ապա հարկ է, որ դրանց պատճառներն էլ ներհակ լինեն իրար: Քանի որ չարն ու բարին ներհակ են մեկմեկու, ուրեմն դրանց պատճառներն էլ պետք է ներհակ լինեն իրար: Ուրեմն, եթե բարի Աստվածը բարիքի պատճառն է, ապա հարկ է, որ չարի պատճառն էլ լինի չար աստված: Ըստ Տաթևացու՝ այս առարկությունը ունի թերություններ: Նախ, ինչպես Արիստոտելն է ասում, հարկավոր է տարբերակել բնությանը և գիտությանը ու կամքով ներգործությունները: Բնությանը ներգործության դեպքում հետևանքները կարող են իրար ներհակ լինել, օրինակ, եթե կրակն ու ջուրը ընդունենք որպես պատճառներ, ապա նրանց հետևանքները՝ տաքացնելն ու սառեցնելը, կլինեն իրար հակառակ: Գիտությանը ու կամքով ներգործության դեպքում մի պատճառից կարող է առաջանալ իրար ներհակ հետևանքներ, օրինակ, մի նկարիչ կարող է նկարել և՛ գեղեցիկ, և՛ տգեղ, և՛ սպիտակ, և և՛ պատկերներ: Ուրեմն, եթե բարին ու չարը ներհակ են իրար,



պարտադիր չէ, որ դրանց սկզբնապատճառը լինի ներհակ, բայց միևնույն պատճառից հնարավոր է, որ լինեն երկու ներհակ գոյեր: Բացի դրանից, բարին և չարը իրար ներհակ չեն այնպես, ինչպես ներհակ են տաքությունն ու սառնությունը, սևությունն ու սպիտակությունը, այլ ներհակ են ինչպես ունակությունն ու պակասությունը: Ունակությունը բնութամբ ունի գոյություն, իսկ պակասությունը՝ չգոյություն: Նմանապես բարին ունի ունակություն, իսկ չարը բնություն չունի, այլ բարու պակասությունն է: Եթե դա այդպես է, ուրեմն չարը չի կարող լինել սկզբնապատճառ: Տվյալ դեպքում Տաթևացին պաշտպանում է չարի ծագման վերաբերյալ նորալատոնական տեսակետը, ըստ որի՝ չարը «ո՛չ է բնութիւն, ո՛չ մասն և ո՛չ բոլոր, այլ պակասութիւն ունակութեան, զի բարին ունակութիւն է. և չարն պակասութիւն նորին, որպէս խաւարն լուսոյ և հիւանդութիւն՝ առողջութեան և մահ՝ կենաց»<sup>164</sup>:

Թեպետ չարն Աստծուց չէ, գրում է Տաթևացին, այնուհանդերձ գոյություն չունի երկու Աստված կամ երկու ինքնուրույն սկիզբ, ինչպես պնդում են մանիքեականության հետևորդները: Չարը ոչինչ է, իսկ ոչնչի սկիզբը չի կարող Աստված լինել, քանի որ Նա էությունների և գոյերի սկիզբն է:

Եթե չարը «ո՛չ է յԱստուծոյ և ո՛չ ի բնութենէ և ո՛չ ի բնութիւն և ո՛չ էլ բնութիւն», ապա ինչի՞ց, ինչպե՞ս և ինչու՞ է այն ծագում ու գոյում: Այնուհանդերձ, մարդու համար մնում է անհասկանալի, թե ինչու՞ և հանուն ինչի՞ է ամենագոր և ամենագետ Աստված հանդուրժում չարիքի գոյությունը, ինչու՞ մա չի խափանում մարդկանց չար գործերը: Չի ուզո՞ւմ Աստված դա անել, թե՞ անկարող է: Ռրևէ կասկած չունենալով Աստծո ամենագորության և ամենակարողության վերաբերյալ՝ Տաթևացին չարիքի գոյությունը արդարացնում է՝ դիմելով չարիքների արդարացման նպատակաբանական, գեղագիտական-տիեզերաբանական, իմացաբանական և բարոյագիտական փաստարկներին: Նա պաշտպանում է չարիքի գոյության նպատակահարմարության մասին գաղափարը, ըստ որի չարն ու բարին իրար հետ կապված հակադրություններ են: Առանց չարիքի գոյության չէին լինի շատ բա-

<sup>164</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 16:

րիքներ, ուստի, գրում է Տաթևացին, չարիքի գոյությունը անհրաժեշտությամբ է: Չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի անհրաժեշտ օղակներից մեկն է, որի վերացմամբ կվերանան դրանով պայմանավորված բարիքները. «Աստված առ հասարակ խնամ է գամենայն արարածս. եթե գամենայն չարութիւն բառնայր՝ բազում բարութիւնք ևս բարձեալ լինին. որպէս թէ սպանումն անասնոց ոչ լինէր, նաև ոչ կենդանութիւն գազանաց, զի նոքօք ճարակին գազանք: Եւ թէ հալածումն բռնատրաց ոչ լինէր, նաև ո՛չ պսակք սրբոց...»<sup>165</sup>: Այս իմաստով չարն ու բարին, ըստ Տաթևացու, փոխկապակցված երևույթներ են, որոնք գտնվում են ծագումնաբանական ու պատճառահետևանքային կապի մեջ՝ «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»: Հետևաբար՝ «ոչ է հաճոյ Աստուծոյ բառնալ գչարս, - գրում է Տաթևացին, - թէ պակասութիւն լինի բարեացն. գոր օրինակս թէ լինիցի մեծ ոմն չար՝ թէ նա գնա բանադրելով կամ հանելով, գա՛յլ բարիս ընդ իւր հանէ. կամ ի ներքոյ նորա շատ բարիք կան՝ որք նորա շքովն ի խաղաղութեան և ի բարի գործս մնան: Որպէս այժմ քրիստոնեայք ի ներքոյ բռնատր իշխանաց՝ խաղաղութեամբ ունին զիւրեանց եկեղեցականութիւնն. որպէս այգին ի ներքոյ փշեալ պատոյ. ոչ է պարտ գայնալիսին խլել ի բաց. զի մի ցորեանն վնասեցի»<sup>166</sup>: Ստացվում է, որ եթե չլինէր չարը, ապա կլինէր միայն բարին, որն էլ կդիտվեր որպես չարի պատճառ: Չարի գոյությունն անհրաժեշտ է, որպեսզի բացահայտվի բարու էությունը: Այդ պատճառով թեև քրիստոնյա մտածողները ժխտում են չարի գոյաբանական ռեալությունը, սակայն ստիպված են ընդունելու չարի առասպելականացված կերպարների՝ սատանայի, դևերի և այլ չար ուժերի գոյությունը<sup>167</sup>: Այն հարցին, թե ինչու է Աստված հանդուրժում ու ներում սատանային ու չար մարդկանց, Տաթևացին տալիս է հետևյալ պատասխանները. նախ, «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ», երկրորդ, որ սատանայի միջոցով մարդիկ «փորձեսցին բարիքն և յաւելացին պսակքն», երրորդ, մարդկանց թույլ է տալիս

<sup>165</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:

<sup>166</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 452:

<sup>167</sup> Այդ մասին տես Գусейнов А. А. История этических учений. М., 2003, էջ 516:

գործել չարիք, որպեսզի նրանք ապաշխարեն ու գոջան իրենց չար արարքների համար: Պաշտպանելով «առանց չարիքի չկա բարիք» դրույթը, Տաթևացին միաժամանակ զգուշացնում է, որ ինքնին չար իր կամ կենդանի գոյություն չունի: Եվ եթե ինչ-որ բան մեզ չար կամ վնասակար է թվում, ապա դա բխում է ոչ թե տվյալ գոյացության բնությունից, այլ, ավելի շուտ, վկայում է մարդու անգիտության մասին: Չարիքների արդարացման իմացաբանական փաստարկի համաձայն՝ մարդու եղական բանականությունը ի գործու չէ հասկանալ անեղ Աստծո գործերը, ուստի նրա գիտելիքը բարու և չարի մասին կարող է ունենալ միայն հարաբերական բնույթ:

Տաթևացին չարիքների առկայությունն արդարացնում է նաև ամբողջի ներդաշնակությունը պահպանելու իմաստով: Չարիքների արդարացման գեղագիտական-տիեզերաբանական փաստարկի համաձայն՝ ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է չար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ չարն ընդհանուր ներդաշնակությունն ու գեղեցկությունն ապահովող տարրերից մեկն է: Օրինակ, սև գույնն ինքնին անզարդ է, սակայն պատշաճ տեղ զբաղեցնելով նկարի մեջ՝ երևում է «ազնիվ» և գեղեցիկ: Կամ՝ «որպես նկարիչ ըզթուխ գոյնն ի ներքոյ դնէ՝ զի սպիտակն և այլ պատուականքն երևեսցին: Նոյնպես երևմամբ չարեացն՝ արդարքն պայծառագոյն երեսցցին»<sup>168</sup>: Կամ՝ փուշը պտուղ չի տալիս, բայց պահում-պաշտպանում է պտղաբերներին: «Այսպես չարութիւն ինքն ըստ ինքեան աղտեղի է, - գրում է Տաթևացին, - յաշխարհիս ի պատշաճաւոր տեղի եղեալ, գեղեցիկ երևի աշխարհս»<sup>169</sup>: Աստված հանդուրժում կամ թույլ է տալիս չարիքը որպես հատուցում, որովհետև «մի աղտեղութիւն մեղացն լիցի առանց գեղեցիկ վրեժխնդրության»: Չարիքի վերացումը, ըստ Տաթևացու, լինում է երկու կարգի՝ մասնավոր և ընդհանուր: Մասնավոր չարիքն Աստված վերացնում է ամեն օր, իսկ ընդհանուր չարիքը բարուց չի բաժանվում մինչև Ահեղ Դատասանի Օրը, որովհետև եթե Աստված «զամենայն չարսն բառնայր. յայնժամ պակասութիւն լինէր արդա-

<sup>168</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 149:

<sup>169</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 67:

րոցն վասնզի չարացն բազումք փոխին առ բարին: Եվ դարձեալ՝ ի հալածանաց չարացն բազումք առին պասկ. որպէս մարտիրոսք»<sup>170</sup>:

Եթե սոցիալ-բարոյական չարիքները լինում են Աստծո «թույլտվութեամբ», արդո՞ք դա նշանակում է, որ մարդիկ չպետք է պայքարեն չարիքների դէմ և հլու-հնազանդ ենթարկվեն չարը մարմնավորող ուժերին: Հետևողական լինելու դեպքում Տաթևացին պետք է որ միանշանակորեն պաշտպաներ չարին շղիմաղբելու քրիստոնէական հայտնի սկզբունքը: Սակայն Տաթևացին, նախ, չարիքների առաջացումը պայմանավորում է մարդու անձնիշխան գործունեությամբ, իսկ վերջինս էլ՝ սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ու կրոնական գործունեերով, երկրորդ, տարբերակում է մտցնում չարիքների մեջ: Այսպէս, նա քաղաքում է սիրել անձնական թշնամիներին, որովհետև, ըստ նրա, «թշնամեաց սէրն կատարեալ առաքիննութիւն է, որով նմանինք Աստուծոյ»<sup>171</sup>, սակայն միևնույն ժամանակ արդարացնում է չար ուժերի՝ սատանայի, բռնակալների, անօրէնների, զավթիչների և եկեղեցու թշնամիների դէմ պայքարի անհրաժեշտությունը: Դրանով իսկ Տաթևացին ոչ այնքան ցանկանում է դէմ դուրս գալ հնազանդութեան մասին քրիստոնէական սկզբունքին, որքան՝ հիմնավորել բարու և ճշմարիտի համար մարդու պայքարի իրավունքը, ազգային հոգևոր դիմազօծի պահպանման և հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության գաղափարը:

Տաթևացին միջնադարյան բազում մտածողների նման չարի գոյությունը կապում է մարդու անձնիշխանության հետ: Չարն «է յանձնիշխան կամաց եկամուտ ի բնութիւնս», ընդ որում, այն ոչ թե մարդու բնութեան բնածին հատկություն է, այլ «արտաքոյ բնութեան պատահեալ»: Սակայն եթե չարի գոյության համար մեղավոր է մարդու կամքը կամ անձնիշխանությունը, իսկ այդ կամքը նրան շնորհել է Աստված, ապա դա արդո՞ք չի նշանակո՞ւմ, որ չարի գոյության համար վերջին հաշվով պատասխանատու է դարձյալ Աստված: Տաթևացին համամիտ չէ այդպիսի տեսակետ պաշտպանողների հետ:

<sup>170</sup> Նույն տեղում, էջ 452:

<sup>171</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Նորին մեկնութիւն Առակացն Սողոմոնի, ՄՄ, ձեռ. 1264, էջ 107:

Իսկապես, գրում է նա, մարդու կամքն ստեղծել է Աստված, բայց ստեղծել է ոչ թե չար, այլ ազատ ու բարի: Մակայն մարդն իր անձնիշխանությամբ հեռացավ բարուց և հակվեց դեպի չարը: Հետևաբար, բանական և անձնիշխան լինելը Աստծուց է, կամենալը և ընտրելը նրանից չեն, այլ մարդու անձնական գործունեության արդյունք են: Ահավասիկ, եթե արհեստավորը բարի նպատակով է պատրաստում դանակ, սակայն հետո այն օգտագործում է չար նպատակով, ապա չարիքի համար մեղավոր է դառնում ոչ թե դանակը, այլ նրա կամքը: Նմանապես, Աստված մարդկային կամքի արարողական պատճառն է, իսկ գործած չարիքի ներգործական պատճառը տվյալ մարդու կամքն է:

Բացի դրանից, ըստ Տաթևացու՝ անձնիշխան կամքը, ինչպես և բոլոր գոյացությունները, լինում են Աստծուց և ոչնչից: Եթե մարդու կամքն Աստծուց է, ապա այն չի կարող չար լինել, իսկ եթե ոչնչից է և ձգտում է ոչնչի, այսինքն՝ չարի, ապա դառնում է չարի սկզբնաղբյուր. «անձնիշխան կամքն է՝ յԱստուծոյ. և է՝ յոչընչէ եղեալ. այլ ա՛րդ՝ անձնիշխան կամքն ըստ այնմ՝ որ յԱստուծոյ է եղեալ՝ ո՛չ է պատճառ չարի. այլ ըստ այնմ որ յոչընչէ՝ և ցանկայ ոչընչի. այսինքն չարի. վասն այսորիկ մեղքն և չարն ո՛չ են յԱստուծոյ. այլ յոչընչէ՝ որ է՝ սկիզբն նոցա»<sup>172</sup>: Թեև չարի այսպիսի ըմբռնումը կարծես թե միտում ունի գոյաբանականացնելու չարը, այնուհանդերձ, Տաթևացին մերժում է չարի բնածին ու հիմնագոյացային լինելու հանգամանքը: Այն վիաստը, գրում է նա, որ կենդանիների ու թռչունների մի մասը խոհեմ է, ողջախոհ, իսկ մյուս մասը՝ ապուշ և բոջախոհ, դա դեռ չի նշանակում, թե ի բնե լինում է խոհեմ և հիմար, բարի կամ չար հոգի: Ողջախոհությունը, հիմարությունը, ուշիմությունը և մնանաբնույթ մյուս հատկությունները պայմանավորված են մարմնի խառնվածքով կամ «բնական որակութեամբ հոգւոյն» և առանց ներգործության ո՛չ չար են և ո՛չ էլ բարի: Դրանք ինքնուրույն գոյեր չեն, այլ մարմնի և հոգու ունակություններ ու որակություններ, որոնք գտնվում են բանականության ենթակայության տակ: Թե այդ հատկություններն ինչ նպատա-

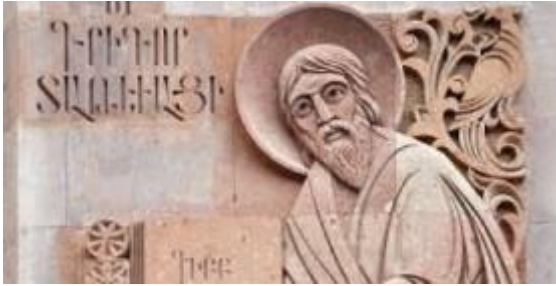
<sup>172</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 16:

կով կօգտագործվեն, ամբողջությամբ կախված է մարդու անձնիշխան կամքից ու բանականությունից:

Այսպիսով, քրիստոնեական վարդապետության համար կարևոր նշանակություն ունեցող չարիքների գոյության հարցում Տաթևացին, շարունակելով հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքում արմատավորված ավանդույթը, բացառում է չարի հիմնագոյացային (սուբստանցիոնալ) բնույթը և բնագանցական առումով չարը դիտում է որպես անգոյություն, որպես բարու պակասություն, իսկ սոցիալ-բարոյական առումով՝ որպես անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք: Տաթևացին առաջադրում է աստվածարարացման մի ավարտուն տեսություն, որի գլխավոր դրույթն այն է, որ Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար Նա չի կարող լինել չարի պատճառը, և չարը չի կարող բխել Նրանից: Չարը չունի գոյաբանական կարգավիճակ և «տեղ» ո՛չ Աստծո մեջ, ո՛չ տիեզերքում և ո՛չ էլ մարդու բնության մեջ, որովհետև դա ոչգոյացություն է կամ բարու պակասություն: Աստված տեղյակ է չարիքների մասին, որովհետև դրանք գոյություն ունեն Նրա գիտությամբ ու թույլտվությամբ: Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, որովհետև չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շոթայի օղակներից է և «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»: Իսկ սոցիալ-բարոյական չարիքների/մեղքերի առաջացումը պայմանավորված է մարդու կամքի ազատությամբ ու անձնիշխան գործունեությամբ, իսկ վերջինս էլ հոգեմարմնական, սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ու կրոնական տարբեր գործոններով:



## ԳԼՈՒԽ III. ՈՒՍՄՈՒՆՔ ԱՍՏԾՈՒ, ԱՐԱՐՉԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԻ ՄԱՍԻՆ



### 3.1. Աստծո կրոնական ու փիլիսոփայական բնութագիրը

*«Եւ բնութիւնն Աստուծոյ անգիտելի:*

*...Եւ թէ՛ անգիտութեամբ գիտելի է Աստուած»:*

***Գրիգոր Տաթևացի***

Միջնադարյան աստվածաբանական-ինաստասիրական մտքում, այդ թվում սուրբ Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում, աստվածինացության հետ կապված առաջադրվել է առերևույթ իրարամերժ, սակայն ըստ էության փոխկապակցված երկու տեսակետ, որը կարող ենք անվանել վատատեսական ու լավատեսական: Ըստ աստվածինացության վատատեսական տեսակետի (երբեմն դա անվանում են նաև «աստվածաբանական ազնուստիցիզմ»)՝ Աստված անճանաչելի է, և մարդը երբեք չի կարող ճանաչել Նրա էությունը, որովհետև լինելով եղական, չափավոր, սահմանափակ՝ նա սկզբունքորեն չի կարող ճանաչել անեղը, անչափը, անսահմանը: Մարդն աստվածային լույսը կամ «Բան մեր բնական ճանաչմամբ ոչ տեսանի, զի բնական ճանաչումն մեր միայն լինի յարարածոց, վասն որոյ բնական ճանաչմամբ, որ լինի միջնորոյութեամբ արարածոցս, ոչ կարենք տեսանել զԱստուած: Երկրորդ. ասէ վասն ճանաչմանն, որ ի վեր է քան զբնութիւն եւ քան զճանաչումն մեր... զոր մարդ ո՛չ կարէ տեսանել, եթէ ոչ

շնորհաց լուսովն Աստուծոյ, որ պարգեւէ մարդկան»<sup>173</sup>: Աստված անդրանցական, այսինքն՝ վերագայական ու վերբանական գոյ է, ուստի անիմաստ է Նրան անուններ վերագրելը կամ հասկացություններով նկարագրելը, որովհետև թեև անունները բացահայտում են առարկայի բնությունը, սակայն այս պարագային անունները (հասկացությունները) չեն կարող բացահայտել Աստծո էությունը. «Անանուն անուանելի է Աստուած. զի անունն սահման է. և սահմանն յայտնիչ բնութեանն»<sup>174</sup>: Եթե Աստված անանվանելի է, ուրեմն անճանաչելի է: Դա համապատասխանում է Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու մատնանշած աստվածիմացության ժխտական (ապոֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են ժխտական հատկություններ՝ դրանով իսկ հաստատելով Նրա բնության անհասանելիությունը մարդկային բանականության համար: Սակայն ժխտական ուղին նշանակում է ոչ թե հրաժարում աստվածիմացությունից, ընդհակառակը, դա «իմացյալ անգիտություն» է, այսինքն՝ հավատի տեսություն է («սուրբ գիտություն», որը կատարյալ մարդկանց, օրինակ, մարգարեների ու առաքյալների մենաշնորհն է), որը լուսավորելով մարդու միտքը՝ վերանում է ամենայն եղականից, անգամ ինքն իրենից, որովհետև եղական է, և «թողեալ զինքն միաուրեացի յաստուածային ճառագայթն որ անքննելի լոյսն է և իմաստութիւնն»<sup>175</sup>: Սա աստվածիմացության խորհրդապաշտական ուղին է (կոչվում է խորհրդական, քանի որ «խորհրդով և հաւատով տեսանի և ո՛չ քննութեամբ մտաց»<sup>176</sup>), երբ այլևս ավելորդ են դառնում հաստատական ու ժխտական բոլոր անունները, որովհետև իմացական «մեզի» մեջ իմացողը անձայն ու անբարբառ միավորվում է Աստծո հետ:

Ըստ աստվածիմացության լավատեսական տեսակետի՝ մարդը կարող է այնքանով ճանաչել Աստծուն, որքանով Աստված իր գործողություններով հայտնում ու դրսևորում է Իրեն: Քանի որ Աստծո գլխավոր «գործը» արարչագործությունն է՝ համայն տիեզերքի և

<sup>173</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 60:

<sup>174</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխք հարցմանց, էջ 49:

<sup>175</sup> Նույն տեղում:

<sup>176</sup> Նույն տեղում, էջ 123:



մարդու ստեղծումը, ուստի մարդը արարչագործության արգասիքները, այդ թվում ինքն իրեն (որպես Աստծո մնանությանը ու պատկերով ստեղծված էակ) և իր անցած ճանապարհը (մարդկության պատմության մեջ կարելի է տեսնել աստվածային նախախնամության առկայությունը) հայելով՝ կարող է պատկերացում կազմել աստվածայինի մասին: Դա համապատասխանում է Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագոցու մատնանշած աստվածիմացության հաստատական (կատաֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են գերադրական հատկություններ (օրինակ, Աստված գերագույն գոյ է, սկզբնապատճառ, կատարելագույն, իմաստագույն էակ և այլն): Դա տեղի է ունենում «բնական տեսության» միջոցով, երբ ճանաչողական գործընթացում միտքը, ընթանալով «հետևանքներից դեպի սկզբնապատճառ», «արարածներից դեպի Արարիչ» ուղիով և հընթացս կիրառելով համանմանության ու համեմատության տրամաբանական հնարքները, Աստծուն վերագրում է անուններ: Այս պարագային արդեն Աստված ճանաչելի է, որովհետև անվանելի է: Սակայն Տաթևացու համոզմամբ՝ եթե համեմատությամբ կամ համանմանությամբ Աստծուն վերագրում ենք ինչ-որ մի բան, ապա դա չի նշանակում, թե հասու ենք Նրա էությանը: Օրինակ, երբ Աստծուն վերագրում ենք ինչ-որ թիվ, ապա պետք է իմանալ, որ «թիւն ընդ գիտութեամբ մեր է. իսկ Աստուած ընդ գիտութեամբ մեր ո՛չ պարունակի...»<sup>177</sup>: Դարձյալ, Աստծուն վերագրում են մեջբերում, նստելու, կանգնելու, տեղից տեղ շարժվելու, բարկանալու և մնանաբնույթ այլ գործողություններ, որոնք բնորոշ են մարմնական գոյերին: Մինչդեռ Աստված անմարմնական է, հետևաբար «ամենևին անպարագրելի է. տեղաւ ոչ պարունակի. զի ամենայն ուրեք է և յոչ ուրեք. և ոչ սահմանի. զի անչափ է. և ոչ կալեալ լինի. զի անըմբռնելի և անհաս է մտաց: Ապա յայտ է՝ զի անպարագիր է բնութեամբ. և ոչ ասի մնա նստիլ մարմնապէս ի տեղոջ ուրեք. այլ նըստելովն՝ այլ ինչ նշանակե՞լ»<sup>178</sup>: Ուրեմն Աստծուն վերագրվող գործողությունները պետք է մեկնաբանել այլաբանորեն,

<sup>177</sup> Նույն տեղում, էջ 110:

<sup>178</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 565:

օրինակ, նստելը նշանակում է հանգստանալ, պատիվ, փառք, ննջելը՝ «անփոյթ առնել ի խընամոց և ի բաց թողուլ», զարթնելը՝ խնամել, խրատել, վրեժխնդիր լինել և այլն: Փաստորեն Աստծուն վերագրվող անունները կամ հասկացությունները բացահայտում են ոչ թե Աստծո էությունը, այլ վերաբերում են Նրա էությանը, այսինքն՝ տալիս են որոշակի պատկերացում աստվածայինի հատկությունների մասին:

Հարկ է նշել, որ վերոթվարկյալ երկու տեսակետները ունեն աստվածաշնչյան հաստատումներ. դրանց հիմքում ընկած են, օրինակ, մի կողմից Հովհաննես Ավետարանիչի «Վաստուած ոչ ոք ետես երբէք» [Յօվհ.Ա 18] և մյուս կողմից՝ Եսայի մարգարեի «Տեսի զՏէրն ասէ» [Զ. 1] մտքերը: Թվում է, թե այս երկու տեսակետները իրարամերժ ու անհամատեղելի են, մինչդեռ Տաթևացու կարծիքով՝ դրանք չեն հակասում իրար, որովհետև վերաբերում են տարբեր իրողությունների. «Չեն հակառակ միմեանց. զի ասէլն «Վաստուած ոչ ոք ետես». այսինքն՝ զեութին բնութեանն Աստուծոյ: Չի ոչ ոք եղականացս տեսանել կարող է, զի տեսութին մարգարէիցն բովանդակելի է: Իսկ Աստուած անբովանդակելի է բնութեամբ: Բայց մարգարէս ետես, որքան կար է մարդոյ. Այլ՝ կերպարանաւ եւ նմանութեամբ»<sup>179</sup>: Քանի որ մարդկային միտքը բախվում է պարադոքսի, որովհետև մի կողմից պնդվում է, որ Աստված անճանաչելի ու անանվանելի է, իսկ մյուս կողմից՝ որ ճանաչելի ու անվանելի է, ուստի դրանք հարկ է դիտարկել որոշակի համատեքստի շրջանակներում:

Հետաքրքիր է նշել, որ Տաթևացին անհակասական է համարում ոչ միայն աստվածաշնչյան վերոբերյալ դրույթները, այլև փորձում է համադրել կամ համատեղել Աստծո ըմբռնման փիլիսոփայական (բնագանցական) ու կրոնական (աստվածաբանական) տեսակետները: Տաթևացին թվարկում է Աստծուն վերագրվող բազմաթիվ անուններ (հասկացություններ), որոնք պայմանականորեն կարելի է դասակարգել երկու խմբում՝ փիլիսոփայական և կրոնական: Ասում ենք պայմանականորեն, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը հաճախ Աստծուն վերագրում են միևնույն անունը, թեև տալիս են տարբեր

<sup>179</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 25:

բացատրություններ: Այդ ընդհանրությունը պայմանավորված է նախ և առաջ այն հանգամանքով, որ կրոնականը սերում է ոչ միայն Ս. Գրքից, այլև անտիկ փիլիսոփայությունից, ի մասնավորի Պլատոնի, Արիստոտելի և նորպլատոնականների ուսմունքներից, երկրորդ, հաճախ կրոնականը ներկայացվում է փիլիսոփայական հասկացություններով կամ իմաստավորվում է փիլիսոփայական վերլուծությունների միջոցով: Օրինակ, Աստված գոյ է և սկիզբ թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ կրոնական առումներով. «զի նոյն է սկիզբն և գոյ. զի ամեն որ գոյ է, սկիզբն է. և ամեն որ սկիզբն է, գոյ է...: Նոյնպէս և Հայր Աստուած՝ է՛ սկիզբն Ռոդոյն ծննդեան, և Հոգոյն բղխման»<sup>180</sup>: Սա ևս մեկ վկայություն է այն մասին, որ Տաթևացին՝ իբրև սքոլաստիկ մտածող, տարբեր հարցերի քննարկման ընթացքում ձգտում է համադրել ու հաշտեցնել փիլիսոփայական ու աստվածաբանական մտտեցումները:

Այնուհանդերձ, Աստծուն անվանելու փիլիսոփայական ու կրոնական ըմբռնումները տարբերվում են իրարից: Փիլիսոփայական ըմբռնման դեպքում Աստված դիտվում է որպէս գոյ (անդեմ գոյացություն), որպէս պարզ, աննյութական, անեղ, կատարյալ, հավերժական, անհրաժեշտ ու ներգործությամբ գոյ (գոյացություն), որպէս սկզբնապատճառ և առաջնաշարժիչ, իսկ կրոնականի դեպքում՝ որպէս բացարձակ Անձնավորություն, Արարիչ, Հայր, ով օժտված է կամքով ու բանականությամբ, և ում բնորոշ են իմաստությունը, սերը, արդարությունը, ճշմարտությունը, բարությունը, կատարելությունը, գթությունը, ողորմածությունը և այլն: Կրոնական ըմբռնման դեպքում Աստծուն վերագրվող բազում անունները Տաթևացին դասակարգում է տարբեր կերպ՝ կախված քննարկվող հարցի բնույթից: Օրինակ, «Գիրք հարցմանց»-ում նա առանձնացնում է անունների երկու խումբ՝ տերունական (Աստված ամենակալ թագավոր է, տիրակալ և այլն) և տնտեսական (Աստված Փրկիչ է, արդարամիտ, խաղաղասեր և այլն)<sup>181</sup>:

<sup>180</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 697:

<sup>181</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 49:

Աստծուն վերագրվող փիլիսոփայական-բնագանգական բնույթի անուններից առաջնայինը գոյությունն է, այսինքն՝ այն դրույթը, որ Աստված է է, Աստված գոյ է: Տաքևացու կարծիքով՝ թեև Է-ն և Աստված բնությա՞մբ նույն են, սակայն «յայսցանէ Էն առաւել է, զի Աստուածն յաստ էած զնէզ, և կամ ստեղծող, և կամ ճանաչող լսի: Այսոքիկ իբր առնչական են և ո՛չ առանձին բնութեանն: Իսկ Է-ն՝ զմիշտ լինիլն ցուցանէ...»<sup>182</sup>: Աստված ոչ միայն գոյ է, այլև նախագոյ, որովհետև նախ է, քան ամենայն գոյ, որովհետև «էր. և է՛. և եղիցի», այսինքն՝ Նա միշտ է, Նրանից են գոյանում անցյալը, ներկան ու հանդերձալը, Նա է՛ սկիզբը, միջինը ու վախճանը ամենայն արարված գոյերի: Նրա գոյությունն ու էությունը համընկնում են: Երբ ասվում է Աստված գոյ է, ապա այս միտքը հասկանալու համար հարկավոր է խորանուխ լինել գոյ և չգոյ եզրույթների նշանակությունների մեջ: Աստված գոյ է կամ գոյացություն<sup>183</sup>, և ինչպես գոյը նախորդում է չգոյին, և ինքն է գոյացնում ամեն ինչը, այնպես էլ Աստված, որպես բացարձակ գոյ և սկզբնապատճառ, գոյություն է պարզևում բոլորին: Գոյն անպատճառ է և ինքնակա, Աստված նույնպես անպատճառ է և ինքնաբավ: Նա բացարձակ գոյ է և Իր գոյության համար որևէ մեկի կարիքը չի գգում, որովհետև ինքնակա է ու ինքնաբավ: Աստված գոյացություն է, որովհետև բավարարում է գոյացության արիստոտելյան սահմանման պահանջները. «Գոյացութիւն է ինքն ինքեամբ էացեալ և ոչ կարօտեալ յայս հաստողի: Իսկ պատահումն ի յայս ունի զէութիւն, և կարօտ է այլոյ ի գոյն, որպէս գոյն ի մարմնի»<sup>184</sup>: Ինչպես գոյը, այնպես էլ Աստված չեն ընկալվում զգայություններով, այլ մտքով: Ինչպես մի է գոյը, իսկ պատահումները՝ բազում, այնպես էլ մի է Աստված, իսկ արարածները՝ բազում: Դարձյալ, «ի բոլոր իրն է գոյն. և բոլորն ի մասունսն. զի այսպէս կայանայ անմարմինն ի մարմնի. և զի գոյացութիւնն է անմարմին. վասն այնորիկն բոլորն է ի բոլոր իրն. և բոլորն յիւրաքանչիւր մասունսն: Նոյնպէս և Աստուած ի բոլոր

<sup>182</sup> Նույն տեղում:

<sup>183</sup> Տաքևացին քվարկում է Աստծուն գոյ անվանելու տասը պատճառ (տե՛ս «Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր», էջ 696-697):

<sup>184</sup> Նույն տեղում, էջ 170:

էակս և ի մասնաւորս թափանցեալ է զօրութեամբ, յառաջնոցն մինչև յուսկ յետինսն. և պահպանէ զնոսա ի գոլն իւրեանց. որպէս զհրեշտակս և զմարդիկ. զկենդանիս և զտունկս. և զտարրեղէն գոյսս ամենայն»<sup>185</sup>:

Եթէ Աստծուն անվանում ենք գոյ կամ գոյացություն, ապա, ինչպէս հայտնի է, գոյացությունն անպատկերացնելի է առանց հատկությունների՝ «գոյացութիւն և պատահումն անմեկնելի որոշմունք են», հետևաբար, Աստված իբրև գոյացություն նույնպէս պետք է ունենա հատկություններ: Տաթևացին նկատում է, որ գոյերի մեջ գոյացությունը նախապատիվ է, քան «զպատահումն», և Աստված վեր է ամենայն գոյից, այսինքն՝ բացարձակ գոյացություն է, իսկ ավելի ստույգ՝ ավելին է, քան գոյացությունը: «Պատահումները» գոյացությունից հետո են, իսկ Աստված երբեք չի կարող հետո լինել, ընդհակառակը, Ինքը նախ է ամենայնից և ամենայնի սկզբնավորողն է. «գոյն ըսկիզբն է և պատճառ այլոց պատահմանցն որպէս հիմն. զի գոյովն գոյացուցանէ. և բառնալովն ապականէ. և ամեն էից սկիզբն և պատճառ է Աստուած. որպէս Արարիչ և ճարտարապետ ամենեցուն»<sup>186</sup>: Այդ դեպքում Աստծուն անվանում ենք գոյացություն, որովհետև դրա միջոցով բացահայտում ենք Աստծո բնութեան կարևոր հատկությունը: Իբրև բացարձակ Գոյ՝ Աստված բոլոր դեպքերում տարբերվում է գոյացությունից: Այսպէս, եթէ պատահական հատկությունները միախառնվում են գոյացությանը և վերջինս դառնում է բաղադրյալ, ապա Աստված միշտ պարզ գոյացություն է: «Գիտելի է, զի աստուածային Բանն ոչ է պատահումն, զի պատահումն անկատար ունի զէութիւն զհիւր, այլ եւ ենթակայ պատահման անկատար է ըստ ինքեան, զի որպէս պատահումն ենթակային հաստատի, սոյնպէս ենթակայն կերպիւ ինչ պատահմամբ կատարի: Բայց Աստուած եւ Աստծոյ Բանն ոչ են անկատար եւ ոչ են կարատ այլում կատարման, վասն այն պարտ է ասել, զի Բանն Աստուծոյ ոչ է պատահումն, այլ գոյացական ունի էութիւն...»<sup>187</sup>: Գոյի մասին պատկերացում ենք ունենում

<sup>185</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հատոր, էջ 697:

<sup>186</sup> Նույն տեղում, էջ 696:

<sup>187</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Աւետարանին, էջ 50:

պատահական հատկությունների միջոցով, իսկ աներևույթ Աստծո մասին՝ երևույթների իմացության միջոցով: Ինչպես գոյը մի է, իսկ պատահական հատկությունները բազում, այնպես էլ Աստված մի է, իսկ եղականները՝ բազում:

Քանի որ Աստված ինքնաբավ, ինքնահավասար ու ինքնանույնական ու անփոփոխ գոյ է, հետևաբար կատարյալ գոյ է. «Եւ ոչ թէ միայն Աստուած, այլև գոլն միայն է կատարեալ: Եւ այս է պատճառն: Նախզի՝ այն է կատարեալ, որոյ ոչ ինչ է արտաքոյ Նորա, իսկ էութիւն մեր ունի ինչ արտաքոյ ինքեան. վասն որոյ ոչ է կատարեալ: Չի գոլն մեր՝ է՝ ինչ պակասութիւն որ անցեալ է. և է՝ որ դեռևս լինելոց է. սակայն գոլն Աստուծոյ՝ համահասասար է. զի ոչ ինչ է անցեալ Նորա. և ոչ ինչ հանդերձեալ է լինիլ. վասն այնորիկ կատարեալ է յոյժ»<sup>188</sup>: Արարվածները առհասարակ անկատար են, բայց իրար համեմատությամբ ունեն կատարելության տարբեր աստիճաններ, և միայն Աստված ունի «զգերազանց էութիւն կատարելութեան»: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, շարժվողը և փոփոխվողը անկատար են, որովհետև երբ շարժվում և փոփոխվում են, կորցնում են այն, ինչ ունեին և ստանում են այն, ինչ չունեին: Այս իմաստով ոչ մի արարած կատարյալ չէ, որովհետև գտնվում է շարժման և փոփոխման մեջ: Հարկ է փնտրել այնպիսի կատարյալ էակ, որը լինի անշարժ, անփոփոխ և հավերժական, որն էլ հենց Աստվածն է. «Ապա ուրեմն թէ է՝ ինչ անկատար. և ըստ իրաց ինչ. և նենթակայումն. և ի պակաս, և ի հոսման, վասն այն ի հարկ է պարտ է լինիլ ինչ կատարեալ. և բովանդակապէս. և ըստ ինքեան. և անպակաս. և մնացական, և այն է Աստուած»<sup>189</sup>:

Աստված պարզ և անբաղադրյալ էություն է, որովհետև «ոչ ինչ իր հասարակ ունի ընդ այլ իր»: Եթե Աստված որևէ ընդհանուր հատկություն ունենար այլ գոյացությունների հետ, ապա նա պետք է ունենար նաև այնպիսի հատկություններ, որոնցով տարբերվեր մյուսներից: Այլ խոսքով, եթե Աստված ունենար ընդհանուր հատկություն,

<sup>188</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 37:

<sup>189</sup> Նույն տեղում, էջ 39:

ապա պետք է ունենար նաև մասնավոր հատկություն: Իսկ դա նշանակում է, որ Աստված ունի բաղադրյալ էություն, ինչը, ըստ Տաթևացու, կեղծ պնդում է: Աստծուն չի կարող ներհատուկ լինել պատահականը կամ մասնավորը, որովհետև պատահականը փոփոխական է, իսկ Աստված անփոփոխ է իր էությանը, գորությանը, կամքով և գիտությամբ: Այնուհետև, գոյացությունը մի է, իսկ պատահականը՝ բազում: Եթե պատահականը բնորոշ լիներ Աստծուն, ապա նա կլիներ բազում և ոչ թե մի: Պատահականը կարող է հակասել գոյացությանը, մինչդեռ Աստծո էությունը անհակասական է: Պատահականը ավելորդ է գոյացության համար, քանի որ իր գոյությամբ ո՛չ գոյացնում, ո՛չ էլ վերացնում է գոյացությունը: Իսկ Աստծո մեջ ավելորդ ոչինչ չի կարող լինել: Պատահական հատկությունների ժողովմամբ գոյանում է նյութական իր, իսկ Աստված աննյութական է: Պատահականը կարող է լինել «առաել և նուազ», իսկ գոյացությանը բնորոշ չեն այդպիսի հատկություններ: Այդ պատճառով Աստված միայն գոյացություն է՝ առանց պատահական հատկությունների: Աստծուն համանմանությամբ ու համեմատաբար են վերագրում հատկություններ: Օրինակ, գրում է Տաթևացին, եթե Աստծուն վերագրում ենք քանակական և որակական հատկություններ, ապա դա անում ենք ցույց տալու համար նրա գերազանցությունը և առավելությունը մյուս գոյացությունների նկատմամբ:

Աստված ներգործությամբ և ոչ թե հնարավորությամբ գոյ է: Գոյերը լինում են երեք տեսակի՝ ա) միշտ ներգործությամբ գոյություն ունեցող գոյ, որպես Աստված, բ) միշտ հնարավորությամբ գոյություն ունեղ գոյեր, որպես նյութը և ժամանակը, գ) երբեմն ներգործությամբ և երբեմն հնարավորությամբ գոյեր, որպես նյութական իրերը: Միշտ ներգործությամբ գոյը անհրաժեշտ գոյ է, այսինքն՝ այն միշտ գոյ է և չի կարող լինել չգոյ. «զի ամեն որ հարկատր է՝ ներգործութեամբ է. և ամեն ներգործութիւն ի գորութեամբ ներգործէ»<sup>190</sup>: Եթե Աստված ներգործությամբ գոյ է, ուրեմն նաև անհրաժեշտ գոյ է և Նրանում հնարավորությամբ ոչինչ գոյություն չունի. «ի հարկէ՛ էակ է Աստուած. և

<sup>190</sup> Նույն տեղում, էջ 168:

հարկն զմինն ունի ի հակադրութեանց. այսինքն կամ զգոլն կամ զչգոլն: Այլ արդ՝ եթէ գոյ գորութեամբ ինչ ի Նա՝ ո՛չ է ի հարկէ էակ. այլ կարելի՛ էակ»<sup>191</sup>:

Աստծուն վերագրվող բնագանցական հասկացություններից են Սկզբնապատճառը և Առաջնաշարժիչը, որոնք ի դեպ ընկած են Աստծո կեցության տիեզերաբանական (պատճառական ու շարժողական) ապացույցների հիմքում: Աստված Սկզբնապատճառ է, որովհետև ամենայն գոյի արարողական պատճառն է, ամեն ինչ սկսվում է Նրանից և կատարվում է Նրա միջոցով: Աստված «ամենեցուն է պատճառ. և ըստ պարունակութեան, որ զամենայն առ ինքն ունի. և ըստ կատարման, որ ամենացուն է վաղճան և կատարումն»<sup>192</sup>: Աստված թե՛ սկզբնապատճառ է և թե՛ վերջնապատճառ, այսինքն՝ տիեզերքում գործող պատճառական շղթայի ավարտը. «ամենայն պատճառելեաց խնդրի պատճառաւ. և այն ևս պատճառի ի միւս պատճառէ. և այսպէս բացաքայլութեամբ յանհունս՝ ո՛չ է գիտութիւն: Արդ պիտոյ է անպատճառ պատճառ բոլորից պատճառաւորաց, որ Նա ինքն է Աստուած»<sup>193</sup>: Ընդ որում, այդ մասին մարդը ճանաչում է թե՛ զգայությունների և թե՛ մտքի միջոցով. աչքերով տեսածի հիման վրա եզրակացնում է Արարչի գոյության մասին, իսկ «ի կարգէ իրաց մըտօք իմանամք զԱստուած. զի ամենայն եղելոց պարտ է սկիզբն և պատճառ գոյ. զի իր ինչ՝ ինքն ինքեան սկիզբն և պատճառ անկար է լինիլ: Ապա ուրեմն սկիզբն և պատճառ ամենայնի է՛ Աստուած, որպէս միակ թիւն՝ բազմութեան թուոցն»<sup>194</sup>: Նմանապես Աստված առաջնաշարժիչ է, որից շարժումը սկսվում (Աստված է բոլոր տեսակի շարժումների շարժիչը) և ավարտվում է (շարժումների շղթան չի կարող լինել անվերջ, պետք է լինի մի անշարժ շարժիչ, որն էլ հենց Աստված է):

Աստված անեղ է: Անեղը լինում է չորս տեսակի՝ ա) անեղ, որը դեռ չի եղել և կարոտ է սկզբի, ք) անեղ, որ ունի սկիզբ, բայց կարոտ է

---

<sup>191</sup> Նույն տեղում:

<sup>192</sup> Նույն տեղում, էջ 118:

<sup>193</sup> Նույն տեղում, էջ 20:

<sup>194</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 71:



կատարման, գ) անեղներ (նկատի ունի հրեշտակներին), որոնք ունեն սկիզբ, ծնվում են հավերժականից, սակայն անեղ են ժամանակի մեջ, դ) անեղ են կոչվում այն բաները, որոնք ո՛չ եղել են և ո՛չ էլ լինելու են, այսինքն՝ ոչինչ են և կարոտ են թե՛ սկզբի և թե՛ կատարման: Աստված անեղ է բարձակապես ու գերազանց, որովհետև անստեղծ գոյ է, միշտ և ինքնակատար գոյ է. «Ձի անեղ է՝ գոլով՝ տարորոշի յանեղ ոչընչէն. և միշտ գոյ՝ ի հրեշտակաց. և ինքնակատարն՝ յայնցանէ որ կարօտ են սկզբման և կատարման»<sup>195</sup>: Աստված անեղ է, որովհետև բոլոր անեղների սկիզբն ու պատճառն է, կատարումն ու բովանդակությունը: Եթե Աստված անեղական է, իսկ արարածները՝ եղական, և անեղից ծնվում է անեղը, իսկ եղականից՝ եղականը, ապա ինչպե՞ս է Աստված ստեղծում եղականը: Աստված ոչ միայն անեղ է, այլև անհուն է իր զորությամբ, այսինքն՝ ստեղծում է թե՛ անեղը և թե՛ եղականը: Աստված անեղ է բնությամբ ու գիտությամբ, այսինքն՝ անփոփոխ է: Աստված գիտի եղականներին ու փոփոխականներին մինչև դրանց գոյանալը, որովհետև դրանք գտնվում են Նրա նախաստեղծության մեջ:

Աստված անժամանակ է և հավերժական: Աստված անժամանակ է, որովհետև Ինքն է ժամանակի արարիչը և ժամանակից առաջ է, ժամանակից վեր և ոչ թե ժամանակի ներքո: Անժամանակ է, որովհետև ոչ թե ժամանակի, այլ հավիտենության մեջ է, իսկ ժամանակը ներառվում է հավիտենականի մեջ: Աստված հավիտենական է, որովհետև «արարիչ է յաիտենից. և յառաջ քան զյաիտեանս. և գեր ի վերոյ յաիտենին»<sup>196</sup>: Հավիտենականը լինում է չորս տեսակի՝ ա) որ ո՛չ սկիզբ ունի և ո՛չ կատարած, սա կոչվում է առաձգական հավիտենություն, բ) սկիզբ չունի, բայց ունի կատարած, սա կոչվում է սկզբնական հավիտենություն, գ) ունի սկիզբ, բայց ոչ կատարած, սա կոչվում է միշտ հավիտենություն, դ) ունի սկիզբ և կատարած, որը կոչվում է ժամանակի հավիտենություն: Գարձյալ, Աստված հավիտենական է, որովհետև՝ ա) չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ վախճան, բ) ժամանա-

<sup>195</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 113:

<sup>196</sup> Նույն տեղում, էջ 114:

կի նման չունի մասեր (անցյալ, ներկա, ապառնի), գ) անհիմանալի է. «Եւ գիտելի է՝ զի Աստուած կոչի յաիտեան անսկիզբն և անվախճան. և է՛ պատճառ պարունակողացն յաւետեանին, որ ո՛չ սկիզբն ունի և ո՛չ կատարած: Այլ՝ Աստուած կոչի Աստուած յաիտեան. և միշտ. և ժամանակ, զի պատճառ է սոցա...»<sup>197</sup>: Տաքևացին իրարից տարբերակում է հավիտենականը, միշտը (մշտնջենականը) և ժամանակավորը, ընդ որում, հավիտենականը պարունակում է միշտն ու ժամանակը, միշտը՝ ժամանակը, իսկ վերջինս հաղորդակից է թե՛ հավիտենականին և թե՛ միշտին: Ժամանակը բնորոշ է զգալի գոյերին, միշտը՝ իմանալի (հրեշտակներին), իսկ հավիտենականը՝ անհիմանալի Գոյին: Ժամանակը բնորոշ է երկնքի ներքևում գտնվողներին, այդ թվում մարդկանց, միշտը՝ երկնքի վերևում գտնվողներին՝ հրեշտակներին, հավիտենականը՝ «ի վերոյ քան զամենայն երկինս», այսինքն՝ Աստծուն<sup>198</sup>:

Աստծուն վերագրելով մի շարք, հիմնականում ժխտական բնույթի հատկություններ՝ Տաքևացին ոչ միայն դրանք պարզապես թվարկում է, այլև փորձում է մեկը բխեցնել մյուսից, կապ տեսնել դրանց միջև: Աստված սկզբնապատճառ է, անհրաժեշտ և ներգործությամբ գոյ, անփոփոխ գոյացություն, անսկիզբ և անվախճան էակ: Եթե Աստված առաջին պատճառն է, գրում է Տաքևացին, ապա դա պետք է լինի անհրաժեշտ, մշտնջենական գոյ, քանզի միշտ գոյության ունի և «չգոյն ոչ ունի»: Եթե Աստված մշտնջենական գոյ է, ուրեմն ունի անփոփոխ էություն: Եթե միշտ ներգործությամբ է, ապա անսկիզբ է և անվախճան: Իբրև անվախճան, հավերժական և ինքնակա գոյ՝ Աստված կատարյալ էակ է:

Աստված աննյութական է երկու եղանակով՝ ա) չունի ո՛չ քանակ, ո՛չ որակ, ո՛չ ձև և նյութականին բնորոշ այլ հատկություններ, բ) չի ընկալվում զգայություններով, ինչպես նյութական իրերը: Թեպետ Աստված աննյութական է, բայց հենց ինքն է կարգավորում նյութականի ոլորտը: Թեև գոյացությունը մարմնական է, սակայն քանակը,

<sup>197</sup> Նույն տեղում, էջ 116:

<sup>198</sup> Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 116:

որակը և այլք անմարմնական են: Աստծուն վերագրում են լայնություն, որը իմաստությունն է, երկարություն, որը զորությունն է, խորություն, որը անհայտությունն է և բարձրություն, որը անհասությունն է: Մի այլ տարբերակով՝ լայնությունը խորհրդանշում է սերը, երկարությունը՝ համբերությունը, բարձրությունը՝ իմաստությունը, իսկ խորությունը՝ արդարությունը:

Աստված հարացույց է եզրույթը բացատրելիս նա նշում է, որ ումանք հարացույց են համարում չորս տարրերը, սակայն դա սխալ է, որովհետև հարացույցը պետք է լինի պարզ, երկրպագելի, անսպասելի և անփոփոխ, իսկ այդպիսինը կարող է լինել միայն Աստծո մեջ: Հարացույցը Աստծո, Նրա տեսության և բարի կամքի մեջ է և մի է, պարզ, որի միջոցով Աստված տեսնում է բազումը. «Այսպես մի է յարացոյցն ի մինն Աստուած: Եւ բազում է ըստ բազում պատկերաց»: Ընդ որում, «ն՛չ է ի յԱստուած անձնատր էութիւն. Որպէս Երրորդական անձինքն. և ո՛չ բաժանեալ ի նմանէ. Որպէս հրեշտակաց դասքն. և ո՛չ որպէս սոսկ մտածութիւն ի տեսութիւնն Աստուծոյ: Ջի առ Աստուած՝ ո՛չ է սոսկ տեսութիւն արտաքոյ. այլ յինքն տեսանելով գյարացոյցն. և մեզ ի յարացոյցն մեր. իբր լինիլ մեզ նախ ի յԱստուած, և ապա ի յեութեան մերում. և ո՛չ որպէս փոփոխումն ինչ ի բարի կամացն: Որպէս նախ քան զլինելն մեր՝ էր սկիզբն մեր...»<sup>199</sup>: Հարացույցը միշտ Աստծո տեսության մեջ է որպես սկիզբ, որպես նախազադափար, որպես նախօրինակ, որպես նախասահմանություն՝ նախ սահմանեց մեզ իր Կամքի մեջ իբր «անփոփոխելի սահմանադրութիւն»:  
«Եւ գիտելի է, զի յարացոյցիս և նախասահմանութեանս՝ արարողական պատճառ է Աստուած. և նիւթական պատճառ իրն այն որ է նախասահմանի. և տեսական պատճառ է՝ կարգն, զի նախ տրվեալ լինի շնորհքն աստ. Եւ ապա փառքն ի հանդերձեալն. Կատարողական պատճառ՝ զի լինիցիմք սուրբք և անբիծք»<sup>200</sup>:

Աստված բարություն է: Ինչպես Աստծուն վերագրվող մյուս հատկությունները, այնպես էլ բարությունն իմացվում է համեմատու-

<sup>199</sup> Նույն տեղում, էջ 112:

<sup>200</sup> Նույն տեղում, էջ 112:

թյան ճանապարհով. «թե կայ ինչ բարի՝ որ պակասություն ունի, հարկ է լինիլ բարեգոյն բարի և կատարեալ՝ որ ոչ ինչ պակասություն ունի, և այն է Աստուած»<sup>201</sup>: Եթե չարը լինեք Աստծո մեջ, ապա Աստված չէր կարող բարի լինել, քանզի ինքնըստինքյան գոյը անհրաժեշտ գոյ է, իսկ անհրաժեշտ գոյը գոյացական և անփոփոխ բնույթ ունի: Մինչդեռ, ըստ Տաթևացու, Աստված անհրաժեշտաբար բարի է, իսկ այդպիսի բարին մշտական, գոյացական ու անխառն բարի է: Եթե Աստված անհրաժեշտաբար և մշտապես բարի է, ապա չի կարող ոչ բարի լինել: Եթե գոյացական բարի է, չի կարող պատահական բարի լինել: Եթե գուտ և անխառն բարի է, ապա անիմաստ է Նրա էության մեջ փնտրել չարը: Ի տարբերություն ինքնըստինքյան չարի, պատահական չարը գոյանում է գոյացությունից, ինչպես հիվանդությունը՝ առողջությունից, ապականությունը՝ մարմնից: Այդ պատահական չարը նույնպես չի կարող լինել Աստծո մեջ, որովհետև Նրա էությանն անհարիր է պատահական որևէ բան: Քանի որ բարին Աստծո էությունն է, այդ պատճառով Աստված չի կարող միաժամանակ բարու և չարի պատճառ լինել, որովհետև մեկ սկիզբը չի կարող հակադրությունների աղբյուր լինել: Աստված միեղեն, պարզ էություն է, հետևաբար Նա չի կարող բովանդակել երկու հակադիր գոյացություններ: Ընդ որում, կյանքը, բարությունը, լույսը, քաղցրությունը, առհասարակ «և այլն ամենայն՝ բնութեամբ ասին ի յԱստուած և ո՛չ ստացմամբ»<sup>202</sup>

Աստված ամենագետ ու ամենատես է, այսինքն՝ Նա ամեն ինչ գիտի և ամեն ինչ տեսնում է: Տարբերակելով իմացական և իմանալի եզրույթները, նա գրում է, որ «Աստուած է միայն իմացական և ո՛չ իմանալի», որովհետև իմանալին իմացողն է, իսկ իմացականը՝ իմացյալը: Ի համեմատ մարդու՝ Աստծո տեսությունը համանգամայն է, կատարյալ, անփոփոխ, ամենահայաց: Համանգամայն ու ամենահայաց է, որովհետև անցյալն ու հանդերձյալը տեսնում է իբրև ներկա, առհասարակ «յինքն տեսանէ զամենայն» և բոլորը՝ արդարև ու

<sup>201</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխոք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:

<sup>202</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի պարսպմունս սրբոյն Կիլորի, Կ. Պոլիս, 1717, էջ զճիս (671):

մեղավորը, ներսի ու դրսի բոլոր գործերը: «Դարձեալ՝ զնիթելէնս աննիթապէս տեսանէ. և զբաղադրեալսն պարզ. և զժամանակեայսն յախտենական. և զբազումսն և զբաժանեալս միեղէն և անբաժան»<sup>203</sup>: Եթէ մարդու միտքը ունի երկու պակասություն՝ մոռացում, որովհետև մարդը անցյալը մոռանում է, և տգիտություն, որովհետև ապագան չգիտի, ապա Աստված զերծ է այդ թերություններից: Այն հարցին, թե Աստված ինչպե՞ս է տեսնում գոյերին, եթե չունի զգայություն և միտք, Տաթևացին պատասխանում է. «Ամբիտն և անզգայն զոր ասենք Աստուծոյ, ո՛չ ըստ պակասութեան, այլ ըստ գերազանցութեան է դնելի: Որպէս յորժամ ասենք անբան և յիմարտիւն, գերագոյն ունիլ զբան և զիմաստութիւն քան զմերս»<sup>204</sup>:

Աստված Իմաստությունն է: Աստված ոչ միայն ամենագետ ու ամենատես է, այլև իմաստության ու գիտության աղբյուր: Իմաստությունն Աստծո հատկություններից է, ավելի ստույգ՝ Աստված հենց Ինքն իմաստությունն է և իմաստության աղբյուրը. «Եւ գիտելի է, զի իմաստութիւն կոչումն է Աստուծոյ, եւ թէ այլ ինչ գիտութիւն իմաստութիւն ասի, դուզնաքեայ եւ անկատար իմաստութիւն ասի»<sup>205</sup>: Աստված իմաստությամբ է արարել տիեզերքը, իմաստությամբ է կարգավորել ամենայնը և իմաստությամբ է նախախնամում արարվածը:

Աստված ամենակարող է, որովհետև Նրանում կամենալն ու կարենալը հավասար են: «Իսկ առ Աստուած կամքն ու կարն հաւասարք գոն. վասն որոյ հակադարձին ի միմեանս. զի զոր ինչ կամի՝ կարէ. և զոր կարէ՝ զնոյն և կամի»<sup>206</sup>: Բնության մեջ անհնարին բաներ շատ կան, օրինակ, ծնվածը չի կարող կրկին ծնվել, ուխտը չի կարող անցնել ասելի անցքով: Աստծո համար ամեն ինչ կարելի է, և ամեն ինչ հնարավոր է: Բայց պարզվում է, որ կան բաներ, որոնք անկարելի են նաև Աստծո համար, բայց այդ անկարելիությունները գալիս են Նրա առավելությունից: Ինչ չի կարող անել Աստված. «այս է

<sup>203</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 118:

<sup>204</sup> Նույն տեղում:

<sup>205</sup> Ս.Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 34:

<sup>206</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 162:

անկարողին Աստուծոյ. չարանալ. և ոչ էանալ: Եւ այս ո՛չ թէ ոչ կարողին նմա, այլ վասն առաւել կարողութեան է: Զի միշտ է է, ո՛չ ոչ էանայ. և միշտ բարի և լոյս է, ո՛չ չարանայ և խաւարի»<sup>207</sup>: Աստծո ամենակարողութեան և ամենագործութեան հետ կապված՝ ծագում է հետևյալ հարցը. եթե Աստված ամենակարող է, ապա ինչո՞ւ է ստեղծվել ընդամենը մեկ աշխարհ և ոչ թե բազում աշխարհներ: Տաթևացիին պատասխանում է, որ մի է Աստված, և մի է Նրա ստեղծած աշխարհը, որը կատարյալ է, ուստի ոչ մի իմաստ չունեն ստեղծել այլ աշխարհներ. «Եւ արդ՝ այլ աշխարհին կամ լինէր որպէս այս. կամ՝ այլապէս: Արդ եթե լինէր այդպէս այս, աւելի լինէր, և աւելորդ ոչ ինչ է ի գործս Աստուծոյ: Եւ այլապէս ոչ կարէր լինել, եւ ամեն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ, և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ: Ապա ուրեմն հարկ է մի գոյ աշխարհի և ոչ բազում»<sup>208</sup>:

Այսպիսով, Տաթևացու կարծիքով՝ աստվածիմացութեան հաստատական և ժխտական ուղիները իրար փոխլրացնում են. թեև ժխտականն ավելի գերադասելի է, սակայն այն հենվում է հաստատականի վրա: Միաժամանակ իրար լրացնում են Աստծո կրոնական և փիլիսոփայական անվանումները, որոնք, միասին վերցրած, ամբողջական ու լիարժեք պատկերացում են տալիս Աստծո մասին:



---

<sup>207</sup> Նույն տեղում, էջ 44:

<sup>208</sup> Նույն տեղում, էջ 179:

### 3.2. Արարչագործությունը և աշխարհը

*«Եւ այսու յայտնի է կերպ ելմանն ստեղծուածոցս Աստուծոյ, զի ոչ ի հարկէ, այլ ազատ կամար ստեղծ Աստուած գամնայն ստեղծուածս: Եւ այսու բառնի մոլորութիւն ոմանց իմաստասիրաց, որք ասացին, թէ Աստուած գոր ինչ գործէ, ի հարկէ գործէ եւ ոչ կարէ չգործել»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Մտրք Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական-իմաստասիրական վարդապետության հիմքում ընկած է արարչագործության (կրեացիոնիզմի) սկզբունքը, ըստ որի Աստված ոչնչից արարել է ողջ տիեզերքը և կեցություն պարգևել բոլոր գոյերին: Արարչագործության սկզբունքից բխում է, որ նախ՝ բացառվում է Աստծուն համագոյակից թե՛ աննյութական և թե՛ նյութական սկիզբների գոյությունը, երկրորդ, որական տարբերություններ գոյություն ունեն Արարչի և արարված տիեզերքի միջև, երրորդ, արարված տիեզերքը նախախնամվում ու կառավարվում է, չորրորդ, տիեզերքը կարգավորված, աստիճանակարգված և աստվածային հետքերը պարունակող գոյերի ամբողջություն է: Այս կապակցությամբ Տաթևացին քննադատում և մերժում է երկարմատական (դուալիստական) այն տեսությունները, որոնք, անտեսելով արարչագործության սկզբունքը, պաշտպանում են կամ Աստծո և նյութի համագոյակցության, կամ աշխարհի բնագոյության և հավերժության գաղափարը, կամ էլ՝ Աստծուց (Միակից, Միասնականից, Նախագոյից) աշխարհի արտահեղման գաղափարը: «Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դասի» աշխատության մեջ անդրադառնալով աշխարհի առաջացման հարցին՝ Տաթևացին նշում է, թե «ոմանք ինքնեղ ասացին զաշխարհս. և ոմանք՝ ի հիւլէէ. և ոմանք անարար նիւթ ասեն, և ոմանք ի ստուերէ. և ոմանք յարտասաց. և ըստ այնմ Աստուած ոչ լինի արարիչ, այլ արհեստավոր, յաւետակից նորս»<sup>209</sup>: Օրինակ, ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին բարձր է գնահա-

<sup>209</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դասի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 53ա-բ:

տում Արիստոտելին որպես փիլիսոփա, նրան համարում «ի մէջ ամենայն իմաստասիրացն ճշմարտագոյն խաւսէր», միաժամանակ նշում է, որ «սակայն նա բազում մոլորեցաւ վասն աշխարհի, զի յալիտենից ասաց...»<sup>210</sup>: Վերոթվարկյալ տեսակետները Տաթևացին մերժում է՝ ելնելով հետևյալ հիմնադրույթից. Աստուած Արարիչ է և Իր կամքով է ոչնչից ստեղծել ամեն ինչը, իսկ Աստծո կամքին «ոչ ինչ է հակառակ, ո՛չ գոյն. և ո՛չ ոչ գոյն, յոչէից արար զամենայնը»:

Արարչագործության մեկնաբանության հետ կապված հարցերը բազմաթիվ են, և Տաթևացին փորձում է տալ դրանց հիմնավորված ու հասկանալի պատասխանները: Այդ հարցերից առաջինն այն է, թե որտե՞ղ էր Աստված մինչև տիեզերքի արարումը: Ըստ Տաթևացու՝ այս հին հարցադրմանը տրվել է հետևյալ պատասխանը. «Աստուած նախ քան զլինելն աշխարհի՝ ինքն յինքեան էր. և այժմ ինքն յինքեան է. և ի վախճանի ինքն յինքեան է լինելոց»<sup>211</sup>: Իսկ ավելի ստույգ՝ գոյացաբար Աստված իմանալի երկնքում է, իսկ կարողաբար՝ ամենուրեք: Ընդամին, ասելով Աստված «երկնքում» է, չի նշանակում, որ Նա մարմնի պես զբաղեցնում է որոշակի տեղ, որովհետև Աստված «ո՛չ է սահմանեալ և ո՛չ պարագրեալ և ո՛չ կալեալ յմեքէ. ո՛չ իմացմամբ և ո՛չ տեղեալ կամ մարմնով»<sup>212</sup>: Երկրորդ հարցն այն է, թե ո՞ր և ե՞րբ էր աշխարհը, այսինքն՝ այն գոյություն ունե՞ր, թե՞ չունե՞ր տարածության ու ժամանակի մեջ: Եթե գոյություն չունե՞ր, ապա անուր և աներբ էր և այս իմաստով հավիտենակից կլինե՞ր Աստծուն, իսկ եթե գոյություն ունե՞ր, ապա պետք է ցույց տալ, թե «յորո՞ւմ ժամանակի եղև կամ ո՞ր»: Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհը Աստծո պես անուր ու աներբ չէր և չունե՞ր ո՛չ մարմնական-տարածական հատկություններ և ո՛չ ժամանակային մասեր: Աստված ի սկզբանե արարեց երկինքն և երկիրը, ուստի «սկիզբն ժամանակի ո՛չ է ժամանակ», իսկ աներբ է, որովհետև «ի սկիզբն ժամանակի եղև»:

Երրորդ հարցն այն է, թե արարչագործությունն Աստծո ազատ կամարտահայտության արգասի՞ք է, թե՞ թելադրված կամ պար-

<sup>210</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու աւետարանի, էջ 63:

<sup>211</sup> Նույն տեղում, էջ 179:

<sup>212</sup> Նույն տեղում, էջ 174:



տաղրված է ինչ-որ ուժի կամ ինչ-որ մեկի կողմից: Այս առումով Տաթևացին քննադատում է նաև այն տեսակետը, ըստ որի Աստված անհրաժեշտաբար է ստեղծել տիեզերքը. «Եւ այսու յայտնի է կերպ եւմանն ստեղծուածոցս Աստուծոյ, զի ոչ ի հարկէ, այլ ազատ կամաւք ստեղծ Աստուած զամենայն ստեղծուածս: Եւ այսու բառնի մոլորութիւն ոմանց իմաստասիրաց, որք ասացին, թէ Աստուած գոր ինչ գործէ՝ ի հարկէ գործէ եւ ոչ կարէ չգործել: Այլ սուտ է այս, զի Աստուած ոչ կարատի բարութեան ստեղծուածոցս եւ ոչ ի հարկէ կամի գեութիւն եւ գբարութիւն ստեղծուածոցս, այլ ազատապէս կամի եւ ստեղծանէ զնոսա...»<sup>213</sup>: Եթէ Աստված գործեր ինչ-որ մեկի պարտադրանքով, ապա նա կդադարեր Աստված լինելուց, որովհետև կպարզվեր, որ գոյություն ունի Նրանից հզոր ուժ, ինչը անհնար է: Հետևաբար՝ Աստված «կամաւ արար զամենայն եղեալքս, թէ ոչ կամայ: Չի թէ ոչ կամաւ, բռնադատեցաւ յայլ իմն հզօրէ. և հանէր յաստուածութենէն: Չի բռնադատեալն ոչ լինի Աստուած. իսկ թէ կամաւ, կամացն եղեր արարած և ո՛չ Աստուծոյ: Եւ զի եղեր ըզկամքն միջոց, ի բաց պարսպեցար յողորմութեանց նորին առ իւր արարածքս. զի եղեր ա՛յլ իմն զկամիլն և զկամքն: Այլ մեզ մի է որ շարժիցին և շարժումն. որպէս մի է ասումն և բան»<sup>214</sup>: Հարցադրումը հետևյալն է. Աստված կամքո՞վ է արարել, թե՞ ոչ կամքով. «Չի թէ կամաւ, կամքն էր ապա յառաջ քան գեութիւնն. Որ անհնար է և յեղելքս: Եւ դարձեալ ի բաց պատառես գեութիւնն. որպէս թէ կէսն կայր՝ և զկիսոյն լինիլն կամեցաւ: Իսկ թէ յոչ կամայ, այլ ուրեմն բռնադատութեամբ քարշեցաւ յաստուածութիւն. և բարձեր զանսկզբնութիւն Նորա: Եւ զի հարկեցաւ բռնութեամբ՝ ոչ է Աստուած»<sup>215</sup>:

Չորրորդ հարցը, որը թերևս ամենակարևորն է, արդեն վերաբերում է արարչագործության բուն գործընթացին, այսինքն՝ թե ինչպե՞ս է տեղի ունեցել արարչագործությունը, ինչպե՞ս է հնարավոր փիլիսոփայորեն, այսինքն՝ հասկացությունների միջոցով ներկայացնել արարչագործության ընթացքը: Աստված ամեն ինչ ստեղծել է ոչնչից,

<sup>213</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 58:

<sup>214</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 36:

<sup>215</sup> Նույն տեղում:

իսկ այդ ստեղծագործությունը նման չէ այլ (բնական, մարդկային) ստեղծագործություններին և վկայում է Նրա անբավ գործության մասին. «ոչ որ ստեղծւած կարէ ստեղծանել. զի ի ստեղծանելն՝ խնդրի անհուն գորութիւն. զի ստեղծանելն է առնել ինչ ի յոչընչէ. և ի մէ ոչընչին և իրին՝ է՛ անհուն հեռաւորութիւն»<sup>216</sup>:

Անվերապահորեն պաշտպանելով արարչագործության սկզբունքը՝ Տաթևացին փորձում է տրամաբանորեն հիմնավորել, թե ինչպե՞ս է հնարավոր ոչնչից աշխարհի արարումը: Բանն այն է, որ դեռևս հին իմաստասերները պնդում էին, որ ոչնչից ոչ մի բան չի կարող առաջանալ: Տաթևացին, քննարկելով անտիկ փիլիսոփայությունը բնութագրող «Ոչնչից ոչինչ չի առաջանում» դրույթը, առաջադրում է այն զարմանալի միտքը, որ այս հարցում «բանք փիլիսոփայիցն ո՛չ են ընդդէմ եկեղեցւոյ, այլ համաձայնին միմեանց»<sup>217</sup>: Թվում է, թե Տաթևացին փորձում է ցանկալին անցկացնել իրականի տեղ, որովհետև միայն մտավոր աճպարարության (սովեստական հնարքների) միջոցով կարելի է հաշտեցնել այդ երկու անհաշտելի սկզբունքները:

Այս համատեքստում Տաթևացուն հետաքրքրող գոյաբանական նախահարցը գոյի և չգոյի բնութագրման հարցն է: Ի՞նչ են իրենցից ներկայացնում չգոյը («ոչ է՞»-ն) և գոյը, և քանի իմաստով են այդ եզրույթները գործածվում: Ըստ նրա՝ գոյը լինում է երեք կարգի՝ ա) գոյ, որը նախագոյ է և ամենայն գոյի Արարիչ, սկզբնապատճառ ու հարացույց, այսինքն՝ Աստված, բ) արարված գոյացություններ, որոնք են «պատկեր և նմանութիւն յարացոյցի», գ) արարված գոյը իր հերթին բաժանվում է երկու խմբի՝ գոյացություն և «պատահումն», իսկ գոյացությունը լինում է՝ առաջնային և երկրորդային, իսկ «պատահումն» դրսևորվում է որակի, քանակի, ժամանակի, տեղի և այլ հատկություններով: Տաթևացին մանրամասն դիտարկում է չգոյի կարգավիճակի ու տեսակների հարցը: Ըստ նրա՝ չգոյը լինում է յոթ տեսակի՝ ա) չգոյ, որը «ո՛չ էր և ո՛չ է և ո՛չ լինի», բ) հետևելով աստվածիմացության ժխտական մեթոդին՝ չգոյը վերագրում են նաև Գերագույն Էա-

<sup>216</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 121:

<sup>217</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 173:

կին, որովհետև Նա չգոյից ու գոյից անդին է, գ) չգոյ է անորակ նյութը, որը չունի ո՛չ ձև, ո՛չ որակ և ո՛չ քանակ, դ) չգոյ են ինչպես գոյի հակատեսակները՝ անմարմինը, անկենդանը, անշունչը, այնպես էլ անտեսակ նյութը, ե) չգոյ են լինելության և ապականության մեջ գտնվող իրերը, զ) չգոյ են այն գոյացությունները, որոնք դեռ չեն գոյացել, բայց ապագայում կլինեն, է) չգոյ է չարը, որովհետև այն բարու պակասություն է:

«Գիրք հարցմանց» երկում անդրադառնալով չգոյի հարցին՝ Տաթևացին, հետևելով Արիստոտելին, տարբերակում է երկու կարգի ոչինչ: Առաջին ոչինչը գոյություն չունի ո՛չ հնարավորությամբ և ո՛չ էլ ներգործությամբ, դա բացարձակ ոչինչ է, որից չի կարող ինչ-որ բան առաջանալ: Այդպիսի ոչինչը համընկնում է «պարզ» չգոյի հետ, որը «է ո՛չ ուրեք և ո՛չ երբեք, որ ո՛չ էր և ո՛չ է և ո՛չ լինի. որպես ո՛չ ինչն»<sup>218</sup>: Երկրորդ ոչինչը նույնպես իրապես, ներգործությամբ գոյություն չունի, սակայն գոյություն ունի հնարավորությամբ, և դրանից է Աստված արարում աշխարհը: Ըստ նրա՝ «ոչ ուրեքն» երկու իմաստ ունի, «նախ՝ ամենևին ոչինչն, որ ո՛չ է և ոչ լինի: Երկրորդ՝ որ ո՛չ է և լինի: Այդ՝ ամենևին ոչինչն, մնաց յոչեութեան. և որ ո՛չ էին նախ յետոյ եղեն կամոր և Աստծոյ»<sup>219</sup>:

Տաթևացու համար «հնարավորությամբ գոյություն ունեցող ոչինչը» և «անորակ նյութը», որը ոչնչի տեսակներից է, բովանդակությամբ նույնական չեն: Եթե այդպես լիներ, ապա Տաթևացու տեսակետը չէր տարբերվի Արիստոտելի դուալիստական տեսակետից, ըստ որի առաջնանյութը (անորակ, անձև, հնարավորությամբ գոյություն ունեցող նյութը) համագոյակից է ձևերի ձևին՝ Աստծուն: Այդ երկու հասկացությունների նույնիմաստության համար կարծես թե հիմք է Տաթևացու այն պնդումը, ըստ որի չգոյ է նաև անորակ նյութը. «Աստ ոչ է՝ նիւթն անորակ, որ ո՛չ ունի ձև. և ո՛չ ունի տեսակ և ո՛չ որակ»<sup>220</sup>: Սակայն Տաթևացին ոչ մի տեղ չի նշում, թե Աստված անո-

<sup>218</sup> Նույն տեղում, էջ 111:

<sup>219</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դարթի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 53ա-բ:

<sup>220</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 111:

րակ նյութից է ստեղծել աշխարհը: Պարզապես, Արիստոտելի նման առաջացումը հասկանալով որպես հնարավորությամբ գոյությունից իրական գոյության վերածվելու գործընթաց, Տափափուկն ոչնչին վերագրում է հնարավորությամբ գոյություն ունենալու հատկություն՝ բացատրելու համար արարչագործության ընթացքը: Անշուշտ, արարչագործության ընթացքը բացատրելիս ոչնչի երկու տեսակի կամ «հնարավորություն» և «իրականություն» հասկացությունների օգտագործումը կարող է այլ մեկնաբանությունների տեղիք տալ, սակայն դրանից սխալ կլինեք եզրակացնել, թե Տափափուկն այդ տեսությամբ փաստորեն ժխտում է աշխարհի արարումը՝ «ոչնչից»<sup>221</sup> կամ՝ ակնարկ անում Աստծո հետ նյութի համագոյության մասին: Աներկբայելի է, որ Տափափուկն երբեք կասկածի տակ չի դրել արարչագործության սկզբունքը:

Կրկին անդրադառնալով աշխարհի արարչագործության հարցին՝ Տափափուկն նշում է, թե «կրկին է սկիզբն լինելութեան աշխարհի»: Նախ, աշխարհը գոյություն ունեք նախքան ժամանակը՝ Աստծո տեսության մեջ, երկրորդ, աշխարհը գոյություն է ստանում արարչագործության ընթացքում: Առաջին դեպքում աշխարհը գոյություն ունեք Աստծո տեսության մեջ հնարավորությամբ և աննյութապես, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ներգործությամբ և նյութապես: Աշխարհի լինելության առաջին դեպքը լրացուցիչ բացատրության կարիք է զգում, քանի որ, ըստ Տափափուկու, Աստված միշտ ներգործությամբ գոյ է, ուստի նրա մեջ հնարավորությամբ գոյություն ունեցողը պետք է բացառվի: Տրամաբանական հակասության մեջ չընկնելու համար Տափափուկն տարբերակում է «հնարավորությամբ գոյություն ունենալու» երկու տեսակ՝ «է գորութիւն մի՝ որ հանդերձ ներգործութեամբ է, և է գորութիւն որ առանց ներգործութեան է: Զօրութիւն որ ներգործութեամբ է՝ հարկատր է, իսկ առանց ներգործութեան գորութիւն կարելին է որ է ներընդունական»<sup>222</sup>: Տափափուկն ներգործությամբ հանդերձ հնարավոր գոյը նույնացնում է իրական և անիրաժեշտ գոյի հետ, քանի որ

<sup>221</sup> Ст'ю Аревшатян, С. С. Философские взгляды Григора Татеваци, էջ 61:

<sup>222</sup> Գրիգոր Տափափուկի, Գիրք հարցմանց, էջ 167:

այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է, ներգործությամբ է, իսկ «ամեն ներգործութեան գոյութեամբ ներգործէ»: Այդպիսի հնարավորությամբ գոյը նաև անփոփոխ է, որովհետև կարող է միայն գոյություն ունենալ, իսկ գոյություն չունենալ չի կարող:

Իսկ հնարավորությամբ գոյի մյուս տեսակը, որը չի բովանդակում ներգործությամբ գոյը, Տաթևացին նույնացնում է հնարավոր և փոփոխական գոյի հետ, որը կարող է լինել և կարող է չլինել: Իսկ փոփոխական և անկայուն գոյը չի կարող գտնվել Աստծո մեջ, քանի որ Նա մշտնջենական, անփոփոխ և անհրաժեշտ գոյ է: Հնարավորությամբ գոյի երկու նշանակության մեկնաբանությունից ակնհայտ է դառնում, որ աշխարհը ներգործությամբ և անհրաժեշտաբար գոյություն ուներ մինչ արարչագործության, Աստծո տեսության մեջ: Այլ խոսքով, աշխարհը հավասարակից է Աստծուն ոչ թե իբրև ինքնակա նյութական գոյացություն, այլ որպես աննյութական հարացույց և իդեալական նախատիպ: Աշխարհը գոյություն ունի Աստծո տեսության մեջ այնպես, ինչպես կառուցվելիք տաճարի նախագիծ-պատկեր տաճարը՝ կառուցող արհեստավոր-շինարարի մտքի մեջ: Աստծո և արհեստավորի գործունեության համեմատության մեջ կարելի է տեսնել թե՛ մմանություններ և թե՛ տարբերություններ: Այսպես, տաճարը նույնպես ունի երկու սկիզբ, «նախ միտքն շինողին, և յետոյ սկիզբն և կատարումն շինածոյն»: Առաջին սկիզբը համագոյակից է մտքին, իսկ երկրորդ սկիզբը հետևում է առաջինին: Անկախ այն բանից, տաճարը կկառուցվի, թե ոչ, մտքի մեջ գոյություն ունեցող տաճարը չի ենթարկվում փոփոխության: Մտքի մեջ տաճարի ձևն անմարմին է, իսկ կառուցվածը՝ մարմնական: Թե՛ Աստված և թե՛ արհեստավորը լինելության երկու ձևերի ներգործական պատճառն են. «որպես շինող տաճարին գլխիզբն գկատարումն ետես, այսպես և Արարիչն Աստուած ի կրկին սկիզբն գործոյն գկատարումն աշխարհի ետես»<sup>223</sup>: Ինչպես արհեստավորը բանականությամբ և իմաստությամբ է ստեղծում տաճարը, այդպես էլ Աստված է արարում աշխարհը: Աստծո և արհեստավորի միջև կան նաև բազում տարբերու-

---

<sup>223</sup> Նույն տեղում, էջ 163:

թյուններ: Այսպես, եթե արհեստավորը հետո է տեսնում կառուցված տաճարը, ապա Աստծո նախատեսությունը «է անսկիզբն յախտեցի»: Արհեստավորի մտքի մեջ տաճարը գոյություն ունի հնարավորությամբ և «սուկ մտածմունք» է, իսկ Աստծո մտքի մեջ աշխարհը գոյություն ունի ներգործությամբ: Եթե տաճարի կառուցումից հետո դրա իդեալական պատկերը արհեստավորի մտքի մեջ կարող է ջնջվել, ապա աշխարհը անջնջելի կերպով մնում է Աստծո մտքի մեջ:

Արարիչ և արարված աշխարհը, Արարիչը և արարածները որակապես իրարից տարբերվում են իրենց բնագանգական ու ֆիզիկական հատկություններով: «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ» երկում նա նշում է, որ Աստված որևէ այլ գոյի հետ չի կարող ունենալ ընդհանրություն: Դա առավելապես վերաբերում է Աստծո և արարածների հարաբերությանը. «ստեղծողն առ ստեղծուածս ոչ ունի ինչ հասարակութիւն. վասն զի ոչ ինչ փաղանունաբար ստորոգի ստեղծողին և ստեղծուածոցս. այլն ի գոլն փաղանունաբար՝ ոչ ստորոգի երկուցն. վասն զի գոլն կրկին է. մինն առանց շարժման և անչափ՝ և այս յատուկ Աստուծոյ է. և միւսն է շարժական և փոփոխական. և այս ստորոգի ստեղծուածոցս»<sup>224</sup>:

Չնայած ելեւելով արարչապաշտական սկզբունքից՝ Տաթևացին փաստում է Աստծո և արարված տիեզերքի որակական տարբերությանը, դրանց հատկությունների անհամատեղելիությունը, այնուհանդերձ, նա փորձում է ծայրահեղության չհասցնել աստվածայինի և երկրայինի միջև առկա հակադրությունը: Աստծո և արարածների միջև հատկությունների առումով չկան ընդհանրություններ, սակայն դա չի նշանակում, թե նրանց միջև չկան առնչություններ, կապեր ու հարբերություններ: Աստված թե՛ անդրանցական և թե՛ իմանենա գոյ է: Գտնվելով արարված տիեզերքից ու երկրային աշխարհից անդին՝ Աստված միշտ տիեզերքի հետ է և տարբեր ձևերով ներկա է տիեզերքում, հատկապես մարդկության կյանքում: Նա իմաստնաբար նախախնամում, կառավարում և կարգավորում է տիեզերական, բնական ու հասարակական գործընթացները:

---

<sup>224</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 81-82:

Աստված ոչ միայն արարում է, այլև նախախնամում: Տաթևացու կարծիքով՝ արարչագործության և նախախնամության միջև կան ընդհանրություններ և տարբերություններ: Դրանք ունեն ընդհանրություն, նախ, այն պատճառով, որ երկուսն էլ «ի միոյ բարերար կամաց յառաջ եկին», երկրորդ, որտեղ արարչագործությունն է, այնտեղ էլ նախախնամությունն է, և ընդհակառակը, որտեղ նախախնամությունն է, այնտեղ էլ արարչագործությունն է, երրորդ, Աստված ինչպես իմաստությամբ արարեց, այնպես էլ իմաստաբար նախախնամում է ամեն ինչը, չորրորդ, ինչպես անգիտելի են արարչագործության, այնպես էլ անիմանալի են նախախնամության գործերը, հինգերորդ, ինչպես աղոտ մմանությամբ (համանմանության միջոցով) ծանոթանում են արարչության գործերին, այնպես էլ «ստերակերպ մմանութեամբ ի ծանոթս գամք գործոյ նախախնամութեանն. այսինքն առնելոյն և թոյլ տալոյն»<sup>225</sup>:

Իսկ արարչագործությունը և նախախնամությունն իրարից տարբերվում են նախ, նրանով, որ արարչագործությունը ոչնչից ստեղծումն է, իսկ նախախնամել նշանակում է արարվածը, գոյի եղած տեսակները նույնությամբ պահել: Երկրորդ, սկզբից արարչագործությունն է, իսկ հետո՝ նախախնամությունը, բայց առաջինն է նախախնամությունն առ Աստված, հետո՝ ստեղծումը, քանզի ըստ Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագագոսի՝ Աստված «վասն նախախնամական բարութեանն կամեցաւ ստեղծանել զեղեարքս»: Երրորդ, արարչագործությամբ գոյանում են արարածները, իսկ նախախնամությունը դրանց հասցնում է իրենց նպատակին. «զի առնելն ի սկիզբն նայի ստեղծեալ իրին զի լինիցի. և նախախնամելն ի կատարածն զի մի՛ կորիցէ»<sup>226</sup>: Չորրորդ, արարչագործություն լինում է մեկ անգամ, իսկ խնամելու գործը՝ միշտ և հանապազ: Հինգերորդ, արարչության գործը միայն առնելն է, իսկ խնամելու գործը՝ «առնել և թոյլ տալ երբեմն երբեմն ըստ պիտոյից բարեգործութեան»:

---

<sup>225</sup> Նույն տեղում, էջ 157:

<sup>226</sup> Նույն տեղում, էջ 158:

Տաթևացիին չի ընդունում բացարձակ նախախնամության, այսինքն՝ երևույթների ու մարդկանց վրա Աստծո անմիջական ու համատարած միջամտության գոյությունը: Աստված ամեն ինչի սկզբնապատճառն է, բայց տիեզերքում ամեն ինչ չէ, որ տեղի է ունենում Աստծո անմիջական ներգործությամբ: Տիեզերքի արարչապաշտական ըմբռնման դեպքում բնությունը ինքնաբավ չէ, կախված է Աստծուց, սակայն դա չի նշանակում, թե այն ամբողջությամբ գրկված է ինքնուրույնությունից: Բնությունը գուրկ չէ ակտիվությունից ու ստեղծագործական կարողությունից, բայց այն գործում ու ստեղծագործում է միայն Աստծո գիտությամբ ու կամեցողությամբ և աստվածային նախախնամության շրջանակներում: Աստված անդեմ, տիեզերքի նկատմամբ անտարբեր Արարիչ չէ կամ էլ՝ կույր ճակատագիր, այլ կամքով ու բանականությամբ օժտված բացարձակ անհատականություն, որը ճանաչում և սիրում է իր ստեղծած գոյացություններին: Այս իմաստով՝ Աստված «յետ ստեղծանելոյն՝ միշտ է՝ ընդ ստեղծուածս իւր նախախնամութեամբ»: Տիեզերքում Աստծո ներկայությունը Տաթևացիին երբեմն այնքան ուժեղ է շեշտում, որ կարծես թե արտահայտում է «պանթեիստական» բնույթի մտքեր: Աստված ամենուր է, գրում է Տաթևացիին, Նա գտնվում է թե՛ ընդհանուր և թե՛ մասնավոր էակների մեջ, քանզի «բնութեամբ անբովանդակելի՛ է. և ոչ տեղեւ ըմբռնի. մինչ զի ինքն զամենայն տեղիս պարունակէ, յորում կեամք և շարժիմք, և ենք: Ձի ըստ իմաստնոյն՝ է՝ Աստուած ամենայն ուրէք և ո՛չ ուրէք. ո՛չ ի տեղուջ իմիք՝ և ո՛չ բացեայ ի տեղուջէ իմիք. այլ վերայ սորա, և ներքոյ սորա, ի մէջ սորա. և արտաքոյ սորա»<sup>227</sup>: Համանման մի միտք նա արտահայտում է իր Քարոզգրքերից մեկում. «Աստուած ի բոլոր էակս և ի մասնաւորս թափանցեալ է գորութեամբ, յառաջնոցն մինչև յուսկ յետինսն, և պահպանէ գնոսս ի գոյն իրեանց, այսինքն զիրեշտակս և զմարդիկ, զկենդանիս և գտունկս, և տարբեղէն գոյս ամենայն»<sup>228</sup>: Միսլ կլիներ Տաթևացու նմանաբնույթ մտքերը որակել որպէս պանթեիստական, քանի որ դրանցում ո՛չ Աստված է

<sup>227</sup> Նույն տեղում, էջ 180:

<sup>228</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 697:



տարրալուծվում բնության մեջ, ո՛չ էլ բնությունն է տարրալուծվում Աստծո մեջ: Ի դեպ, հարկ է նշել, որ նման կարգի «պանթեիստական» մտքեր, որոնք հիմնված են «Աստված ամենուր է» հիմնադրույթի վրա, գործնականում կարող ենք հանդիպել գրեթե բոլոր քրիստոնյա մտածողների աշխատություններում: Աստված աշխարհի հետ է և աշխարհի մեջ է այնքանով, որքանով անհրաժեշտ է արարվածը նույնությամբ պահպանելու, այսինքն՝ նախախնամելու և որքան անհրաժեշտ է իր արարչական ու փրկաբանական «ծրագրերը» իրագործելու համար:

Թեև Տաթևացին որակական տարբերություններ է տեսնում Արարչի ու արարվածների միջև, այնուհանդերձ պնդում է, որ Արարչի և արարածների միջև գոյություն ունեն որոշակի նմանություն, առնչակցություն և կապ: Ինչպես Գոյը անգատելի է իր պատահական հատկություններից, այնպես էլ «առինչք են Արարիչն և արարածք»։ «Արարիչն և արարածք՝ առ ինչք են միմեանց. զի Արարիչն զարարածսն նշանակէ. և զարարածքն՝ Արարիչն»<sup>229</sup>: Արարված յուրաքանչյուր գոյացություն ինչ-որ չափով նման է իր Արարչին և իր մեջ կրում է Սկզբնատիպի հետքը: Այս իմաստով «յամենայն արարածս զԱստուած գտանենք իբրև հայելի» և «արարածք գոչեն թէ Աստուած է»<sup>230</sup>: Գոյը գտնվում է թե՛ ամբողջի և թե՛ յուրաքանչյուր մասի մեջ, Աստված նույնպես լինում է «ի բոլոր էակքս և ի մասնատրս»:

Մինևույն ժամանակ Տաթևացին սխալ է համարում այն կարծիքը, թե իրերի մեջ առկա աստվածային հետքը Աստծո էության մի մասն է: Նույնիսկ մարդու հոգին, որը համարվում է աստվածայինի «լիազոր» ներկայացուցիչը մարդու մեջ, Տաթևացին չի դիտում որպես Աստծո էության մի մասնիկ: Այն հարցին, թե քանի որ արարածները եղել են Աստծուց հետո, ապա կարո՞ղ ենք դրանք ներկայացնել որպես Աստծո «պատահմունք», Տաթևացին տալիս է ժխտական պատասխան: Նրա կարծիքով՝ պատահական հատկությունները

<sup>229</sup> Նույն տեղում:

<sup>230</sup> Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 40-41:

երևութանում են իրի էության միջով, մինչդեռ «այլ արարածք ոչ յեութինէ, այլ ի կամաց Արարչին յոչնչէ ներգործեալ են»: Բացի դրանից, պատահական հատկություններն առանց գոյացության չեն կարող առանձին գոյություն ունենալ, իսկ արարածները բաժանվելով Արարչից, կարող են ինքնուրույն գոյություն ունենալ: Թեև արարածները եղան հետո, սակայն դրանք Աստծո պատահումները չեն, որովհետև, նախ, «զգոլն իրեանց ունէին ի նախազաղափար տեսութիւնն Աստուծոյ. թէպէտ յետոյ ընկալան գոյացութիւնս յինքեանս. որպէս տաճար ի միտս շինողին»<sup>231</sup>, երկրորդ, թեև արարածները հետո եղան, սակայն դրանք «ո՛չ են պատահումն» Աստծո, ինչպես որդին հոր «պատահումը» չէ: Այս տեսանկյունից «առինչք են արարածք Արարչին. և առինչքն համանգամայն ունին զգոլն»: Տաթևացին նկատում է, որ գոյացության և պատահական հատկության կազավիճակները հարաբերական են. մի դեպքում դրանք կարող են լինել գոյացական, իսկ մի այլ դեպքում՝ պատահական հատկություն: Օրինակ, հուրի մեջ ջերմությունը գոյացական է, իսկ անորակ մարմնի մեջ՝ պատահական հատկություն, կամ՝ տերևն ինքնըստինքյան գոյացություն է, իսկ ծառի վրա՝ պատահական հատկություն և այլն: Մակայն առանց ջերմության անորակ մարմինն անձև ու անկերպ է, իսկ տերևը ծառի զարդն է, մինչդեռ Աստծո և արարածների միջև գոյություն ունեցող հարաբերակցությունն ունի բոլորովին այլ բնույթ. «Արարիչն առանց արարածոց ո՛չ է անկերպ և անզարդ. զի արարածք ոչ ինչ յաւելուած են Արարչին»<sup>232</sup>:

Արարված տիեզերքը, ըստ Տաթևացու, իր մեջ կրելով աստվածայինի հետքերը, ներկայանում է իբրև կարգավորված ու աստիճանակարգված, ներդաշնակ ու նպատակահարմար գոյերի ամբողջություն: Տիեզերքը գեղազարդ և կատարյալ է, քանի որ այդպիսին է նաև դրա Արարիչը: Տիեզերքը կարգավորված է, որովհետև «ամենակալն Աստուած ոչ ինչ եթող յաշխարհս առանց կարգի: Չի որպէս ինքն կարգաւոր է. նոյնպէս զամենայն ինչ կարգաւոր կամի»<sup>233</sup>: Տիե-

<sup>231</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 170:

<sup>232</sup> Նույն տեղում:

<sup>233</sup> Նույն տեղում, էջ 154:

զերական համընդհանուր կարգավորվածությունն անգատելի է աստիճանակարգվածությունից: Յուրաքանչյուր գոյացություն արարչակարգում ունի իր կարգավիճակը, ի վերուստ տրված բնությունը, գործառույթները և իր կեցության նպատակը: «Միմվոլիզմ և աստիճանակարգություն – այսպիսին է միջնադարյան աշխարհայացքի բանաձևը, այսպիսին է ողջ միջնադարյան մշակույթի բանաձևը»<sup>234</sup>: Աստիճանակարգության սկզբունքը ենթադրում է, որ արարչագործությունն ընթացել է այնպես, որ ստեղծվել է գոյերի սանդուղք, որի աստիճաններն իրարից տարբերվում են ըստ այն բանի, թե որքանով են մերձ աստվածային աշխարհին կամ Սկզբնատիպին: Այսպես, երկնային գոյերն ավելի կատարյալ են ու արժեքավոր, քան երկրային գոյերը, քանի որ առաջինների բնությունը ավելի մերձ է աստվածային բնությանը: Մեջբերելով Արիստոտելի միտքը՝ Տաթևացին գրում է, թե «մարմինն որչափ պատուականագոյն է և գեղեցիկ՝ պարտ է զի տեղեւս բարձրագոյն լիցի, որպէս երկիրս որ անարգ է քան զամենայն մարմին՝ ունի զներքին տեղին: Եւ ջուրն որ պատուական է քան զհողս՝ բարձրագոյն է: Եւ օդն որ ևս պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զջուրն: Եւ հուրն որ առաւել պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զամենայն»<sup>235</sup>: «Որակական գոյաբանությունը» բացառում է կրոնաբարոյական կամ սիմվոլիստական առումներով չեզոք իրերի գոյությունը. տիեզերական ամբողջի մեջ արարվածներից յուրաքանչյուրն ունի իր արժեքն ու նշանակությունը:

Հետևելով «ինչպիսին ստեղծագործողն է, այնպիսին էլ նրա ստեղծագործությունն է» սկզբունքին՝ Տաթևացին արարված տիեզերքի, յուրաքանչյուր գոյության մեջ տեսնում է բարության, օգտակարության և նպատակադրվածության հատկություններ: Այն, ինչ Աստված ստեղծել է, կատարել է որոշակի նպատակով, ուստի արարածներից յուրաքանչյուրը ունի նախասահմանված կարգավիճակ և իրեն ու ամբողջին ծառայելու գործնական նպատակ: Տիեզերքը մի մեծ ընտանիք է, որի անդամները ձգտում են օգտակար լինել մի-

<sup>234</sup> Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб, 1995, С. 14.

<sup>235</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոյութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 686:

մյանց: Այս իմաստով տիեզերքում չկա մի գոյացություն, որ ինքնին չար, անպիտան և անօգտակար լինի, իր գոյությամբ բարություն, կյանք չմատուցի իր «համացեղակիցներին»: Արարածները ինքնանպատակ չեն, այլ կոչված են իրենց գոյությամբ ծառայելու կամ սնուցելու այլոց: Արարածների այս համընդհանուր օգտակարության ու նպակահարմարության մասին Տաթևացին գրում է հետևյալը. «Ձամենայն արարածս զոր ստեղծե Աստուած բարի և օգտակար արար, որպէս ասէ Գիրն (զամենայն զոր արար, ետես և ահա բարի են յոյժ): Եւ այս է բարի գոյն ամենայնի՝ որք այլոց շահ և օգտութիւն ունին ի բնութենէ իւրեանց. և առանց նրանց օգտութեան ոչինչ է յաշխարհս: Որպէս տեսանենք զերկինս՝ զի հանապազ շրջելով պահէ զաշխարհս ի ծոց իւր. արեգակն և լուսին և աստեղք զլոյս շնորհեն աչաց: Ծովք՝ զկենդանիս սնուցանեն: Գետք և աղբիւրք՝ զերկիր ռոռզեն և ծարասս արբուցանեն: Բոյսք երկրի և տունք՝ 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. բեռնատր և այլ ամենայն: Եւ զինչ տեսանես՝ ամենքն բարութիւն ինչ շնորհեն այլոց: Ապա առաւել բարի է մարդս ստեղծեալ բանական կենդանի. և պատկեր աստուածային. և տէր և իշխան ի վերայ արարածոցս. պարտ է առաւել բարերար և օգտակար լինիլ այլոց»<sup>236</sup>: Տիեզերքի ու արարածների նպատակահարմարության մասին այսպիսի ընդման մեջ ցայտուն է դրսևորվել միջնադարյան հայ մտածողի աշխարհայացքի բարոյագիտական ու հումանիստական միտվածությունը: Եթե տիեզերքում իշխում են սերը, միասնությունը, միմյանց օգտակար լինելու բնական ձգտումը և «ամենքն բարութիւն ինչ շնորհեն այլոց», ապա մարդու գործունեության խնդիրն է դառնում պահպանել աստվածային այդ «բնական ավանդը» և Աստծո նման սիրով, հարգանքով և խելամտորեն վերաբերվել բոլոր գոյերի հանդեպ: Աստծո հետ մարդը՝ որպէս արարածների տեր և թագավոր, արարչագործությունից հետո պատասխանատու է դառնում տիեզերական համընդհա-

<sup>236</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 367:

նոր ներդաշնակության և համերաշխության պահպանման համար: Փաստորեն Տաթևացին նման մոտեցմամբ փորձում է հաշտեցնել մարդու և մյուս արարածների վերաբերյալ «գերազանցության ու առավելության» ու «հավասարության ու եղբայրության» մոտեցումները:



### 3.3. Տիեզերքի բնափիլիսոփայական պատկերը

*«Եւ արդ՝ այլ աշխարհն կամ լինէր որպէս այս. կամ՝ այլապէս: Արդ եթե լինէր այդպէս այս, առեյի լինէր, և առելորդ ոչինչ է ի գործս Աստուծոյ: Եւ այլապէս ոչ կարէր լինել, եւ ամեն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ, և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ: Ապա որեմն հարկ է մի գոյ աշխարհի և ոչ բազում»:*

**Գրիգոր Տառնացի**

Գրիգոր Տառնացին իր աստվածաբանական-իմաստասիրական ուսմունքում Տիեզերքի բնագանցական նկարագրությանը զուգընթաց ներկայացնում է նաև դրա բնափիլիսոփայական պատկերը, այսինքն՝ ուշադրություն է դարձնում երկնային ու երկրային աշխարհների, դրանց ոլորտների կազմին ու կառուցվածքին, չորս տարրերի փոխհարաբերությանը, արարված գոյացությունների ու տարատեսակ երևույթների բնական ու խորհրդաբանական հատկություններին, իրերի միջև գոյություն ունեցող պատճառահետևանքային ու իմաստային կապերին, աշխարհի հավերժության պատճառներին, ժամանակի, տարածության ու շարժման բնութագրերին և այլն: Վերաբարկյալ հարցերի ցանկից ակնհայտ երևում է, որ միջնադարում Տիեզերքի մասին բնափիլիսոփայական պատկերացումները անկարելի է սահմանազատել տիեզերագիտական, աստղագիտական, ֆիզիկական, բնագանցական, աստվածաբանական ու փիլիսոփայական-բարոյագիտական մեկնություններից:

Տիեզերքի բնափիլիսոփայական պատկերը ներկայացնելիս Տառնացին օգտվում է միջնադարում տարածված բնափիլիսոփայական պատկերացումներից ու գաղափարներից, որոնց մեծ մասը քաղված էր ինչպես Արիստոտելի, այնպես էլ «կապաղովկյան հայրերի»՝ Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, «Մարութ բնության մասին» հանրագիտարանային գրքի հեղինակ Նեմեսիոս Եմեսացու, հայ մտածողներ Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Հովհան Ռոտնեցու և միարարական շարժման ներկայացուցիչների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի) երկերից:

Վաղ միջնադարում բնության նկատմամբ գերիշխում էր հայեցողական-սիմվոլիստական վերաբերմունքը, որի էությունն այն էր, որ հետազոտության խնդիրը ոչ այնքան արարված իրերի ֆիզիկական հատկությունների, դրանց պատճառահետևանքային կապերի բացահայտումն էր, որքան իրերի մեջ աստվածային հետքերի պեղումը և բարոյական իմաստների փնտրտույթը: Նման ըմբռնման դեպքում Տիեզերքը դիտվում էր որպես մի գիրք, որը ս. Գրքին նման պետք է ընթերցվի ու մեկնաբանվի: Իսկ հասուն միջնադարում, հատկապես սրբալատիկայի Ոսկեդարում տարածում էր գտնում բնության ուսումնասիրության ռացիոնալիստական կամ բնագիտական մոտեցումը, որն առավելապես հենվում էր արիստոտելյան բնափիլիսոփայական գաղափարների վրա: Այս դեպքում սիմվոլիստական-հայեցողական մոտեցումը իր տեղը զիջում է «բնական քննությանը» և արդեն մաս սաղմնավորվող փորձարարական մոտեցմանը: Աստվածաբան-բնափիլիսոփաների ուշադրության կենտրոնում են հայտնվում հիմնականում Տիեզերքի, նյութական իրերի ֆիզիկական հատկություններին և երևույթների պատճառահետևանքային կապերին առնչվող հարցերը: Այս ժամանակաշրջանում ծաղկում է ապրում ալքիմիան, որը փորձում է լուծել երկու խնդիր՝ ա) փորձնական ճանապարհով ստանալ ազնիվ մետաղներ, բ) գտնել փիլիսոփայական քարը՝ կյանքի կամ հավերժ ջահելության էլիքսիրը՝ մարդկանց թե՛ ֆիզիկական և թե՛ հոգևոր առումներով նորոգելու հույսով:

Իբրև միջնադարյան հայկական արիստոտելիզմի ավանդույթի շարունակող՝ Տաթևացին թե՛ իր գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական և թե՛ բնափիլիսոփայական ըմբռնումները շարադրելիս հիմնականում հենվում է բնության վերաբերյալ Արիստոտելի գաղափարների և Ս. Գրքի ու միջնադարում աստվածաբանական-իմաստասիրական գրականության մեջ տարածված տեսակետների վրա: Ընդհանուր առմամբ Տաթևացու բնափիլիսոփայական հայացքների ակունքներում ոչ թե փորձն է կամ փորձարարական հետազոտությունները, այլ հիմնականում տարբեր գրքերից քաղված, փոխառված կամ ժողոված գաղափարները և կենսափորձային դիտարկումները: Այդուհանդերձ Տաթևացին գիտելիքի համակարգում

առանձնացնում է «բնական քննությունը» կամ բնության մասին գիտությունը («բնաբանությունը»), որը ուսումնասիրում է երկրում ու երկնքում գտնվող գոյերը, բնական երևույթները, առանձին իրերի ֆիզիկական հատկությունները, դրանց պատճառահետևանքային կապերն ու հարաբերությունները: Այս համատեքստում արժևորվում է բնությունը որպես հետազոտության առանձին առարկա, և առաջնային է դառնում ոչ թե «Սկզբնապատճառից դեպի հետևանքներ», այլ, ընդհակառակը, «հետևանքներից դեպի Սկզբնապատճառ» մեթոդաբանական դիրքորոշումը, որի հիմքի վրա էլ խարսխվում են Աստծո կեցության տիեզերաբանական կամ փորձի վրա հիմնված ապացույցները:

Ինչպես միջնադարյան բազում մտածողների, այնպես էլ Տաքևացու բնափիլիսոփայական հայացքները խարսխվում են աստվածակենտրոն և արարչապաշտական (կրեացիոնիստական) սկզբունքների վրա: Եթե անտիկ տիեզերակենտրոն բնափիլիսոփայության մեջ տիեզերքը դիտվում էր որպես ինքնարթավ ու բացարձակ, ինքնաստեղծ ու ստեղծարար կեցություն, ապա աստվածակենտրոն և արարչապաշտական բնափիլիսոփայության մեջ բացարձակ կեցությունը Աստված է, ով ոչնչից արարում է բովանդակ տիեզերքը, ստեղծում երկինքն ու երկիրը, մոլորականներն ու աստղերը, երկնային մտահասու/իմանալի և երկրային նյութական/զգայահասու գոյերը, իրերի ու երևույթների ողջ բազմազանությունը՝ դրանց օժտելով որոշակի հատկություններով ու գործառույթներով: Այդ սկզբունքներով պայմանավորված՝ արարված տիեզերքին բնորոշ են դառնում բնագանգական, ֆիզիկական և գեղագիտական-բարոյագիտական բնույթի հետևյալ հատկությունները՝ «որակական գոյաբանությունն» ու կեցության տարասեռությունը, աստիճանակարգությունն ու կարգավորվածությունը, ներդաշնակությունն ու փոխկապակցվածությունը, համաչափությունն ու բարեկարգությունը, նպատակահարմարությունն ու նպատակադրվածությունը, օգտակարությունն ու գեղեցկությունը և այլն:

Հետևելով արիստոտելյան ու կրոնական ավանդույթին՝ Տաքևացին արարված տիեզերքը բաժանում է երկու հիմնական մասի՝ երկ-



նային ու երկրային աշխարհների, որոնք իրարից տարբերվում են թե՛ իրենց կազմով, թե՛ կառուցվածքով և թե՛ դրանց բաղկատարրերի հատկություններով ու գործառույթներով: Այդ տարբերությունները նախ և առաջ ունեն որակական բնույթ: Այսպես, երկնային գոյերը ավելի կատարյալ են ու արժեքավոր, քան երկրային գոյերը, քանի որ առաջինների բնությունն ավելի մերձ է աստվածային բնությանը: Մեջբերելով Արիստոտելի միտքը՝ Տաթևացին գրում է, թե «մարմինն որչափ պատականագոյն է և գեղեցիկ՝ պարտ է զի տեղեալ բարձրագոյն լիցի, որպէս երկիրս որ անարգ է քան զամենայն մարմին՝ ունի զներքին տեղին: Եւ ջուրն որ պատուական է քան զհողս՝ բարձրագոյն է: Եւ օդն որ ևս պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զջուրն: Եւ հուրն որ առաւել պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զամենայն»<sup>237</sup>: «Որակական գոյաբանությունը» բացառում է կրոնաբարոյական կամ սիմվոլիստական առումներով չեզոք իրերի գոյությունը. տիեզերական ամբողջի մեջ արարվածներից յուրաքանչյուրն ունի իր արժեքն ու նշանակությունը: Հետաքրքիր է նշել, որ «որակական գոյաբանության» շրջանակներում բարոյական տարբեր գնահատականների է արժանանում անզամ մահը. «Քանզի որոյ էութիւնն լուսագոյն է, նորին և ապականութիւնն չարագոյն ևս է. որպէս ապականութիւնն բանականին՝ վատթար է քան զանբանին. և զգայականացն՝ քան զանզգայիցն. ապա ուրեմն չար է հոգոյն մահն քան զմարմնոյն»<sup>238</sup>:

Ըստ Տաթևացու՝ երկնքի և երկրի միջև առկա տարբերությունների պատճառներից են՝ առաջին, երկնային իմանալի գոյերը մշտնջենական են, իսկ երկրայինները՝ ժամանակավոր, իսկ, ի տարբերություն մշտնջենականության, ժամանակն ունի կարգ՝ առաջին, միջին ու վերջին և մասեր՝ անցյալ, ներկա, ապառնի: Երկրորդ, մարմնական գոյերը նախ անկատար և անտեսակ են, հետո ժամանակի ընթացքում կերպավորվում և կատարելագործվում են: Դա վերաբերում է նաև մարդկային հոգուն, որը «նախ ի յինքեմէ անտեսակ և անկատար է. և յետոյ կատարի յԱստուծոյ շնորհօք և առաքինութեամբ և

<sup>237</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 686:

<sup>238</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 586:

գիտութեամբ»<sup>239</sup>: Երրորդ, Աստված, երկնայինը ստեղծելով կատարյալ, ցույց տվեց Իր ամենակարող գործությունը, իսկ երկրայինի դեպքում ցույց տվեց Իր ամենագութ մարդասիրությունը. մարդը տեր և իշխան է երկրավորների, ուստի պետք է գործադրի իր իշխանությունը ըստ կարգի և ոչ թե անկարգ ու անիրավ կերպով: Երկիրը մարդկանց ուսման տեղն է, իսկ ուսուցումը պահանջում է ժամանակ և կարգ: Չորրորդ, Աստված կամեցավ, որ մարդիկ «բանի և տեսութեամբ» վայելեն Արարչի գործը, այլապես կստեղծեր այս աշխարհը բյուրապատիկ գերազանցող այլ աշխարհ: Հինգերորդ, վեցը, լինելով կատարյալ թիվ, խորհրդանշում է արարված աշխարհի կատարելությունը: Վեց օրում ստեղծելը ցույց է տալիս նաև մարդկային պատմության վեց դարը՝ ա) Ադամից մինչև Նոյ, բ) Նոյից մինչև Աբրահամ, գ) Աբրահամից մինչև Մովսես, դ) Մովսեսից մինչև Դավիթ և ե) Դավիթից մինչև Քրիստոս, զ) Քրիստոսից մինչև Ահեղ Դատաստան: Չնայած, ելնելով արարչապաշտական սկզբունքից, Տաթևացին վիաստում է Աստծո և արարված տիեզերքի, երկնայինի ու երկրայինի որակական տարբերությունները, դրանց հատկությունների անհամատեղելիությունը, այնուհանդերձ նա փորձում է ծայրահեղության չհասցնել աստվածայինի և արարվածի, երկնայինի և երկրայինի միջև առկա հակադրությունը: Գտնվելով արարված տիեզերքից ու երկրային աշխարհից անդին՝ Աստված տեսանելի կամ անտեսանելի ձևերով միշտ տիեզերքի հետ է և տիեզերքի մեջ է: Արարչի ու արարածների միջև գոյություն ունեն էական տարբերություններ, բայց միաժամանակ արարածները իբրև հայելի արտացոլում են աստվածային աշխարհի որոշակի հատկություններ, առնվազն «արարածք գոչեն թե Աստուած է»<sup>240</sup>:

Երկնային ու երկրային աշխարհներն ունեն իրենց ֆիզիկական յուրահատկությունները: Երկինքն ունի բազում հատկություններ. շարժվում է սրընթաց, բարձր է, լուսավոր, թեթև, պարզ ու վճիտ է՝ առանց պղտորման. դրանում չկան ձյուն, անձրև, փոթորիկ և նմանա-

<sup>239</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

<sup>240</sup> Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 40-41:

տիպ երևույթներ, պարունակությամբ մշտակա է, այսինքն՝ «ո՛չ ունի այլալումն և փոփոխումն ըստ անարգ շարժութեան երկրի», երկրին տալիս է լույս, ջերմություն, տեղումներ և այլն: Երկնային մարմինները ազդում են երկրային գոյերի վրա, պայմանավորում որոշ երևույթների առաջացումը (օրինակ, լուսինը «իշխե տարրական մարմնոց: Ի ծնունդս ազդէ: Տնկոց սնունդ է: Ումանց որակ գունոց տայ. որպէս խնձորոյ. և գոմանց բառնայ. որպէս զմարդոյ»<sup>241</sup>): Երկնքի շարժման երևույթը բացատրելիա Տաթևացին առանձնացնում է երկու պատճառ՝ բնական և բարոյական: Բնական պատճառը նախ այն է, որ օդը ներխուժում է երկնքի մեջ և երկրագունդը բաժանում ներքևի և վերևի մասերի, ինչն էլ դառնում է երկնքի շարժման պատճառ: Երկրորդ, «կէտ երկրիս անշարժ է ի մէջն. և պատճառ է զշարժութիւն երկնի»:<sup>242</sup> Իսկ բարոյական պատճառն այն է, որ երկինքը բնությամբ անապական է, և Աստված նրան օժտել է շարժմամբ: Իսկ երկիրը անշարժ է, ենթակա ապականության, որ մարդիկ տեսնեն դրա եղական, փոփոխական լինելը և սխալմամբ այն չհամարեն աստված: Երկնքում տեսանելի է բնավիլիստփայական ու գեղագիտական-բարոյագիտական բնույթի չորս իրողություն. «Նախ՝ զլայնատարած մեծութիւնն եւ զհաստատ կամարածգութիւնն երկնից: Երկրորդ՝ զգեղեցկազարդութիւն նորա: Երրորդ՝ զանդադար շարժումն: Չորրորդ՝ զայլալումն լուսատրագո...»<sup>242</sup>: Գեղազարդ ու լուսավոր երկինքի այս արտաքին պատկերը միաժամանակ մարդուն իրազեկում է, որ անտեսանելի «ներքին երկինքը» պետք է լինի բյուրապատիկ գեղեցիկ. «զի տեսցուք և իմացուք թէ արտաքին սրահն երկնից այսպէս է զարդարուն. քանի՞ առաւել ներքին կողմն սրբութեան իմանալեացն դասուց»<sup>243</sup>:

Եթե Անանիա Շիրակացի և Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի և տարբերակում են երկու երկինք՝ հրեղեն և հաստատություն<sup>244</sup>, ապա

<sup>241</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 186-187:

<sup>242</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Յայեայ, էջ 101:

<sup>243</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 188:

<sup>244</sup> Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, /քարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ. Բ. Պետրոսյանի, Եր., 1979, էջ 68-71; Հովհաննես Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ.Ա, ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատ. Պատ-

Տաքևացու կարծիքով՝ գոյություն ունեն երեք երկինք՝ բնական, հաստ-կական և նմանական, որոնց անունների բացատրությունը նա չի տալիս: Բնականը բովանդակում է տասը երկինք՝ հրեղեն երկինքը, ջրեղեն երկինքը, հաստատությունը և յոթ մոլորականները՝ Ձոհալը, Երևակը, Հրատը, Արեգակը, Լուսնաթագը, Փայլածուն և Լուսինը: Աստղերը շարված են երկնքում, որոնք, ըստ Արիստոտելի, շարժվում են, իսկ այլոց կարծիքով՝ «անմոլոր աստեղքն ամբացեալ են ի հաստատութիւն որպէս սպի ի վերայ մարմնոյ, և ընդ նմա՝ շարժին: Իսկ մոլորակքն ի գօտիս իրեանց շարժականք են. զի բարձրանան և խոնարհին»<sup>245</sup>: Մոլորակներին բնորոշ է շարժման երկու տիպ՝ ընդհանուր և հատուկ: Շարժումը կոչվում է ընդհանուր, երբ մոլորակները շարժվում են Արևելքից դեպի Արևմուտք, իսկ հատուկ՝ երբ շարժվում են Արևմուտքից դեպի Արևելք: Մոլորակների վերևում գտնվում են տասներկու կենդանակերպերը՝ Խոյը, Առյուծը, Աղեղնավորը, Յուրը, Կույսը, Այծեղջյուրը, Ջրհոսը, Երկվորյակը, Կշեռքը, Խեցգետինը, Կարիճը և Չուկը: Ինչպես տասներկու կենդանակերպները, այնպես էլ յոթ մոլորակները «ունին զբնութիւն չորից տարերաց»: Այսպես, Յուրը, Կույսը և Այծեղջյուրն ունեն հողի բնությունը, այսինքն՝ չոր ու ցուրտ են, Խոյը, Առյուծը և Աղեղնավորն ունեն կրակի բնությունը՝ ջերմ են ու չոր, Կշեռքը և Ջրհոսը ունեն օդի բնությունը՝ ջերմ ու խոնավ են, Խեցգետինը, Կարիճը և Չուկը ունեն ջրի բնությունը՝ ցուրտ են ու խոնավ: Հատկական երկնքի մեջ մտնում են հինգ երկինք՝ ա) հրեղեն (կրակի վերին մասը), բ) կրակի ներքևի մասը, որը կոչվում է նաև օլիմպիական երկինք, քանի որ մերձ է Օլիմպիոս լեռանը, գ) օդեղեն երկինք, որը կազմված է օդի ներքևի մասից և դ) Երկինք, որ կոչվում է Գրախտ: Նմանական երկինքը բովանդակում է հինգ երկինք՝ ա) երկինք, որ կոչվում է սուրբ Երրորդություն, «զի անհաս բարձրութեամբ գերազանցեալ է յամենայն եղեալս»: Այս երկինքը Աստծո, հրեշտակների, մարգարեների ու սրբերի «զգալի» երևման տեղին է, բ) երևակայությամբ տեսանելի երկինք, գ) կատարյալ իմա-

րաստեցին Ա. Երզնկացի-Տեր-Սրապյանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 235-237:

<sup>245</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 189:

ցությամբ (որով օժտված էին Մովսեսը, Գավիթը) տեսանելի երկինք, դ) երկինք են կոչվում նաև հոգևոր բարություններն ու սրբերի վարքը, ե) երկինք, որ դարձյալ կոչվում է սուրբ Երրորդություն (առաջին և հինգերորդ երկինքները բովանդակային առումով գրեթե նույն են): Փաստորեն, երրորդ երկինքը «սրբազան» է և ամբողջությամբ ունի կրոնական ու խորհրդանշական բնույթ: Ի դեպ, Տաթևացին պաշտպանում է երկինքների դասակարգման մի այլ տարբերակ, ըստ որի առաջին երկինքը հրեղեն երկինքն է, երկրորդը՝ հաստատությունը, իսկ երրորդը՝ Դրախտը, որը միայն «իմացմամբ տեսանի» և «է բնակարան հրեշտակաց և հրեշտակացելոց»<sup>246</sup>:

Չնայած վերոթվարկյալ տարբերություններին՝ բոլոր երկինքները լուսավոր են, բարձր, անմահ և ամենակարևորը՝ ունեն կլոր (բոլորակ) ձև, որովհետև՝ ա) բոլորակ մարմինները պարզ են և բաղկացած են ոչ քե չորս, այլ հինգերորդ տարրից՝ եթերից, բ) բոլորակ ձևը պարունակող է, և երկինքն ամփոփում է ամենայնը, գ) գնդաձևությունն ապահովում է երկնքի սրընթաց շարժումը, դ) երկինքը կատարյալ մարմին է՝ «զի ազդէ յամենայն ստորնային մարմինս խնամելով գնոսս»: Բացի դրանից, բոլոր ձևերի մեջ բոլորակ ձևը կատարյալ է, որովհետև ո՛չ ավելանում է և ո՛չ էլ պակասում, ո՛չ դրա սկիզբն է երևում և ո՛չ էլ վերջը: Վեց թիվը թվերի մեջ առաջին կատարյալն է, իսկ դա ունի բոլորակ ձև, «զի որքան է ի միջին կիտեն ի բոլոր ծիրն, վեց այնչափ է իր բոլորակ ծիրն: Ապա ուրեմն բոլորակ ձևն որ կատարեալ է՝ պատշաճի կատարեալ մարմնոյ երկնից»<sup>247</sup>: ե) Եթե երկինքը չլիներ գնդաձև, այլ քառակուսի կամ եռանկյունի, ապա երբ անկյունները շարժվեին՝ «յորմէ տեղուջէ վերանային՝ մնային առանց տեղույ»: գ) Եթե երկինքը չլիներ գնդաձև, ապա արեգակը և աստղերը երբ հայտնվեին երկնքի մեջտեղում, կերևային մեծ, քանի որ միջին կետից մինչև մեզ ուղիղ գիծ է, իսկ Արևելքից մինչև մեզ՝ խտտոր-

<sup>246</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 221:

<sup>247</sup> Նույն տեղում, էջ 183: Այս հարցում Տաթևացին կրկնում է իր ուսուցչի՝ Հովհան Որոտնեցու մաքերը: Տե՛ս Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 248: Այդ մասին տե՛ս Զաքարյան Ս.Ա., Հովհան Որոտնեցի, Եր., 2017, էջ 66-67:

նակ: Ուղիղ գիծը կարճ է խոտորնակից, հետևաբար միջին կետում գտնվող աստղերը չեին երևա մեծագույն ինչպես դա տեսանելի կլինե՞ր Արևելքից կամ Արևմուտքից:

Տաթևացին պաշտպանում է ոչ միայն երկնքի, այլ երկրի կտրուքյան գաղափարը: Տիեզերքի կենտրոնում գտնվում է երկիրը, որի շուրջը «բոլոր շարժմամբ երկին և աստեղք շրջագային»: Ըստ Տաթևացու՝ երկիր բառն ունի մի քանի նշանակություն. ա) կոչվում է երկիր, որովհետև կազմված է երկու իրից՝ հողից և ջրից, բ) երկիրն ունի երկու ծայր՝ երկարություն և լայնություն, որը ձգվում է Արևելքից դեպի Արևմուտք, Հյուսիսից դեպի Հարավ, գ) երկիր, որովհետև գտնվում է երեքման ու տասանման գործընթացների մեջ, դ) երկիրը կոչվում է նաև աշխարհ, այսինքն՝ «աշխար. և սուգ. և տրտմութեան հովիտ»: Թվարկելով երկրի հատկությունները՝ Տաթևացին բնականի/ֆիզիկականի հետ մեկտեղ ուշադրություն է դարձնում դրա սոցիալ-փիլիսոփայական ու բարոյագիտական բնույթի հատկություններին. «Նախ՝ զի մայր է մեր, ուստի ծնանիմք ամենեքեան: Եւ զի սեղան է ամենալիր. յորմէ կերակրիմք ամենքն: Եւ զի դաստիարակ և սնուցանող է մեր: Եւ զի տեղի է ուսման արուեստից և առաքինութեանց և իմաստութեան հանճարոյ: Եւ զի գերեզման է մեր և ընդունարան: Եւ զի ստորին է այլ տարերաց և խտեալ: Եւ զի թանձր է: Եւ զի ծանր է: Եւ զի բոլոր է: Եւ զի անշարժ է»<sup>248</sup>: Երկնքի մման երկրում տեսանելի է բնափիլիսոփայական, սոցիալ-քաղաքական ու մարդաբանական բնույթի չորս իրողություն. «Նախ՝ զհաստատութիւն երկրի և զգնացս ջուրց: Երկրորդ՝ զփոփոխումն թագաւորաց. զաղքատաց մեծանալն եւ զփարթամաց տնանկանալն: Երրորդ, զփոփոխումն խորհրդոց եւ կամաց մարդկան. զի բազում ինչ խորհիմք եւ կամիմք եւ ոչ կատարի: Չորրորդ՝ զայլալումն օրոցն եւ բուսոց»<sup>249</sup>: Այս չորս իրողությունների ընդհանրությունն այն է, որ բոլորն էլ գտնվում են շարժման և անընդհատ փոփոխության մեջ: Տաթևացին պաշտպանում է բնափիլիսոփայական կարևորագույն այն դրույթը, ըստ որի

<sup>248</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 211:

<sup>249</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 101:

արարվելուց հետո բնությունը ոչ թե մատնվում է անգործության, այլ դրանում տեղի են ունենում (անշուշտ, Աստծո գիտությամբ) նյութի, տեսակի, հոգու, մարմնի և այլ գոյերի կերպավորությունների բնական գործընթացներ, որոնք ընթանում են ոչ թե թռիչքաձև, այլ աստիճանաձև, որովհետև «բնութիւնն յանկարծակի ոչ կարէ ներգործել, այլ սակաւ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն»<sup>250</sup>:

Բնականաբար Տաթևացին պաշտպանում է միջնադարում կրոնա-եկեղեցական գրականության մեջ տարածված երկրակենտրոնության գաղափարը, ըստ որի երկիրը անշարժ գտնվում է տիեզերքի (երկնքի) կենտրոնում: Ըստ նրա՝ երկրի անշարժության պատճառներն են՝ ա) չորս տարրերը իրար են միանում գնդաձև և այդ կերպ պահպանում են երկրի կայունությունը, բ) օղը երկու կիսագնդերում հողմով պատռում-ճեղքում է կրակի պատնեշը, և ներքևում հայտնված հողմը երկիրը քաշում է դեպի վեր, իսկ վերին հողմը՝ ի վայր: Նմանապես հողի ծանրությունը երկրին քաշում է դեպի վար, իսկ հողմի ուժը՝ դեպի վեր: Այդ գործընթացների շնորհիվ երկիրը մնում է անշարժ ու հավասարակշռված վիճակում: գ) Երկիրը գտնվում է շրջանի կենտրոնում և «յամեն կողմանէ ծանրութիւնն ի մէջն ժողովի. և այսպէս ինքն ի վերայ իւր հաստատեալ է»: դ) Երկինքն իր թեթևությամբ երկրին քաշում է դեպի վեր, իսկ երկիրը իր ծանրությամբ հակվում է դեպի ներքև, և այսպես երկիրը մնում է անշարժ ու հաստատուն: Փաստորեն, Տաթևացին ոչ միայն կրկնում է երկրի անշարժության վերաբերյալ հայ բնափիլիսոփայական մտքի մեջ (Անանիա Շիրակացի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Հովհան Ռոտմեցի) տարածված որոշ փաստարկներ (հատկապես «մրրիկների տեսություն» վարկածը), այլև դրանց ավելացնում է նորերը (օրինակ, չորս տարրերի գնդաձև միավորումը որպես երկրի անշարժության պատճառ):

Տաթևացին նկատում է, որ միակ աշխարհի (երկրի) գոյությունը հարուցում է տարակուսանք Աստծո ամենակարողության և ամենագործության վերաբերյալ. եթե Աստված ամենակարող է, ապա ինչո՞ւ է ստեղծել ընդամենը մեկ աշխարհ և ոչ թե բազում աշխարհներ: Պա-

<sup>250</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 255:

տասխանելով այս հարցին, որը, ի դեպ, XIII-XIV դարերի եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ամենատարածված և աղմկահարույց հարցերից մեկն էր, Տաթևացին նախ նկատում է, որ Աստված ստեղծել է ոչ մեկ, այլ երկու աշխարհ՝ ներկա աշխարհը և հանդերձյալ աշխարհը, երկրորդ, ստեղծել է բազում աշխարհներ, որովհետև «աշխարհ» են կոչվում թե՛ Աստված (իմանալի աշխարհ), թե՛ երկիրը (զգալի աշխարհ) և թե՛ մարդը (իմանալի-զգալի աշխարհ): Սա դեռ հարցի պատասխանը չէ, քանի որ հասկանալի է, թե տվյալ դեպքում խոսքը որ աշխարհին է վերաբերում: Տաթևացին կարծում է, որ մի է Աստված և մի է Նրա ստեղծած աշխարհը, որը կատարյալ է, ուստի ոչ մի իմաստ չունեն ստեղծել այլ աշխարհներ. «Եւ արդ՝ այլ աշխարհն կամ լինէր որպէս այս. կամ՝ այլապէս: Արդ եթէ լինէր այդպէս այս, աւելի լինէր, և աւելորդ ոչինչ է ի գործս Աստուծոյ: Եւ այլապէս ոչ կարէր լինել, եւ ամեն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ, և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ: Ապա ուրեմն հարկ է մի գոյ աշխարհի և ոչ բազում»<sup>251</sup>: Այսպիսով, հենվելով արարված աշխարհի կատարելության փաստի վրա՝ Տաթևացին «արդարացնում» է Աստծուն՝ մեկ աշխարհ ստեղծելու համար: Այս տեսակետը համահունչ է քրիստոնեության կողմից ընդունված ինչպես երկրակենտրոնության բնափիլիսոփայական, այնպես էլ երկրում Աստծո Ռոբո մարդեղացման կրոնական գաղափարներին:

Բնականաբար, Տաթևացին ընդունում է արարված աշխարհի ապականության և վախճանի գաղափարը: Լինել արարված, նշանակում է ունենալ սկիզբ ու վախճան: Ըստ քրիստոնեական վախճանաբանության՝ Քրիստոսի երկրորդ գալստյամբ աշխարհին ու պատմությանը սպասվում է կործանում ու ավարտ: Տաթևացու կարծիքով՝ կան բնական, բարոյական ու կրոնական որոշակի նախանշաններ, որոնք նախապես հայտնում են աշխարհի վախճանի մասին: Դրանցից են՝ ա) արդարության, սիրո, հավատքի պակասությունը և ատելության աճը, մեղքերի շատությունը և անհավատությունը, (բարոյական պատճառ), բ) արհավիրքների, երկրաշարժների, երաշտների,

---

<sup>251</sup> Նույն տեղում, էջ 179:



սովի, պատերազմների և այլնի հաճախանալը (բնական ու հասարակական պատճառ), գ) հակաքրիստոսի՝ Նեոի, հայտնվելը, որից հետո նա կսկսի տարբեր հնարներով մոլորեցնել ու խաբել մարդկանց (կրոնական պատճառ): Հետաքրքիր է նշել, որ աշխարհի ապականության մասին միտքը Տաթևացուն չի խանգարում միաժամանակ պաշտպանելու արարված աշխարհի հավերժության գաղափարը: Աշխարհի հավերժության հարցը նա քննարկում է այն համատեքստում, թե կարո՞ղ է Աստված դեռ չստեղծած և արդեն ստեղծած աշխարհը վերածել չգոյի (այդ մասին մանրամասն հաջորդ ենթագլխում): Այս հարցադրմանը պատասխանելիս նա առաջադրում է աշխարհի հավերժությունը հիմնավորող թե՛ բնական-բնագանցական («բնականապես») և թե՛ բարոյական («բարոյականապես») բնույթի մի շարք փաստարկներ<sup>252</sup>, որոնցից կարելի է եզրահանգել, որ Տաթևացին փորձում է աշխարհի ստեղծման աստվածաշնչյան ճշմարտությունը համատեղել աշխարհի հավերժության մասին փիլիսոփայական դրույթի հետ: Թեև տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է արարված աշխարհի հավերժությանը, այնուհանդերձ դա էլ նորարական գաղափար էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ:

Տաթևացու բնափիլիսոփայության մեջ պատշաճ ուշադրություն է դարձվում նաև արարված իրերի ֆիզիկական կառուցվածքի ու հատկությունների նկարագրությանը: Բոլոր գոյերին բնորոշ է ինքնապահպանության ձգտումը. «Քանզի ամենայն իր՝ բնութեամբ ստեղծապականութիւնն իւր. և որքան կարէ՛ ընդդիմանայ իւրոյ եղծանողին. և այս յայտ է ի հրոյն և ի ջրոյն և ի կենդանեաց և յամենայն իրաց»<sup>253</sup>:

Բնագանցական առումով բոլոր իրերը նյութի և ձևի միասնություն են, ընդ որում ձևը նյութականացված ու անհատականացված է, իսկ ֆիզիկական առումով բոլոր գոյերը ունեն զգալի-նյութական բնույթ և կազմված են չորս տարրերից: Այս կապակցությամբ ծագում է մի հարց, որը վերաբերում է Աստծուն և նյութական իրերի առնչակ-

<sup>252</sup> Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Չաքարյան Ս.Ա., Արիստոտելը և XIV դարի հայ փիլիսոփայությունը, էջ 195-206:

<sup>253</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 586:

ցությանը. եթե Աստված աննյութական է, ապա որտեղի՞ց և ինչպե՞ս են առաջանում նյութական-մարմնական գոյացությունները. չէ՞ որ նյութականը կարող է գոյանալ նյութից, իսկ աննյութականը՝ աննյութից: Այս հարցադրմանը Տաթևացին տալիս է հետևյալ պատասխանը. «Ձի աննիւթ և պարզ էութիւն է Աստուած. և յառաջ էած յոչընչէ գաննիւթ էութիւնքս. այսինքն՝ զգոյացութիւն, զքանակ, զորակ, և զայլսն. և իւրով զօրութեամբն ի միասին ժողովեալ կազմեաց մարմնական նիւթ: Ուստի տարերք և տարբեղէն մարմինք խառնեցան և յառաջ եկին ի մի և ի նոյն նիւթոյն»<sup>254</sup>: Այս բացատրությունը դեռևս սպառնիչ չէ, քանի որ դրան հաջորդում է հետևյալ հարցը. եթե գոյացությունը, որակը, քանակը և այլքը աննյութական են, ապա դրանցից ինչպե՞ս է առաջանում նյութական մարմինը: Տաթևացու կարծիքով՝ դրանք ունեն «բազում զարմանալի տեսութիւնս»: Նախ, դրանք անմարմին են և չեն տեսնում անմարմին գոյերին, երկրորդ, դրանք էանում են մարմնի մեջ, սակայն անմարմին են, երրորդ, «ի ժողովիլն սոցա լինի մարմնական էութիւն. և յորոշելն կորնչի մարմինն: Որպէս տունն ի ժողովիլ փայտից և որմոց՝ շինի. և ի ցրուիլն սոցա կորնչի տունն: Եւ որպէս ի ժողովիլ հոգոյ և մարմնոյ լինի մարդ. և ի բաժանիլն կորնչի. այսպէս և զայս իմա»<sup>255</sup>: Չորրորդ, դրանցից յուրաքանչյուրն ունի առանձին բնություն ու սահման, ուստի չեն միաբանվում և խառնվելով չեն կորցնում իրենց հատկությունները, ինչպես հոգին և մարմինը միավորվելով՝ կազմում են մի բնություն և մի դեմք, սակայն չեն «շփոթվում» և պահպանում են իրենց հատկությունները: Առհասարակ, ըստ Տաթևացու՝ ցանկացած անհատական գոյացություն բաղկացած է բազում հատկություններից, որոնք անշփոթ միությանը կազմում են մի բնություն: Տաթևացու կարծիքով՝ մարմինը բաղկացնող մասերն ինքնին աննյութական են, սակայն, միավորվելով և կազմելով մարմին, իրենք էլ վերածվում են մարմնական գոյացության: Թեև Տաթևացին փորձում է աննյութականի և նյութականի միջև գտնել միջնորդ մի օղակ, այդուհանդերձ անհասկանալի է մնում, թե

<sup>254</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 175:

<sup>255</sup> Նույն տեղում:

անմարմնական գոյացությունների ժողովմամբ ինչո՞ւ պետք է առաջանան մարմնական-նյութական գոյացություններ: Այս առումով ավելի համոզիչ է այն բացատրությունը, որ Աստված ոչնչից ստեղծել է նյութը՝ չորս տարրերը, որոնցից էլ գոյացել են բոլոր նյութական իրերը:

Տաթևացին պաշտպանում է իրերի տարրական կառուցվածքի վերաբերյալ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ տարածված այն տեսակետը, ըստ որի երկրային աշխարհի բոլոր իրերը կազմված են չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և հուրից (կրակից): Ընդ որում, դրանցից յուրաքանչյուրը բնական ճանապարհով և իրեն ներհատուկ հատկությունների շնորհիվ ապահովում է իրերի ու երևույթների առաջացումը. «Ձի առանց հողոյ շօշափումն ո՛չ լինի. և ո՛չ առանց ջրոյ կարումն և մածումն. և ո՛չ առանց օդոյ շարժումն. և ո՛չ առանց հրոյ երևումն»<sup>256</sup>: Կախված իրենց հատկություններից ու գործառույթներից՝ տարրերն ունեն որոշակի դասավորվածություն: Հողը գտնվում է ամենաներքևում, որովհետև ամենաձանրն է, դրան ըստ հերթականության հետևում են ջուրը, օդը և հուրը, որն ամենաթեթև տարրն է: Յուրաքանչյուր տարր ունի երկու հատկություն. հողը ցուրտ է ու չոր, ջուրը՝ խոնավ ու ցուրտ, օդը՝ ջերմ ու խոնավ, հուրը՝ չոր ու ջերմ: Բացի նշված երկու հատկություններից չորս տարրերին բնորոշ են այլ հատկություններ և դրանց համապատասխանող գործառույթներ: Օրինակ, հուրը ներգործող է, հաղորդելի, ինքնաշարժ, շարժող, անվոփոխ, սուր, աներևույթ, թափանցիկ, նորոգող, պարունակող, պինդը թուլացնող, թույլը պնդացնող, բաժանող ու միավորող և այլն: Իրենց հակադիր հատկությունների պատճառով չորս տարրերը «թշնամիք են անհաշտելիք. և լինի միաուրեալք դարձեալ ծայրիսքն և մնան սիրելիք անքակտելիք այսպէս»<sup>257</sup>: Այդ հակադրությունների ներդաշնակության հիմքում ընկած է հետևյալ մեխանիզմը. ջուրը իր ցրտությամբ կապվում է հողի հետ, իսկ խոնավությամբ՝ օդի հետ, օդը իր ջերմությամբ՝ հուրի հետ, հուրը ջերմությամբ՝ հողի

<sup>256</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 180:

<sup>257</sup> Նույն տեղում, էջ 181:

հետ: Այս ճանապարհով գոյանում են բոլոր իրերը: Որոշակի համապատասխանություն գոյություն ունի չորս տարրերի, զգայարանների ու մարմնի մեջ գտնվող մաղձերի (հյութերի) միջև: Ամենաներքևում գտնվող հողին համապատասխանում են՝ զգայարաններից շոշափելիքը, մաղձերից՝ սևը, գույներից՝ սևը, հողից վերև գտնվող ջրին՝ ճաշակելիքը, սպիտակ մաղձը և սպիտակ գույնը, ջրից վերև գտնվող օդին՝ հոտոտելիքն ու լսելիքը, կարմիր մաղձը և կարմիր գույնը, իսկ դրանից վերև գտնվող հրին՝ տեսանելիքը, խարտյաշ մաղձը և դեղին գույնը:

Առանձին իրերն առաջանում և քայքայվում են, սակայն դրանց հիմքում ընկած տարրերը չեն ոչնչանում (սա մաս աշխարհի հավերժության օգտին բերվող փաստարկներից և ակնհայտ հակասում է երկրային/նյութական գոյերի ապականության մասին մտքին<sup>258</sup>): Տաքևացու կարծիքով՝ իմաստասերները չորս տարրերը անապական ու անվախճան են համարում հետևյալ պատճառներով՝ ա) նկատի է առնվում երկնային մարմինների շարժման բնույթը. դրանք շարժվում են անդադար, առանց ավելանալու և պակասելու, ինչը ապահովում է իրերի անխափան լինելությունն ու գոյությունը, բ) թեև տարրերը իրենց որակներով իրար հակադիր են, այնուհանդերձ միաբանվելով՝ ապահովում են գոյերի հասաներաշխությունն ու ներդաշնակությունը, գ) լինելության ու ապականության երևույթների գոյությամբ. իրերի ոչնչացումը (տարրերի անջատումն իրարից) հիմք է նոր իրերի առաջացման, և տարրերը «այսպես շրջաստեղծութեամբ անվախճան մնան»<sup>259</sup>: դ) Անհատ գոյացությունները ծնվում են ու մեռնում, իսկ ընդհանրականները՝ տեսակը և սեռը, մնում են: Նմանապես մասը ոչնչանում է, իսկ ամբողջը՝ մնում: ե) Երկիրը ժամանակ առ ժամանակ ինքնամաքրվում է թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին պատահականություններից, ինչի պատճառով չի երևում դրա «ծերությունը»:

---

<sup>258</sup> Այդ մասին տե՛ս Չաքարյան Ս. Ա., Արիստոտելը և XIV դարի հայ փիլիսոփայությունը, էջ 204:

<sup>259</sup> Նույն տեղում: Տե՛ս մաս Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 272-273:

Չգալի-նյութական գոյերին բնորոշ են շարժման, փոփոխության, առաջացման ու ոչնչացման, ժամանակային ու տարածական հատկություններ, այսինքն՝ այդ գոյերը գտնվում են անընդհատ շարժման մեջ, որոշակի տեղ են զբաղեցնում տարածության մեջ և չափվում են ժամանակով: Շարժումը ենթադրում է փոփոխություն, մի վիճակից ու դիրքից անցում մի այլ վիճակի ու դիրքի: Տաթևացին կարծում է, որ շարժումը չի կարող լինել անվերջ, պետք է ընդունել մի անշարժ գոյի գոյություն, որը շարժում է այլ գոյերի, այսինքն՝ հանդես է գալիս որպես առաջնաշարժիչ, իսկ այդպիսին կարող է լինել միայն Աստված: Եթե շարժողը բնությամբ շարժուն է, ապա «այս կամ ի յանհունն ելանէ որ ոչ է գիտութիւն. կամ գտանել զառաջին շարժողն որ ոչ շարժի և այն է Աստուած»<sup>260</sup>:

Տաթևացին ընդունում է շարժման տեսակների վերաբերյալ միջնադարում տարածված արիստոտելյան դասակարգումը, որում առանձնացվում է շարժման վեց տեսակ՝ առաջացում, ոչնչացում, որակական փոփոխություն, աճում, նվազում և տեղափոխություն: Բացի դրանից՝ նա տարբերակում է շարժման չորս տեսակ՝ ա) բնական (օրինակ, հուրը բարձրանում է վերև, իսկ քարը ընկնում է ներքև), բ) բռնի, (ինչպես աղեղից արձակված նետը), գ) կամավոր (ինչպես մարդու ազատ տեղաշարժը), դ) ազդեցությամբ (ինչպես մագնիսը «շարժէ զերկաթն բնական ազգակցութեամբն»): Այս կապակցությամբ դիտարկելով մարդկանց կողմից առաքինությունների ձեռքբերումը՝ նա նկատում է, որ ոմանց ի բնե բնորոշ են առաքինություններ, ոմանց բռնությամբ են ուսուցանում և ճիշտ ճանապարհի բերում, ոմանք իրենց կամքով են ձեռքբերում առաքինություններ, իսկ ոմանք էլ՝ նախախնամության ազդեցությամբ: Տաթևացին, հետևելով ֆիզիկական երևույթներում բարոյական իմաստներ փնտրելու իր որդեգրած սկզբունքին, փորձում է համապատասխանություն գտնել մարմնի շարժման ձևերի ու մարդկային մեղքերի միջև: Մարմնի շարժման ձևերը վեցն են՝ վեր ու վար, աջ ու ձախ, առաջ ու հետ, որոնց համապատասխանում են որոշակի մեղքեր: Ի վեր շարժման

<sup>260</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 31:

մեղքերն են հպարտությունն ու փառասիրությունը, վարինը՝ տրտմությունն ու ձանձրությունը, աջ շարժանը՝ արծաթասիրությունը, դեպի առաջը՝ բարկությունը, իսկ հետ և ձախ շարժումներինը՝ որկրամոլությունն ու պոռնկությունը:

Տաթևացին տիեզերքի, ի մասնավորի երկրի՝ որպես մեծ Տան (տնավորվածության) գաղափարի ջատագովներից է: Երկիրը Դրախտից վտարված մեղսագործ մարդու ժամանակավոր կյանքի բնակատեղին է, Տուն, որը ֆիզիկական առումով գտնվում է վերջավոր ու սահմանափակ տարածության մեջ և գոյում է վախճանաբանական (գծային) ժամանակի շրջածիրում: «Եւ ամեն մարմին ունի գայս յատկութիւն. ի պարագրեալ է տեղեաւ. և սահմանեալ է քանակաւ. և կալեալ է յորակութեանց»<sup>261</sup>: Տարածությունը (տեղը) ընդգրկում է երկինքն ու երկիրը, բաժանվում աստիճանների՝ ըստ իրենց կարևորության: Տարածության կենտրոնը երկիրն է՝ մարդու ժամանակավոր բնակության և Աստծո մարդեղացման վայրը: Իսկ երկրային ժամանակի ըմբռնման մեջ կիզակետը Քրիստոսի փրկչագործական մահն է՝ խաչելությունը, որ նոր իմաստ և արժեք է մտցնում մարդկային պատմության մեջ և, դրանով իսկ, մարդկայնացնում ժամանակի և տարածության ընկալումը (Քրիստոսի հայտնվելը փոփոխություն է մտցնում նաև գիշերի և լույսի հաջորդականության մեջ. «Եւ գիտելի է, զի ի սկզբանէ աշխարհիս մինչ ի Քրիստոս լո՛սն առաջանայր գիշերոյն. իսկ յետ Քրիստոսի մինչ ի վախճան՝ գիշերն առաջանայ լուսոյն»<sup>262</sup>): Այս իմաստով թե՛ տարածության և թե՛ ժամանակի՝ Տաթևացու ըմբռնումները ստանում են կրոնական ու մարդաբանական երանգավորում:

Տաթևացին պաշտպանում է միջնադարում տարածված ժամանակի սահմանումը՝ «ժամանակն է չափումն իրաց մարմնականաց»<sup>263</sup>: Ժամանակը և շարժումը կապված են իրար հետ. «զի ըստ իմաստասիրացն ամենայն շարժումն ժամանակաւ լինի եւ ոչ անժա-

<sup>261</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 565:

<sup>262</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 194:

<sup>263</sup> Նույն տեղում, էջ 198:

մանակ»<sup>264</sup>: Ի տարբերություն արարածների, որոնք տեղավորված են արարչակարգում և ենթակա են ժամանակային փոփոխություններին, Աստված անուր է և աներբ. անուր է, որովհետև Նա «ո՛չ է սահմանեալ և ո՛չ պարագրեալ և ո՛չ կալեալ յիմեքէ. ո՛չ իմացմամբ և ո՛չ տեղեալ կամ մարմնով»<sup>265</sup>, իսկ աներբ է, որովհետև «սկիզբն ժամանակի ո՛չ է ժամանակ»: Ժամանակը, ի տարբերություն հավիտենականի ու մշտնջենականի, վերաբերում է ոչ թե երկնքին, այլ երկրային աշխարհին և հատկապես մարդկանց՝ «զի ժամանակն առ մե՛զ է և ո՛չ յերկինս»<sup>266</sup>: Ճիշտ է, ժամանակը առավելապես վերաբերում է մարդուն, բայց դա չի նշանակում, թե մարդը, ի տարբերություն Աստծո, համահավասար իշխում է «մարդկային» ժամանակի բոլոր մասերի վրա. «մարդն ինքն միայն գիտէ զինքն և Աստուած. և ոչ այլ ոք: Եւ ինքն այսպէս գիտէ զինքն. որ զանցեալն մոռացեալ է, և ըզհանդերձեալն ոչ գիտէ. այլ միայն զներկայն որ այսօր է և ա՛յս տարի՝ զայն ունի ի մտի: Այլ Աստուած զամենն ունի տեսանել զմարդոյն. զանցեալն, զներկայն, և զապագայն. և ոչ ոք»<sup>267</sup>:

Ժամանակը երկնքի շարժման ու լուսատուների ընթացքի ծնունդն է: Ժամանակը երկնքի առաջին չափումն է, բայց ինքը չի չափում երկինքը: Ոմանք ասում են, գրում է Տաթևացին, թե ժամանակի կեսը գոյից է, իսկ մյուս կեսը՝ չգոյից: Ժամանակը գոյից է, քանի որ գոյերի ծնունդ է, իսկ չգոյից է, քանի որ անցյալը ապականելի է, ապագան չկա, իսկ ներկան «անզգայաբար» անցնում է: Պատաս-

<sup>264</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 53:

<sup>265</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

<sup>266</sup> Նույն տեղում, էջ 198: Ժամանակի քրիստոնեական ուսմունքում, գրում է Մ. Ալխունդովը, ժամանակի մասնաբաժանումը փոխադրվում է մարդու հոգու մեջ, ինչը հնարավորություն է տալիս համարելու անցյալը, ներկան ու ապագան: Գրանք համագոյում են մարդու հոգու մեջ շնորհիվ մարդուն բնորոշ հիշելու, զգալու, հայելու, հույս ունենալու և այլ կարողականությունների: Ընդ որում, ինչպես առասպելում, այնպես էլ կրոնում ժամանակը հոսում է այնտեղից, որտեղին ձգտում է մարդը. առասպելում (որում ժամանակը շրջապտույտային է) դա անցյալն է, իսկ կրոնում՝ ապագան: Քանի որ քրիստոնեական ուսմունքում ժամանակը գծային է, ուստի ապագա փրկությունը կապվում է ներկա ապառնիի հետ (տե՛ս Ахундов М. Д., Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982, էջ 131-132):

<sup>267</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 208:

խանելով այն հարցին, թե ժամանակի ո՞ր մասն է առաջինը՝ անցյալը, ներկա՞ն, թե՞ ապառնին, Տաթևացին գրում է հետևյալը. եթե միապես իմանանք ժամանակը, ապա առաջինն ապառնին է, որովհետև «զժամանակն նախ է հանդերձեալն», հետո՝ ներկան ու անցյալը: Եթե զանազանապես դիտարկենք ժամանակը, ապա նախ է անցյալը, ինչպես երեկը, ապա՝ ներկան՝ որպես այսօրը, և հետո ապառնին որպես վաղը: Եթե ըստ պատվի քննենք ժամանակը, ապա նախ ներկան է, որովհետև «է՛ ստոյգ և ճշմարիտ», հետո անցյալն ու ապառնին: Եվ ոչինչ այնքան պատվական, հասարակ, անցական ու անմնացական, այլայլական ու փոփոխական չէ, որքան ժամանակը: Ոչինչ այնքան պատվական չէ, որքան ժամանակը, որովհետև աշխարհի երկու մասեր կարող են միաժամանակ գոյել, բացի ժամանակից ու տարիքից: Դա հարկ է նկատի ունենալ և «զժամանակ կենցաղոյս ի բարին ծախել»: Ոչինչ այնքան անցավոր չէ, որքան ժամանակը, քանի որ ժամանակը գտնվում է հոսունության մեջ: Մարդու կյանքը որքան երկարում ու աճում է, այնքան առավել պակասում ու նվազում է: Ոչինչ այնքան անկայուն և անհայտ չէ, որքան ժամանակը, որովհետև ժամանակը ինքն իրեն չի ճանաչում, այլ միայն մարդու ներգործությամբ. «Ձի ներկայ ժամանակս որ յայտնի երևի, այսպես անյայտ և անկայուն է. զի ոչ ոք կարէ զվայրկեան ժամանակի մի ստուգել...»<sup>268</sup>: Դարձյալ, ոչինչ այնքան այլայլելի ու փոփոխական չէ, որքան ժամանակը, որովհետև մերթ տեսնում է ցուրտ, մերթ տաք եղանակ, մերթ ամպ և մերթ պարզ երկինք: Վերջապես, ոչինչ այնքան հասարակ չէ, որքան ժամանակը, որովհետև ժամանակը «յամենեցունց հասարակ ստացեալ լինի. և հասարակապես անցանէ», ինչպես մարդկային կյանքը հավասարապես տրվում է ամենքին, և ամենքն էլ «առ հասարակ փոփոխին և կորուսանեն»:

Հետևելով թե՛ «բնական քննության» և թե՛ արարչակարգի սիմփոլիստական-այլաբանական մեկնության սկզբունքներին՝ Տաթևացին նկարագրում ու բացատրում է բազմաթիվ բնական երևույթների ու գոյացությունների (լույս, խավար, օր, գիշեր, ցերեկ, ամպ, մեզ, մա-

<sup>268</sup> Նույն տեղում, էջ 199:



ռախտոյ, անձրև, ձյուն, ծիածան, հողմ, մրրիկ, շանթ, ջուր, ջերմուկ, լեռներ, երկրաշարժ և այլն) առաջացման պատճառները, թվարկում դրանց նշանակություններն ու գործառույթները և, դրանով իսկ, յուրօրինակ կերպով ամբողջացնում տիեզերքի բնավիլիստփայական պատկերը: Ընդ որում, դրանց վերաբերյալ բացատրություններում նկատելի է երկու առանձնահատկություն. նախ, քննարկվող երևույթը ներկայացվում է տարբեր տեսանկյուններից: Օրինակ, ներկայացնելով լուսնի «բարութիւնները», Տաթևացին բնավիլիստփայական բնույթի բնութագրումներին զուգահեռ (լուսինը գտնվում է արեգակի և աստղերի արանքում, շարժվում է ընդդէմ երկնքի, ունի հասարակ և հատուկ շարժում, բնական լույս և արեգակից փոխառած լույս, երկրի հայելին է և այլն), թվարկում է դրան բնորոշ բազմազան հատկություններ ու գործառույթներ, որոնք առավելապես ունեն մարդաբանական ու բարոյական բովանդակություն: Այսպես, լուսինը հալածում է խավարը, փարատում մարդկանց տրտմությունը, փախցնում գողերին ու գազաններին, ճանապարհորդներին ու արհեստավորներին կոչում գործի, տարբերում ընտիրը խոտանից, ցույց տալիս բարեկամին ու թշնամուն, լուսավորում մարդկանց աչքերը, հանդիսանում խավարի՝ մահվան ու հարության, մեղքերի ու ապաշխարության նշան և այլն: Այլ խոսքով՝ արարված աշխարհի իրերն ու երևույթները իրենց ֆիզիկական հատկություններից գատ ունեն մարդկանց ուսուցանելու, դաստիարակելու ու խրատելու գործառույթներ: Երկրորդ, Տաթևացին սովորաբար շարադրում է քննարկվող հարցի վերաբերյալ գոյություն ունեցող կարծիքները, այնուհետև ներկայացնում իր համար ընդունելի տեսակետը: Օրինակ, ըստ նրա՝ ծովի աղիության ու դառնության վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ. ա) ոմանք ասում են, թե դրա պատճառը ծովում ապրող գարշելի կենդանիներն են, բ) ոմանք պնդում են, որ դրա պատճառը ծովը մտնող բազմաթիվ գետերն են, գ) ուրիշները կարծում են, որ երկրի բնությունը «աղտաղտուկ» է, ինչն էլ ջրերի հետ մտնում է ծով: Տաթևացու կարծիքով՝ այս հարցի կապակցությամբ ընդունելի է երկու տեսակետ. նախ, որ Աստված է ծովը ստեղծել աղի ու դառն, երկրորդ, Արիստոտելի այն միտքը՝ «թե ջերմութիւն լուսաւորացդ և տարրական հրոյն և օդոյն

մտանեն ի ծովն և քարշեն ի նմանէ զքաղցր և զպարզ հիւքն. և մնացեալն լինի դառն և աղի»<sup>269</sup>: Փաստորեն, Տաթևացին, լինելով հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության «հաշտեցման» կողմնակից, ընդունելի կամ ճշմարիտ է համարում թե՛ սուրբգրային և թե՛ արիստոտելյան տեսակետները, թեև դրանք ակնհայտորեն հակասում են իրար:

Այսպիսով, թեև Տաթևացին իր բնափիլիսոփայական հայացքները շարադրել է «Աստծո գործի»՝ արարչագործության, մեկնաբանության շրջանակներում, այդուհանդերձ գիտությունների համակարգում «բնական քննության» առանձնացումը նշանակում է բնության մասին գիտելիքի կարևորում, երկրային աշխարհի նկատմամբ իմացական վերաբերմունքի այնպիսի փոփոխություն, որը վկայում է փրկաբանական գիտելիքի համատեքստում «բնության փիլիսոփայության» գիտակարգի կարևորության ու անհրաժեշտության մասին: Անշուշտ, դա բնավ չի նշանակում, որ նա հրաժարվում է տիեզերքի սինվոլիստական ու կրոնաբարոյական մեկնաբանությունից, առանց որի հնարավոր չէ պատկերացնել ընդհանրապես միջնադարյան մշակույթն ու աշխարհայացքը և մասնավորապես միջնադարյան բնափիլիսոփայական խորհրդածությունները:



---

<sup>269</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 208:

### 3.4. Աշխարհի հավերժության հիմնահարցը

*«Եւ որպէս ինքն Աստուած մնացական է և յաիտենական.  
նոյնպէս և աշխարհս գործ փառաց նորա՝ մնացական է յաի-  
տեան: Չի թէպէտ ըստ մասին անցանի և ապականի, սակայն  
ըստ բոլորին անանց է և յաիտենից»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ աշխարհի հավերժության հարցը սուր քննարկման առարկա դարձավ XIII դարում, երբ եվրոպական մտածողները ծանոթացան Իբն Սինայի, Իբն Ռուշդի և Արիստոտելի ուսմունքներին: Դրանից առաջ շրջանառության մեջ էին աշխարհի հավերժության դեմ բերվող Օգոստինոսի, Սեվերին Բոեցիուսի, Հովհան Փիլոպոնեսի («Աշխարհի հավերժության մասին, ընդդեմ Պրոկլեսի» երկը), Հովհան Դամասկացու և այլոց փաստարկները: Բուռն բանավեճերից հետո հրապարակի վրա հայտնվեցին “De aeternitate mundi” («Աշխարհի հավերժության մասին») վերնագրով երկեր (Դավիդ Դիմանտացի, Սիգեր Բրաբանտացի, Թովմա Աքվինացի և այլք), իսկ «աշխարհը հավերժական է» ավեռոխտական համարվող դրույթը տեղ գտավ Փարիզի եպիսկոպոս Էտիեն Տամպլենի (1268-1279) 1270 թ. և 1277 թ. դատապարտումների ցանկում:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ աշխարհի հավերժության հարցը նույնպես հանգամանորեն քննարկվեց XIV դարում, երբ, ինչպես Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու և այլոց երկերի հայերեն թարգմանությունների, այնպես էլ Հայաստանում բնավորված կաթոլիկ միսիոներների, Դոմինիկյան միաբանության անդամներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու ու Պետրոս Արագոնացու աշխատությունների շնորհիվ հայ, ի մասնավորի Տաթևի համալսարանի մտածողներ Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին ընդլայնեցին իրենց գիտելիքները անտիկ (առաջին բնափիլիսոփաների, Պլատոնի, Արիստոտելի, ստոիկների, նորպլատոնականների) և միջնադարյան (Իբն Սինայի, Իբն Ռուշդի, Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու և

այոց) փիլիսոփաների ուսմունքների մասին: Եթե Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին, Պետրոս Արագոնացին և Հովհան Որոտնեցին քննադատում և մերժում էին աշխարհի (նյութի) հավերժության վերաբերյալ անտիկ նյութապաշտական ու դուալիստական, արիստոտելական ու նորալատոնական, այդ թվում Իբն Սինայի ու Իբն Ռուշդի տեսությունները, ապա Գրիգոր Տաթևացին, դրա հետ մեկտեղ, ընդունում էր նաև աշխարհի հավերժության գաղափարը, ընդսմին, օգտագործելով քննադատվող տեսություններից որոշ մտքեր: Այլ խոսքով՝ նա արարչագործության, ոչնչից աշխարհի ստեղծման գաղափարը համատեղում է աշխարհի հավերժության մտքի հետ: Բայց ինչպե՞ս է դա հնարավոր, ինչպե՞ս կարելի է համատեղել անհամատեղելիները, ինչպե՞ս կարող է նշանավոր աստվածաբանը սկզբունքային հարցում համաձայնվել աստվածաշնչական ճշմարտությանը հակասող մտքի հետ: Նման հարցադրումները, բնականաբար, առաջանում են նախ և առաջ այն պատճառով, որ Տաթևացին, թեև նախընտրում է առաջընդդիմել աստվածիմացության ժխտական (սպոֆատիկական) մեթոդով, այնուհանդերձ փորձում է նաև փիլիսոփայական (արիստոտելյան) հասկացություններով բացատրել Աստծո գոյությունն ու բնությունը, արարչագործության բնույթը, Աստծո և աշխարհի հարաբերությունը: Նա համոզված էր, որ բանականության միջոցով կարելի է և պետք է հիմնավորել Հայտնության ճշմարտությունները, մասնավորապես ոչնչից աշխարհի ստեղծման մասին աստվածաշնչյան դրույթը:

Տաթևացու համար ակնհայտ ու անառարկելի ճշմարտություն է, որ Աստված Արարիչ է, ով ոչնչից (չգոյից) ստեղծել է ողջ տիեզերքը՝ իմանալի և զգալի-նյութական գոյերը: Ինչպես վերը նշվեց, նա միանշանակ կրեացիոնիստ մտածող է և, բնականաբար, չի պաշտպանում ո՛չ աշխարհի հավերժության (տվյալ դեպքում՝ աշխարհի չարարվածության, Աստծո հետ նյութի համագոյության) մասին անտիկ փիլիսոփաների (օրինակ, Արիստոտելի), ո՛չ էլ սկզբնապատճառի և հետևանքների հավերժության վերաբերյալ նորալատոնական դրույթները: Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին տարբերակում է ոչնչի կամ հնարավոր գոյի երկու տեսակ՝ ա) բացարձակ ոչինչ կամ հնարավոր

գոյ, որը առանց ներգործության է, ք) ոչինչ կամ հնարավոր գոյ, որը հանդերձ ներգործությամբ է: Աստված զուտ իրականություն է և մշտապես ներգործությամբ գոյ, իսկ նյութը չգոյ է, բայց հնարավորությամբ՝ գոյ: Աշխարհը արարվում է հենց հնարավոր գոյից կամ ոչնչից, որը հանդերձ ներգործությամբ է: Անշուշտ, արարչագործության ընթացքը բացատրելիս ոչնչի երկու տեսակի կամ «հնարավորություն» և «իրականություն» հասկացությունների օգտագործումը կարող է այլ մեկնաբանությունների տեղիք տալ, սակայն դրանից սխալ կլիներ եզրակացնել, թե Տաթևացին ակնարկում է Աստծո հետ նյութի համագոյության մասին: Ինչպես ժամանակը, այնպես էլ նյութը Աստծո ստեղծագործության արգասիք են և չեն կարող Նորան համագոյակից լինել: Պատասխանելով այն հարցին, թե ինչպես է աննյութական ու պարզ էություն ունեցող Աստված արարում նյութական գոյերը, Տաթևացին գրում է, որ Աստված ոչնչից ստեղծում է աննյութական էություններ (գոյացություն, քանակ, որակ և այլն) և իր գործությամբ դրանք ժողովելով՝ կազմում մարմնական նյութ, իսկ դրանից էլ ստեղծում նյութական տարրեր ու տարրեղեն մարմիններ: Այս և նմանաբնույթ մտքերի վրա հենվելով՝ կարող ենք պնդել, որ Տաթևացին, անկախ այն բանից, որ գործածում է արիստոտելյան հասկացություններ և ինչ-որ իմաստով «շեղվում» կրոնական պատկերացումներից, պաշտպանում է ոչնչից աշխարհի արարչագործության գաղափարը:

Աշխարհի հավերժության հարցը Տաթևացին բարձրացնում է այն ժամանակ, երբ քննարկման առարկա է դարձնում այն հարցը, թե կարո՞ղ է Աստված դեռ չստեղծած և ստեղծած աշխարհը վերածել չգոյի: Այս հարցադրմանը պատասխանելիս հայ մտածողը առաջադրում է աշխարհի հավերժությունը հիմնավորող թե՛ մետաֆիզիկական (բնական, «բնականապես») և թե՛ բարոյական («բարոյականապես») բնույթի մի շարք փաստարկներ: Դրանցից են՝

Ա) Աշխարհը հավերժական է, որովհետև իբրև նախատեսություն առկա է հավերժական Աստծո մեջ: Աշխարհը ներգործությամբ գոյություն ունի մինչև արարչագործությունն Աստծո մտքի մեջ, այսինքն՝ աշխարհը հավերժակից է Աստծուն ոչ թե որպես ինքնակա

նյութական գոյացություն, այլ որպես աննյութական ու անփոփոխ հարացույց: Ինչպես արհեստավորը (քանդակագործը) քարի վրա պատկեր դրոշմելուց առաջ նախ իր մտքում նկարում է այդ պատկերը և ըստ այդմ քանդակում, այնպես էլ Արարիչը նախապես իր մտքի մեջ ունի արարվելիք աշխարհի պատկերը, ի մասնավորի՝ ստեղծվելիք իրերի ընդհանուր նախատիպերը: Այս իմաստով «կրկին է սկիզբն լինելութեան աշխարհի»․ նախ՝ երբ դա առկայում է Աստծո մտքում, ինչպես տաճարի գաղափարը ճարտարապետի գլխում, երկրորդը՝ երբ արարվում է, այսինքն՝ կառուցվում է տաճարը: Տաթևացին դիմում է համանմանության մեթոդին՝ փորձելով արհեստավորի (ճարտարապետի) և տաճարի օրինակով բացատրել աշխարհի կրկնակի գոյության հանգամանքը, անշուշտ, նշելով, որ բնօրինակի և օրինակի միջև գոյություն ունեն նմանություններ ու տարբերություններ: Օրինակ, եթե տաճարի պատկերը ճարտարապետի մտքում կարող է ջնջվել, մոռացվել, ապա Աստծո մտքի մեջ աշխարհի պատկերը երբեք չի կարող ջնջվել: Աշխարհը հավերժական է, որովհետև եթե ճարտարապետի մտքում տաճարը գոյություն ունի հնարավորությամբ, հետո՝ ներգործությամբ, ապա «գորութեամբ լինելութիւն աշխարհիս՝ առ Աստուած ներգործութեամբ է»<sup>270</sup>: Աստծո մեջ հնարավորությամբ ոչինչ չի կարող լինել, որովհետև հնարավորությամբ գոյը ենթադրում է փոփոխություն, մինչդեռ Աստված անփոփոխ էություն է, այսինքն՝ «անշարժ է տեսութեամբ և կամօք»: Աշխարհի հավերժությունը նախ և առաջ պայմանավորված է աստվածային նախատեսության հավերժությամբ: Աստված հավերժական է, ուստի հավերժական է Նրանում գտնվող ամեն ինչ: Այս իմաստով Աստված չի կարող չգոյի վերածել աշխարհը: Ավելին, ըստ նրա՝ աշխարհը անհրաժեշտաբար իր լինելությունը պետք է ստանա (չի կարող չստանա) համապատասխան աննյութական հարացույցից, որովհետև «անկա՛ր է ոչ երևիլ սկիզբն լինելութեան աշխարհի. ըստ այնմ որ էր ի նախագաղափար տեսութիւնն Աստուծոյ»<sup>271</sup>: Առաջին

<sup>270</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 169:

<sup>271</sup> Նույն տեղում, էջ 164-165:

հայացքից այդ միտքը Աստծո էության և Նրա գործողության խիստ ռացիոնալիստական մեկնաբանություն է, որը ըստ էության տեղ չի թողնում Աստծո կամային գործողության համար: Սակայն այստեղ խոսքը վերաբերում է ոչ թե Աստծո կամքի ասհմանափակմանը, այլ այն բանին, որ եթե Աստծո մտքում առկա է ինչ-որ ստեղծվելիքի նախագաղափար, եթե Աստված որոշել է ինչ-որ բան ստեղծել, ապա դա անհրաժեշտաբար ստեղծվելու է, այսինքն՝ Աստծո կամքը իրագործվելու է, որովհետև հակասություն չի կարող լինել աստվածային կամքի և նախաստեղծության, կամենալու և կարողանալու միջև: Համենայն դեպս, այլ առիթներով Տաթևացին խուսափում է նմանաբնույթ արտահայտություններից՝ հստակեցնելով, որ աշխարհի արարումը կամային և ոչ թե անհրաժեշտ գործողություն է:

Բ) Աշխարհը հավերժական է, որովհետև հաղորդակից է Աստծուն: Ինչպես վերը նշվեց, ըստ Տաթևացու՝ «հավիտենականությունը» պետք է տարբերել «միշտ»-ից (մշտնջենավորից, մշտնջենականությունից) և «ժամանակ»-ից. ա) հավիտենականությունը չունի ո՛չ սկիզբ և ո՛չ վախճան, ինչպես Աստված: Հավիտենականությունը ոչ թե ժամանակի անվերջ տևողություն է, այլ տարածաժամանակային շրջանակներից դուրս մտածվող իրույթ, բ) մշտնջենավորն ունի սկիզբ, բայց չունի վախճան, ինչպես հրեշտակները և հոգիները, գ) ժամանակն ունի սկիզբ և վախճան, ինչպես բուսական և զգայական-մյուսական գոյերը: Աստված հավիտենական է և պատճառ մշտնջենականի ու ժամանակի: Ժամանակը բաղկացած է երեք մասից՝ անցյալ, ներկա, ապառնի, իսկ մշտնջենականն ու հավիտենականը չունեն մասեր: Ակնհայտ է, որ այստեղ Տաթևացին բացարձակ հավիտենական ու անսկիզբ է համարում միայն Աստծուն, իսկ մյուսներից՝ սկիզբ ունեցող, արարված: Ժամանակը պարունակում է մշտնջենականն ու հավիտենականը, իսկ մշտնջենականը՝ հավիտենականը: Այս իմաստով արարված գոյերը և աշխարհը հավերժական են, որովհետև հաղորդակից են հավիտենականին. «Իսկ հրեշտակք և հոգիք և աշխարհ՝ կոչին յաիտենականք, զի հաղորդ են յաիտենին.

այնմ որ սկսեալ է և անվախճան»<sup>272</sup>: Այս համատեքստում «աշխարհը հավերժական» է դրույթը բնավ չի հակասում Տաթևացու արարչապաշտական (կրեացիոնիստական) դիրքորոշմանը: Ավելին, հաղորդակից լինել նշանակում է աշխարհում տեսնել հավիտենականի (աստվածայինի) հետքերը, և դրանց իմացության հիման վրա պատկերացում ունենալ աստվածային մասին: Հաղորդակցության գաղափարը արդեն խոսում է նյութական-զգայի աշխարհի ուսումնասիրության անհրաժեշտության մասին:

Գ) Աշխարհի հավերժությունը բխում է Աստծո հավերժությունից: Որպես սկզբնապատճառ Աստված անհրաժեշտ ու միշտ ներգործությամբ գոյ է և դրանով տարբերվում է այն գոյերից, որոնք երբեմն գոյ են, երբեմն՝ չգոյ, երբեմն ներգործությամբ են և երբեմն՝ հնարավորությամբ կամ որոնցում ներգործությունն ու հնարավորությունը փոխարինում են մեկնեկու: Աստված անհրաժեշտ գոյ է, այսինքն՝ «զգովն միայն ունի, իսկ զզգովն ո՛չ ունի, ապա ուրեմն անփոփոխ է էութեամբ: Եւ միշտ ներգործութեամբ է, զի ո՛չ կարօտի սկզբան և կատարածի զօրութեամբ գոյ, ապա ուրեմն անսկիզբն է և անվախճան»<sup>273</sup>: Անհրաժեշտ ու հավիտենական Գոյի գործողությունները նույնպես պետք է լինեն անհրաժեշտ ու հավերժական: Աստված հավերժական ու միշտ ներգործությամբ գոյ է, ուստի աշխարհն ստեղծել է մշտնջենական, իսկ մշտնջենականը անհրաժեշտ գոյ է, որը երբեք չի կարող վերածվել չգոյության. «արար զաշխարհս գործ մշտնջենաւոր. և մշտնջենաւորն հարկաւոր է. և հարկաւորն ի գոլն կարէ, և ի չգոլն անկար: Յաղագս որոյ աշխարհ գոյացեալ. երբեմն մշտնջենաւոր գոյութեամբ, անգոյանալ երբեք ո՛չ կարէ»<sup>274</sup>: Այս համատեքստում Տաթևացին «մշտնջենականությունը» վերագրում է աշխարհին, երբ, ինչպես վերը տեսանք, մշտնջենական էր համարում հրեշտակներին: Այս փաստարկում ևս երևում են աշխարհի հավերժության վերաբերյալ նորալատոնական տեսության տարրեր: Ըստ արտահեղման տեսության՝ աշխարհն անհրաժեշտաբար է հեղվում Միասնականից,

<sup>272</sup> Նույն տեղում, էջ 116:

<sup>273</sup> Նույն տեղում, էջ 162:

<sup>274</sup> Նույն տեղում:



և աշխարհը հավերժական է այնքանով, որքանով հավերժական է իր ստեղծողը: Այս տեսակետը, տարբեր հիմնավորումներով, պաշտպանում էին Իբն Սինան և Իբն Ռուշդը, իսկ դրա քննադատությամբ հանդես է եկել Թովմա Աքվինացին:

Եթե Աստված հավերժական է, ապա Նրա հետ կապված, Նրանից ստեղծված ամեն ինչ պետք է հավերժական լինի: Ըստ Տաթևացու՝ աշխարհի հավերժության գաղափարը բխում է նաև Աստծո հավերժության ու անփոփոխության բնույթից. «Եւ որպէս ինքն Աստուած մնացական է և յաւիտենական. նոյնպէս և աշխարհս գործ փառաց նորա՝ մնացական է յաւիտեան: Ձի թէպէտ ըստ մասին անցանի և սպականի, սակայն ըստ բոլորին անանց է և յաւիտենից»<sup>275</sup>: Այսպիսով, ըստ Տաթևացու՝ աշխարհի հավերժությունը բխում է Աստծո հավերժությունից:

Դ) Աշխարհի հավերժությանը վերաբերող հաջորդ փաստարկը կապված է Աստծո անփոփոխության, ամենակարողության և բարի բնության հետ: Տաթևացու կարծիքով՝ Աստծո կամքն անփոփոխ է, հետևաբար եթե Նա ցանկանա վերացնել աշխարհը, ապա կնշանակի Նրա կամքը փոխվեց, ինչն անհնարին է: Հետևաբար, աշխարհը չի կարող վերածվել չգոյի: Աստված «անփոփոխ կամօք կամեցաւ և արար ի գոյութիւն. և անկար է փոխել կամացն անեղին և առնել յանգոյութիւն զեղեալս էութիւն»<sup>276</sup>: Ի տարբերություն մարդկանց, որոնց մոտ կամենալն ու կարենալը անհավասար են, Աստծո մեջ դրանք հավասար են ու հսկադարձելի: Աստված կարող է անել այն, ինչ մարդու մտքին տեսանելի է, և կարող է անել այն, ինչ մարդու մտքին տեսանելի չէ: Աստված ամենակարող է, «զի գոր ինչ կամի՝ կարէ, և գոր կարէ՝ զնոյն և կամի» և «ո՛չ կամի և ո՛չ կարէ»: Վերջին դեպքը բնավ էլ չի վկայում Աստծո անկարողության մասին, ընդհակառակը, Աստված «զչարն ու զմեղս ո՛չ կամի, վասն այն ո՛չ կարէ»: Եթե չարը չի ստեղծում, ապա դա ոչ թե անկարողության, այլ, ընդհակառակը, առավել կարողության ցուցանիշ է: Օրինակ, արեգակը չի կարող լի-

<sup>275</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 272:

<sup>276</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 165:

նել խավար, որովհետև առավել լույս է, նմանապես Աստված «ո՛չ կարե՛ գշար, զի առաւել կարե՛ զբարին: Եւ ո՛չ կարե՛ ոչ էանալ, զի առաւել է և այլն ամեն: Նոյնպէս վասն առաւել բարի կամացն ո՛չ կամի և ո՛չ կարե՛ առնել զաշխարհս ո՛չ է»<sup>277</sup>: Այսպիսով, ոչ միայն մետաֆիզիկական, այլև բարոյական նկատառումներից ելնելով՝ Աստված աշխարհը չի վերածում չգոյի: Ավելորդ չէ նշել, որ Աստծո հավերժությունը մերժող Թովմա Աբվինացին այս հարցում չի ցուցաբերում վճռական դիրորոշում: Նրա կարծիքով՝ «հարկ է քննարկել, թե արդյոք ծագում է տրամաբանական հակասություն հետևյալ երկու հասկացությունների միջև՝ «լինել Աստծո կողմից ստեղծված» և «գոյություն ունենալ հավերժ»: Եվ անկախ այն բանից, թե ո՞րն է այստեղ ճշմարտությունը, այն տեսակետը, ըստ որի Աստված կարող է այնպես անել, որ իր ստեղծածը գոյություն ունենա հավերժ, հերետիկոսական չէ: Ես կարծում եմ, որ եթե լիներ տրամաբանական հակասություն, ապա այդ տեսակետը կլիներ սխալ, իսկ եթե տրամաբանական հակասություն չկա, ապա այն ո՛չ կեղծ է, ո՛չ էլ անհնարին, քանի որ տվյալ դեպքում սխալ կլիներ այլ բան ասել: Իսկապես, քանի որ Աստծո ամենագոյությունը գերազանցում է ամեն մի ուժ և ամեն մի հասկացում, ապա ակնհայտորեն ժխտում է աստվածային ամենագոյությունը նա, ով պնդում է, որ արարվածներից մի քանիսի մասին կարելի է մտածել, որ դրանք չի ստեղծել Աստված»<sup>278</sup>:

Ե) Աշխարհը հավերժական է, որովհետև անոչնչանալի են դրա հիմքը կազմող նյութական տարրերը: Աշխարհի հավերժությունը նշանակում է նաև նյութական տարրերի՝ հողի, օդի, ջրի, կրակի հավերժությունը: Այս տեսակետը, որը հենվում էր նաև աստվածաշնչյան «Ազգ գայ և ազգ գնայ և երկիր յաիտեան կայ» [Ժող. Ա. 4] դրույթի վրա, տարածված էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ: Տաթևացին նշում է, որ այդպես են կարծում նաև իմաստասերները, և կարծես թե համաձայնվում է նրանց հետ: Առանձին իրերը առաջանում և քայքայվում են, սակայն դրանց հիմքում ընկած տար-

<sup>277</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 163:

<sup>278</sup> Thomas Aquinas. De aeternitate mundi. On the Eternity of the World.

<http://dhsprory.org/thomas/DeEternitateMundi.htm>

րերը չեն ոչնչանում: Նրա կարծիքով՝ իմաստասերները չորս տարրերը անապական ու անվախճան են համարում՝ ա) երկնային մարմինների շարժման պատճառով: Գրանք շարժվում են միանման, անդադար, առանց ավելանալու և պակասելու, ինչը ապահովում է իրերի անխափան լինելությունն ու գոյությունը, բ) թեև տարրերը իրենց որակներով հակադիր են, այնուհանդերձ միաբանվում են և պահպանում գոյի ներդաշնակությունը, գ) լինելության ու ապականության գոյությամբ. իրերի ոչնչացումը հիմք է նոր իրերի առաջացման համար, և տարրերը «այսպես շրջաստեղծությամբ անվախճան մնան»<sup>279</sup>: դ) Մասը ապականվում է, իսկ ամբողջը՝ մնում: Անհատ գոյացությունները ծնվում են ու մեռնում, իսկ տեսակը և սեռը մնում են: ե) Երկիրը «անձերանալի» է, որովհետև ժամանակ առ ժամանակ ինքնամաքրվում է թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին պատահականություններից:

\* \* \*

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին փորձում է աշխարհի ստեղծման աստվածաշնչյան ճշմարտությունը համատեղել աշխարհի հավերժության մասին փիլիսոփայական դրույթի հետ: Սկզբունքորեն լինելով կրեացիոնիստ մտածող, քննադատելով նյութը Աստծոն հավերժակից համարող տեսությունները՝ միաժամանակ նա առաջադրում է աշխարհի հավերժության մասին հետևյալ փաստարկները՝ ա) մինչև ստեղծվելը աշխարհը ներգործությամբ առկա էր Աստծո նախաստեղծության մեջ որպես աննյութական հարացույց, բ) աշխարհը հավերժական է, որովհետև հաղորդակից է հավիտենականությանը, գ) Աստված հավերժական ու միշտ ներգործությամբ գոյ է, ուստի աշխարհը ստեղծել է մշտնջենական, իսկ մշտնջենականը անհրաժեշտ գոյ է, որը երբեք չի կարող վերածվել չգոյության, դ) աշխարհի հավերժությունը բխում է Աստծո հավերժությունից, ե) Աստծո կամքը անփոփոխ է, Նա չի կարող ստեղծված աշխարհը վերածել չգոյի, այ-

---

<sup>279</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 181:

լապես կփոխվի Նրա կամք, գ) Աստված աշխարհը չի վերածում չգոյի ոչ թե այն պատճառով, որ անգոր է, այլ անսահման բարության պատճառով, է) Աշխարհը հավերժական է, որովհետև հավերժական են դրա հիմքը կազմող չորս տարրերը և որակները:

Այսպիսով, թեև Տաթևացու առաջադրած փաստարկները հիմնավոր են և պարունակում են նորալատոնականությանը բնորոշ մտքեր, այնուհանդերձ պետք է նկատի ունենալ, որ նա խոսում է ոչ թե Աստծուն համագոյակից, այլ արարված աշխարհի հավերժության մասին:



## ԳԼՈՒԽ IV. ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ



### 4.1. Մարդու կարգավիճակը արարչակարգում: «Միանության» և «գերազանցության» մոտեցումները

*«...մարդն իշխան և տէր է ամենայն կենդանեաց, վասն որոյ ամենայն կենդանիք գլխակոր են իբրև զծառայ և հնազանդ, և մարդն ուղղածն իբրև ազատ և թագաւոր»:*

*«...մարդն է պատական քան զամենայն մարմնական ստեղծուածս»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Միջնադարյան հայ աստածաբանական-իմաստասիրական գրականության մեջ տարածված էր անտիկ փիլիսոփայությունից եկող մարդու այն սահմանումը, ըստ որի մարդը բանական, մահկանացու, մտածելու ու գիտության ընդունակ էակ է: «Եւ պարտ է գիտել, - գրում է Դավիթ Անհաղթը, - եթէ մարդ է կենդանի բանաւոր, մահկա-

նացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ»<sup>280</sup>: Սա մարդու գիտապաշտական կամ բանապաշտական (ռացիոնալիստական) սահմանումներից է, քանի որ մարդու տեսակային տարբերություններից առանձնացվում են հատկապես բանականությունը և գիտելիք ու հմտություն ձեռք բերելու մարդու կարողությունը: Այս սահմանումը կրկնում էին միջնադարյան հայ աստվածաբան-իմաստասերները՝ կարծես չնկատելով, որ դրանում բացակայում են «կրոնական մարդուն» բնորոշ մարդաբանական ու սոցիալ-բարոյական այնպիսի հատկություններ ու երևույթներ, ինչպիսիք են Աստծո պատկերով ու նմանությամբ արարված լինելը, հավատապաշտությունը, անձնիշխանությունը, մեղսագործությունը, փրկությունը, հարությունը և այլն: Տաթևացի նույնպես ընդունում է մարդու այս սահմանումը չվիճարկելով, ավելի շուտ չքննարկելով դրա թերի լինելը, սակայն կարծես չբավարարելով դրանով և ձգտելով ավելի ամբողջական ներկայացնել մարդուն՝ միաժամանակ նրան վերագրում է բազմապիսի հատկություններ («Գիրք հարցմանց»-ում դրանց թիվը հասնում է շուրջ երեսունի<sup>281</sup>), որոնք ցուցանում են մարդու բացառիկ կարգավիճակը, տեղն ու դերը արարչակարգում և բացահայտում նրա բնության ու էության յուրահատկությունները:

Քրիստոնեական աշխարհայացքը, լինելով աստվածակենտրոն, միաժամանակ մարդակենտրոն է: Աստվածային արարչագործության գլոխգործոցն ու պսակը Աստծո պատկերով և նմանությամբ ստեղծված մարդն է, որի համար էլ արարվել է ամբողջ տիեզերքը, իսկ մյուս արարածները՝ բույսերն ու կենդանիները, կոչված են ծառայելու ու սպասարկելու մարդուն: Ինչպես արարված ամեն մի գոյացություն, այնպես էլ մարդը աստվածային նախատեսության համաձայն արարչակարգում ունի իր կարգավիճակը, գործառույթները, կոչումն ու առաքելությունը: Արարածներն իրարից տարբերվում են կեցության սանդուղքում զբաղված իրենց տեղով. «Ոմանք մերձ են էութեամբ Արարչին, և ոմանք հեռի, որպէս իմացականքն քան զբա-

<sup>280</sup> Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 41:

<sup>281</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 274-275:

նականս, և սա՛ քան զկենդանիս, և նոքա քան զտունկս, և յուսկ յետոյ անշունչ գոյացութիւնքն ըստ մերձ և հեռաւոր բնութեանց՝ զանազանապէս առնուն»<sup>282</sup>: Ըստ Տաթևացո՛ւ աստիճանակարգված տիեզերքում մարդն իր գոյաբանական կարգավիճակով սկզբունքորէն տարբերվում է մյուս արարածներից: Մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորված է նախ և առաջ այն բանով, որ Աստված տիեզերքն ստեղծել է մարդու համար, իսկ արարված մյուս գոյացությունները, այդ թվում հրեշտակները, կոչված են ծառայելու մարդուն. «Արդ՝ այս մեծատունս ստացաւ արարչութեամբ զերկիր ամենայն իբրև գյատակ. և զերկին ի վերայ ձգեալ իբրև ըզճեղուն. և հաստատեց զամենայն իբրև ըզմի տուն ամենառատ գանձիւք և բարութեամբ լցեալ»<sup>283</sup>: Եթե բոլոր արարածները ստեղծվել են մարդուն ծառայելու համար, ապա «մարդս վասն երանութեան Աստուծոյ է»<sup>284</sup>: Մարդն աստվածային արարչագործության գլուխգործոցն է, արարված տիեզերքի տիրակալը, կատարյալ ու համադրական բնություն ունեցող մի էակ, առանց որի գոյության կիմաստազրկվեր արարչագործության խորհուրդը: Տաթևացին մարդուն նմանեցնում է քաղաքի հետ, որը, եթե որպէս մի կառուցվածքային ամբողջություն բաղկացած է պարիսպներից, դարպասներից, զինվորներից, կառավարիչներից, բնակիչներից ու հարստություններից, ապա մարդ-քաղաքն էլ համապատասխանաբար՝ մարմնից, զգայարաններից, հոգուց, մտքից, ցասումից, ցանկությունից ու առաքինություններից, որոնցից յուրաքանչյուրը կատարում է որոշակի գործառույթ. «Ձի որպէս ի մի վայր ժողովեալ շինին քաղաք՝ զի ըզմիմեանց պէտս լցուցեն. ի վաճառս՝ յարհեստս՝ և յուսմունս, այսպէս և մարդն ի մի վայր ժողովեալ հոգի և մարմին և միտք՝ և զգայարանք՝ և իւրաքանչիւր նմանամասունք և աննմանամասունք, զի ի միմեանց օգտեսցին: Ձի մարմինն սպասաւորեսցէ հոգւոյն, և հոգին շարժեսցէ զնա. միտքն ուսուցէ. և զգայարանքն արբանեկեսցեն. և այսպէս միմեանց օգտեսցին: Դարձեալ որպէս քաղաքին գոն պարիսպք և դրունք, և բրնակիչք՝ և իշխանք՝ և

<sup>282</sup> Նույն տեղում, էջ 131:

<sup>283</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 426:

<sup>284</sup> Նույն տեղում, էջ 644:

փարթամութիւն ընչից: Այսպէս և մարդոյս քաղաքի՝ է պարիսպ մարմինն և դրունք զգայարանքն, և հոգին բընակիչ, և միտքն իշխան. և ցասունն և ցանկութիւն՝ զինուորք: Իսկ փարթամութիւն ընչից՝ հաստ, յոյս և սէր, որք են գերագոյն և աստուածային առաքինութիւնք»<sup>285</sup>:

Մարդու տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունն ու անկրկնելիությունը պայմանավորված է նաև այն բանով, որ մարդն իր բնության մեջ բովանդակում է գոյավորի բոլոր շերտերը, հանդիսանում հակադիր աշխարհների միավորման հանգուցակետը. «Վասն որոյ մարդ եղև, զի գրողրն յինքենէ գյառաջ եկեալն յինքն միատրեսցէ»<sup>286</sup>: Աստված մարդուն «երկնատրաց և երկրատրաց՝ այսինքն իմանալի և զգալի արարածոցս՝ կապ և միջնորդ արար, զի զամենայն աշխարհի զմանութիւնս ի յինքն բերէ մարդն, հոգւովն հասասար է հրեշտակաց, զգայութեամբն անասնոց, և աճելութեամբն տնկոց, և բոլոր մարմնովն տարերաց է նման»<sup>287</sup>: Այսպիսով, իբրև աստվածային ստեղծագործության արգասիք, մարդը մի կողմից գոյաբանական-ծագումնաբանական առումով համացեղակից է մյուս արարածներիին (սա անվանվում է «միասնության և համերաշխության» մոտեցում), իսկ մյուս կողմից՝ աստվածային կամոք տրված անզուգական կարգավիճակով գերազանց և առավել է մյուս արարածներից (իսկ սա անվանվում է «գերազանցության և առավելության» մոտեցում<sup>288</sup>):

Ըստ «միասնության և համերաշխության» մոտեցման՝ մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են, հետևաբար նրանք համացեղակից են, համահավասար և իրար հետ կապված են որպես միասնական ընտանիքի ազգակից անդամներ<sup>289</sup>: Նման դեպքում տիեզերքն ընկալվում է որպես մի

<sup>285</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 424:

<sup>286</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 107:

<sup>287</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 201:

<sup>288</sup> Այդ մասին տե՛ս Չաբարյան Ս. Ա., Մարդու հիմնահարցը XIII-XV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 1999:

<sup>289</sup> Այս մոտեցումը ժամանակակից հետազոտողները դիտում են որպես այլընտրանք ծայրահեղ մարդակենտրոն դիրքորոշմանը, որի հիմքում ընկած է տիեզերքում մար-



մեծ տուն կամ ընտանիք, իսկ մարդը՝ այդ տան անդամներից մեկը, իսկ ավելի ճիշտ՝ տանուտերը: Աշխարհի նկատմամբ արհամարհանքի ու ատելության քրիստոնեական դիրքորոշումը հավատացյալ մարդուն բնավ չի խանգարում զգալու Արարչի, մարդու ու արարածների միասնությունը: Երկիրը, երկինքը, արարածները Աստծո ն մարդու միջև միջնորդավորված կապի օղակներ են, որոնք անհրաժեշտ են մարդու կեցության համար: Արարածները կոչված են օգնելու մարդկանց, տեսնելու նրանց աշխարհում կատարվող փոփոխությունները և չարիքի կուտակման դեպքում ահազանգելու Աստծուն: Այսինքն՝ արարածների միջև գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնությունը հիմք է դառնում մարդու և բնության, մարդու և բուսական-կենդանական աշխարհի միջև բարոյական միասնության, համերաշխության և փոխադարձ պարտավորվածության ու պատասխանատվության հաստատման համար: Կենդանիներն ու բույսերն ստեղծվել են ոչ միայն մարդու իշխանության տակ գտնվելու համար, այլ, որ դրանցից մարդը շատ բան ունենա սովորելու և շատ հարցերում ընդօրինակի դրանց վարքագիծը: Օրինակ, Տաթևացին համեմատում է մարդուն և մրջյունին, մարդուն և մեղվին, կարծելով՝ որ թեև մրջյունն ու մեղուն բազում առումներով մարդուց տկար են, վոխտ, անբան, գործում են առանց գործիքների, առանց ուսուցանողների ու վերակացուի, այնուհանդերձ մարդու համար մրջյունը գործնական, իսկ մեղուն տեսական առաքինության օրինակ են:

---

դու բացառիկ կարգավիճակի մասին աստվածաշնչյան գաղափարը: Օրինակ, Լ. Ուայտը, որը ժամանակակից բնապահպանական ճգնաժամի արմատները տեսնում է բնության նկատմամբ կրոնական (քրիստոնեական) վերաբերմունքի մեջ, գրում է, որ Արևմտաքի պատմության մեջ Քրիստոսից հետո ամենամեծ հոգևոր հեղափոխականը՝ սուրբ Ֆրանցիսկոս Ասիզացին, ի հակադրություն Բնության և Մարդու փոխհարաբերության քրիստոնեական պատկերացմանը, փորձ արեց տապալել Մարդուն իր «միապետական գահից» և բոլոր աստվածային գոյերի համար հաստատել դեմոկրատիա: Նա ձգտում էր մարդու անսահման իշխանության գաղափարը փոխարինել բոլոր արարածների հավասարության գաղափարով, սակայն մատնվեց անհաջողության (տե՛ս Սայտ Լ., Исторические корни нынешнего экологического кризиса, в кн.: Уайт Л., Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, էջ 200-202).

Անշուշտ, արարածների համահավասարությունը չի բացառում դրանց միջև առկա «պարզևական» տարբերությունները, որոնց պատճառը աստվածային իմաստությունն ու նախախնամությունն է: Տարբեր ունակություններով օժտելով գոյերին՝ Աստված տիեզերքը գերծ է պահել խառնաշփոթությունից և միանմանությունից: Դա արված է արդարությամբ, քանզի Աստված սովորաբար ըստ արժանիքների է հատուցում մեծ ու փոքրին: Աստված յուրաքանչյուրին տալիս է ըստ իրենց կարողության չափի, որպեսզի դրանք իրար չվնասեն: Այս «պարզևական» անհավասարությունը չի խախտում տիեզերական ներդաշնակությունը, այլ, ընդհակառակը, արարածների բնության և ունակությունների զանազանությունը ապահովում է դրանց միասնությունը: Մարդը տիեզերական էակ է այն իմաստով, որ, լինելով համընդհանուր Տան տերն ու տիրակալը, պատասխանատու է տիեզերական ներդաշնակության, արարված տեսակների՝ մի կողմից իրեն դաշնակից ու բախտակից, մյուս կողմից՝ իրեն ենթակա բոլոր գոյերի պահպանության համար: Մյուս արարածները երբեք չեն կարող խախտել աստվածային-բնական կարգը, քանի որ իրենց կարգավիճակով ի վիճակի չեն դուրս գալու ի վերուստ հաստատված աստվածային-բնական սահմաններից: Արարված հինգ գոյերից՝ իմանալի, բանական, զգայական, բուսական ու անշունչ, երկուսը սահմանախախտ են, իսկ երեքը՝ կենդանիները, բույսերը և անշունչ գոյերը, «առանց խտորման մնացին ի սահմանս յուրեանց»<sup>290</sup>: Ինչպես տիեզերական ներդաշնակության, այնպես էլ համընդհանուր համերաշխության իրական կարգազանցը բանականությամբ ու անձնիշխանությամբ օժտված մարդն է, որը, ի տարբերություն անբան կենդանիների, ունակ է խախտելու բնական կարգը՝ «անասունքն գործեն ըստ բնական կարգին. իսկ մեք ի հակառակն փոխենք»<sup>291</sup>: Սակայն ինչ-որ բան մարդ կարող է խախտել կամ վերափոխել այնքանով, որքանով դա չի վերաբերում աստվածային ընդհանուր կարգին: Իսկ առհասարակ միջնադարում աստվածային կարգը խախ-

<sup>290</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 191:

<sup>291</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 564:

տելը համարվում էր սրբապղծություն, դատապարտելի ու բանադրելի արարք, որն արժանի է ամենախիստ պատժի: Օրինակ, եկեղեցին միջնադարյան արխիմիկոսների գործունեությունը դատապարտում էր, որովհետև վերջիններս փորձում էին «փիլիսոփայական քարի» միջոցով արարել նոր նյութ՝ ստանալ ազնիվ մետաղներ և գտնել անմահության դեղը կամ կյանքի էլիքսիրը, ինչը նշանակում էր աստվածային կարգի խախտում՝ սրբապղծություն:

«Միասնության և համերաշխության» մոտեցումը վերաբերում է մարդու և մյուս արարածների, մարդու և բնության հարաբերության միայն այն կողմին, որ ամրագրում է դրանց գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնությունն ու ազգակցությունը: Մինչդեռ մարդու տիեզերական կարգավիճակի բնորոշ գիծը ոչ թե մյուս արարածներին համացեղակից ու համահավասար լինելն է, այլ դրանց նկատմամբ առավել ու գերազանց լինելը: Համացեղակից արարածների նկատմամբ մարդու առավելության և գերազանցության գլխավոր փաստը այն է, որ Աստված մարդուն ստեղծել է Իր պատկերով ու նմանությամբ և, դրանով իսկ, առանձնացրել մյուս արարածներից, շնորհել առանձնահատուկ կարգավիճակ ու արտոնյալ իրավունքներ: Աստծո և մարդու հարաբերություններն ու կապերը բազմազան են: Մարդը «տաճար և քաղաք է Աստուծոյ», իսկ «Աստուած քաղաքապետ և քաղաքավար՝ ունի հանապազ գգալուստ իւր ի մարդն»<sup>292</sup>: Եթե բոլոր արարածները ինչ-որ ձևով կամ ինչ-որ չափով նման են իրենց Արարչին, ապա այդ նմանությունը առավելապես դրսևորվում է Աստծո և մարդու նմանության մեջ: Տաթևացին օգտագործում է մարդու աստվածանմանության գաղափարը, որպեսզի մի կողմից ցույց տա գոյաբանական, իմացաբանական, բարոյական ու փրկաբանական առումներով մարդու կախվածությունը Աստծուց, մարդու նկատմամբ Արարչի գերազանցությունը, մյուս կողմից՝ մարդու ընտրյալությունը, նրա առավելությունն ու գերազանցությունը մյուս արարածների հանդեպ: Թեև մարդու հատկությունները անհամեմատելի են Աստծո հատկություններին (Տաթևացին նմանությունը տարբերա-

---

<sup>292</sup> Նույն տեղում, էջ 505:

կում է նույնությունից), այդուհանդերձ աստվածամանությունը վկայում է մարդու մեծության, հզորության, իմաստության և մարդկային կյանքի նկատմամբ Աստծո խնամքի ու հոգատարության մասին:

Մի է Աստված և մի է Նրա պատկերով ու նմանությամբ ստեղծված մարդը, ուստի անխախտ են Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող նմանությունները: Առհասարակ թագավորական իշխանության խորհրդանշաններից են՝ թագը, ծիրանին, գավազանը, մատանին և կարմիր կոշիկը: Եվ «թագաւորն ամենայն աշխարհի՝ ստեղծեաց զմարդն ըստ պատկերի իւրոյ: Եւ փոխանակ ծիրանւոյն՝ գառաքիւնութիւնն զգեցոյց, որ քան զամենայն զգեստ արքունական է: Եւ փոխանակ թագին՝ ինքնիշխան կամօք զարդարեաց: Եւ փոխանակ գաւազանին՝ անմահ երանութեամբ հաստատեաց: Եւ փոխանակ կօշկաց՝ զամենայն ինչ հնազանդ արար ի ներքոյ ոտից նորա»<sup>293</sup>:

Աստված անձնիշխան է, ինքնակալ, բոլոր արարածների տեր, նմանապես և մարդն է անձնիշխան ու արարածների թագավոր: Աստված անմահ է, աներևույթ, անխտրական, մարդն էլ շնորհիվ իր հոգու նմանատիպ հատկությունների, նման է Աստծուն: Աստված Սուրբ Երրորդություն է, մարդը նույնպես երրորդություն է, այսինքն՝ բաղկացած է հոգուց, մարմնից և մտքից: Սուրբ Երրորդությունը երեք անձերի կատարյալ և անբաժանելի միություն է, և եթե նրանցից մեկը պակասի, ապա աստվածությունը չի կարող կատարյալ լինել: Մարդը նույնպես կատարյալ է հոգու, մարմնի և մտքի միասնությամբ, և եթե դրանցից մեկը չլինի, ապա նա չի կարող գեղեցիկ ու կատարյալ կոչվել: Աստված անտեղի է, անուր, և «հոգի մարդոյ բոլորն է ի բոլոր մարմինն, և բոլորն յիւրաքանչիւր մասն»<sup>294</sup>: Մարդը Աստծո նման ունի միտք, իմացություն և կամք: Մարդն Աստծո պատկերն է նաև հոգու երեք բնական զորությամբ՝ սրբությամբ, արդարությամբ և առաքինությամբ:

Ինչպես Աստված ամեն ինչ տեսնում և ճանաչում է, այնպես էլ մարդը գիտության միջոցով ճանաչում է գոյերին և հասու լինում

---

<sup>293</sup> Նույն տեղում, էջ 271:

<sup>294</sup> Նույն տեղում, էջ 272:

ճշմարտությանը: Մարդն Աստծո պատկերն է, որովհետև ճանաչում է ճշմարտությունը. «Ճշմարտի գիտող և սիրող է Աստուած. և միայն մարդս է ի զգալիս որ զճշմարիտն գիտէ և սիրէ»<sup>295</sup>: Այլ խոսքով, մարդը Աստծո նման բանական և իմաստուն էակ է: Իսկ քանի որ «բանն գերագոյն է յիմանալիսն. և մարդն գերագոյն է ի զգալիսս. վասն որոյ մարդ եղև»<sup>296</sup>: Մարդը նաև Աստծո պես արարիչ է օժտված է գործությամբ, ներգործությամբ, ստեղծագործելու ունակությամբ և կառավարելու հմտությամբ: Մարդը արարիչ է Արարչից հետո նաև այն իմաստով, որ ստեղծում է ոչ միայն իրեր, կերպարանք տալիս անձև նյութին, այլև սիրում է իր նմանին: Աստված մարդասեր է, ողորմած, գթասիրտ, ներող, կարեկցալ, հանդուրժող, ուստի մարդուն նույնպես օժտել է համանման հատկություններով և պատվիրել լինել մարդասեր, առաքինի, բարեպաշտ, ընկերասեր, գթասիրտ, կարեկցող և այլն:

Անշուշտ, Աստծո և մարդու էությունները իրար նման են, բայց՝ ոչ նույնական: Տաթևացին տարբերակում է նույնություն և նմանություն եզրերը. «Չոր օրինակ ո՛չ ասի մարդ մարդոյ նման գոլ ըստ մարդկութեան, վասնի զի նոյնութիւն է և ոչ նմանութիւն, բայց ասի նման մարդ մարդոյ ըստ երեսացն և գունոյն և ձևոյն նմանութեան: Իսկ մարդն ասի պատկեր Աստուծոյ ըստ նմանութեան, վասն զի ո՛չ ունի զնոյն էութիւն, այլ զնմանութիւնն Աստուծոյ»<sup>297</sup>: Այսպես, Աստված անպատճառ, ինքնաբավ, միեղեն ու պարզ էությունն է, իսկ մարդը ինքն իր կեցության պատճառը չէ և ունի բաղադրյալ կազմություն: Մարդու գործը շոշափմամբ է, նա կարոտ է նյութի ու օգնականի, իսկ Աստծո գործը առանց շոշափմամբ է, և Նա կարիք չի զգում ո՛չ նյութի և ո՛չ էլ օգնականի: Մարդը կարոտ է ուսման և գիտության, իսկ Աստված անկարոտ է, քանզի հենց ինքն է գիտության ու իմաստության աղբյուրը: Աստված տեսնում է համանգամայն, կատարելապես, ամբողջական ու անփոփոխ ձևով, իսկ մարդը՝ հերթականությամբ, մաս առ մաս, հատվածաբար և «ըստ իրին փոփոխմամբ»: Մարդը որչափ էլ լինի

<sup>295</sup> Նույն տեղում:

<sup>296</sup> Նույն տեղում, էջ 107:

<sup>297</sup> Նույն տեղում, էջ 272:

ինքնիշխան, այնուամենայնիվ, երբեմն ինչ-որ ուժերի թելադրանքով գործում է հարկադրաբար, մինչդեռ Աստված բացարձակ ազատ էություն է: Եթե մարդը կարող է սխալ ընտրություն կատարել, որովհետև ամենագետ ու կանխագետ չէ, ապա Աստած միշտ անսխալական է, քանզի ամենագետ ու կանխագետ է: Մարդու գործունեությունը մասնավոր ու հաջորդական բնույթ ունի, իսկ Աստված ի վիճակի է միանգամից, միաժամանակ ու ամբողջությամբ գործել. «Դարձեալ է՝ յատկութիւն, զի նախ տեսութիւնն է Աստուծոյ, և ապա էութիւնն ամենայն իրի՝ տեսութեանն Նորա հետևի: Իսկ մեր տեսութիւնս էութեան հետևի. զի նախ իրն լինի, և ապա՛ մեք տեսանենք: Չի Աստուած նախ քան զգործն՝ և յառաջ քան զկամիլն՝ և նախ քան զէանալն տեսանէ...: Իսկ մեք զկնի գործոյն և կամելոյն և էութեան...»<sup>298</sup>: Մարդն ստեղծագործելով իր ստեղծածների նկատմամբ իշխանություն չունի, իսկ Աստված «յետ ստեղծանելոյն՝ միշտ է ընդ ստեղծածս իւր նախախնամութեամբ»<sup>299</sup>:

Աստծո համեմատությամբ մարդու բնության պակասությունների և թերությունների ցուցանումը նպատակ չունի նսեմացնելու մարդու արժանապատվությունը և թերազնահատելու նրա դերը տիեզերքում: Ընդհակառակը, մարդուն համեմատելով գերագույն ու կատարյալ էակի հետ, Տաթևացին դրանով իսկ ընդգծում է մարդակենտրոն այն միտքը, որ արարածներից միայն մարդն է ստեղծվել Աստծո պատկերով ու նմանությամբ և միմիայն մարդուն է վիճակված պատճենավորել Աստծուն և աստվածային գործերը: Որքան էլ մարդը Աստծո համեմատ թույլ, տկար ու անկատար լինի, այնուհանդերձ, նա է աստվածային նպատակների իրագործման սուբյեկտը, Աստծուն սիրող և փառավորող միակ արարածը: Աստված մարդասեր է, և դրա ամենավառ վկայությունը Բանի մարդեղացումն ու մարդկանց փրկության համար զոհաբերությունն է: Մարդու նկատմամբ Աստծո գերազանցության միտքը Տաթևացին օգտագործում է ոչ թե նսեմացնելու մարդու արժանապատվությունը, ընդգծելու նրա

<sup>298</sup> Նույն տեղում, էջ 118:

<sup>299</sup> Նույն տեղում, էջ 157:

ոչնչությունը կամ տկարությունը, այլ մատնացույց անելու ինքնակատարելագործվելու, սեփական թերությունները շտկելու ու աստվածանման մնալու կամ դառնալու անհրաժեշտությունը: Մարդը պետք է իր մտածումներով ու արարքներով պահպանի աստվածանմանությունը. «մեք ի պատկեր Արարչին եղեալք՝ պարտինք գոյիպ նախատրպին պատկերել ի մեզ. ըստ չափու կարողութեան՝ զամենայն ինչ հասարակ ունել. մի կամք և գործ, և հաւատ և կրօն: Արդ թէ ոչ՝ կորուսանենք ի մեզ զպատկերին ձև կողմաւոր կամօք, և անման կայիւք»<sup>300</sup>:

Մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը ակնհայտորեն երևում է նաև արարչագործության ընթացքից: Արարչագործության վերջին օրը մարդու ստեղծման փաստը առաջին հայացքից կարծես թե հակասում է մարդու՝ իբրև պատվականագույն կարգավիճակ ունեցող էակի մասին մտքին: Իսկապես, ինչո՞ւ Աստված հենց առաջին օրը չստեղծեց մարդուն, չէ՞ որ առաջինը սովորաբար պատվական է վերջինից: Տաթևացու կարծիքով՝ նախ, արարչագործությունը միաժամանակյա գործողություն է, և Աստված բոլոր գոյերին ստեղծել է միանգամից: Այնուհետև, ամեն մի առաջին ստեղծված պատվական չէ, և ոչ էլ ամեն մի հետին՝ անարգ: Այդպես էլ մարդը, թեպետ բոլորից հետո սահմանվեց, սակայն «մեծ և պատուական է քան զամեն երևելի արարածս»: Քանի որ մարդը մեծ և պատվական է, ուստի պետք է սկզբում ստեղծվելին իրենից անարգները, որպեսզի երևար մեծն ու պատվականը: Աստված կամեցավ մարդուն թագավոր կարգել ամենայն արարածոց վրա, ուստի սկզբում նախապատրաստեց արքունիքը՝ երկինքն ու երկիրը, հետո գահը՝ դրախտը, այնուհետև ստեղծեց բնական հարստությունները ու մատակարարողներին՝ բույսերին ու կենդանիներին և հրեշտակներին, իսկ ամենավերջում ստեղծեց թագավոր մարդուն, որպեսզի նա իր շուրջը ոչ թե չբավորություն ու դատարկություն տեսնի, այլ վայելելու համար առատություն ու կատարելություն: Եթե բույսերն ու կենդանիները ստեղծվեցին ոչ թե իրենց, այլ մարդու համար, ապա «մարդն ինքնակալ է և ոչ է այլ ումէք»:

<sup>300</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 117:

Մարդուն պատվելով՝ Աստված նախ «պատրաստեաց պէտս զանազան կերակրոց և ընպելեաց ..., և վառեաց զճրագ լուսաւորացն. և զգեղեցիկ ձայն երգեցողաց թռչնոց. և զգուարճութիւն զանազան ծաղկանց. և ապա զմարդն ի պատիւ էած»<sup>301</sup>: Աստված սկզբում լույսից ստեղծեց իմանալի բանական էակներին, իսկ վերջում՝ «եղև զգալի բանականն իբրև մատնահար և կնիք արարածոց», որպէսզի մարդը մտքով ու իմաստութեամբ ճանաչի Արարչի իմաստությունը, իսկ զգայություններով՝ Նրա ամենակարող գործությունը: Մարդը իր բնության մեջ ամփոփում է երկնայինն ու երկրայինը, իմանալին ու զգալին, դրանով իսկ՝ «իցէ միաւորիչ և կապ իմն բոլոր արարածոց»: Մարդու այսպիսի համադրական բնությունը իրազեկում է այն մասին, որ «մի՛ է Արարիչ բոլոր ամենայն գոյից»: Մարդուն ամենավերջում արարելը խորհրդանշական է նաև այն իմաստով, որ, նախ, արարածները մարդուն չհամարեն իրենց արարիչը, երկրորդ, որ մարդը չգոռոզանա, թե ինքն է արարածների արարիչը. «ո՛չ արար նախ զմարդն, զի մի՛ արարչակից գիտասցէ զինքն ոչ գոյիցն, և անկցի հպարտութեամբ, այլ գործօղ գոյիցն, զի կացցէ պահպանութեամբն...»<sup>302</sup>:

Տաթևացու կարծիքով՝ մյուս արարածների նկատմամբ մարդու գերազանցությունն ու առավելությունը երևում է ոչ միայն արարչագործության ընթացքից, այլև մարդու անատոմիական կազմությունից ու կառուցվածքից: Մարդը Աստծո նման ունի ուղղաձև կազմվածք, որը պայմանավորված է բնախոսական, մարդաբանական, իմացաբանական, բարոյական, գեղագիտական և այլ գործոններով: Մարդու արտաքին կազմվածքը խորհրդանշական է, քանի որ իրազեկում է մարդու թագավոր, տեր լինելու հատկությունը՝ «զի ուղիղ գոլով՝ զիշխանականն նշանակէ, իսկ կենդանիքն կոր գլխով զծառայականն ցուցանեն»<sup>303</sup>: Նա ընդունում է իմաստասերների այն միտքը, որ մարմնի արտաքին մասերի կազմվածքը պայմանավորված է հոգու ներքին մասերի՝ բանականության, ցասմնականի ու ցանկականի

<sup>301</sup> Նույն տեղում, էջ 230:

<sup>302</sup> Նույն տեղում, էջ 231:

<sup>303</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 220:



դասավորվածությամբ: Հոգու առաջին մասը բանականությունն է, որի գործիքը գլուխն է, երկրորդ մասը ցասմնականն է, որի գործիքը սիրտն է, երրորդ մասը ցանկականն է, որի գործիքները մարմնի ստորին անդամներն են: Այս դասավորվածությունը ցուցանում է նաև մարմնի մասերի արժեքավորությունը. քանի որ մարդու մեջ ամենապատվական մասը գլուխն է, ուստի այն գտնվում է ամենապատվավոր տեղում (վերևում): Մարդու կազմվածքը նման է նաև աշխարհի կառուցվածքին. մարդու գլուխը նման է կլոր երկնքին, իսկ աչքերը լուսատուներին, որոնք գտնվում են բոլորից վեր: Տաթևացու կարծիքով՝ մարմնի այդպիսի կառուցվածքը ունի բարոյախրատական խորհուրդ. դրանով Աստված մարդանց սովորեցնում է բարեկարգություն, «պատիւ առ վերինը և առ ներքինը և առ հաւասարը»:

Մարդու արտաքին կազմվածքը խորհրդանշական է նաև այն իմաստով, որ դա իրազեկում է մարդու թագավոր, տեր լինելու հատկությունը՝ «զի մարդն իշխան և տէր է ամենայն կենդանեաց, վասն որոյ ամենայն կենդանիք գլխակոր են իբրև զծառայ և հնազանդ, և մարդն ուղղածն իբրև ազատ և թագաւոր»<sup>304</sup>: Բացի դրանից, եթե կենդանիների գլխի ձևը մատնանշում է հնազանդություն, ապա մարդու ուղիղ կազմվածքը՝ ազատ և ինքնիշխան լինելու հատկությունը: Տվյալ դեպքում մարդու ինքնիշխանությունը նշանակում է, որ նա իր բանականությամբ իշխում է իր բնության անասնական մասերի՝ ցասմնականի ու ցանկականի վրա: Այդ դեպքում մարդու ինքնիշխանությունը նշանակում է, որ նա իր բանականությամբ իշխում է իր բնության անասնական մասերի՝ ցասմնականի և ցանկականի վրա: Մարդու կազմվածքն ուղղածն է, որովհետև հոգու կազմությամբ պայմանավորվում է մարմնի արտաքին մասերի տեղադրությունը: Առաջին մասը բանականությունն է, որի գործիքը գլուխն է, երկրորդ մասը ցասմնականն է, որի գործիքը սիրտն է, երրորդ մասը ցանկականն է, որի գործիքները մարմնի ստորին անդամներն են: Գլուխը մարդու մարմնի պատվական մասն է, որի պատճառով այն տեղակայված է վերևում և կառավարում է ներքևում գտնվողներին: Տաթևացու կար-

<sup>304</sup> Նույն տեղում, էջ 233:

ծիքով՝ մարմնի այդպիսի կառուցվածքը ունի բարոյախրատական խորհուրդ. դրանով Աստված մարդկանց սովորեցնում է բարեկարգություն, «պատիւ առ վերինը և առ ներքինը և առ հաւասարը»: Տաքևացին մի այլ աշխատության մեջ թվարկում է կենդանիների համեմատ մարդու ուղղաձևության և կլորագլխության երեք պատճառ՝ «Նախ՝ զի Տէր եւ իշխան ենք ի վերայ նոցա: Երկրորդ՝ զի միշտ յերկինս հայելով տեսանենք զբարձրութիւնն Աստուծոյ: Երրորդ՝ զի ի միտ ածենք զազնուականութիւն մեր, վասն այսր պատճառի եւ աչքն ի բարձր մասին եղան որպէս գղատաւորք, զի անսխալ տեսցէ եւ ընտրեսցէ զբարին ի չարէն...»<sup>305</sup>:

Իսկ մարդու ուղղաձև կազմվածքի բնախոսական պատճառն այն է, որ նրա գլխի մեջ օղբ գերակշռում է հող տարրին: Իսկ մյուս կենդանիների գլխում հողն է գերակշռում օդին, որի պատճառով էլ դրանց գլուխները հակված են դեպի ներքև: Մարդու ուղղաձև կազմվածքը, ըստ Տաքևացու, անզնահատաելի նշանակություն ունի նրա գործնական և իմացական ունակությունների դրսևորման համար: Եթե մարդու կազմվածքը չլիներ ուղղաձև, ապա նա ի վիճակի չէր լինի իրականացնելու ճանաչողական գործառույթներ: Օրինակ, եթե մարդը լիներ գլխակոր, ապա չէր կարող ուղղակի զգալ և իմանալ, որովհետև զգայությունները «ամենեքին յառաջ հեղուն յողեղէն»: Մարդու մտքի տեսությունը հոգուն բարձրացնում է դեպի վեր, իսկ քանի որ հոգին կապված է շնչի, շունչը՝ արյան, արյունը՝ մարմնի, մարմինը՝ զգայարանների հետ, ուստի այդ գործընթացի հետևանքով «լինի մարդն բոլորովին երկնային»: Մարդու ուղղաձիգ կազմվածքը «զայն նշանակէ, թէ մարդոյն միտք և խոկումն՝ հանապազ պարտ է լինեն առ Աստուած ի վեր յերկինս, և գերկնայինն խորհիլ և քննել... և մի անասնապէս գերկրաւորս սիրել, զի ցանկութիւն նոցա՝ միայն առ երկիրս է, ուտելն և ըմպելը, և հեշտանալն, վասն որոյ գլխակոր շրջին ընդ երկիր»<sup>306</sup>: Մինչդեռ մարդը, շնորհիվ իր ուղղահասակության, հիանում է երկրի և երկնքի գեղեցկությամբ, ճանաչում տեսանելի ու

<sup>305</sup> Սուրբ Գրիգոր Տաքևացի, Մեկնութիւն մարգարեութեանն Եսայեայ, էջ 103:

<sup>306</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 200:

ատերևույթ գոյերը և դրանցից ստանում գեղագիտական ու ճանաչողական մեծ բավականություն: Ի տարբերություն կենդանիների, «մարդն հեշտամայ առաել գեղեցկութեամբ զգալեացս, յորժամ տեսանէ աչօքն գերկին և գերկիր. և ժողովէ զճշմարիտ գիտութիւն նոցա և հեշտամայ»<sup>307</sup>: Մարդու ուղղաձև կազմվածքը հնարավորություն է ընձեռում մարմնի մյուս անդամներին (ձեռքեր, ոտքեր, լեզու և այլն) կատարելու իրենց բնորոշ այն գործառույթները, որոնցով մարդը տարբերվում է մյուս արարածներից: Աստված մարդուն պարզել է բազում բարիքներ, այդ թվում՝ «ետ զբնական իմաստութիւնն», այսինքն՝ «հրամայէ՛ մնա զի գոր ինչ և կամեսցի՛ անուն դնիցէ.», ինչը խորհրդանշական է, որովհետև «ի կոչումն անուան՝ չորքս այսոքիկ երկին միանգամայն. բանն և խօսքն և ձայնն և տեսութիւնն. այսոքիք զմարդ կատարեալ երևեցոյց Աստուած»<sup>308</sup> »:

Տաթևացու կարծիքով՝ մարդու տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորած է նաև նրա բնության յուրահատկությամբ: Մարդու բնությունը կազմված է երկու հակադիր, իրարից արմատապես տարբերվող գոյացություններից՝ հոգուց և մարմնից: Իբրև հոգու և մարմնի միասնություն, մարդը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում երկնային և երկրային, իմանալի և զգալի աշխարհների միջև՝ հանդիսանալով դրանց շաղկապման հանգուցակետը: Հոգու շնորհիվ մարդը հաղորդակից է իմանալի աստվածային աշխարհին, իսկ մարմնի միջոցով՝ զգալի-նյութական աշխարհին: Փաստորեն, ինչպես վերը նշվեց, մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նրանում խտացված ձևով առկա են երկնային և երկրային կեցության բոլոր շերտերը: Այս իմաստով մարդը արարված տիեզերքի ամենակատարյալ էակն է, աստվածային իմաստուն արարչագործության ամենագեղեցիկ հորինվածքը: Ընդսմին, մարդու կատարելության հիմքը նրա երկմիասնական բնությունն է: Աստված մարդուն պատվեց՝ նրան հաղորդակից դարձնելով «երկու բարեացն», քանի որ անմարմինը գուրկ է մարմնական բարությունից, իսկ մարմնականը՝ աննյութա-

<sup>307</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխք հարցմանց, էջ 233:

<sup>308</sup> Նույն տեղում, էջ 219:

կան բարությունից: Մարդը երկու բարի բնության միասնություն է: Մարդը կատարյալ է նաև իր նպատակահարմար կառուցվածքով. մարմինը և հոգին իրենց մասերով ու անդամներով կազմում են մի ներդաշնակ ամբողջություն:

«Գերազանցության և առավելության» մոտեցումը թույլ է տալիս միջնադարյան հայ մտածողին հիմնավորելու մարդակենտրոն այն միտքը, որ արարված տիեզերքում չկա մի արարած, այդ թվում հրեշտակները, որոնք իրենց կարգավիճակով և դերով գերադաս լինեն մարդուց: Արարչագործության սկզբում մարդը և հրեշտակները ունեին միահավասար կարգավիճակ, ի մասնավորի, մարդը հրեշտակների պես անմահ էր, անեղծ և անապական: Սակայն, մեղսագործության պատճառով արտաքսվելով դրախտից, մարդը կորցրեց հրեշտականման որոշ հատկություններ: Այնուհանդերձ, մարդու և հրեշտակների միջև կան նմանություններ: Նրանք երկուսն էլ բանական էակներ են, օժտված են անճնիշխան կամքով, բարուն հակվելու ցանկությամբ, իրենց հոգու ստորին մասերի վրա իշխելու կարողությամբ և այլն: Դրա հետ մեկտեղ գոյություն ունեն էական տարբերություններ. հրեշտակները ստեղծվել են լույսից, իսկ մարդը՝ անարգ հողից: Մարդու հոգին բանական է, իսկ հրեշտակներինը՝ իմացական: Մարդու հոգին միավորվում է մարմնի հետ, իսկ հրեշտակներն ամբողջությամբ անմարմին են: Հրեշտակներն ինքնըստիներյան կատարյալ են, իսկ մարդու «հոգին մարմնովն է կատարեալ անձն»։ Հրեշտակների հոգին անփոփոխ է, իսկ մարդու հոգին՝ փոփոխական: Իրարից տարբերվում են նաև մարդկային և հրեշտակային իմացությունները: Հրեշտակները միեղեն են և ամեն ինչ իմանում են ամբողջական ձևով, իսկ մարդը բաղադրյալ էակ է և ի վիճակի չէ ամեն ինչ միանգամից ճանաչելու: Հրեշտակները պարզապես իմանում են՝ առանց շփվելու ճանաչելի առարկայի հետ, իսկ մարդը առանց շփվելու չի կարող գիտելիք ունենալ: Չնայած վերոբերյալ տարբերությունները վկայում են հրեշտակների բնության առավելության մասին, սակայն Տաթևացին կարծում է, որ մարդը նույնիսկ իր հետդրախտային կարգավիճակով բազում, հատկապես կրոնաբարոյական և էկզիզատենցիալ առումներով գերազանցում է հրեշտակներին: Մարդու առավել-

լությունը հրեշտակների հանդեպ երևում է այն բանում, որ հրեշտակների գոյության իմաստը մարդկանց ծառայություն մատուցելն է: Աստված հրեշտակներին ստեղծել է, որպեսզի նրանք սպասարկեն մարդկանց, միջնորդ հանդիսանան Աստծո և մարդկանց միջև, օգնեն և պահպանեն մարդկանց: Բացի դրանից, Աստված միայն մարդուն ստեղծեց իր պատկերով ու նմանությամբ և միայն մարդու համար զոհաբերեց իր Միածին Որդուն:

Մարդու կարգավիճակի մեծությունն ավելի ակնառու է երևում, երբ Տաթևացին մարդուն համեմատում է արարչակարգի իր անմիջական հարևանների՝ կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների հետ: Առհասարակ, միջնադարյան գրականության մեջ մարդուն համեմատում/նմանեցնում էին կամ Աստծո և հրեշտակների հետ՝ դրական իմաստով, կամ էլ կենդանիների հետ՝ բացասական իմաստով: Մինչև հիմա էլ մեր լեզուն պահպանել է մարդու «տեսակային շովինիզմի» հետքերը. մարդու մեջ գռեհիկը, ստորը, ցածրակարգը, բացառապես կենսաբանականը մատնացույց անելիս գործածում են «անասուն» (ավելի ստույգ՝ խոզ, էջ, գայլ, աղվես և այլն) գոյականը և դրանից կազմված ածականները: Այս կապակցությամբ Տաթևացին նկատում է, որ եթե մարդը ցանկատեր ու իզամուլ է, ապա նման է էշին և ձիուն, եթե հպարտ է՝ առյուծին, եթե ռիսապահ է՝ ուղտին, եթե որկրամուլ է՝ խոզին, եթե նենգ ու խաբեբա է՝ օձին և աղվեսին, եթե գող է՝ մկանը և այլն: Ինչպես մյուս քրիստոնյա մտածողները, այնպես էլ Տաթևացին մարդու նմանեցումները կենդանիներին օգտագործում է երկու նպատակով՝ նախ, ցուցադրելու մարդու բնության և կարգավիճակի առավելությունը, երկրորդ, մարդու մեջ անասնականը, կենսաբանականը, անբանականն ու անբարոյականը բացահայտ կամ ոչբացահայտ հեղինակագրկելու և դատապարտելու համար:

Տաթևացին մարդու և կենդանիների միջև տեսնում է հետևյալ տարբերությունները. առաջին, ի տարբերություն կենդանիների՝ մարդը ծնվում է մերկ, այսինքն՝ անզեն, որովհետև եթե ունենար «զենքեր»՝ ժանիքներ, ճիրաններ, սմբակներ և այլն, ապա կլիներ գազանանման: Երկրորդ, եթե մարդը ունենար բնական զենքեր ու զգեստներ, ապա «ոչ կարօտեր այլոց կենդանեաց, այլ և ոչ խնամեր զնո-

սա»: Երբորդ, մարդն այդ բնական զենքերի կարիքը չի զգում, որովհետև ինքն ի վիճակի է «ի ձեռն արուեստից» պատրաստել ավելի հզոր զենքեր, և դրանք գործադրել անհրաժեշտության դեպքում ինչպես կենդանիների, այնպես էլ թշնամիների դեմ: Այլ խոսքով, իր հնարամտության շնորհիվ մարդը լրացնում է բնական պակասությունները և իր ստեղծած բազմազան գործիքների ու զենքերի միջոցով ապահովում իր գոյության անվտանգությունը:

Համեմատելով մարդու և կենդանիների ֆիզիկական հատկությունները, ցույց տալով դրանց նմանություններն ու տարբերությունները, Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ մարդու և կենդանիների միջև տարբերությունը որակական և սկզբունքային է: Այսպես, մարդը բանական-ճանաչող, բարոյական և հասարակական-քաղաքական էակ է: Իր ճանաչողական ունակությունների շնորհիվ նա ոչ միայն ճանաչում է, այլև իր իշխանությունը հաստատում արարածների ու բնության վրա: Արարածներից միայն մարդն է, որ ընդունակ է ուսման և գիտության, միայն մարդուն են ներհատուկ այնպիսի իմացական ունակություններ, որոնց միջոցով նա կարող է վերանալ տրված իրականությունից, երկրից տեղափոխվել երկինք և այլն: Մարդուն և կենդանիներին սահմազատող գլխավոր հանգամանքն այն է, որ մարդը բանական և անձնիշխան էակ է, մինչդեռ կենդանիները անբան են և հնազանդ: Եթե միջնադարյան որոշ հայ մտածողներ կենդանիներին վերագրում էին մտածելու ինչ-ինչ կարողություն<sup>309</sup>, ապա Տաթևացին բացառում է դրա առկայություն կենդանիների մեջ: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ կենդանիների գործողությունների մեջ նշմարվում են մարդկային բանականությանը համապատասխանող տարրեր, ապա դա բոլորովին հիմք չի տալիս պնդելու, թե կենդանիները օժտված են մտածելու գոնե թույլ կարողությամբ: Այն, ինչ կենդանիների մեջ հիշեցնում է բանականության մասին, ի վերուստ տրված բնական շնորհ է, ի բնե տրված ունակություն, որը գործադրվում է բնագորրեն: Կենդանիները գործում են բնագորրեն, իսկ մարդու

---

<sup>309</sup> Այդ մասին տե՛ս Գրիգորյան Գ. Օ.. Философская мысль в Армении в эпоху развитого феодализма. Ер., 1984, էջ 104-105:

գործունեությունը կարգավորվում է բանականության կողմից, որը կառավարում է նաև հոգու անբան մասերը: Տաթևացին նշում է, որ կենդանիներին ներհատուկ է տրամախոհություն («որ կոչի խոհեմություն»), որն էլ «կառուարի բնութեամբ նոցին»: Բայդ դա անբան տրամախոհություն է, իսկ մարդու տրամախոհությունը լծակցված է բանականության հետ: Այդ պատճառով «է՛ բանն բազմատրակի ի մարդն. վասն այն և ներգործութիւնք տրամախոհութեանն բազմաղիմի են մարդոյս»<sup>310</sup>, իսկ անբան տրամախոհությունը ներգործում է միապես և միանշանակ: Օրինակ, բոլոր ուղտերը միապես խոհեմ են, գայլերը՝ միապես խորամանկ, աղվեսները՝ միապես նենգավոր և այլն: Այդ հատկությունների շնորհիվ անբան կենդանիները «առաւել զգան զագրումն հանդերձելոյն քան զմարդ»: Դրա պատճառն այն է, որ «անասունք ի պարզ բնութիւնն իրեանց յառաջ զգան զագրումն առաջին շարժունին: Իսկ մարդ ի բազում մտածութիւնս պարապեալ, շուրջ պատեալ գորամախոհութեամբն, դժարաւ իմանայ զառաջին շարժունին ազրումն»<sup>311</sup>: Կենդանիները մասնագիտացված են մեկ հմտության մեջ, մինչդեռ մարդը բազմահմուտ էակ է<sup>312</sup>: Կենդանիներն աշխատելիս գործադրում են միայն իրենց բնական օրգանները, իսկ մարդը դրա հետ մեկտեղ օգտագործում է զանազան գործիքներ, այդ թվում՝ նաև ընտանի կենդանիներին: Կենդանիները չեն ստեղծում, այլ միայն հավաքում են: Չուրկ լինելով բանականությունից և մտածելու ունակությունից, կենդանիները նաև անձնիշխան չեն, այսինքն՝ հնարավորություն չունեն ընտրություն կատարելու և գործելու նպատակադիր, որի պատճառով էլ անտրտունջ ենթարկվում են աստվածային-բնական կարգին: Ի տարբերություն կենդանիների՝

<sup>310</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 190:

<sup>311</sup> Նույն տեղում:

<sup>312</sup> Եթե մարդու հնարամտությունը ձեռքբերովի է, ապա կենդանիներինը՝ ի ծնե, բնագոյային: Աստված կենդանիներին օժտել է այնպիսի հատկություններով և ունակություններով, որ նրանք գոյության պայքարում կարողանան հարձակվել կամ պաշտպանվել, որպեսզի չդառնան այլ կենդանիների կերակուր. «Չի վարդապետք ասեն եթէ՛ կերակուր գազանաց այլ կենդանիք են. վասն որոյ խնամքն Աստուծոյ ետ նոցա առաւել հնարս և գործիւնս, զի կարասցեն ըմբռնել. զայլ կենդանիս և մի՛ ի տվոյ մեռցին» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 218):

մարդը հակված է փոխելու իրականությունը: Մարդը հավերժական մի բողոքավոր է, բնույթով անհանգիստ մի էակ, որը մշտապես ձգտում է ճեղքել իր և իրեն շրջապատող աշխարհի սահմանները:

Թեև մարդն իր բնությամբ բազմահմուտ և կատարյալ էակ է, քան կենդանիները, այնուհանդերձ վերջիններս ավելի ուժեղ են և ավելի լավ են հարմարված բնական պայմաններին: Այսպես, ի տարբերություն մարդկանց, կենդանիները ծննդյան պահից ոտքի են կանգնում և շարժվում: Այս տարբերությունը բացատրելու համար Տաթևացին մատնանշում է երկու՝ բնախոսական և կրոնաբարոյական պատճառ: Նրա կարծիքով՝ կենդանիները շուտափույթ ոտքի են կանգնում և շարժվում այն պատճառով, որ նրանց ուղեղը չոր է և հով, ինչի հետևանքով ջլերն անմիջապես պնդանում են, իսկ մարդու ուղեղը խոնավ է, ուստի նրա մարմնի ջլերը պնդանում են բավական ուշացումով: Այնուհետև, նախախնամությամբ այնպես է կարգված, որ մարդը ունի դայակ ու սնուցող, խնամող, իսկ կենդանիները «արտաբուստ» չունեն դաստիարակ, վասն որի բնությունը նրանց խնամում է «ներբուստ»: Իսկ կրոնաբարոյական տեսակետից այդ տարբերությունն ունի խորհրդանշական իմաստ. մարդը տկար ու թույլ է ծնվում «ի յուսումն խոնարհութեան մերոյ. զի տեսանելով զմեզ տկար քան զանասունս, մերկ և աղքատ ի մօրէ ծնեալ, խոնարհեալ զիջանիմք ի հնազանդութիւն Արարչին. և զի մի՛ եկամուտ հպարտութեամբ կրեսցուք զանկումն արուսեկին»<sup>313</sup>:

Մարդու և կենդանիների միջև առկա էական տարբերություններից մեկն էլ այն է, որ մարդը բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ընտրություն կատարում բարու և չարի միջև, իսկ «անասունք զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ընտրեն»: Ճիշտ է, որոշ կենդանիների վարքի մեջ կարելի է տեսնել բարոյական առաքինությունների դրսևորման նշույլներ, սակայն դրանք բնածին են և համապատասխանում են մարդու ստորին՝ բնածին, առաքինություններին: Իբրև բարոյական էակ, մարդը ի վիճակի է կատարելագործելու սեփական բնու-

<sup>313</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 266:



թյունը, կարգավորելու իր գործունեությունն ըստ «կանոնաց բանականին»: Տաթևացու կարծիքով՝ «մարդոյս միայն է կարգ կանոնաց, բնութեան, կամաց, և հարկի, իսկ անասնոց միայն բնութեան է»<sup>314</sup>: Մարդուն բնորոշ է խղճալու, գթալու, կարեկցելու, մեղավոր զգալու, սիրելու և այլ զուտ մարդկային զգացմունքներ: Մարդուն բնորոշ է նաև իրողությունները գնահատելու և իմաստավորելու կարողությունը, նա զանազանում է տգեղը գեղեցիկից, կեղծը՝ ճշմարիտից, չարը՝ բարուց և այլն:

Կենդանիներից մարդը տարբերվում է նաև այն բանով, որ հասարակական-քաղաքական էակ է: Մարդիկ ստեղծվել են այնպես, որ ապրեն համատեղ կյանքով, իրար փոխօգնեն: Իրենց կյանքը կարգավորելու համար նրանք ստեղծում են օրենքներ և սոցիալական միավորումներ. «բանիւք և իմաստութեամբ որոշիմք յանբանից. տիրենք՝ իշխենք՝ և թագաւորենք. յերկրէ յերկիր ընթանամք. ի ծով անցանենք. ի ճանապարհի գնամք. և բանիւ զպիտոյս մեր հայթայթենք»<sup>315</sup>: Մարդկանց միջև հաղորդակցությունը տեղի է ունենում լեզվի միջոցով: Այս իմաստով՝ «մարդոյս է խօսիլ և բանատրիլ. զի այլ կենդանեցն նմանութեամբ է և ո՛չ իսկապէս»<sup>316</sup>: Թվարկելով մարդկային լեզվի առավելությունները՝ Տաթևացին նշում է, որ «բազում բարութիւն գայ ի լեզունէն յառաջ հոգևոր և մարմնատր»: Օրինակ, լեզվի միջոցով մարդիկ հաստատում են խաղաղություն, սիրում են իրենց մերձավորին, լեզվով օրհնում և փառաբանում են Աստծուն, աղոթում են, հայցում փրկություն և իրենց ձայնը հասցնում Բարձրյալին, լեզվի միջոցով են մարդկանցից ինչ-որ բան խնդրում, տալիս ու առնում: Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ լեզուն միայն օգուտներ չի տալիս, այլև՝ վնասներ, կամ՝ լեզուն դառնում է մեղք գործելու պատճառ: Լեզվի միջոցով մարդը խաբւում է, ստում, մատնում, կեղծում, հայհոյում, բարկանում, սխալ մտքեր արտահայտում և այլն: Տաթևացին ցույց է տալիս լեզվի պատճառով մեղքի առաջաց-

<sup>314</sup> Նույն տեղում, էջ 275:

<sup>315</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 221:

<sup>316</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 275:

ման իմացաբանական ակունքը. եթե լեզուն հետևում է մտքին, ապա մարդը դրանից ստանում է օգուտ, իսկ երբ լեզուն առաջ է անցնում մտքից, ապա չարիքն ու մեղքը դառնում են անխուսափելի: Լեզվի սանձը իմաստությունն է, որը տվյալ դեպքում նշանակում է՝ «նախ միտքն ընթանայ ի բանն. և ապա լեզուն հետևի. որպես նախ ճրագն ընթանայ՝ և ապա մարդն. և յայնժամ ոչ թիրի. ապա թե լեզուն առաջ է քան զմիտսն՝ նա տգիտութեամբ սրխալի և որոգայթի...»<sup>317</sup>: Յուրաքանչյուր մարդ պարտավոր է սիրել ու պահպանել իր լեզուն «որպես զկենդանությունս իրեանց»: Բացի դրանից, լեզուն ազգային ինքնության ցուցիչ է, այս կամ այն ազգին ճանաչելու միջոց, հետևաբար «պարտ է պահել զլեզուս մեր ի չարէն, վասն զի իւրաքանչիւր ոք՝ ճանաչի ի լեզուէն թէ յո՞ր երկրէ է. որպէս վրացին. և հայն. և յոյնն և այլն ամեն»<sup>318</sup>»: Մարդու հասարակական էությունը դրսևորվում է աշխատանքային գործունեության մեջ: ճիշտ է, նկատում է Տաթևացին, կենդանիները նույնպես «աշխատում» են, սակայն մարդու և կենդանու աշխատանքի միջև կան էական տարբերություններ: Մարդու աշխատանքը գիտակցական և նպատակասլաց բնույթ ունի: Մարդը ստեղծագործող, գործիքներ պատրաստող էակ է, ուստի «մարդոյս միայն է հնարագէտ գործք և արուեստք զանազան»: Կենդանիները չեն ստեղծում, այլ միայն հավաքում են: Կենդանիները աշխատելիս գործադրում են միայն իրենց բնական օրգանները, իսկ մարդը դրա հետ մեկտեղ օգտագործում է զանազան գործիքներ, այդ թվում նաև ընտանի կենդանիներին:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդակենտրոնության հիմնական սկզբունքները՝ կարծելով, որ մարդը բացառիկ կարգավիճակ ունի արարչակարգում շնորհիվ իր աստվածանմանության, յուրահատուկ բնության, իր ֆիզիկական կազմության, տեսակային հատկությունների և աստվածատուր առաքելությանը: Մարդը մի կողմից «ազգակից» է մյուս արարածներին,

<sup>317</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխք քարոզության որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 406:

<sup>318</sup> Նույն տեղում, էջ 226:

Ինչը պայմանավորում է մյուս արարածների հետ միասնական և համերաշխ գոյությունը, իսկ մյուս կողմից մարդն իր բնությամբ և կարգավիճակով առավել ու գերազանց է մյուս արարածներից, և այս իմաստով պատասխանատու է ոչ միայն արարչակարգի պահպանության, այլև բոլոր գոյերի ներդաշնակ կեցության համար:



## 4.2. Մարդու նմանեցումների հարցը

*«...զի ի պատկեր Արարչին ստեղծաւ մարդն.  
որ գերագոյն է քան զամենայն պատիւ...»:*

### **Գրիգոր Տաթևացի**

Թեև միջնադարյան միտքը աստվածակենտրոն էր, այդուհանդերձ այն աստվածակենտրոն հումանիզմի և «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցների շրջանակներում մշտապես անդրադառնում էր մարդու կարգավիճակին, բնությանն ու էությանը, ճանաչողությանը, երկրային ու երկնային կեցությանը, կյանքի իմաստին ու նպատակին (փրկության) առնչվող տեսական ու գործնական բազմաբնույթ հարցերին: Դրանց քննարկումների ընթացքում միջնադարյան մտածողները՝ հենվելով սուրբգրային ու փիլիսոփայական ավանդույթների վրա, իրենց առջև դրված խնդիրների լուծման համար գործածում էին մեկնաբանական ու նկարագրական տարբեր հնարքներ, այդ թվում մարդուն ինչ-որ բանի հետ նմանեցնելը (համեմատելը, հարաբերակցելը կամ համանմանություն տեսնելը): Ընդհանրապես նմանեցումը ճանաչողական մի գործողություն է, որի միջոցով նկարագրվում են համեմատվող կամ հարաբերակցվող առարկաների բնությունները, առանձնացվում դրանց էական հատկություններն ու գոյակերպի յուրահատկությունները, ներկայացվում դրանց ոչ միայն զգայաբար ընկալելի ու տեսանելի ֆիզիկական ու մարմնական որակները, այլև մտահասու, անտեսանելի, անմարմնական հոգևոր խորհուրդներն ու արժեքաիմաստային նշանակությունները: Գրիգոր Տաթևացին իր մարդաբանական ուսմունքում նույնպես մարդուն նախևառաջ նմանեցնում է Աստծո, տիեզերքի, այնուհետև՝ քաղաքի, արտի (անդաստանի) և այգու հետ: Այդ նմանեցումները նրան հնարավորություն են տալիս ավելի լայն համատեքստում և տարբեր տեսանկյուններից ներկայացնելու մարդու մասին իր ըմբռնումները:

Վերոնշյալ «միասնության և համերաշխության» մոտեցումը, որը հաստատում է բնական կենսաշխարհի և մարդու ազգակցական

միասնությունը, հնարավորություն է տալիս միջնադարյան մտածողներից համանմանություն տեսնելու մարդու՝ փոքր տիեզերքի և արարված աշխարհի՝ մեծ տիեզերքի կառուցվածքի և կազմության միջև: Ըստ Տաթևացու՝ «մարդն մասն է աշխարհի. պարտ է զի մասն նմանեսցի բոլորին»<sup>319</sup>: Այս համանմանությունը հնարավորություն է տալիս կամ Մեծ տիեզերքի ճանաչողությունից ընթանալ դեպի Փոքր տիեզերքի ճանաչողությանը, կամ ինքնաճանաչողության միջոցով բացահայտել Մեծ տիեզերքի կառուցվածքն ու կազմությունը: Հարկ է նշել, որ տիեզերանմանության գաղափարը պաշտպանում էին անտիկ բնափիլիսոփաները՝ կարծելով, որ մարդը Փոքր տիեզերք է և իր կառուցվածքով ու կազմության նման է Մեծ տիեզերքին: Միջնադարյան մտածողները նույնպես համանմանություն են տեսնում մարդու՝ Փոքր տիեզերքի և արարված աշխարհի՝ Մեծ տիեզերքի կառուցվածքի և կազմության միջև, թեև այդ նմանեցումը թե՛ իր բնապաշտական-մեխանիկական և թե՛ իր խորհրդապաշտական մեկնաբանություններով այնքան էլ համահունչ չէր քրիստոնեական վարդապետության ոգուն: Բանն այն է, որ տիեզերակենտրոն փիլիսոփայության մեջ մարդը դիտվում էր որպես տիեզերական էակներից մեկը (մարդը տարրավուծվում է տիեզերական ամբողջի մեջ), մինչդեռ աստվածակենտրոն փիլիսոփայության մեջ մարդը դիտվում է որպես արարչագործության պսակ, որն ունի վերբնական ծագում և բացառիկ կարգավիճակ արարված տիեզերքում: Տիեզերանմանության մեջ շեշտվում են մարդու բնական հատկությունները (բնության մաս լինելը), իսկ աստվածանմանության մեջ՝ մարդու հոգևոր (աստվածային) բնույթը (հոգևոր մարդը պետք է կարողանա զսպել («մեռցնել») իր բնական-մարմնական ցանկություններն ու կրքերը՝ ենթարկվելով հոգու պահանջներին):

Տիեզերքը մարդակերպ կենդանի օրգանիզմ է, ուստի ինչպիսին մարդու կազմությունն ու կառուցվածքն է, այնպիսին էլ մեծ տիեզերքն է: Օրինակ, թե՛ փոքր տիեզերքը և թե՛ մեծ տիեզերքը կազմված են միևնույն տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և կրակից, որոնք երկու

---

<sup>319</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 293:

աշխարհում էլ ունեն միանման դասավորվածություն: Համապատասխանություն գոյություն ունի նաև մարդու և տիեզերքի մասերի ու անդամների դասավորվածության միջև: Մարդու նման մեծ աշխարհն ունի մարմին՝ երկինք և երկիր: Երկինքը գլուխն է, իսկ երկիրը՝ ոտքերը: Մարդու գլուխը նման է երկնքին, որը գտնվում է վերևում և կլոր ձև ունի, աչքերը՝ երկնային լուսատուներին, միտքը երկնքում գտնվող իմանալի գոյերին, շնչափողը, որը «տալու և առնելու» հատկություն ունի, նման է օդին, իսկ ստորին մասում գտնվողները նման են երկրային գոյերին: Մարդու ոսկորները նման են քարերին, մարմինը՝ հողին, արյունատար անոթները՝ գետերին ու աղբյուրներին, մազերը՝ բույսերին, շունչը՝ հողմին, մարմնի տասներկու անդամները՝ տասներկու կենդանակերպներին: Ինչպես աշխարհի երկարությունը հյուսիսային բևեռից մինչև հարավային բևեռ հավասար է աշխարհի լայնությանը՝ արևելքից մինչև արևմուտք, այդպես էլ մարդու մարմնի երկարությունը հավասար է մարմնի լայնությանը:

Հարկ է նշել, որ Տաթևացին չի բավարարվում մատնանշելով մեծ տիեզերքի և փոքր տիեզերքի համանմանությունը, այլև կարծում է, որ դրանք գտնվում են փոխազդեցության մեջ, ի մասնավորի, երկնային մարմինները՝ մոլորակները, աստղերը, որոշ իմաստով ազդում են մարդու մարմնական բնության վրա: Սակայն Տաթևացին այս հարցում ցուցաբերում է զսպվածություն, քանի որ պաշտպանելով մարդու անձնիշխանության և կամքի ազատության գաղափարը, քննադատում է աստղագուշակների ճակատագրապաշտական տեսության այն դրույթը, որ երկնային մարմինները (օրինակ, աստղերը) ներգործում են երկրային մարմինների, հատկապես բանական էակների վրա, ավելին, կանխորոշում են վերջիններիս գործողությունները: Չժխտելով երկնային մարմինների ներգործությունը տարրական կառուցվածք ունեցող երկրային մարմինների նկատմամբ՝ Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ դա չի վերաբերում բանական էակներին. «Եւ թեպէտ մարմինք մարդկան են տարրականք, այլ բարի և չար ներգործի ըստ կամաց և ո՛չ ըստ բանականութեան», կամ՝ «թեպէտ խառնաձք մարմնոյն լինին ի շարժմանէ՝ աստեղացն, այլ բազումք

անճնիշխան կամօք նաճեն՝ զվատախառնութիւն մարմնոյն, և գործեն զբարիս»<sup>320</sup>:

Առհասարակ, ո՛չ Տաթևացին, ո՛չ միջնադարի մյուս հայ մտածողները չեն բացարձակացնում մարդու տիեզերանմանության գաղափարը, քանի որ, ըստ նրանց՝ մարդու ամենաբնորոշ գիծը աստվածանմանությունն է: Եթե մարդու տիեզերանմանության գաղափարը պաշտպանում էին առավելապես անտիկ հեթանոս փիլիսոփաները, ապա քրիստոնեական վարդապետության մեջ առաջնայինը մարդու աստվածանմանության գաղափարն է: Մարդն ստեղծվել է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ, և այս իմաստով մարդը արարված աշխարհում ամենապատվելի էակն է. «զի ի պատկեր Արարչին ստեղծաւ մարդն. որ գերագոյն է քան զամենայն պատիւ...»<sup>321</sup>:

Եթե աստվածանմանության գաղափարն առավելապես ուներ կրոնափիլիսոփայական, տիեզերանմանության գաղափարը՝ բնապաշտական (ինչ-որ իմաստով նաև՝ մեխանիկական) բնույթ, ապա մարդուն քաղաքի հետ նմանեցումը՝ իմացաբանական ու սոցիալ-փիլիսոփայական ուղղվածություն: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդը քաղաք է կոչվում ըստ համեմատության և ըստ առավելության: Մարդը ըստ առավելության կոչվում է քաղաք, որովհետև՝ ա) քաղաքը մարդու ձեռքի գործն է, իսկ մարդը՝ Աստծո ստեղծածը, բնականաբար, Աստծո ստեղծածը գերազանց ու առավել է մարդու ստեղծածից, բ) քաղաքը մարդու բնակության տեղին է, իսկ մարդը՝ Աստծո, գ) քաղաքը հողի պատկերն է, իսկ մարդը՝ Աստծո, դ) քաղաքը անկենդան է, մարդը՝ կենդանի, ե) քաղաքը ապականացու է, մարդը՝ անմահ հոգով, զ) քաղաքը մարդու համար է, մարդը՝ Աստծո համար, է) քաղաքի փառքը անցավոր է, իսկ մարդունը՝ մշտնջենավոր, ը) եթե քաղաքը ավերվում է, ապա շինող չի լինում, իսկ մարդը մահանալուց հետո հարություն է առնում, թ) քաղաքը գտնվում է «խոնարհ» երկրում, որը մարդու համար ժամանակավոր հանգրվան է, մինչդեռ մարդու հայրենիքը երկնքում է, որտեղ նա քաղաքակից է հրեշտակների: «Մար-

<sup>320</sup> Նույն տեղում, էջ 10:

<sup>321</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 300-301:

դը քաղաք է» նմանեցման մեջ նախ և առաջ շոշափվում է Աստված-մարդ հարաբերությունը, ընդամին այդ հարաբերության մեջ մարդը դիտվում է ոչ թե որպես սովորական, այլ աստվածակերտ «կենդանի» քաղաք: Ըստ Տաթևացու՝ մարդը «տաճար և քաղաք է Աստուծոյ», իսկ «Աստուած քաղաքապետ և քաղաքավար՝ ունի հանապազ զգալուստ իր ի մարդն»<sup>322</sup>: Մարդը աստվածակերտ քաղաք է և գտնվում է Աստծո հանապազ հովանավորության ներքո, իսկ քաղաքը մարդակերտ է, մարդկային տաղանդի և ստեղծագործության արգասիք: Այս հարցում ակներև է մարդու աստվածանմանության ու քաղաքանմանության մոտեցումների ընդհանրությունը: Փաստորեն, ըստ առավելության քաղաք կոչվելու ժամանակ Տաթևացին շեշտում է Աստծո և մարդու նմանության, մարդու նկատմամբ Աստծո խնամակալության ու հոգատարության հանգամանքները:

Իսկ ըստ համեմատության մարդը նման է քաղաքի, որովհետև կառուցվածքային առումով բազում նմանություններ կան «անկենդան» քաղաքի և մարդ-քաղաքի կազմությունների միջև: Եթե քաղաքը որպես մի կառուցվածքային ամբողջություն բաղկացած է պարիսպներից, դարպասներից, զինվորներից, կառավարիչներից, բնակիչներից ու անշարժ ու շարժական գույքից (հարստություններից), ապա մարդ-քաղաքն էլ համապատասխանաբար՝ մարմնից, զգայարաններից, հոգուց, մտքից, ցասումից, ցանկությունից, իմաստությունից ու առաքինություններից, որոնցից յուրաքանչյուրը կատարում է որոշակի գործառույթ. «Դարձեալ որպէս քաղաքին զոն պարիսպք և դրունք, և բընակիչք՝ և իշխանք՝ և փարթամութիւն ընչից: Այապէս և մարդոյս քաղաքի՝ է պարիսպ մարմինն և դրունք զգայարանքն, և հոգին բընակիչ, և միտքն իշխան. և ցասումն և ցանկութիւն՝ զիմուորք: Իսկ փարթամութիւն ընչից՝ հաւատ, յոյս և սէր, որք են գերագոյն և աստուածային առաքինութիւնք: Եւ խոհեմութիւն. արիութիւն. ողջախոհութիւն և արդարութիւն. որք են ստացական առաքինութիւնք և ինչք հոգևորք»<sup>323</sup>: Մի այլ առիթով ներկայացնելով մարդ-քաղաքի

<sup>322</sup> Նույն տեղում, էջ 505:

<sup>323</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 424:



կառուցվածքը՝ Տաթևացին անձնիշխան կամքն է համարում քաղաքի քազավոր<sup>324</sup>: Գիտելի է, որ եթե Տաթևացին տիեզերանմանության դեպքում առավելապես քննարկում է մարդու մարմնի անդամների և տիեզերական գոյերի, ապա մարդուն քաղաքին նմանեցման ժամանակ՝ մարմնի անդամների, հոգու մասերի, իմացական կարողությունների՝ զգայարանների, մտքի, կամքի և առաքինությունների միջև առկա փոխհարաբերություններին առնչվող հարցեր:

Մարդը նման է քաղաքին, որովհետև ինչպես քաղաքը խորհրդանշում է մարդկանց համակեցության, համախմբության, միասնական գործելու, իրար փոխյրացնելու, մեկը մյուսին օգտակար լինելու գաղափարը, այնպես էլ մարդը մի ամբողջություն է, որի հոգու մասերը, մարմնի անդամները, զգայարանները, միտքը և կամքը կոչված են փոխհամագործակցելու և միմյանց օգնելու. «Չի որպես ի մի վայր ժողովեալ շինին քաղաք՝ զի զմիմեանց պէտս լցուսցեն. ի վաճառս՝ յարիեստս՝ և յուսմունս, այսպէս և մարդն ի մի վայր ժողովեալ հոգի և մարմին և միտք՝ և զգայարանք՝ և իւրաքանչիւր նմանամասունք և աննմանամասունք, զի ի միմեանց օգտեսցին: Չի մարմինն սպասաւորեսցէ հոգւոյն, և հոգին շարժեսցէ զնա. միտքն ուսուսցէ. և զգայարանքն արբանեկեսցեն. և այսպէս միմեանց օգտեսցին»<sup>325</sup>: Տաթևացին հատկապես կարևորում է զգայարանների և բանականության (մտքի) դերը մարդու «քաղաքանման» կյանքի կազմակերպման գործում: Հոգու և մարմնի տասը զգայարաններից հինգը (դրանք ներքին զգայարաններն են), միտքն ու կամքը մարդ-քաղաքի իշխաններն են, իսկ արտաքին հինգ զգայարանները՝ նրանց արբանյակները. «զի մարդս կենդանի քաղաք է. և ներքին զգայարանքն միտքն և կամքն՝ իշխանք են քաղաքիս. և արտաքին զգայութիւնքս՝ զօրք նոցա՝ աչք՝ ականջ՝ ձեռք, և այլն. զոր ինչ միտքն հրամայէ՝ նոքա կատարեն»<sup>326</sup>: Եթե քաղաքն ունի իր ներքին ու արտաքին թշնամիները, ապա մարդ-քաղաքի թշնամին աստանան է, որ «հանապազ կամի յափշտակել զինչս նորա. և գերի վարել զբնակիչս քաղաքին զհոգի և զմիտս»:

<sup>324</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիլք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 233:

<sup>325</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիլք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 424:

<sup>326</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիլք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 135:

Մատանան առաջին հերթին օգտագործում է մարդու զգայարանների հնարավորությունները: Ինչպես քաղաք ելումուտ են անում բարեկամներ ու թշնամիներ, այնպես էլ մարդու մեջ հինգ զգայարանների միջոցով ներստություն են անում բարիքն ու չարիքը, բարի ու չար գործերը: Չգայարանները արտաքին աշխարհի հետ հաղորդակցություն ապահովող «դռներ» կամ «պատուհաններ» են, որոնցով մեղքի «նետերը» ներս են խուժում մարդու մեջ: Տաթևացին, քննադատելով այս կամ այն հարցի վերաբերյալ զգայապաշտական մոտեցումը, կարծում է, որ մարդն առաջին հերթին իր զգայարաններով է գործում մեղքեր. աչքերով «ցանկացեալ ի գեղս ունկամբ հեշտացել ի լուրս», հոտոտելիքով՝ «իգացեալ», լեզվով սուտ խոսում, բերանով՝ շատ ուտում ու ըմպում, ձեռքերով՝ վնասում: Նրա կարծիքով՝ զգայարաններից ամենավտանգավոր «դռները» բերանն ու լեզուն են, որոնք չորս պատճառով ավելի շատ են մեղանշում. ա) եթե այլ զգայարաններով արտաքննապես է թշնամին ներս խուժում, ապա բերանով ու լեզվով՝ ներքնապես: Իսկ ներքին թշնամին առավել վնասակար է արտաքին թշնամուց, որովհետև արտաքին թշնամին «երբեմն պատերազմի և երբեմն ոչ», իսկ ներքին թշնամին հանապազ կռվի մեջ է, բ) այլ զգայարաններն ընդամենը մի գործ են անում՝ կա՛մ լսում են կա՛մ տեսնում, իսկ բերանը՝ կրկնակի. «զի մահկանցիին մուտ ունի, և անմահին էլ ասէ փիլիսոփայն. այսինքն՝ մահկանացու՝ ուտել և ըմպել և ագահիլն է. որ զհոգին մեռուցանէ: Եւ բանն որ ելանէ՝ երբ բարի լինի, զանմահութիւն և զբարին բխէ մարդկան. ապա թէ այն ևս չար լինի, նա կրկին չար է ներքուստ և արտաքուստ»<sup>327</sup>, գ) այդ կրկնակիությունը վերաբերում է նաև չարին. մյուս զգայարանները ունեն մի չար գործ, իսկ բերանը՝ կրկնակի, որովհետև նախ վատաբանում ու նախաստում է, այնուհետև անդրադառնում է Աստծուն՝ հայիոյելով հավատը, խաչը և եկեղեցին, դ) ի տարբերություն այլ զգայարանների՝ բերանը մեղանշում է կրկնակի. օրինում է և անիծում, գովում է և բամբասում, արտաբերում է բարի և չար խոսքեր: Տաթևացու կարծիքով՝ բերանի և լեզվի մեղանշումները հիմնականում կապված են

<sup>327</sup> Նույն տեղում, էջ 234:

մարդու հոգեբանական վիճակի, ի մասնավորի բարկության (զայրուքի) հետ: Բարկության ժամանակ մարդ մոլեգնում է, կորցնում ինքնատիրապետումը, դառնում օրինախախտության, սպանության, կռվի, ծեծի, նախատիքի, անեծքի պատճառ: Բարկությունը խավարեցնում է մտքի լույսը, անտեսում Աստծո արդարությունը («բարկացող մարդն՝ զարդարութիւնն Աստուծոյ ոչ առնէ»), խախտում հոգու անդորրը, վնասում մարմինը, փլուզում հոգու և մարմնի կառուցած «տունը» և այլն: Մի խոսքով՝ եթե մարդ-քաղաքի «դռներն» ու «պատուհանները» բաց են լինում թշնամիների համար, ապա մարդը իր զգայարաններով մեղկանում է, կորցնում զգոնությունը, թուլանում հեշտություններից, թաղվում մեղքերի մեջ, դառնում մեղքերի ստրուկը և այս ճանապարհով մատնվում կորստի: Մեկնաբանելով աստվածաշնչյան «հայեանց քեզ» միտքը՝ Տաթևացին գրում է, թե մարդը «պա՛րտ է ի հոգին նայիլ. և ի միտսն. և մաքուր պահել ի զանազան ախտից: Եւ ո՛չ է պարտ հայիլ ի մարմնական հեշտութիւնս՝ որք զգայարանօքս կատարին. պլո՛ծ և զարշելի են որք զայն առնեն, և անասնոցն հաւասար»<sup>328</sup>: Որքան էլ Տաթևացին հանդես գա որպէս զգայապաշտության քննադատ, այդուհանդերձ, ո՛չ իմացաբանության, ո՛չ էլ առավել ևս մարդաբանության մեջ և գործնական կյանքում չի նսեմացնում զգայարանների դերը կամ դրանց չի վերագրում միայն բացասական գործառույթներ: Չզգայարանները ճանաչողության գործիքներ են, որոնք հաճախ թյուր տեղեկություններ են տալիս արտաքին իրերի մասին, ինչի հետևանքով մարդը գործում է մեղքեր, բայց միաժամանակ զգայարաններն այն միջոցներն են, որոնցով մարդ հավաստի գիտելիք է ստանում իրերի արտաքին ու անհատական հատկությունների մասին, և որոնց օգնությամբ մարդը խուսափում և մաքրագործվում է մեղքերից: Օրինակ, նա աչքերով արտասվում է, ականջներով լսում հոգևոր երգեր, բերանով հառաչում, լեզվով մեղազալիս, ձեռքերով ողորմություն տալիս, մարմինը չարչարում պահքով ու աղոթքներով:

<sup>328</sup> Նույն տեղում, էջ 50:

Քանի որ զգայարանները իրենց սահմանափակ հնարավորությունների պատճառով չեն կարող ինքնակառավարվել, ուստի զգայարանների կառավարումը դառնում է ոչ միայն իմացաբանական, այլև սոցիալ-բարոյական (փրկաբանական) խնդիր: Այդ պատճառով Աստված մարդ-քաղաքի կառավարիչ, հսկիչ ու դատավոր է կարգում «արդարապէս քննօղ և պատժօղ» մտքին: Սովորաբար թշնամին, գրում է Տաթևացին, վարում է երկու կարգի պատերազմ՝ բացահայտ ու բռնությամբ և ծածուկ ու առանց բռնության: Եթե թշնամին չի կարողանում բռնությամբ հասնել իր նպատակին, ապա դիմում է երկրորդ ձևին՝ ծածուկ խաբէությանը: Այս դեպքում «պարտ է որ դռնապանն որ է միտքն և վերակացու զգայութեանս՝ արթուն լինի որ տեսանէ զթշնամին և պատերազմի...»<sup>329</sup>: Միտքը քննում և կայացնում է արդար որոշումներ՝ խուսափելով չար գործերից, իսկ եթե մեղանշում է, հակվում դեպի չարը, ապա «յայնժամ խղճմըտանքն չարչարէ և տանջէ զնա իբրև յանցաւոր»<sup>330</sup>: Ըստ Տաթևացու՝ սովորաբար դատավորները սխալ են դատում չորս պատճառով՝ կաշառվածության, անգիտության, աշատության և երկյուղից դրդված: Բարեբախտաբար մարդու միտքը զերծ է այս թերություններից: Միտքը հոգու և մարմնի արդար դատավորն է և «ոչ ինչ ունի թերութիւն յայսցանէ. վասն զի միտք է՝ իմաստուն է. և անկարօտ է ընչից. վասն որոյ անկաշառ է. և իշխան է նոցա. յաղագս որոյ ոչ երկնչի: Եւ զի արդար է՝ վասն այն ոչ առնու ակն. ապա ուրեմն արդարապէս դատէ: Գարծեալ զի միշտ ի նոսա է, և զգործս նոցա զիտէ. և ոչ է կարօտ վկայի. վասն որոյ արդարապէս դատէ...»<sup>331</sup>: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե միտքը չի կարող թույլ տալ սխալներ կամ չի կարող հայտնվել զգայարանների ազդեցության տակ: Միտքը դատում է արդար, երբ գտնվում է զգայարանների «վերևում» և գլխավորում է նրանց: Իսկ եթե միտքը հայտնվում է զգայարանների ազդեցության ներքո, այսինքն՝ երբ հետևում է զգայարաններին և մարմնական հաճույքները գերադասում է հոգևորից, ապա «յայնժամ ոտիս մարմինն զօրացեալ ի

<sup>329</sup> Նույն տեղում, էջ 234:

<sup>330</sup> Նույն տեղում, էջ 425:

<sup>331</sup> Նույն տեղում:

մտացն յառնէ ի վերայ հոգւոյն. կեղեքեալ չարչարէ զնա ըստ կամաց իւրոց զրկելով զնորայն, և զիւրն փարթամացուցանէ»: Նման դեպքում հոգին այրիանում է, որովհետև «հոգիս ի թողուլ ըզկամս Աստուծոյ, լինի այրի»<sup>332</sup>, այսինքն՝ անտեր, անխնամ: Այսպիսի վիճակում հոգին դիմում է մտքին, սակայն «միտքն հեշտացեալ ընդ մարմնոյն, ոչ կամի լսել հոգւոյն. և ոչ դատ առնել. վասն որոյ դատաւոր անիրաւ կոչի. որքան է ի մարմնոյ մեղս հեշտացեալ՝ ոչ կամի դատաստան առնել»<sup>333</sup>: Մտքի նման վիճակը մարդու մեջ ստեղծում է անիշխանութիւն ու անկարգութիւն, ինչի հետևանքով մարդը կորցնում է իր դեմքը և նմանվում կենդանիների, որոնք գաղափար չունեն հոգևոր արժեքների մասին: Այս հարցում մտքին օգնում է իր ներքին դատավորը՝ խղճմտանքը, որը զարթնում և ստիպում է մտքին ապաշխարել ու դատել արդար:

«Մարդը քաղաք է» նմանեցման ժամանակ մարդը դիտվում է ոչ միայն որպէս ճանաչող, այլև որպէս սոցիալական էակ, որը հասարակութեան մեջ ունի իր ուրույն կարգավիճակն ու գործառնությունը: Այդ նմանեցումը հնարավորություն է տալիս մի կողմից ծանոթանալ միջնադարյան քաղաքի, դրա սոցիալական պատկերի, քաղաքային միջավայրի, քաղաքաբնակ դերակատարների գործունեության ու զբաղմունքների, մյուս կողմից՝ մարդու բնության կազմության, զգայարանների ու մտքի, հոգու և մարմնի հարաբերակցության, մարդու արարքների (մեղքերի) դրդապատճառների, մարդկային թուլությունների վերաբերյալ Տաթևացու ըմբռնումներին: Նկարագրելով քաղաքը՝ Տաթևացին ուշադրություն է դարձնում քաղաքի գեղեցիկ կառուցվածքի, պարիսպների, դարպասների, մարդաշատտության, հատկապէս արհեստավորների առկայության, քաղաքում մարդուն հետաքրքրող ամեն ինչ գտնելու հնարավորության, թագավորանիստ լինելու և թագավոր տեսնելու քաղաքաբնակների առավելության մասին: Տաթևացին հետևյալ կերպ է նկարագրում քաղաքը. «Նախզի՝ քաղաքն ի բազմաց է հաւաքեալ... քաղաքն պարսպով և դրամբք պարուրի... ամենայն արհեստաւորք կան ի քաղաքն... ամենայն իրաց

<sup>332</sup> Նույն տեղում, էջ 426:

<sup>333</sup> Նույն տեղում:

գիտ է քաղաքն զինչ և պիտոյ իցէ ումէք. և նա ամենայն բարութեամբ լցեալ է ի վեր քան գտես աչաց և լուր ականջաց և իմացումն սրտից... քազատրաբնակ է քաղաքն .. գարդարի քաղաքն ի տես արքային գուարճութեան... զի քաղաքացին ոչ է զրկեալ ի տեսութիւնէ քազատրի որպէս ռամիկն ի բացեայ է. այլ հանապազ տեսանէ և ուրախ լինի ... զի գեղեցիկ է շինած քաղաքին...զի արտաքոյ քաղաքին ելեալքն՝ յաւազակաց և զազանաց վնասին... զազանք և աւազակք՝ ի քաղաքն ոչ ստանեն»<sup>334</sup>: Մարդը նույնպէս ունի գեղեցիկ ու բարեկարգ կառուցվածք և կատարյալ կազմություն: Ըստ Տաթևացու՝ եթե նախնական մեղսագործության պատճառով ապականվում է մարդու բնությունը, և մարդը մեղքերի համար դառնում է խոցելի, ապա քաղաքը նմանապէս ապականված բարքերի, մարդկային թուլությունների և թերությունների դրսևորման միջավայր է: Թեև զազանները և ավազականները չեն մտնում քաղաք, այդուհանդերձ քաղաքն էլ ունի իր «զազանները»՝ չարագործները կամ քաղաքի անդորրը խանգարողները, որոնք պատճառ են դառնում ոչ միայն քաղաքում, այլ մարդու մեջ խառնաշփոթությունների ու խռովությունների առաջացման: Տաթևացու ներկայացրած ցուցակից պարզ է դառնում, որ «խանգարողները» շարքում են բոլոր սոցիալական դասերի այն ներկայացուցիչները, ովքեր ապրում են ոչ թե աստվածային, այլ մարդկային օրենքներով, այսինքն՝ ովքեր անտեսում-արհամարհում են քրիստոնեական բարոյականության պատվիրանները և առաքինի ապրելակերպի կանոնները: Այդ մարդկանցից են՝ ա) ստախոս դատավորները, ովքեր խաբում են մարդկանց, բ) տաճարի քահանաները, ովքեր ձևականորեն են կատարում իրենց գործառույթները, գ) մարմնավաճառները՝ «գեղեցիկ բոզք ի պոռնկանոցի», դ) փողոցում առևտուր անող խաբեբա վաճառականները, ե) «դրամախաղացք ի հրապարակի», զ) արքունական ապարանքում գտնվող կեղծավորներն ու փաղաքշողները, անմիաբաններն ու երկպառակտողները, է) «մատնօղբն ի ձեռն գրի», ը) ծածուկ բամբաստողները, թ) հարբեցողները<sup>335</sup>:

<sup>334</sup> Նույն տեղում, էջ 708:

<sup>335</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 588:

Հարկ է նշել, որ Տաթևացին իր երկերում ավելի հաճախ մարդուն նմանեցնում է ազարակի կամ անդաստանի (արտի, հանդի) և այգու հետ: Եթե Աստծո հետ մարդու նմանեցումը ունի առավելապես կրոնափիլիսոփայական (հոգևոր), տիեզերքի հետ՝ բնապաշտական, իսկ մարդու նմանեցումը քաղաքի՝ իմացաբանական ու սոցիալ-հոգեբանական, ապա անդաստանի և այգու հետ նմանեցումը՝ գերազանցապես կրոնա-բարոյական և խրատադաստիարակչական բնույթ: Մարդուն անդաստանի և այգու նմանեցման պարագային Տաթևացին օգտագործում է սուրբգրային տեքստերում հաճախակի հանդիպող սերմ, տունկ, որոմ, մոլախոտ, պտուղ, խաղող, ցանք, երկրագործ, մշակում, հունձք և նմանաբնույթ այլ բառեր-խորհրդանշաններ ու այլաբանություններ, որոնց օգնությամբ մեկնաբանում է մարդու կեցությանը, բարոյական կերպարին, առաքինի սարելակերպին, բարու և չարի ընտրությանը վերաբերող բազմաթիվ հարցեր: Այս դեպքում Տաթևացին համանմանություն է տեսնում մարդու բնության, դրա կազմատարրերի և երկրի (անդաստանի), հողի մշակների ու ընտանի կենդանիների միջև: Եթե մարդուն քաղաքին նմանեցնելու ժամանակ միտքը հանդես է գալիս որպես մարմնի ու զգայարանների իշխան ու կառավարիչ, ապա անդաստանի և այգու հետ նմանեցման ժամանակ՝ որպես մշակ ու երկրագործ. «Ջի աշխարհական մարմինս մեր՝ է երկիր. և միտքն մշակ և երկրագործ. և սերմն է օրէնքն Աստուծոյ՝ եթէ բնական, և թէ գրաւոր, և թէ աւետարան: Եւ լուծք եզանց՝ է զգայարանս մարմնոյ. զի լուծ լուծեն տքա. երկու աչք. երկու ունկն. երկու շրթնուք. երկու լեզուն. և մակալեզուն. երկու ձեռք և այլն: Դարձեալ՝ հինգ զգայարանք է հոգւոյս. և հինգ մարմնոյս լծակցեալ. և նոքօք հերկեմք ըզբանական երկիրս մեր»<sup>336</sup>: Ինչպես մշակը շտեմարանից առնում է սերմը և տանում ցանում, այնպես էլ մարդու միտքը Սուրբ Գրքերի շտեմարանից առնում է աստվածային օրենքներն ու պատվիրանները և հավատի իմաստությամբ՝ իբրև ջրով, ոռոգում է, քարոզով՝ մաքրում օտար խոտերը, հավատի դավանությամբ և խոստովանությամբ՝ արեգակի նման սնուցում է այդ հոգևոր «բույսե-

<sup>336</sup> Նույն տեղում, էջ 111:

րը»։ «Եւ ապա պտղաբերէ երկիրս մեր զարմատ բուսոցն հաստատեալ ի հոգիս. և ծաղկեալ ի զգայարանս մարմնոյս զգանազան անուշահոտ առաքինութիւնս. և պտղաբերեալ աստ գործով, և ի հանդերձեալն արդեամբք և հատուցմամբք՝ ըստ գործոցն»<sup>337</sup>։ Իսկ եթէ մարդը խախտում է հոգևոր սերմ ցանելու և աճեցնելու կանոնները, այսինքն՝ գործում է մեղքեր, տրվում մարմնական հաճույքներին ու աշխարհիկ վայելքներին, ապա նրա հոգու մեջ ամեն ինչ չորանում և վերածվում է անապատի՝ անպտուղ ու անպիտան մի տարածքի։ Դիտելի է, որ ինչպես մարդուն քաղաքին, այնպես էլ արտին ու այգուն նմանեցնելու դեպքում Տաքևացին մարդու վարքի կարգավորման գործում կարևոր տեղ է հատկացնում նրա ոչ թե կամքին, այլ մտքին (բանականությանը), ինչը վկայում է նրա մարդաբանության, ի մասնավորի բարոյագիտության բանապաշտական (ռացիոնալիստական) ուղղվածության մասին։

Ի՞նչն է հիմք տալիս Տաքևացուն մարդուն նմանեցնելու արտի ու այգու հետ։ Ըստ նրա՝ մարդը նման է ագարակի, անդաստանի, ցանքադաշտի և այգու, որովհետև ինչպես վերջիններս իրենց մեջ կարող են ընդունել թե՛ բարի և թե՛ չար բույսերի սերմեր, այնպես էլ մարդը իր բնությամբ հակված է ընդունելու բարին ու չարը, այսինքն՝ ընդունակ է կատարելու թե՛ բարի և թե՛ չար արարքներ. «Նախ՝ կոչի մարդս անդաստան և այգի. զի որպէս հանդն և յայգին գոր ինչ սերմանեն բուսուցանէ, այսպէս ներընդունակ է մարդոյս բնութիւն. զի ընդ բարոյն և զչար ևս սերմանան որոմանն կրեմք ի մեզ. և բուսուցանենք գործով...»<sup>338</sup>։ Մարդը ի ծնե չունի ո՛չ բնածին գիտելիքներ, ո՛չ էլ առաքինություններ. նա ծնվում է «մաքուր» բնությամբ («հոգին մարդոյն բանական, որպէս անգիր պնակիտ է. կամ լուացած մագաղաթ»<sup>339</sup>) և հետագայում, իր բանականության հասունության և անձնիշխանության ազատ դրսևորումների շնորհիվ, հնարավորությամբ կարող է ընդունել բարին ու չարը։ Մարդու ընտրությունը կախված է տարբեր գործոններից, հատկապես նրա խառնվածքից, դաստիարակությունից,

<sup>337</sup> Նույն տեղում։

<sup>338</sup> Նույն տեղում, էջ 112։

<sup>339</sup> Նույն տեղում, էջ 454։



գիտելիքներից և սոցիալական միջավայրից: Այս իմաստով մարդը մշտապես կանգնած է երկրնորանքների առջև, և սատանան (առանց այս մրցակից ուժի առկայության հնարավոր չէ պատկերացնել բարու և չարի երկրնորանքը), իմանալով մարդկային բնության թույլ կողմերը, նրան գայթակղում և հարկադրում է ընտրել չարը տանող ճանապարհը: Եթե սատանան «տեսանէ զո՛ր մարդ չար սերմն լաւ պտղաբերէ՝ զայն չարն ի յայն մարդն կու ձգէ», ապա իմաստուն մարդիկ գիտեն, թե որտեղ ի՛նչ պիտի ցանեն և ինչպե՛ս պիտի խնամեն, գիտեն ինչերից պիտի խուսափեն և ինչպես պիտի հաղթեն «թշնամուն»: Ընդ որում, Տաքևացու ներկայացրածից երևում է, որ սատանան հրաշալի գիտի յուրաքանչյուր մարդու՝ իշխանավորի, դատավորի, հոգևորականի, առևտրականի, մարմնավաճառի, արհեստավորի և այլոց թուլությունները: Օրինակ, նա կաշառքի որոնը ցանում է քահանաների ու եպիսկոպոսների մեջ, և դա տալիս է բազում պտուղներ. նրանք «առնուն զկաշառս, և թիրեն գրատաստանս. և կաշառօք սրբեն զմեղաւորս. և զանարժանս ձեռնադրեն և չարեաց նոցա կցորդ լինին»<sup>340</sup>: Սատանան թագավորների և իշխանների մեջ սերմնանում է հպարտություն, ամբարտավանություն, նախանձ, կռիվ, որոնք իրենց պտուղներով «զամենայն աշխարհս խառովեն», զինվորականության մեջ՝ ավագակություն, գողություն, հափշտակություն, որովայնամուլների մեջ՝ հարբեցողություն ու ազահություն, կանանց մեջ՝ պճնամոլություն ու «զդեղելն զերեսս. և զհոգին մարդկանց գերել և մատնել սատանայի» և այլն: Փողատերերը զբաղվում են վաշխառությամբ («որպէս զտգորուկ ծծեն զարիւն աղքատաց. եւ զհոգիս իւրեանց կորուսանեն ի վաշխս հրոյ գեհենին»<sup>341</sup>), առևտրականները՝ հմտանում խորամանկության, արհեստավորները՝ ստախտության («զի զվատ գործն զեղեցիկ ցուցանեն. և ի լաւոյն զին ծախսեն»), գինեվաճառները՝ խաբէության (գինուն խառնում են ջուր), կրոնավորները՝ կեղծավորության (մարդկանց աչքին երևում են սուրբ, աղոթող), վարդապետները՝ փառասիրության մեջ («զի ի դաս ասելն և ի քարո-

<sup>340</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 450:

<sup>341</sup> Նույն տեղում, էջ 450:

զելն՝ և յամեն ինչ ջանան փառս որսալ մարդկանէ»<sup>342</sup>): Սատանան այնպես է ապականում մարդկանց բնությունը, որ ծուլության պատճառով դրանում առանց ցանելու որոնք բազում անգամ տալիս է պտուղ: Երկրորդ, ինչպես բարի բույսերի մեջ աճող վշերն ու մոլախտաները խեղդում են դրանց՝ խլում արևի ջերմությունը և իրենց կողմը քաշում հողից եկող հյութերը, «Նոյնպես տունկ է ի մեզ հաւատն ի Քրիստոսէ. և սերմն՝ օրէնքն աստուածային. իսկ բոյսք չարին՝ թերահաւատութիւնն և յուսահատութիւնն. և զանազան մեղաց գործքն աճեցեալ ի մեզ, զծագումն աստուածային շնորհացն արգելուն ի մէնջ»<sup>343</sup>: Երրորդ, ինչպես ամենօրյա խնամքի դէպքում անդաստանում և այգում բերքը լինում է առատ, նմանապես եթե մարդը առաքինի գործերով, գղջմամբ, խոստովանությամբ ու ապաշխարությամբ ազատվում է մեղքերից, ապա նրանում «չատանում» են բարեգործության պտուղները: Առանց խնամքի, որը պահանջում է մեծ ջանքեր, մարդը ինքնաբերաբար կընտրի մեղսագործության ճանապարհը: Տարբերակելով գործունյա մարդուն անգործ կամ չաշխատող (չվաստակող) մարդուց՝ Տաթևացին նրանց համեմատում է պտղաբեր և անպտուղ ծառերի հետ. «զի գործունեայ մարդն՝ նման է պտղաբեր ծառոյ. իսկ անվաստակն՝ նման է անպտուղ թզենույն...: Եւ այնպիսի մարդն՝ ընդդէմ է ամեն ստեղծուածոց. զի ամենքն յօգուտ են այլոց: Որպէս զջուրն ըմպենք. զհողն վարենք. և բոյսք և տունկք պտուղ տան, կամ հովանի. այսպէս կենդանիք. լուսաւորքն երկնից. մինչ զի՝ քարինք ևս մամուռ հանեն. և պիտանիք են ի շինուածս. իսկ անվաստակ մարդն՝ քան զոսա վատթար է»<sup>344</sup>: Անվաստակ մարդը տիեզերական «կույր աղիք» է, քանի որ իր գոյությամբ իմաստագրկում է արարչագործության խորհուրդը. նա ոչ միայն չի մտածում իր գոյության մասին (չաշխատող մարդը չի կարող բավարարել իր կենսական պահանջումները), այլև չի կատարում իր պարտականությունները ուրիշ մարդկանց նկատմամբ: Չորրորդ, մարդը կոչվում է արտ և այգի, որովհետև դրանցից մեկը տալիս է կենդանական կերակուր,

<sup>342</sup> Նույն տեղում, էջ 451:

<sup>343</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 112:

<sup>344</sup> Նույն տեղում, էջ 109:

մյուսը՝ «գինի ուրախարար», «որք են տեսական և գործնական առաքինութիւնքն. որով զարդարին կատարեալքն»: Անգգամ ու պակասամիտ մարդիկ չունեն ո՛չ հոգևոր կերակուր, ո՛չ էլ հոգևոր գինի: Հինգերորդ, ինչպես անդաստանում և այգում տարբեր բույսերի և տնկիների պտուղներ տարբեր ժամանակներում և տարբեր կերպ են հավաքում, նմանապես միևնույն տեղում բնակվող մարդիկ տարբերվում են իրարից թե՛ իրենց աշխարհայացքով, թե՛ իրենց մտածելակերպով և թե՛ արժեքների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով: Օրինակ, ոմանք անհավատ են, ոմանք՝ հերետիկոս («որք են լուցկիք հրոյն յաւիտենից»), ոմանք էլ՝ ուղղադավան: Տաքևացու կարծիքով՝ ազգը պետք է մաքրել «անպտուղներից»՝ անհավատներից ու «հոգևոր շնեքից»՝ հերետիկոսներից: Վեցերորդ, անդաստանում որոշ բույսեր (օրինակ, հարդը) հավաքում են վառելու համար, մյուսները (օրինակ, ցորենը)՝ պահեստավորելու համար, նույնպես այգում՝ խաղողի ողկույզները ճգմուն են գինի ստանալու համար, իսկ մնացորդները տալիս են խոզերին: Նմանապես թեև ազգը հավատով քրիստոնյա է, սակայն իրարից տարբերվում են իրենց բարոյական կերպարով՝ «ի նոյն ծնեալք և ի նոյն սնեալք, ոմանք լինի ցորեան և բաժակ արքայական. և ոմանք ի կերակուր գիջասիրին սատանայի, մատնեալ ընդ մնա ի տանջանս հրոյ...»<sup>345</sup>: Յոթերորդ, ինչպես այգին մի անգամ է տնկվում, իսկ անդաստանը ցանվում է ամեն տարի, այնպես էլ հավատը մարդու մեջ ավազանից հաստատվում և ցկյանս մնում է անխախտ, իսկ անընդհատ խնամելը նշանակում է կյանքի ընթացքում մշտապես պահպանել պատվիրանները և կատարել բարի գործեր:

Ավելորդ չէ նշել, որ, մարդուն մանեցնելով քաղաքի և անդաստանի ու այգու, Տաքևացին հրնթացս համեմատում է քաղաքի ու գյուղի, քաղաքային և գյուղական կյանքի, արհեստավորների, վաճառականների և երկրագործների ու այգեգործների աշխատանքը, ներկայացնում թագավորի, իշխանների, մեծատունների, դատավորների, հոգևորականների բարոյական կերպարին և գործունեությանը

<sup>345</sup> Նույն տեղում, էջ 113:

ներհատուկ թերությունները<sup>346</sup>: Թեև նա համոզված է, որ սոցիալական յուրաքանչյուր խավի, առանձին անհատների աշխատանքային գործունեությունը օգտակար է հասարակության համար, որ յուրաքանչյուրն իր գործով մմանվում է աստվածայինին և կոչվում արարչակից<sup>347</sup>, այդուհանդերձ սոցիալ-տնտեսական ու բարոյական որոշ չափանիշներից ելնելով՝ առավել կենսական ու պատվաբեր է համարում երկրագործների ու այգեգործների աշխատանքը: Օրինակ, եթե քաղաքի հիմնական դերակատարները արհեստավորներն ու առևտրականները են, որոնց գործունեությունն ունի շահադիտական բնույթ (օրինակ, վաճառականները էժան առնում, թանկ վաճառում են կամ՝ «զվատ գործն գեղեցիկ ցուցանեն. և ի լաոյ գին ծախսեն», ապա անդաստանի ու այգու գործակատարի՝ երկրագործի գործը առավել բարի է, արդար, պիտանի և պատվական՝ «զի գհարկաւորն ժողովէ և աշխատի, իսկ այլքն զաւելորդն: Եւ հարկաւոր է մեզ կերակուր և ըմպելի, և զգեստ. գորս երկրագործն տայ մեզ. և ոչ վաճառականքն»<sup>348</sup>: Երկրագործն է կերակրում բոլորին, այդ թվում մեծատոմսներին ու թագավորներին, ուստի եթե առանց այլոց մարդիկ կարող են ապրել, ապա առանց երկրագործների «ոչ շինութիւն լինի. և ոչ թագաւորութիւն հաստատի»: Քաղաքի և գյուղի տաքևացիական բնութագրություններից պարզ է դառնում, որ քաղաքային կյանքը մարդուն ավելի բարենպաստ միջավայր է ստեղծում գործելու մեղքեր՝ խախտելու աստվածային պատվիրանները և ազգային ավանդույթները, քան գյուղականը:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին մնանեցման հնարքի կիրառմամբ մարդուն համեմատում է Աստծո, տիեզերքի, քաղաքի, անդաստանի և այգու հետ, ինչը նրան հնարավորություն է տալիս ավելի լայն համատեքստում ներկայացնելու մարդու մասին իր պատկերացումները: Թեև բոլոր մնանեցումների հիմքում ընկած են կրոնական մարդաբանության սկզբունքները, այդուհանդերձ դրանցից յուրաքանչյուրն ունի որոշակի ուղղվածություն. Աստծո հետ մարդու մնա-

<sup>346</sup> Այդ մասին տե՛ս Թովմասյան Ն. Ռ., նշվ. աշխատ., էջ 50-59:

<sup>347</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 17:

<sup>348</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 109:

նեցումը ունի առավելապես կրոնափիլիսոփայական և հոգևոր (մարդն իր վերբնական ծագմամբ արարչագործության գլուխգործոցն է), տիեզերքի հետ նմանեցումը՝ բնապաշտական ու բնախոսական (մարդը տիեզերքի մասնիկն է և «ազգակից» է տիեզերական մյուս գոյերին), քաղաքի հետ նմանեցումը՝ իմացաբանական ու սոցիալ-հոգեբանական (մարդը ճանաչող և սոցիալ-քաղաքական էակ է), իսկ անդաստանի և այգու հետ նմանեցումը (մարդը բարոյական էակ է, օժտված կամքի ազատությամբ)՝ գերազանցապես սոցիալ-բարոյական բնույթ:



### 4.3. Ուսմունք հոգու մասին: Հոգու տեսակները և գորությունները

*«...զի գոյզ և ի միասին ստեղծան և ծնան  
ի մարմնատր կեանքն հոգին և մարմինն...»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու կրոնափիլիսոփայական ու մարդաբանական ուսմունքում առաջնային տեղ են զբաղեցնում հոգուն և մարմնին աղերսվող հարցադրումները, քանի որ որպես փիլիսոփայոլ աստվածաբան նրա մտածումների կիզակետում մարդու հոգու փրկության խնդիրն է: Ինչպես միջնադարյան բազում հայ մտածողների, այնպես էլ Տաթևացու՝ հոգու մասին պատկերացումները սերում են հետևյալ ակունքներից՝ ա) Ս. Գրքից, բ) արևելյան եկեղեցու հայրերի երկերից (Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի, Նեմեսիոս Եմեսացի և այլք), գ) անտիկ փիլիսոփայությունից (հիմնականում Պլատոնի, Արիստոտելի ուսմունքներից), դ) միջնադարյան հայ փիլիսոփաների (Դավիթ Անհաղթ, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Հովհան Որոտնեցի) և ե) XIV դ. Հայաստանում և սահմանակից երկրներում գործունեություն ծավալած միարարական շարժման լատին ներկայացուցիչների՝ Թովմա Աքվինացու փիլիսոփայության հետևորդների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի) ուսմունքներից: Վերոթվարկյալներից առանձնանում են հոգու մասին անտիկ ուսմունքները, որոնք, ի դեպ, բացի Պլատոնի և Արիստոտելի որոշ բնագրերի թարգմանություններից, համառոտ շարադրված էին VIII դարում հայերեն թարգմանված, բայց սխալմամբ Գրիգոր Նյուսացուն վերագրված Նեմեսիոս Եմեսացու «Բնության մասին» հանրազիտարանային բնույթի երկում, որից օգտվել են Տաթևի դպրոցի մտածողները, ի մասնավորի Հովհան Որոտնեցին<sup>349</sup>:

Բնականաբար, Տաթևացին, նախ, ընտրողաբար է վերաբերվում հոգու մասին անտիկ ուսմունքներին, քննադատում և շեմքից մերժում է քրիստոնեական կրոնի հակասող նյութապաշտական ու աստվա-

<sup>349</sup> Այդ մասին տե՛ս Ջաքարյան Ս. Ա., Հովհան Որոտնեցի, էջ 71-111:

ծուրացողական գաղափարները, երկրորդ, ընդունելի դրույթները փորձում է հաշտեցնել աստվածաշնչյան ճշմարտությունների հետ, երրորդ, իր փիլիսոփայության համադրական ոգուն (իմացությունը զգայականի, բանականի և հավատի, իսկ իմաստությունը բնական քննության և հավատի տեսության միասնական գործունեության արդյունք է) համապատասխան, նա հոգեբանական բնույթի մտքերը ներկայացնում է գոյաբանական, իմացաբանական, մարդաբանական և հատկապես կրոնաբարոյագիտական մտքի՝ «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի համատեքստում:

Գրիգոր Տաթևացու հոգեբանական հայացքների հիմքում ընկած է կրոնափիլիսոփայական այն գաղափարը, որ մարդու բնությունը կազմված է երկու հակադիր, իրարից արմատապես տարբերվող գոյացություններից՝ հոգուց և մարմնից, ինչով էլ պայմանավորած է արարված տիեզերքում մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը: Իբրև հոգու և մարմնի միասնություն՝ մարդը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում երկնային և երկրային, իմանալի և զգալի աշխարհների միջև՝ հանդիսանալով դրանց շողկապման հանգուցակետը: Հոգու շնորհիվ մարդը հաղորդակից է իմանալի աստվածային աշխարհին, իսկ մարմնի միջոցով՝ զգալի-նյութական աշխարհին: Փաստորեն, մարդու բնությունն այնպիսին է, որ դրանում խտացված ձևով առկա են երկնային և երկրային կեցության բոլոր շերտերը: Այս իմաստով մարդն արարված տիեզերքի ամենակատարյալ էակն է, աստվածային իմաստուն արարչագործության ամենագեղեցիկ հորինվածքը: Աստված մարդուն պատվեց՝ նրան հաղորդակից դարձնելով «երկու բարեացն», քանի որ անմարմինը զուրկ է մարմնական բարությունից, իսկ մարմնականը՝ աննյութական բարությունից: Մարդը երկու բարի բնությունների միասնություն է: Մարդը կատարյալ է նաև իր նպատակահարմար կառուցվածքով՝ մարմինը և հոգին իրենց մասերով ու անդամներով կազմում են մի ներդաշնակ ամբողջություն: Դիշտ է, արտաքինապես այն տպավորությունն է ստեղծվում (հատկապես նյութապաշտների ու անհավատների շրջանում), թե մարդը բաղկացած է միայն մարմնից («Եւ զգալի մարմինն այնքան ծանրացեալ է ի վերայ իմանալի հոգոյս և սուերացուցեալ ըզսա, մինչ զի բազմաց

կարծել թե, մարմին միայն ենք»<sup>350</sup>), մինչդեռ մարդը անտեսանելի հոգու և տեսանելի մարմնի միասնություն է: Պատասխանելով այն հարցին, թե ինչո՞ւ է Աստված մարդուն ստեղծել հոգեմարմնական բնությամբ, Տաթևացին բերում է հետևյալ փաստարկները՝ ա) հոգու և մարմնի միասնությունը վկայում է Աստծո գորությունն ու անբավությունը. «զմարմին և զանմարմին բազում հեռաորութեամբ տարակացեալ ի միմեանց, ժողովեալ խառնեաց ի մի անձն և մի դէմ, և ի մի բնութիւն անշփոթ միատրել. զի մի է մարդն՝ և մի է բնութիւն նորա»<sup>351</sup>, բ) աշխարհներն երկուսն են՝ իմանալի և զգալի: Մարդը պետք է վայելի այդ երկու աշխարհները, հոգով՝ իմանալի աշխարհը, մարմնով՝ զգալի աշխարհը, գ) հրեշտակներն ունեն ներքին ճանաչում, կենդանիները՝ արտաքին, իսկ մարդն իր հոգու և մարմնի շնորհիվ ունի թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին իմացություն Աստծու և արարածների մասին, դ) մարդը համադրական էակ է, տիեզերական բոլոր տարրերի ու ուժերի հանգուցակետն ու նպատակակետը՝ «մարդն եղև կապ և կատարումն աշխարհիս», ե) մարդու կազմությունը համապատասխանում է աշխարհի կառուցվածքին, այսինքն՝ նմանություն գոյություն ունի Մեծ Տիեզերքի և Փոքր Տիեզերիք միջև: Մարդը հրեշտակների պես ճանաչում է, գոյակից է անշնչավորներին, աճում է բույսերի և զգում կենդանիների պես, նրա ոսկորները նման են քարերին, երակները՝ զետերին ու աղբյուրներին, մազերը՝ բույսերին ու տնկիներին, բոլորակ գլուխը՝ երկնքին, աչքերը՝ աստղերին և այլն, զ) հոգու և մարմնի միասնությունը հիմք է ստեղծում հասկանալու Բանի մարդեղացումը, որովհետև լինելով տարբեր բնություններ՝ դրանք «միատրեալ եղև մի անձն և մի բնութիւն»:

Պաշտպանելով մարդու բնության երկմիասնության վերաբերյալ միտքը<sup>352</sup>՝ Տաթևացին միաժամանակ մերժում է այն տեսակետը, որը

<sup>350</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 13:

<sup>351</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 421:

<sup>352</sup> Հարկ է նշել, որ հետևելով միջնադարում տարածված մի այլ ավանդույթի՝ Տաթևացին ընդունում է նաև այն դրույթը, որ մարդը բաղկացած է մարմնից, հոգուց և մտքից՝ «երից է մարդն հաստատեալ ի հոգոյ. և ի մարմնոյ. և ի մտաց...»: Ըստ նրա՝ «մարդս երրորդութեամբ է կատարեալ. հոգով, մարմնով և բանիւ. և թէ մինն պակասիցէ անկատար է մարդն» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 271): Դարձյալ՝



ընդունում է մարդու մեջ երկու առանձին բնությունների գոյությունը: Այդ տեսակետն ոչ միայն գոյաբանական անջրպետ է ստեղծում մարդու մարմնի և հոգու միջև, այլև հակասում է մեկ միասնական մարդկային բնության գաղափարին: Քանի որ մարդը չի նույնանում ո՛չ իր հոգուն և ո՛չ էլ իր մարմնին, ապա նշանակում է, որ հոգին և մարմինը մեկ միասնական բնության բաղադրիչներն են: Մարդու մեջ հոգին և մարմինը, իրենց տարբերություններով հանդերձ, կազմում են մեկ միասնական մարդկային բնություն: Միավորվելով հոգին և մարմինը պահպանում են իրենց յուրահատկությունը: «զի թէ միաւորի հոգի և մարմին այլ ո՛չ հոգին մարմին և ո՛չ մարմինն հոգի ասի»<sup>353</sup>: Այսպիսով, Տառնացի մի կողմից մերժում է մարդուն իր հոգու հետ նույնացնող պատռոնյան և մարդուն միայն մարմին ներկայացնող նյութապաշտական, իսկ մյուս կողմից՝ մարդուն երկու առանձին բնությամբ ներկայացնող դուալիստական (երկարմատական) տեսակետները: Նա պաշտպանում է հոգու և մարմնի միասնության արիստո-

---

«Ձի յերից ենք գոյացեալ մարդ. հոգի և մարմին և միտք» (նույն տեղում, էջ 655): Մակայն նա հակված է միտքը դիտելու որպես հոգու բարձրագույն դրսևորում՝ «իմացական միտք մեր՝ լուսատու ակն և ճրագ են հոգւոյն. եթէ միտքն պայծառ է և մաքուր. հոգին լուսատու է և պայծառ» (Գրիգոր Տառնացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 217): Երբեմն Տառնացին գրում է, որ մարդը բաղկացած է մարմնից, հոգուց (մտքից) և ոգուց, որի ակունքը գուցե Փիլոն Ալեքսանդրացին է, Օրիգենեսը կամ Նեմեսիոս Եմեսացին, որոնց երկերը վաղուց թարգմանվել էին հայերեն: Ըստ Վ. Գ. Իվանովի՝ «Փիլոնը, ի տարբերություն անտիկ մտածողների, մարդու մեջ բացահայտեց երրորդ չափումը: Մարդը բաղկացած է մարմնից, հոգուց (մտքից) և ոգուց, որը բխում է Աստծուց» (Иванов В. Г. История этики Средних веков. СПб. 2002, с. 161): Իսկ Նեմեսիոս Եմեսացին «Յաղագս բնութեան մարդոյ երկում» գրում է, թե «ոմանք, յորոց եւ Պողոտինիոս, ա՛յլ գոլ ասացին զհոգին եւ ա՛յլ զմիտս. յերից հաստատիլ զմարդն՝ ի մարմնոյ եւ ի հոգւոյ եւ ի մտաց...» (Նեմեսիոս Եմեսացի, Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 111): Տառնացին «ոգու» փոխարեն սովորաբար գործածում է «միտք» եզրույթը և դրան վերագրում «ոգուն» բնորոշ հիմնական գործառնությունները: Օրինակ, դիտարկելով հոգու և մարմնի «արդար» կարգավորման հարցը՝ Տառնացին գրում է, որ դրա լուծման միակ ճանապարհը աստվածատուր կարգավորման հետևելն է, այսինքն՝ պետք է «զմիտս և զհոգին դաստիարակ կացուցանենք շնչոյս և մարմնոյս. և զոտս արբանեակ մտացն. և զօրէնսն Աստուծոյ դաստիարակ մըրտացն. այսպէս զմիտսն հետևեցուցանել օրինացն Աստուծոյ. և զհոգին մտացն. և զշունչն և զմարմինն հոգւոյն. յայնժամ լինի մարդն բոլորովին երկնային. և կարգաւորեալ յինքեանն» (Գրիգոր Տառնացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 356):

<sup>353</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք հարցմանց, էջ 479:

տեյյան-թոմիստական մոտեցումը, ինչը նշանակում է մարմնի «իրավունքների» փաստացի ճանաչում, մարդու կյանքում մարմնականի-բնականի դերի կարևորում:

Հոգին և մարմինը ստեղծվել են միաժամանակ, սակայն ինքնուրույն գոյացություններ են և ունեն հակադիր, փոխբացառող հատկություններ: Հոգին աննյութական, մշտաշարժ, անմահ, անձնիշխան և բանական գոյացություն է, իսկ մարմինը նյութական, անշարժ, ապականացու, անբան և շոշափելի գոյացություն է: Տաթևացին նշում է, որ կան մտածողներ (հեթանոսներ, հերետիկոսներ, նյութապաշտներ), ովքեր կարծում են, որ հոգին անմահ չէ, այլ մահկանացու և «լուծանելի», և «ընդ լուծանիլ մարմնոյն, լուծանի և շունչն յօդս և կորնչի»: Նրանք չեն հասկանում, որ հոգին Աստծո պատկերն է և անմարմին է, իսկ Աստծո պատկերն ու անմարմին էությունը չեն կարող լինել մահկանացու: «Եւ ոմանք, որպէս Պղատոն՝ ասացին անմահ զհոգին. այլ հողացեալ մարմնոյ ոչ յարութիւն. զի անպատշաճ է ասեն որ մարմինն մահկանացու է և պատկեր հողոյ՝ լիցի անապական և մշտնջենաւոր ընդ հոգւոյն»<sup>354</sup>: Ոմանք էլ պնդում են, որ անմահ հոգու համար ստեղծվում է բոլորովին նոր մարմին: Ըստ Տաթևացու՝ հոգին անմահ է, իսկ հոգին և մարմինը հարություն են առնելու միասին: Այսինքն՝ ինչպես նրանք միասին են եղել երկրային կյանքում, այնպես էլ միասին են լինելու հանդերձյալ աշխարհում. «հոգին և մարմինն են մի անձն մարդոյ. վասն որոյ փոխակերեն ի միմեանց զբարիս և զչարիս: Եւ որպէս աստ հոգին ի մարմնոյն կրեաց. նոյնպէս և անդ մարմինն ի հոգւոյն կրեսցէ եթէ զբարիս և եթէ զչարիս»<sup>355</sup>:

Իբրև առանձին գոյացություններ՝ հոգին առավել է մարմնից, որովհետև ինքնակա ու ինքնաբավ է, ինչպես վայել է իսկական հիմնագոյացությանը (սուբստանցիային): Այս իմաստով մարմինը կախյալ գոյացություն է և առանց հոգու չի կարող դրսևորել իր հատկությունները: Առանց հոգու մարմինն անձն նյութ է: Իմաստասերներն ասում են, գրում է Տաթևացին, թե «տեսակ մարդոյն հոգին է՝ որ զմարդն կատարէ: Եւ մեռեալ մարդն՝ անտեսակ է. զի շուտով լուծանի

<sup>354</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 238:

<sup>355</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 724:

և ապականի կերպն մարմնոյ»<sup>356</sup>: Սա հոգու և մարմնի հարաբերակցության վերաբերյալ արիստոտելյան տեսակետն է, որը պաշտպանում է նաև Տաթևացին: Գրանից զատ, մարմինն ստեղծվել է հողից, իսկ հոգին Աստծուց է: Երբ ասվում է մարմինն ստեղծվել է հողից, ապա դա չի նշանակում, թե դա կազմված է միայն մեկ տարրից: Հողը պարունակում է նաև մյուս նյութական տարրերը՝ օդը, ջուրը և կրակը, որոնցից յուրաքանչյուրը մարմնին հաղորդում է որոշակի հատկություն: Օրինակ, հողը ունի բնական թանձրություն, և ինչից էլ մարմինն ստացել է իր թանձրությունը: Հողը ապականացու է, ինչն էլ պայմանավորում է մարմնի ապականությունը: Հողից մարմնի ստեղծվելը ունի խորհրդանշական իմաստ. հողը ցուցանում է խոնարհություն: Հողածին մարմինը մարդուն ստիպում է ձեռքբազառվել հպարտության կործանարար զգացումից, խոնարհվել իր Արարչի առաջ և տեսնել սեփական բնության զանազան պակասությունները: Հողաշեն մարմինը լցվում է կենդանությամբ, երբ Աստված նրա մեջ փչում է հոգի: Տաթևացու համոզմամբ՝ մարդն իր մարմինը ժառանգում է իր ծնողներից, իսկ հոգին Աստծուց է, սակայն աստվածային էության մասնիկը չէ:

Հոգու լինելությունը չի կարող կապված լինել նաև նախախնամության հետ, որովհետև նախախնամել նշանակում է «եղեպն նոյն ձևով պահել»: Նախախնամությամբ պայմանավորված է հոգու տնկական և զգայական մասերի գոյությունը, այլ ոչ թե բանական հոգու, որը ոչ թե ծնողներից է, այլ Աստծուց: Տաթևացին փորձում է հաշտեցման եզր գտնել արարչագործության ու նախախնամության միջև. հոգու տնկական և զգայական մասերը նախախնամությամբ են, իսկ բանական մասը՝ Աստծուց: Իսկ Աստված մարդու բանական հոգին ո՛չ նորն է ստեղծում, ո՛չ էլ օգտագործում է հինը, այլ «է ի մեջն». «ո՛չ է հին, զի ըստ իւրաքանչիւր մարմնոյ համանգամայն ստեղծանի հոգին: Եւ ո՛չ նոր. զի մի և նոյն ի սկզբանէ հրամանն արարչադիր առանց տկարութեան ներգործէ մինչ ի կատարած, և ըստ իւրաքանչիւր հոգւոյ՝ նոր հրաման ո՛չ արձակի»<sup>357</sup>: Այս առումով բանական հո-

<sup>356</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 78:

<sup>357</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 257:

զին մի կողմից նախախնամությամբ է, բայց ոչ թե մարմնից ծնվելու, այլ առանձին իր պատկերն ունենալու իմաստով և մյուս կողմից ստեղծմամբ է՝ «զի ըստ գոյութեան իւրոյ շնորհօքն Աստուծոյ նոր պարգևեցաւ ընդ լինելութեան մարմնոյ»<sup>358</sup>:

Ընդունելով, որ հոգին մարմնի ձևն է, Տաթևացին հեռու է այն մտքից, որ բոլոր մարդիկ ունեն միևնույն ձևը: Մարդիկ իրարից տարբերվում և նմանվում են իրենց թե՛ մարմնով և թե՛ հոգով: Առհասարակ մարմնական գոյերն իրար նման են, որովհետև բաղկացած են չորս տարրերից, իսկ աննման են, որովհետև դրանցում գոյացությունները առանձնացված ու անհատականացված են («ըստորում են գոյացութիւնք յատկացեալք ի միմեանց»): Դրանք իրար նման են, որովհետև միևնույն Արարչի ստեղծվածներն են և առնչություններ ունեն Նրա հետ, իսկ իրարից տարբեր են, որովհետև «այլ են և զատեալք յԱրարչէն»: Մարմինների նման հոգիները նույնպես ունեն նմանություններ և տարբերություններ: «Նախ՝ զի անմարմին դիմօք առանձնանան ի միմեանց. և այս յատուկ դիմօքս ճանաչեն հոգիքն զմիմեանս...: Եւ այս դէմքս անփոփոխ է ի հոգւոյն ի կեանս և ի մահ. ո՛չ աճէ և ո՛չ նուազի: Է՛ և այլ իմն աննմանութիւն հոգւոյ ըստ իմացմանն. առաւել և նւագ. ուշիմ և ապուշ. չկամ և կամեցօդ. հեզ և հանդուգն. ցանկացօղ և ողջախոհ. ըստ բնական բարոյիցն որակացեալ. նման և աննման գոլով իրերաց»<sup>359</sup>: Անդրադառնալով այն հարցին, թե մարդու մահվանից հետո, երբ մարմինը փտում և տարրալուծվում է հողի մեջ, ապա հանդերձյալ կյանքում հոգին ինչպես է ճանաչելու իր մարմինը, Տաթևացին, նախ, վկայակոչում է Աստծո ամենագործությունը, երկրորդ, խոսում է ինչ-որ ի վերուստ յուրաքանչյուր մարդուն տրվող գաղտնի նշանի մասին. «զի նշան իմն գոյ առանձնակի յատկական ի խառնուածոյ դիմացն անմարմին. և նշանս այս՝ անքակտելի է ի հոգւոյն և ի մարմնոյն խառնեալ: Չի թէպէտ հոգին բաժանի և մարմինն լուծանի, սա ոչ բաժանի ի հոգւոյն. և ոչ լուծանի ի մարմնոյն. այլ կայ և մնայ մշտնջենաւորպէս ի սկզբանէ խառնման հոգւոյն և մարմնոյն»<sup>360</sup>:

<sup>358</sup> Նույն տեղում, էջ 258:

<sup>359</sup> Նույն տեղում, էջ 237:

<sup>360</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 618:

Գրիգոր Տաթևացիին հոգու տեսակների մասին մտորելիս հետևում է թե՛ Պլատոնի հոգու եռամասնյա կազմության և թե՛ Արիստոտելի հոգու երեք տեսակների մասին ուսմունքներին: Հետևելով Արիստոտելին, որի տեսակետը տարածված էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Տաթևացիին տարբերակում է հոգու երեք տեսակ՝ բուսական (տնկական), զգայական (կենդանական) և բանական, որոնց համապատասխանում են գոյի երեք ձևեր՝ ա) ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր, բ) իրենց համար և ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր, և գ) միայն իրենց համար գոյություն ունեցող: Ըստ հաջորդականության դրանց էլ համապատասխանում են երեք կարգի հոգի՝ անկատար, միջակ և կատարյալ: Անկատար հոգի ունեն բույսերը, որոնք ստեղծված են կենդանիների և մարդկանց համար, այսինքն՝ դրանք գոյություն ունեն միայն ուրիշների համար: Միջակ հոգի ունեն կենդանիները, որոնք գոյեր են իրենց և ուրիշների (մարդկանց) համար: Վերջապես, կատարյալ հոգի ունեն մարդիկ, որոնք ստեղծված են իրենք իրենց համար<sup>361</sup>: Ինչպես մարդը իր բնության մեջ ընդգրկել է գոյավորի բոլոր շերտերը, այնպես էլ նրա հոգին բովանդակում է հոգու հայտնի երեք տեսակները, ինչը բնավ էլ չի նշանակում, թե մարդը ունի երեք հոգի: Տնկականը, զգայականը և բանականը ոչ թե առանձին հոգիներ են, այլ մի հոգու բաղկացուցիչ մասեր կամ գործյուններ, որոնք միասին կազմում են անտրոհելի գոյաբանական էություն. «զի մի գոյութիւն է մարդը և մի կենդանութիւն. և մի հոգի է միոյ մարդոյ և մի կենդանութիւն»<sup>362</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ հոգու իբրև միասնական գոյացության, մասին է վկայում այն, որ հոգու երեք տեսակները միաժամանակյա գոյեր են: Տնկա-

<sup>361</sup> Հարկ է նշել, որ Տաթևացիին, նկատի ունենալով հոգու և մարմնի կապը, տարբերակում է հոգիների երեք տեսակ՝ կենդանական, մարդկային/բանական և հրեշտակային: Կենդանիների հոգին «մարմնով ծնանի. և մարմնով մեռանի», բանական հոգին «մարմնով է ծածկեալ», բայց մարմնի հետ չի մեռնում, իսկ հրեշտակների հոգին ոչ մարմնով է ծածկված և ո՛չ էլ մարմնի հետ է մեռնում (տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 384): Մի այլ առիթով Տաթևացիին նշում է, որ գոյություն ունի հոգու վեց տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային հոգի, մարդկային (բանական) հոգի, չար (ղետրի), զգայական (կենդանիների) հոգի և «անկենդան հոգիք» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Յոբոյ լուծմունք, ՄՄ. ձեռ., 1019, էջ 45բ):

<sup>362</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 259:

կանը և զգայականը ո՛չ ժամանակով և ո՛չ էլ բնությամբ առաջնային չեն բանական հոգու նկատմամբ, այլ միայն ըստ դասի, կարգի և դրսևորմամբ: Նախ, նյութը բնականից ունի տնկականի կենդանությունը, իր հերթին տնկականը զգայականի մասն է, իսկ զգայականը՝ բանականի, և «սոքա ոչ որոշին ի բոլորէն, զի մի են էությամբ ի մարդն, թէպէտ այլ են ներգործութեամբ»<sup>363</sup>: Տաթևացին նշում է, որ չնայած ըստ պատմի բանականն առաջին է, քան տնկականը և զգայականը, իսկ ըստ կարգի և ըստ դասի առաջին է տնկականը, հետո զգայականը, քան բանականը, այնուհանդերձ դրանք «էութեամբ համանգամայն են»: Թեև հոգու երեք տեսակները միաժամանակյա գոյեր են, այնուհանդերձ, բանական հոգին դրսևորվում է ավելի ուշ: Ս. Արևշատյանը, վերլուծելով և գնահատելով Տաթևացու հոգու մասին հայացքները, նախ, նկատում է, որ դրանք հակասական և անհետևողական են, երկրորդ, այն միտքն է արտահայտում, թե Տաթևացին «հոգու առաջացումը և զարգացումը պայմանավորում է մատերիայի գործունեությամբ»: «Մատերիան և հոգին ըստ Տաթևացու, ծնվում են միաժամանակ, և մատերիան հնարավորությամբ պարունակում է ոգի, որն սկսում է դրսևորվել մատերիայի աճման և զարգացման հանդերձաց»<sup>364</sup>: Այսպիսի մեկնաբանության համար հիմք են հանդիսացել Տաթևացու «էվոլյուցիոնիստական» բնույթի մի շարք արտահայտություններ, որոնցում պաշտպանվում է նյութի և հոգու ծագումնաբանական միասնության գաղափարը: Տաթևացու կարծիքով համապատասխանություն գոյություն ունի նյութի կազմության և հոգու տեսակների դրսևորման միջև: Նյութին բնորոշ է «կազմողական գործություն», որը «նախ պատրաստ է զնիւթ առ կեանքն, և ապա ի զգայութիւնն. և ապա ի բանաորութիւնն: Եւ մանաւանդ զի բնութիւնն յանկարծակի ոչ կարէ ներգործել, այլ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն»<sup>365</sup>: Այս օրինաչափությունը բնորոշ է առհասարակ նյութին, ի մասնավորի մարմնին, բայց չի նշանակում, թե ծագումնաբանական տեսանկյունից ինչ-որ պատճառահետևանքային

<sup>363</sup> Նույն տեղում, էջ 254:

<sup>364</sup> Арешатян С. С. Философские взгляды Григора Татеваци. С. 113-114.

<sup>365</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 255:

կապ գոյություն ունի հոգու և նյութի միջև: Չնայած Տաթևացին հոգու և տեսակների դրսևորումը կապում է մարդկային օրգանիզմի կատարելագործման (հասունացման, աճման, դրսևորման) ընթացքի հետ՝ կարծելով, որ բանական հոգին հնարավորությամբ գոյությունից վերածվում է իրական գոյության, այնուհանդերձ նա պաշտպանում է քրիստոնեական վարդապետության հիմնարար այն գաղափարը, որ բանական հոգին մարդուն շնորհվում է Աստծո կողմից: Նյութի «կազմողական գորությունը» պարզապես հիմք է ստեղծում ավելի կատարյալ հոգու ընդունման համար. «Եւ յորժամ ձևանայ ի կերպ մարդոյ, յայնժամ բանական հոգին երևի ի նմա ի խնամոցն Աստուծոյ»<sup>366</sup>: Աստված մարդուն շնորհում է հոգի, որն իրեն դրսևորում է աստիճանաբար՝ մարդու ֆիզիկական ու հոգևոր հասունացման համընթաց: Այս կապակցությամբ Տաթևացին տարբեր բնագավառներից բերում է բազմաթիվ օրինակներ: Օրինակ, ինչպես տունկը նախ դալարում է, հետո՝ ծաղկում և վերջում՝ պտղաբերում, այնպես էլ «հոգին ընդ անկատար նիւթոյն ունի գկերակրիւն. և յորժամ հաստատի զգայութեամբն ծաղկի. և յև հաստատիւն՝ բանականութեամբն պտղաբերի ի վերին խնամոցն որպէս պտուղն այն յարեգակնէ: Եւ կամ որպէս պատկերագործք մինչ գտնն և զձեռն նկարեն՝ ո՛չ երևի պատկեր մարդոյ. այլ ոտից և ձեռաց: Եւ յորժամ ձևանայ դէմքն, ի նոյն ժամն երևի յինքեան պատկերն մարդոյ: Այսպէս և բանական հոգին համանգամայն երևի ընդ ձևանալ մարմնոյն»<sup>367</sup>: Այդ գործընթացը դրսևորվում է նաև կրթության ու դաստիարակության ոլորտում: Այսպես, պատանիները՝ կապված իրենց հասունացման աստիճանից, բնական արվեստներն ավելի շուտ են յուրացնում, քան բանական արվեստն ու իմաստությունը. «Եւ գիտելի է, զի զբնական արուեստն տղայքն առաւել ուսանին: Իսկ զբանականն և զիմաստութիւնն՝ կատարեալքն հասակաւ. յորժամ բանին մասն կատարի ի մարդն»<sup>368</sup>: Առհասարակ բնությունը հանկարծակի չի գործում, այլ «սակաւ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն», մասնավորապես դա վերաբե-

<sup>366</sup> Նույն տեղում:

<sup>367</sup> Նույն տեղում:

<sup>368</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 251:

րում է հոգուն՝ «զի յանկատարէն ելանեմք ի կատարեալն. վասն որոյ նախ ստեղծաւ տնկականն ոգի, և ապա՝ զգայական, և ապա՝ բանականն որ է կատարեալ մարդն»<sup>369</sup>:

Բանական հոգու ոչ հանդես գալու համար Տաթևացին բերում է երկու պատճառ՝ բնական և բարոյական: Բնական պատճառն այն է, որ բնությունը ներգործում է ոչ թե թռիչքաբար, այլ աստիճանաբար, անկատարից ընթանալով դեպի կատարյալը, ստորինից բարձրանալով դեպի բարձրագույնը: Իսկ բարոյական պատճառն այն է, որ մեղսագործությունից հետո հոգու մասերի կարգը շրջվեց. նախ գոյանում են բուսականն ու կենդանականը, այնուհետև բանականը («չրջեցաւ ի մեզ և լինելութիւն հոգոյն: Եւ ըստ անասնոցն հաւասարութեան նախ գոյանայ անասնականն որ է տնկականն և զգայականն. և յետոյ բանականն»<sup>370</sup>): Տաթևացին ներկայացնում է, թե մարդու աճման հետ ինչպես է տեղի ունենում հասունացման գործընթացը: Այսպես, մինչև յոթ տարեկան գործում է տնկականը (այս տարիքի երեխան կոչվում է տղա), յոթից մինչև տասներեք տարեկանը՝ ցանկականը (այս տարիքի տղան կոչվում է մանուկ), տասնչորսից մինչև քսանը՝ ցասմնականը (այս տարիքի տղան կոչվում է պատանի), իսկ մինչև երեսուն տարեկանը՝ բանականը (այս տարիքի տղան կոչվում է երիտասարդ):

Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Դավիթ Անհաղթին, հոգու գորությունները բաժանում է երկու խմբի՝ իմացական (տեսական) և կենդանական: Հոգու կենդանական գորություններն են՝ կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, բարկությունը և ցանկությունը: Հոգու իմացական գորություններն են՝ զգայությունը, երևակայությունը, տրամախոհությունը և բանականությունը (միտքը): Դրանց մի մասը բանական է, մյուսները՝ անբանական: Բանական են միտքը, տրամախոհությունը, կարծիքը, կամքը և ընտրողությունը, իսկ անբանական՝ երևակայությունը, զգայությունը, հոժարությունը, բարկությունը և ցանկությունը: Ըստ Տաթևացու՝ հոգու զլխավոր գորություններ իմացումն ու կամքը հանդես են գալիս միասնաբար, և մեկը ենթադրում է

<sup>369</sup> Նույն տեղում, էջ 231:

<sup>370</sup> Նույն տեղում, էջ 258:



մյուսի գոյությունը: Բանականությամբ օժտվածը անհրաժեշտաբար կանային էակ է. «Եւ դարձեալ՝ զի ամեն բանական՝ ի հարկէ անձնիշխան է, զի ընդ բանականութեանս ի ներքս եմտտ և անձնիշխանութիւն: ... Ապա ուրեմն զի բանական ենք, ի հարկէ և անձնիշխան պարտիմք լինիլ»<sup>371</sup>: Իմացական միտքը և անձնիշխան կամքը հավասար են, որովհետև միասին ներկայացնում են մարդու էությունը: Դրանք հավասար են մաս այն բանով, որ երկուսն էլ մարդու գործունեության սկզբնապատճառ են. բանականը տեսականի սկիզբն է, իսկ կամքը՝ գործնականի: Սակայն այս հավասարությունը չի խանգարում, որ մեկը մյուսի նկատմամբ ունենա իր առավելությունը: Տաթևացու կարծիքով՝ իմացականը երկու առումով առավել է կամքի հանդեպ: Նախ, միտքը սկզբում իմանում է, հետո իր իմացածը կյանքի կոչում: Երկրորդ, իմացականը ճանաչում է, ընտրում բարին կամ չարը, ճշմարիտը կամ սուտը, իսկ կամքը չունի գիտություն և ընտրություն, այլ միայն կամենում է: Իր հերթին կամքը գերազանցում է իմացականին երկու դեպքում, նախ, նա է առաջնորդում մարդուն, իրականացնում իմացականի ընդունած որոշումը, երկրորդ, նա է իմացականին դրդում տեսնել, քննել և ճանաչել: Տաթևացի կամքը նմանեցնում է թագավորին, իսկ իմացականը՝ հոգևոր դատավորին, որոնք կատարում են տարբեր գործառույթներ:

Թեև մարդու հոգին միասնական է, սակայն դրա տեսակները կատարում են իրարից տարբեր գործառույթներ: Տնկական հոգին ունի երեք գորություն՝ կերակրական, աճողական ու ծննդական, որոնք էլ ապահովում են մարմնի ֆիզիոլոգիական-կենսաբանական պահանջմունքները (սնվելու, աճելու և բազմանալու): Զգայական և բանական հոգիները բավարարում են մարդու ոչ միայն և ոչ այնքան ֆիզիոլոգիական-ֆիզիկական, որքան հոգևոր-իմացական բնույթի կարիքները: Հոգիների միջև գոյություն ունի աշխատանքի բաժանում. բանական հոգին «մեծ տան»՝ մարմնի տերն է, զգայականը՝ տիկիհը, իսկ տնկականը՝ ծառան և աղախինը: Հոգու այս երեք տեսակները համատեղ պահպանում են մարմինը՝ «հոգին բանական՝ ի հոգևոր թշնամեաց պահէ զմարմինն. և զգայականն՝ ի մարմնաւորաց

<sup>371</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 425:

և տնկականն՝ զբնութիւն կարօտութիւնն լնու և պահէ զմարմինն»<sup>372</sup>: Եվ նրանք բնակվում են «ի տուն մարմնոյն» այնքան ժամանակ, քանի դեռ մարմինն առողջ է և ամբողջական: Երբ մարմինը հիվանդանում, տկարանում և ծերանում է, այնժամ «բնակիչք շարժին և ելանեն ի նմանէ»: Մահվանից հետո տնկականը և զգայականը անջատվում են մարմնից և բանականի հետ հեռանում: Չնայած տնկականը և զգայականը կապված են մարմնի հետ, այնուհանդերձ, դրանք «մասունք են բանական հոգւոյն որ ի մեզ, վասն այն ոչ բաժանին ի հոգւոյն»: Մարդու մահվան ժամանակ նախ դադարում է գործել տնկականը, հետո՝ զգայականը, իսկ ամենավերջում՝ բանականը: Հոգու ամենաանկառավարվելի, անհնազանդ տեսակը տնկական հոգին է, որի անհնազանդությունը «անգիտակցական» բնույթ ունի, քանի որ մարդը չի կարող վերահսկել իր մարմնում կատարվող ֆիզիոլոգիական շատ գործողություններ, որոնք «բնավ ոչ լսեն մեզ, այլ ըստ իրեանց բնութեան գործեն»: Չզայական հոգին երբեմն հնազանդվում է, երբեմն էլ՝ ընբոստանում, իսկ բանական հոգու գործությունները՝ իմացականն ու կամքը, հիմնականում հնազանդ են մարդուն:

Հոգու երեք տեսակների մասին արիստոտելյան ըմբռնմանը գուցա հեռ՝ Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Պլատոնին, տարբերակում է մասն հոգու երեք մաս՝ ցանկական, ցասմնական և բանական: Ցանկական հոգին որոշ իմաստով համընկնում է տնկական հոգու հետ, ցասմնականը՝ զգայականի, բանականը՝ բանական հոգու: Հոգու յուրաքանչյուր մաս որոշակի տեղ է զբաղեցնում մարդու օրգանիզմի մեջ: Հոգու բանական մասը տեղակայված է գլխում, ցասմնականը՝ սրտում, իսկ ցանկականը՝ լյարդում: Դրանց բարեձև կարգավորվածությունը խորհրդանշական է. բանական հոգին, որը մյուսներից գերադաս և պատվական է, գտնվում է «վերևում» և իշխում է ցասմնականի ու ցանկականի վրա: Բանական հոգու հիմնական «զբաղմունքը» խորհելն է և դրա արդյունքների հաղորդումը հոգու մյուս մասերին: Ցասմնական հոգու խնդիրն է իմաստավորել «վերևից» ստացված գիտելիքը, արիությանը հետևել դրան և «պատժիչ-դաստիարա-

<sup>372</sup> Նույն տեղում, էջ 228:

կիչ» աշխատանք տանել ցանկական հոգու հետ: Ստորին վիճակում գտնվող ցանկական հոգին ենթարկվում է բանական ու ցասմնական հոգիներին և ողջախոհությամբ հետևում է դրանց ցուցումներին: Հոգու եռամասնյա կազմությունը, ըստ Տաթևացու, պատճառավորված է. «Ջրանն տուեալ է մեզ՝ որով ճանաչենք զԱստուած երախտատր մեր և ստեղծող: Ջրասումն՝ որով բարկանամք ընդդէմ չարին և հակառակինք: Եւ ցանկութիւնն ամենայն ինչ որ բարի է՝ ցանկամք և սիրենք և գործենք»<sup>373</sup>: Հոգու եռամասնյա լինելու մյուս պատճառն այն է, որ մարդու հոգին Աստծո պատկերն է. ինչպես Աստված երեք անձ է և մի աստվածություն, այնպես էլ «հոգիս մեր՝ երեք մասն է ի միութեան»: Դարձյալ, հոգու երեք մասերն ստեղծված են ընդունելու «զերեք հեղումն շնորհաց»՝ հավատը, հույսը և սերը: Հավատը գտնվում է բանական մասում, հույսը՝ ցասմնական, իսկ սերը՝ ցանկական մասում: Հոգու երեք մասերից ամենապատասխանատու գործառույթը կատարում է բանական հոգին: Այսպես, եթե ցասմնականն ու ցանկականը սխալվում են, ապա բանականը խրատով և իմաստությամբ կարող է դրանց ուղղել և ճիշտ ճանապարհի բերել: Բանական մասը պատասխանատու է ոչ միայն ցանկականի և ցասմնականի կեցվածքի, այլև սեփական քայլերի ճիշտ ընտրության համար: Բանն այն, որ բանական մասը չունի իր անմիջական «խրատիչը», որի պատճառով չի կարող ուղղել իր սխալները: Օրինակ, քննադատելով հերձվածողներին, Տաթևացին նշում է, որ «նոցա բանականն է մոլորեալ. և ո՛չ ցասումն և ցանկութիւնն. յորոց վերայ բանն բռնադատէ խղճին, և ստիպէ զնոսա յուղորթին. այլ ինքն կառավարն խոհեմութիւնն մոլորեալ ո՛չ ուղի: Եւ որպէս աչք ո՛չ տեսանէ զպակասութիւնն իւր, նոյնպէս բանականն ո՛չ տեսանէ զմոլորութիւնն իւր»<sup>374</sup>: Բանական մասը սխալվելու իրավունք չունի, իսկ եթե դա տեղի է ունենում, ապա Աստված «ի ձեռն պատուհասի դարձուցանէ զնա, որպէս զԱդամ որ մահուամբ պատուհասեաց վասն յանցանաց նորա»<sup>375</sup>:

<sup>373</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 257:

<sup>374</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 32:

<sup>375</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 85:

Հոգու յուրաքանչյուր մաս ունի իր բարի/առաքինի և չար հատկությունը: Բանական մասի առաքինությունը խոհեմությունը և իմաստությունն է, իսկ չար հատկությունը՝ անզգամությունն ու անմտությունը: Ցասմնական հոգու առաքինությունն արիությունն ու քաջությանն է, իսկ չար հատկությանը՝ հանդգնությունն ու վախկոտությունը: Ցանկական հոգու առաքինությունը ողջախոհությունն է և չափավորությունը, իսկ չար հատկությունը՝ ցանկասիրությունն ու շռայլությունը: Հոգու յուրաքանչյուր մասի առաքինություն ունի իր դրսևորման չափն ու սահմանը, որը խախտվելու դեպքում տվյալ առաքինությունը վերածվում է իր հակադիր հատկության, դրանով իսկ, փլուզելով հոգու մասերի ներդաշնակություն ու հավասարակշռվածությունը: Որպեսզի պահպանվի հոգու ներդաշնակությունը, հոգու մասերը պետք է ընդունեն արդարություն առաքինությունը, որը «պահե գտսսա ի միջին չափին հաւասար. և ոչ թողու յաւելլով և պակասել, զի երկուսին ծայրքն չար են, և միջինն՝ արդարութիւն է և բարի...»<sup>376</sup>: Արդարության սկզբունքը, որը միջնադարյան մտածողության առանցքային սկզբունքներից է, տվյալ դեպքում մեկնաբանվում է իբրև հոգու տարբեր մասերի միջև համակշռության պահպանման երաշխիք: Դրանով իսկ, արդարության սկզբունքը ձեռք է բերում ոչ միայն գոյաբանական և գեղագիտական, այլև բարոյագիտական իմաստ ու նշանակություն: Հետևել արդարության սկզբունքին նշանակում է խուսափել հոգու առաքինի և չար հատկությունների ծայրահեղ դրսևորումներից և ընտրել «ոսկե միջինը»:



<sup>376</sup> Գրիգոր Տառնացի, Մեկնութիւն Սաղմոսաց /համառոտ տարբերակ/, աշխատասիրությամբ՝ Ա. Քոչկերյանի, Եր., 1993, էջ 83:

#### 4.4. Հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը

*«Եւ որպէս մարմինս մեր հոգոյս է տաճար.  
նոյն պէս հոգին մեր՝ հոգոյն սրբոյ:  
Արդ ոչ է քաւական միայն զմարմինն պահել.  
այլ զհոգին և զմարմինն.  
զի իցէ տաճար սուրբ Աստուծոյ»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Առանց չափազանցնելու կարելի է ասել, որ միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի առանցքում հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցն է, որի լուծումից կախված են աստվածաբանական (Աստծո մարդեղացման, հոգու անմահության, մարմնի հարության) և փիլիսոփայական-մարդաբանական զանազան հարցերի պարզաբանումները: Իսկ հոգու և մարմնի հարաբերակցությանն առնչվում են դրանց ծագումնաբանության, միավորման, դերակատարումների, թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի խնամքի, փրկության ու հարության և այլ հարցեր:

Հոգու և մարմնի ծագումնաբանության հարցը դիտարկելիս Տաթևացին նշում է, որ կրոնական ու եկեղեցական գրականության մեջ դրա վերաբերյալ առկա է երկու հակադիր տեսակետ: Ոմանք ընդունում են, որ սկզբում գոյացել է հոգին, իսկ հետո ստեղծվել է մարմինը, իսկ ոմանք էլ պնդում են, թե հոգին արարվել է մարմնից հետո: Նրանք, ովքեր ընդունում են հոգու առաջնայնությունը մարմնի նկատմամբ բերում են այն փաստարկը, որ սկզբում ստեղծվել են իմանալի գոյերը, այդ թվում՝ հոգին, հետո՝ մարմինը: Նրանցից ոմանք էլ հետևում են Պլատոնի հոգու վերաբնակության տեսությամբ, ըստ որի հոգիները գտնվում էին երկնային մի քաղաքում, սակայն «որք ծուլանան, սողոսկեալ անկանին յերկիր ընդ մարմին մարդոյ շաղապատեալ: Եւ այնմանէ փոխեալ ի կենդանոյ մարմին և ի տունկս, և ապա ի մարդն դարձեալ»<sup>377</sup>: Այս տեսակետը պաշտպանողներին Տաթևացին առարկում է՝ նշելով, որ բոլոր գոյերը, այդ

<sup>377</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 252:

թվում հոգին և մարմինը, ստեղծվել են միաժամանակ, ուստի անիմաստ է նրանց միջև փնտրել ժամանակային տարբերություններ:

Իսկ նրանք, ովքեր մարմինն են առաջնային համարում հոգու նկատմամբ վկայակոչում են աստվածաշնչյան Մովսեսի այն միտքը, թե սկզբում Արարիչը վերցրեց հողը, շինեց մարմին, հետո շունչ փչեց նրա մեջ: Աստվածաշնչյան այս մտքից պարզ երևում է, որ հոգին ոչ թե մարմնից ածանցյալ հատկություն է, այլ Աստծուց տրված պարգև: Եթե մարմինն առաջնային համարվի հոգուց, ապա կանարգվի հոգին, որն ունի աստվածային ծագում: Բացի դրանից, այս մոտեցումը կասկածի տակ է դնում Աստծո հզորությունը, որ իբր թե Նա ի վիճակի չէ միանգամից ստեղծելու մարդու բնությունը: Մերժելով վերոբերյալ տեսակետները՝ Տաթևացին կարծում է, որ նախ, բառացիորեն չպետք է մեկնաբանել հոգու և մարմնի, ժամանակի վերաբերյալ աստվածաշնչյան մտքերը, երկրորդ, հոգին և մարմինը միաժամանակյա գոյեր են, ինչը բացառում է հոգուց մարմնի առաջացման կամ մարմնից հոգու առաջացման հնարավորությունը: Իսկ երբ ասվում է, թե մարմինն առաջին է հոգուց, ապա «ոչ ժամանակաւ և պատուով. այլ նիւթով և զօրութեամբ»<sup>378</sup>:

Հոգու և մարմնի հարաբերակցության ամենաանհասկանալի պահը դրանց միավորումն է, մեկ բնության մեջ դրանց համագոյությունը: Ինչպե՞ս կարող են դրանք համագոյել, երբ ունեն իրար հակադիր հատկություններ, ինչպե՞ս է հնարավոր պատկերացնել անմարմնականի միավորումը մարմնականի հետ: Ինչպես անճառ ու անպատում է Աստված, գրում է Տաթևացին, այնպես էլ «հոգույն միացումն ի մարմնի ի վեր է քան զբան»<sup>379</sup>: Ընդունելով մարդու միասնական բնության գաղափարը՝ Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ հոգու և մարմնի միավորման մեջ յուրաքանչյուր կողմ պահպանում է իր հատկությունները, այսինքն՝ տեղի է ունենում «անշվոթ» միավորում: Ընդամին, հոգին թափանցում է մարմնի բոլոր մասերի մեջ («հոգի մարդոյ բոլորն է ի բոլոր մարմինն. և բոլորն յիւրաքանչիւր

<sup>378</sup> Նույն տեղում, էջ 662:

<sup>379</sup> Նույն տեղում, էջ 272:

մասն»<sup>380</sup>) և դրանց «կենդանացնում», որից հետո հոգու և մարմնի միջև գոյանում է փոխադարձ կախվածության ու ներգործության հարաբերություն: Ինչպես Աստված «էապէս» ամենուր է, այնպես էլ հոգին «էապէս» գտնվում է մարմնի յուրաքանչյուր մասում:

Անդրադառնալով հոգու և մարմնի միավորման բնախոսական-ֆիզիոլոգիական կողմին՝ Տաթևացին կարծում է, որ դա տեղի է ունենում շնչի և արյան միջոցով, ընդ որում, այդ կապի ուղղվածությունը պայմանավորում է մարդու կարգավիճակը և նրա կեցության ընթացքը: Եթե միտքն ընտրում է բարին, ապա իր հետևից տանում է նաև հոգուն. «տեսութիւն մտացն զհոգին ընդ ինքեան ի վեր տանի. և նա զշունչն. և շունչն ընդ արեանն է կապեալ. և արիւնն ընդ մարմնոյն. զգայարանքն ընդ մարմնոյն. և լինի մարդն բոլորովին երկնային»<sup>381</sup>: Եթե սա մարդուն վեր տանող ուղին է, ապա կա նաև հակառակ ուղին, երբ «դատարկանայ միտքն ի բարի խորհրդոց, յայնժամ փոխի այս կարգ. և լինի առաջնորդ միտքն՝ վերջին. և զգայութիւնս հեշտացեալ ընդ մարմնական հեշտութիւնս, քարշէ ընդ իւր զմարմինն. և նա զարիւնն. և արիւնն զշունչն ընդ որում կապեալ էր. և նա զհոգին. և նա՝ զմիտսն. և լինի երկրաւոր և ախտալից մարմնով հոգով և մտօք»<sup>382</sup>:

Հոգին և մարմինը չեն կարող գոյություն ունենալ մեկուսի. դրանցից յուրաքանչյուրի պահվածքն այս կամ այն չափով ազդում է մյուսի վրա. «ի միաւորութիւն հոգւոյն ընդ մարմնոյ՝ զգայակից և ախտակից լինին միմեանց կրական գոյով»<sup>383</sup>: Հոգին և մարմինը «դատապարտված» են միասին լինելու մարդու թե՛ երկրային և թե՛ երկնային կյանքում, միասին պատասխան տալու իրենց արարքների համար. «հոգին և մարմինն՝ զոյգ և ի միասին ստեղծան և ծնան ի մարմնաւոր կեանս. զոյգ և ի միասին մտցեն ի հոգևոր կեանսն»<sup>384</sup>: Տաթևացին շեշտում է այն միտքը, որ հոգին և մարմինը գործում են միասին և փո-

---

<sup>380</sup> Նույն տեղում:

<sup>381</sup> Նույն տեղում, էջ 233:

<sup>382</sup> Նույն տեղում, էջ 426:

<sup>383</sup> Նույն տեղում, էջ 479:

<sup>384</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 236:

խազդում մեկը մյուսի վրա (այս կյանքում առավելապես մարմինն է ազդում հոգու վրա, իսկ հանդերձյալ աշխարհում՝ հոգին մարմնի վրա). «հոգին և մարմինն են մի անձն մարդոյ. վասն որոյ փոխակերեն ի միմեանց զբարիս և չարս»<sup>385</sup>:

Եթե հոգին և մարմինը ծագումնաբանական առումով հավասարաթեք գոյացություններ են, որովհետև միևնույն Արարչի ստեղծագործության բարի արգասիք են («Ձի հոգի. մարմին և միտք մարդոյս բարի են»<sup>386</sup>), ապա իրենց էությանը, դերակատարմանը ու նշանակությամբ տարբերվում են և, ըստ այդմ էլ արժանանում տարբեր պատվի ու գնահատականի: Հետևելով միջնադարում տարածված թե՛ կրոնական և թե՛ փիլիսոփայական տեսակետին՝ Տաթևացին կարծում է, որ հոգին պատվական, գերազանց ու առավել է մարմնից, որովհետև խորհրդանշում է աստվածայինը մարդու մեջ: Հոգին Աստծո պատկերն է, իսկ մարմինը «պատկեր է անասնոց». «Հոգին պատկեր է Աստուծոյ, պարտ է նախապատիւ առնել որպէս զսկզբնատիպն իւր. և զմարմինն երկրորդ պատուէլ, որ պատկեր է հոդոյ. և նման անասնոց... հոգին տէր է և տիկին, և մարմին ծառայ և աղախին, պարտ է զի մարմինն հնազանդ լինի հոգոյն, և հոգին իշխէ մարմնոյն... պարտ է որ հոգին առաջնորդէ. և մարմինն հետևի նմա. և այդպէս լինի արդարութիւն ի մեջ հոգոյն և մարմնոյն որպէս ստեղծեաց Աստուած զնոսա»<sup>387</sup>: Այսպիսի մոտեցումը Տաթևացին անվանում է բարոյական կարգի արդարություն: Եթե այդ բարոյական կարգը և հարաբերությունը չեն պահպանվում, այսինքն՝ երբ նախապատվությունը տրվում է մարմնին, և հոգին հետևում է մարմնին, ապա «եղև անիրաւութիւն ի մէջ նոցա»: Ստեղծելով մարդուն, Աստված նրան շնորհեց երեք կարգ՝ անձնական, բնութեանական և պատվիրանական: Անձնական կարգն այն է, որ հոգին տէր է, մարմինը՝ ծառայ, բնութեանականը՝ ցանկականը ենթակա է ցասմնականին, իսկ վերջինս՝ բանականին, պատվիրանականը՝ մարդը ենթակա է աստվածային օրենքներին: Պատվիրազանցության հետևանքով խախտվեց

<sup>385</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 724:

<sup>386</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Սաղմոսաց /համառոտ տարբերակ/, էջ 9:

<sup>387</sup> Նույն տեղում, էջ 130:



այս բարեկարգությունը. մարմինը դարձավ հոգու տերը, բանականությունը ենթարկվեց ցանկականին ու ցասմնականին, և մարդը հեռացավ աստվածային օրենքներից:

Թեև Տաթևացին առավելությունը տալիս է հոգուն, այնուհանդերձ, կարծում է, որ հոգու և մարմնի հարաբերությունը պետք է խարսխված լինի արդարության սկզբունքի վրա (այդ մասին մանրամասն ստորև): Արդարության սկզբունքը ենթադրում է հոգու և մարմնի միջև գոյություն ունեցող բնական անհավասարության ընդունում, որը գերազանցապես վերաբերում է հոգու և մարմնի ի վերուստ տրված դերային գործառույթներին: Այդ գործում նրանց պարտավոր են օգնել միտքը և անձնիշխան կամքը, որոնց խնդիրն է հաստատել հավասարակշռություն «պատերազմող» կողմերի միջև. «Զի նժար կշռոյն անձնիշխան կամքն է մարդոյն. որ հաւասար կախեալ ունի յինքն զհոգին և զմարմինն. և լուծն՝ միտքն և իմացումն է արդարադատ: Եւ երկոքին թաթքն՝ հոգի և մարմին...»: Արդ՝ անձնիշխան կամքն ի մէջ հոգոյն և մարմնոյն ոչ պարտի թողոյ զմիմեանս յաղթահարել, զի պիղծ է առաջի Տեառն: Եթէ մարմին զհոգին յաղթէ չար մեղօք. և հոգին զմարմինն յաղթէ և սպանանէ, պիղծ է և մահապարտ: Այլ ի մէջ ի յօրինաց սահմանն և ի չափն հաւասար պահելով զնոսա, ընդունելի է Աստուծոյ»<sup>388</sup>: Դա վերաբերում է նաև մտքին, որն իր բնույթով անաչառ է, աներկյուղ, անկաշառ ու ինքնաբավ. «զմիտսն իշխան և դատաւոր կարգեաց հոգոյ և մարմնոյ. զի մի՛ զրկեացեն զմիմեանս անիրաւութեամբ. այսինքն ոչ հոգին զմարմինն, և ոչ մարմինն զհոգին: Զի թէ հոգին ըզմարմինն զրկէ՝ լինի սպանօղ. և թէ մարմինն զհոգին զրկէ՝ լինի անիրաւ. իսկ իշխանականն դատաւոր եղեալ, զի ի մէջն ի յողիղ կարգն պահեսցէ զերկոսեանն...»<sup>389</sup>: Ինչպէ՞ս հասկանալ հոգու և մարմնի հավասարակշռության կամ «կշիռ արդարութեան» գաղափարը, երբ դրանք իրենց էությամբ բոլորովին տարբեր են. մեկն Աստծո պատկերն է, իսկ մյուսը հողաշեն է, մեկն իշխան է, մյուսը՝ հպատակ: Տվյալ դեպքում Տաթևացին կարծում է, որ հոգու և մարմնի հավասարակշռությունը չի կարող լինել դերազանցության

<sup>388</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 139:

<sup>389</sup> Նույն տեղում, էջ 423:

հաշվին, հետևաբար՝ այս իմաստով «ոչ է արդարություն զհոգի և զմարմին հաւասար պահել»։ Հավասարակշռությունը նշանակում է ի վերուստ տրված դերային գործառույթների պահպանում, այսինքն՝ հոգին պետք է լինի տեր, իսկ մարմինը՝ ծառա, պետք է «զմարմինն հանապազ պահել ի ներքոյ հոգւոյն», հակառակ դեպքում դրանց հարաբերությունը կլինի անիրավ և ոչ «կշիռ արդարութեան»։ «Կշիռ արդարութիւն» չէ նաև, «եթէ երբեմն զհոգւոյն և երբեմն զմարմնոյն առնենք զկամս, և ոչ այն՝ թէ մարմնով հեշտանամք և հոգով չարչարինք, և ոչ այն թէ մին բարի առնենք, և մին չար, կամ օրինենք և անիծանենք»<sup>390</sup>։ Սրանք ոչ թե արդարության, այլ անիրավության և անկարգության դեպքեր են։ Իսկ ինչ վերաբերում է առաքելական այն մտքին, թե տկարացնելով մարմինը՝ հզորացնում ենք հոգին կամ «ներքին մարդուն», ապա դա վերաբերում է ոչ թե դրանց բնությանը, այլ կրքերին ու գործերին. «Ձի յորժամ կիրք մարմնոյն և գործք ախտիցն տկարանայ ի մեզ, յայնժամ հոգին հզորանայ և կարողանայ ի ներգործութիւնն իւր»<sup>391</sup>։

Թեև հոգին և մարմինը միասին ապրում են մի ընդհանուր բնության մեջ, այնուհանդերձ իրար «թշնամի» են։ Իրենց հակադիր հատկությունների ու ձգտումների պատճառով այս աշխարհում հոգու և մարմնի միջև մշտական պայքար է ընթանում՝ անողոք պայքար գերիշխանության ու ազդեցության համար<sup>392</sup>։ Հոգին սիրում է երկնային-

<sup>390</sup> Նույն տեղում, էջ 140:

<sup>391</sup> Նույն տեղում:

<sup>392</sup> Միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհայացքում մարմնի նկատմամբ գոյություն ուներ երկու դիրքորոշում. մի կողմից այն դատապարտվել է, արհամարհվել, համարվել մեղքի աղբյուր, որովհետև «քրիստոնեական կրոնում փրկությունը ձեռք է բերվում մարմնական ապաշխարության միջոցով», իսկ մյուս կողմից՝ փառաբանվել է, մեծարվել, որովհետև Աստծո Որդին մարդեղացավ և մարդու մարմնի միջոցով հաղթեց մահվան՝ հիմք դնելով մարմնի հարության անհավատալի, որևէ կրոնում չտեսնված գաղափարին։ Քրիստոսը մարմնով հարություն առավ, ինչը նշանակում է, որ մահապես հարություն կառնեն բոլոր հավատացյալները։ Բոլոր դեպքերում մարմինը կարևորագույն տեղ է գրավում քրիստոնեական կրոնում, որի ծեսերի ու արարողությունների հիմնական մասը կապված է մարմնի հետ։ Օրինակ՝ դիակը համարվում էր գարշելի փառած մոխիր, սկզբնական մեղքից առաջացած մահվան պատկեր, իսկ մյուս կողմից՝ նրա պատվին գերեզմանոցներում (ի դեպ, քաղաքներում գերեզմանոցները գտնվում էին պարիսպների ներսում, իսկ գյուղերում՝ եկեղեցիների մոտ) հանդիսավոր արարողություններ էին անցկացվում, պաշտում սրբերի մատուցվող էր և այլն:

նը, առաքինությունը, իսկ մարմինը՝ երկրային բարիքները՝ ուտելիքը, հանգիստը և հաճույքները. «Վասն զի հոգին սիրէ գառաքինութիւն՝ գպահս՝ և գաղօթս, այլ մարմինն՝ գուտելն և գիանգիստն. վասն այն հանապազ ի պատերազմի ենք: Ջի յորժամ լինինք ի կողմ մարմնոյ՝ տրտընջայ խիղճնըտաց հոգւոյն. և յորժամ լինինք ի կողմ հոգւոյն, տրտնջայ մարմինն թէ տկարացայ»<sup>393</sup>:

Ըստ Տաթևացու՝ որքան էլ հոգին գերադաս լինի մարմնից, այնուամենայնիվ, մարդը կատարյալ է հոգու և մարմնի միասնությամբ: Գիշտ է, մարմինը թշնամի է հոգուն, սակայն, լինելով աստվածային արարչագործության արդյունք, չի կարող միանշանակ լինել մեղքի ու չարիքի մարմնացում: Մեղքի համար մեղավոր է ոչ թե միայն և ոչ այնքան մարմինը, այլև մարդը՝ իր բոլոր մասերով ու անդամներով հանդերձ, բայց առաջին հերթին միտքը կամ սիրտը, որովհետև «ամենայն մեղք նախ ի խորհուրդն սերմանի և ապա բուսանի և աճէ գործելովն»: Ավելին, քանի որ մեղքերի համար առավելապես պատասխանատուն միտքն է, որը կոչված է կառավարելու հոգու և մարմնի մասերը, գապելու դրանց ծայրահեղությունները, ուստի առաքինի ապրելակերպ ընտրելու և երկրային կյանքում փրկությանը նախապատրաստվելու համար հարկավոր է առաջին հերթին միտքը հեռու պահել մեղքերից: Մարմինը կարող է լինել մեղքի և չարիքի նախապայման, բայց երբեք՝ գոյացական պատճառ, քանզի նա կառավարվող ու ղեկավարվող գոյացություն է: Մարմինը հոգու գործիքն է: Մարմինը չի կարող լինել չարիքի, մեղքի, ինչպես նաև բարիքի ու առաքինության պատճառ, որովհետև նա չի մտածում, հետևաբար ինքնուրույն որոշումներ կայացնողը միտքն է, որի վրա էլ ընկնում է. թե՛ հոգու և թե՛ մարմնի կեցվածքի պատասխանատվությունը: Այս

---

Հաղորդությունը՝ քրիստոնեական պաշտամունքի գլխավոր խորհուրդը և պատարագի առանցքը, խորհրդանշում էր մարմնի միությունը Քրիստոսի արյան հետ: Վերջապես, մարմինը միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհում ամենակարևոր փոխաբերությունն էր, որով նկարագրվում էին հասարակությունը և դրա ինստիտուտները: Մարմինը կարող էր հանդես գալ որպես միասնության կամ բախման, կարգի կամ անկարգության, բայց, առաջին հերթին, որպես բնական կյանքի և ներդաշնակության խորհրդանիշ (այդ մասին մանրամասն տե՛ս Жак Ле Гофф, Николай Трюон. История тела в средние века. [https://liveinchicago.do.am/Text/Srednevekovye/istorija\\_tela\\_v\\_srednie\\_veka.pdf](https://liveinchicago.do.am/Text/Srednevekovye/istorija_tela_v_srednie_veka.pdf) (Մուտք՝ 6.10.2021):

<sup>393</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 127:

իմաստով թեև առանձնացնելի են մարմնական ու հոգեկան մեղքեր, սակայն ճիշտ կլինի դրանք անվանել հոգեմարմնական մեղքեր՝ նկատի ունենալով նաև այն, որ հարության ժամանակ հոգին ու մարմինը միասին են պատասխան տալու իրենց արարքների համար<sup>394</sup>:

Տաթևացին, լինելով մարմնի և մարմնականի «իրավունքների» պաշտպան, առաջադրում է այն միտքը, որ մարմինը, իր թերություններով հանդերձ, դրական նշանակություն ունի հոգու համար և «հոգին վասն միատրոթեան հանդիպի բազում բարութեան»: Այսպես՝ ա) հոգին Աստծուն ծառայում է մարմնով և ընդունում է մեծագույն վարձքը, որովհետև «ուր մեծ է պատերազմ՝ անդ և մեծ է յաղթութիւն և մեծ պասկն», բ) երբ հոգին մեղանչում է, ապա մարմնի միջոցով է ապաշխարում: Եթե մարմինը չլիներ, ապա չէր լինի ապաշխարում, հետևաբար նաև՝ փրկություն, գ) Մարմինն օգտակար է հոգուն թե՛ այսկողմնային և թե՛ այնկողմնային աշխարհում: Անգնահատելի է մարմնի դերը մարդու երկրային կյանքում, ուստի այն «երիցագոյն» է և արժանի պատվի ու հարգանքի. «մարմինն երեց է ըստ կարգի քան զհոգին. և յայտ է՝ ո՛րքան կենդանի ենք՝ զերիցագոյն պատիւն մարմնոյն տամք. իսկ յետ մահու՝ փոխի և լինի հոգին երեց և անդրանիկ անմահ կենօք...»<sup>395</sup>: Եթե մարդու կենդանության ժամանակ մարմինն անհրաժեշտ է ապաշխարության համար, ապա հանդերձյալ աշխարհում՝ միասին «զպասկն կենաց» ստանալու համար, դ) հոգու համար մարմինն օգտակար է, որովհետև իր պակասություններով հանդերձ հանդիսանում է մարդու խոնարհության պատճառ. «ո՛վ մարդ հպարտացեալ՝ հայեաց ի քեզ՝ և տե՛ս զգանազան պակասութիւն քո. որ հող ես և մոխիր. ի հողոյ ստեղծեալ, և ի հող լուծանելոց ես»<sup>396</sup>: Մարդը հպարտանում է իր զարդերով, հարստությամբ, իշխանությամբ և զեղեցկությամբ, մինչդեռ դրանք բոլորը անցավոր են.

<sup>394</sup> Օրինակ, քննարկելով մահացու յոթ մեղքերի (հպարտություն, նախանձ, բարկություն, ծուլություն, ազանություն, որկրամոլություն և բղջախոտություն) մարմնական կամ հոգեկան լինելու հարցը՝ Տաթևացին գրում է հետևյալը. «Այլ ես ասեմ թէ յեօթանց անտի երկուքն պարզ հոգեկան են. այսինքն հպարտութիւն և նախանձ ...երկուքն պարզ մարմնական. այսինքն որկորստութիւնն և բղջախոտութիւնն...: Եւ երեքն խառն ի հոգւոյն և ի մարմնոյն. որ է բարկութիւն, ծուլութիւն, և ազանութիւն» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 244):

<sup>395</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 659:

<sup>396</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 421:

«Ձայդ իշխանութիւնդ գոր առեալ ես յայլմէ՝ ի բաց առնուն ի քէն. կամ գեղեցկութիւնդ որ նման է ծաղկի՝ այսօր է և վաղիւն ոչ երևի. և կամ մեծութիւնդ անցատրի»<sup>397</sup>:

Մարմնի օգտակար հատկություններին գուգահեռ կան մարմնի հետ կապված բազում վտանգներ: Այսպես՝ ա) սկզբնական մեղքը մարմնի միջոցով է փոխանցվել հոգուն, բ) «գղիւրասահութիւն ներգործական մեղաց» («ներգործական» մեղքը մկրտութիւնից հետո կատարված մեղքն է, քանզի մկրտութիւնը ջնջում է միայն աղամական մեղքը), այսինքն՝ մարմինը դյուրութեամբ է ներքաշվում մեղքերի մեջ: Ճիշտ է, մեղքի արմատը չար խորհրդի մեջ է, իսկ մարմինը ընդամենը կատարող է, այնուհանդերձ, այն հակվածություն ունի մեղք գործելու: Մեղքերը լինում են հոգևոր և մարմնական. «Արդ, ի հոգեկան մեղս՝ դիւրասահ է հոգին. և մարմինն ոչ կարէ արգելուլ գնա. այլ ի մարմնական մեղս՝ դիւրասահ է մարմինն և հոգին. թէ կամի՝ կարէ արգելուլ գնա. ապա թէ ոչ կամի, մարմինն քարշէ զընա ընդ իւր ի հեշտութիւն մեղաց: Ապա յայտ է թէ երկոքինն դիւրասահք են՝ այլ ի գանազան մեղս: Եւ մարմինն առաւել քարշէ զհոգին ի մեղս և վտանկէ գնա»<sup>398</sup>, գ) մարմինը ծուլանում և դժվարանում է բարի գործեր անելուց, բայց հակվում է դեպի չարը և հեշտանում է չարերով, ինչը բարի ծանրութեամբ նստում է մարդու հոգու վրա, դ) բթացնում է իմացությունը, «զի վասն մարմնոյ է որ ուղղակի ոչ տեսանէ. գտեսեալն փութովն մոռանա», ե) մշտապես հակառակվում է հոգուն, մարմինը հոգու երեք թշնամիներից մեկն է (մյուս երկուսը աշխարհն է և սատանան), զ) մարմինը հոգևորը թողած, տարված է աշխարհիկ հոգսերով, է) մարմնի պատճառով հոգին կրում է բազում փորձություններ՝ վիշտ, տառապանք, նեղություն, թշվառություն և այլն, ը) «յապաղումն փառաց», որքան հոգին գտնվի մարմնի ազդեցության տակ, այնքան օտար կլինի Աստծուն, ը) թեպետ հոգին կատարյալ գոյացություն է, սակայն առանց մարմնի հետմահու չի կարող արժանալ փրկության, պետք է սպասի մարմնի հարությանը:

<sup>397</sup> Նույն տեղում:

<sup>398</sup> Նույն տեղում, էջ 422:

Տաթևացիին իր երկերում քննարկում է թե՛ հոգու և թե՛ մարմնի խնամքի հետ կապված բազմատեսակ հարցեր: Հոգին խնամելու համար նախ և առաջ հարկավոր է պատկերացում ունենալ դրա առողջության և հիվանդության պատճառների մասին: Դրանցից են՝ ա) հոգու չորս առաքինությունների չափավոր պահպանումը առողջություն է, իսկ առավելը կամ պակասը՝ հիվանդություն, բ) արտաքին զգայությունները և դրանց «չար գործերը» հիվանդացնում են հոգուն, իսկ այդ նույն զգայությունները և դրանց «բարի գործերը»՝ առողջացնում, գ) չափավոր կերակուրները և պահքերը առողջություն են հոգու համար, իսկ շվայտությունը՝ հիվանդություն, դ) կենդանական գորությունները չորսն են՝ զիտություն, հավատ, հույս և սեր, որոնց հզորացումը առողջություն է հոգու համար, իսկ թուլացումը՝ հիվանդություն և մահ, ե) հիվանդությունը և առողջությունը նաև տրվում են ի վերուստ: Աստված ոմանց (ընտյալներին) «պահե առանց գայթակղութեան», իսկ ոմանց թույլատրում է ինքնակամ շեղվել: Առաջին երեք հիվանդությունների բուժումը գտնվում է մարդու ձեռքին, չորրորդը՝ Աստծո խնամակալության տակ է, իսկ հինգերորդը՝ «անջնջելի ունի գպատճառն»<sup>399</sup>:

Մարմնի հիվանդության և առողջության պատճառներից են՝ ա) չորս տարրերի փոխհարաբերությունները. եթե դրանց միջև պահպանվում է համաչափություն, ապա մարմինը առողջ է, իսկ եթե անհամաչափություն է, ապա մարմինը հիվանդանում է, բ) մաքուր օդը առողջարար է մարմնի համար, իսկ անմաքուրը՝ հիվանդաբեր, գ) չափավոր կերակուրն առողջարար է, իսկ անչափը՝ վնասակար, դ) հոգու կենդանական գորությունների ուժեղացումն առողջարար է մարմնի համար, իսկ թուլացումն ու պակասը՝ հիվանդություն և մահ, ե) աստվածային նախախնամությամբ զանազան պատճառներով ոմանք հիվանդանում են, իսկ ոմանք՝ ոչ: Առաջին երեք հիվանդությունները կարելի է դեղերով բուժել, իսկ վերջին երկուսը՝ ոչ: Ակնհայտ է, որ որոշ դեպքերում հոգու և մարմնի հիվանդության պատճառներն ընդհանուր են, ավելին, որ դրանք շաղկապված են

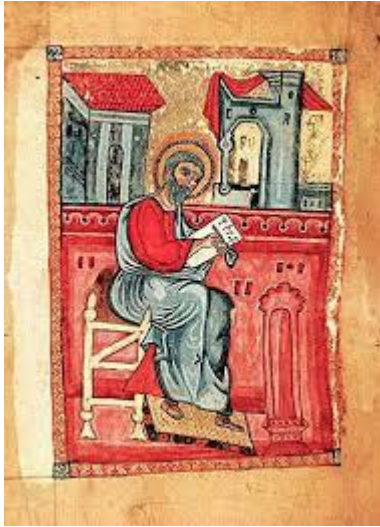
<sup>399</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 358:

իրար: Հետևաբար, եթե հիվանդանում է հոգին, ապա նույն վիճակում է հայտնվում նաև մարմինը, և հակառակը: Խնամել հոգին նշանակում է այն մաքրել ախտերից, չար խորհուրդներից, զանազան մեղքերից, հնարավորինս նվազեցնել մարմնի ազդեցությունը, ապրել ու գործել համաձայն աստվածային և մարդկային առաքինությունների, վերանալ երկրային հոգսերից և բարձրանալ դեպի աստվածայինը:

Այսպիսով, Տաթևացին՝ որպես սքոլաստիկ մտածող, հոգու, հոգու և մարմնի հարաբերակցության հետ կապված տարբեր հարցերի քննարկման ընթացքում ձգտում է համադրել աստվածաբանական և փիլիսոփայական դրույթները: Նա մի կողմից մերժում է մարդուն հոգու հետ նույնացնող պլատոնական և մարդուն որպես միայն մարմին ներկայացնող նյութապաշտական հայացքները, մյուս կողմից՝ դուալիստական տեսակետը, որը մարդուն ներկայացնում է որպես երկու առանձին բնություն ունեցող: Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, և թեև դրանք տարբեր են իրենց բնույթով, հատկություններով և դերերով, սակայն դրանք կազմում են մեկ միասնական մարդկային բնություն: Թեև նա առաջնահերթություն է տալիս հոգուն, սակայն կարծում է, որ մարդը կատարյալ է հոգու և մարմնի միասնությամբ, և հոգու և մարմնի հարաբերությունները պետք է հիմնված լինեն արդարության սկզբունքի վրա: Տաթևացին, հակադրվելով հոգու և մարմնի գնահատման ծայրահեղ (պլատոնական, ճգնավորական) տեսակետներին, որոնք մարմինը համարում են մեղքի և չարի պատճառ, պաշտպանում է հոգու և մարմնի միասնության արիստոտելյան մոտեցումը, ինչը նշանակում է մարմնի «իրավունքների» փաստացի ճանաչում և նրա կարևոր դերը մարդու փրկության գործում:



## ԳԼՈՒԽ V. ԻՄԱՅԱՔԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ



### 5.1. Իմացության բնութագիրը, կառուցվածքն ու աստիճանները

*«Եւ այնչափ արձակ է միտքն՝ որ զամենայն արարածոց  
գիտութիւնն ի յինքն տանի և ոչ լնանի»:*

***Գրիգոր Տաթևացի***

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններում էական տեղ են զբաղեցնում իմացաբանական բնույթի հարցերը, որոնք հաճախ քննարկվում են ոչ թե առանձին, այլ աստվածաբանական, գոյաբանական, տրամաբանական, սոցիալական և բարոյագիտական հարցերի համատեքստում: Տաթևացու իմացաբանական հայացքների հիմքում ընկած է այն գաղափարը, ըստ որի մարդը բանական, հանճարեղ, մտածելու և գիտության ընդունակ կենդանի է: Ճանաչելու և ինքնաճանաչելու հատկությամբ մարդը սահմանազատվում է կենդանական աշխարհից, վեր կանգնում շնչավոր մյուս արարածներից. «մարդս իմացմամբ և մտքն որոշի յանասնոց: Արդ որ զիմացումն



մտաց ոչ ունի՝ նա գտեսակ մարդոյ ոչ ունի, այլ զանասնոյ»<sup>400</sup>: Իմանալը ոչ միայն կենդանիներից տարբերվելու, այլև առաջին հերթին մարդու գոյությունն ապահովող և իմաստավորող հատկություն է: Մարդն առանց իմանալու, առանց գոյերի մասին հստակ պատկերացումների ու հաստատուն գիտելիքի չի կարող գոյատևել, չի կարող կառավարել ու կարգավորել իր կյանքը. «Եւ զի իմացումն է կառավար և իշխանական մարդոյն. յորժամ անհաստատ էր, ամենայն գործք և ընթացք նորա փոփոխական ու անհաստատ լինէին»<sup>401</sup>: Այլ խոսքով՝ մարդու համար գիտելիքն ունի ոչ միայն իմացաբանական, այլև գոյապահպանական ու փրկաբանական արժեք:

Ընդհանուր առմամբ իմացաբանական խնդիրների լուծման հարցում Տաթևացու դիրքորոշումը լավատեսական է: Նախ, նա չի կասկածում ճանաչելիի՝ արարված աշխարհի, առանձին իրերի իրական գոյությանը: Դա պայմանավորված է ինչպես կրոնական (Աստված նախ ստեղծել է աշխարհը, հետո՝ մարդուն), այնպես էլ գուտ իմացաբանական համոզմունքով (իմացության առարկան նախորդում է իմացության սուբյեկտին): Իմանալին, որը մարդու գիտակցությունից դուրս գտնվող իրականությունն է, նախորդում է իմացությանը՝ «զի առաջին է բնութիւն քան զգիտութիւն մեր»<sup>402</sup>: Երկրորդ, Տաթևացին համոզված է, որ մարդն ունի բավարար կարողություններ ու միջոցներ սկզբունքորեն և ընդհանրապես ճանաչելու թե՛ զգայահասու, թե՛ մտահասու և թե՛ գերզգայական ու վերբանական գոյերը: Այդ համոզվածությունը խարսխվում է այն դրույթի վրա, որ իմացության ընթացքում մարդու հոգին հայելանման արտապատկերում-պատճենահանում է իրականությունը, այսինքն՝ ընդունվում է, որ որոշակի համապատասխանություն/մմանություն գոյություն ունի կեցության և մտածողության միջև: Երրորդ, Տաթևացին կարծում է, որ գոյություն ունի թե՛ կրոնաստվածաբանական (Հայտնության) և թե՛ փիլիսոփայական ճշմարտություններ, սակայն իմացաբանական

<sup>400</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 26:

<sup>401</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 205:

<sup>402</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դասիի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 55բ:

տեսակետից արժեքավոր են Հայտնության ճշմարտությունները, որոնք իրենց բնույթով բացարձակ են, անսխալ ու անհարաբերական: Չորրորդ, Տաթևացին համոզված է, որ իմացությունը ինքնանպատակ չէ. այն կոչված է ծառայելու մարդու փրկության գործին: Մարդուն տրված են իմացության միջոցներ ու գործիքներ՝ զգայարաններ, միտք, հիշողություն, երևակայություն, հույզեր, լեզու, կամք, տեսական ու գործնական իմաստություն և այլն՝ զարդարելու իր հոգին տեսական գիտելիքներով և դրանք ի սպաս դնելով փրկության գործին: Հինգերորդ, Տաթևացու իմացաբանությունն ունի ընդգծված աստվածապաշտական բնույթ: Աստված մարդուն պարզևել է ճանաչողական ունակություններ և գործիքներ, գիտություն և իմաստություն ունենալու շնորհք ոչ թե այն բանի համար, որ դրանցով նա միայն ճանաչի երկրային-բնական երևույթները, ձգտի ձեռք բերել միայն երկրային բարիքներ և այդ ամենը ծառայեցնի լոկ աշխարհիկ նպատակների համար, այլև ճանաչի Աստծուն և նրա գործերը, գիտելիքներն օգտագործի Աստծուն մերձենալու և հոգին փրկելու համար: Այս իմաստով՝ «առաջին իմաստությին՝ է Աստուծոյ նայիլն, և զԱստուծոյ իմանալն և զհաստալն»<sup>403</sup>: Աստված մարդուն պարզևել է զգայարաններ ու միտք ոչ թե պարզապես զգալու և իմանալու համար, այլ դրանցով հաճոյանալու Աստծուն, խորհելու Նրա մասին, լսելու ու կատարելու Նրա պատվիրանները և այլն. «Աստուած վասն բարի կելոյ մեզ՝ հաստատեսց զհինգ զգայութիւնս մեր. զի այսքիւք հաճոյ լիցուք Աստուծոյ: Աչս ետ՝ որով տեսցուք զարարարծս, և ի միտ առցուք զԱրարիչն: Ետ լսելիս՝ զի լուիցիք զպատուիրանս Աստուծոյ, և արարցուք: Լեզու ետ՝ զոհանալ և օրհնել զԱստուած, խրատել և ուսուցանել զայլս: Նմանապէս ետ զհոտոտելիս՝ զի զկնի հոտոց Նորա ընթասցուք: Եւ ձեռս՝ զի յաղոթս համբարձցուք, զբարիս գործեսցուք, սփռել և տալ կարօտելոց, և այսպէս հաճոյանամք Աստուծոյ: Ապա եթէ փոխեսք զսոսս՝ լինին պատուհանք մահու, յորժամ ձեռօք հարկանենք և յավշտակենք»<sup>404</sup>: Աստված մարդուն ստեղծել է

<sup>403</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 135:

<sup>404</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 199:

իր նմանությամբ ու պատկերով, ուստի մարդը՝ իբրև ճանաչող բանական էակ, իր իմացական հասկություններով նման է Աստծուն: Ինչո՞ւ է մարդը բանական, հարցնում է Տաթևացին և պատասխանում. «Զի Աստուած բանական է և մարդն Աստուծոյ պատկեր է»<sup>405</sup>: Մարդն Աստծո նման ունի միտք, կամք և իմացություն: Աստված ամեն ինչ տեսնում և քննում է, մարդը նույնպես իր արտաքին և ներքին զգայություններով ճանաչում է գոյերը, բացահայտում ճշմարտությունը: Անշուշտ, Աստծո և մարդու իմացական բնությունը, ճանաչողական կարողությունները նույնական չեն. օրինակ, մարդը կարող է ուսման և իմացության, մինչդեռ Աստված անկարող է, քանզի հենց Ինքն է գիտության և իմաստության աղբյուրը:

Տաթևացին համոզված է, որ գիտելիքը պետք է ունենա աստվածիմացական ու փրկաբանական ուղղվածություն: Հարկ է նշել, որ միջնադարյան իմացաբանության կրոնապաշտական բնույթը ինքնին դեռևս չի խոչընդոտում գիտելիքի զարգացումը, ինչպես կարծում են որոշ հետազոտողներ, այլ, ընդհակառակը, ապահովում էր «գիտությամբ զբաղվելու բարձր հեղինակությունը և նպաստում մտավոր գործունեության ծաղկմանը»<sup>406</sup>: Ռ, Նիսբեթն իրավացիորեն նկատում է, որ թեև միջնադարում գիտությունը, փիլիսոփայությունն ու արվեստը կոչված էին ճանաչելու Աստծուն և Նրա գործերը, այնուհանդերձ «միջնադարը պետք է դիտել իբրև գիտական հետազոտության համաշխարհային մեծագույն շրջաններից մեկը»<sup>407</sup>:

Տաթևացու կարծիքով՝ թեև նախնական մեղսագործության պատճառով թուլացել է մարդու իմացական բնությունը, այնուհանդերձ նա իր ճանաչողական ունակություններով գերազանցում է մյուս արարածներին: Ի տարբերություն աստվածային ու հրեշտակային իմացության, մարդկային իմացությունն ստացական է, բաղադրյալ ու շարադրելի, որովհետև բաղադրյալ է նրա բնությունը:

---

<sup>405</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դատի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 55բ:

<sup>406</sup> Гайденоко В. П., Смирнов Г. А., Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении. М., 1989, с. 108.

<sup>407</sup> Nisbet R., The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought. N.Y., 1973, P. 193.

Մարդը հոգու և մարմնի, զգալիի և իմանալիի միասնություն է, որը պայմանավորում է նրա ճանաչողության բաղադրյալ բնությունը: Տաթևազյան պաշտպանում է արիստոտելյան իմացաբանության հիմնարար այն դրույթը, ըստ որի մարդու իմացությունն ու գիտելիքը ստացական են («գիտութիւն է ստացական»<sup>408</sup>), քանի որ ի ծնն նրա հոգու մեջ չկան բնածին գաղափարներ, առհասարակ՝ գիտելիքներ: Մարդը թե՛ իմացական և թե՛ բարոյական առումներով ծնվում է մաքուր հոգով և մարմնով՝ «բնականապէս մերկ և դատարկ ենք յամենայն բարեաց, ի մարմնաւորէն և ի հոգևորէն, զի ո՛չ ունինք զգեստ բնական որպէս կենդանեաց, և ո՛չ զէն. և ո՛չ այլ ինչ: Նոյնպէս և ըստ հոգւոյն՝ ո՛չ ունինք սրբութիւն, իմաստութիւն և ոչ այլ ինչ, այլ զամենայն յետոյ ստանամք»<sup>409</sup>: Հետևելով Արիստոտելին՝ Տաթևազյան մարդկային հոգին նմանեցնում է «անգիր պնակիտի» կամ «լուացած մագաղաթի», որը ժամանակի ընթացքում՝ մարդու հոգու կատարելագործման ու իմացական գործունեության ծավալմանը համընթաց, լցվում է գիտելիքներով. «հոգի մարդոյն բանական որպէս անգիր պնակիտ է. կամ լուացած մագաղաթ. որ զինչ գրեն ի վերայ՝ զայն առնու»<sup>410</sup>: Աստված մարդուն բնականապես «դատարկ» է ստեղծել, որպեսզի մարդը քրտինքով ու աշխատասիրությամբ ձեռքբերի իրեն անհրաժեշտ գիտելիքները. «հոգին մախ յինքենէ անտեսակ և անկատար է. և յետոյ կատարի Աստուծոյ շնորհօք և առաքինութեամբ և գիտութեամբ»<sup>411</sup> :

Տաթևազյան կարծիքով՝ մարդը ունի իմացական երեք «աչք»՝ զգայարաններ, բանականություն (միտք) և հավատ, որոնց էլ համապատասխանում են իմացության զգայական, բանական և հավատի աստիճանները կամ զգայական, բանական և հավատի տեսությունները: Այսինքն՝ մարդը զգայող, մտածող և հավատացող էակ է. «մարդս միայն ունի «զ» աչք: Մարմնոյ՝ որով տեսանէ զաշխարհս: Մտաց՝ որով տեսանէ զիմանալիս: Հաւատոյ և խոկման՝ որով տեսա-

<sup>408</sup> Գրիգոր Տաթևազի, Գիրք հարցմանց, էջ 270:

<sup>409</sup> Գրիգոր Տաթևազի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 105:

<sup>410</sup> Գրիգոր Տաթևազի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 454:

<sup>411</sup> Գրիգոր Տաթևազի, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

նե՛ գԱստուած»<sup>412</sup>: Չգայարաններով նա ճանաչում է նյութական գգալի գոյերը, բանականությամբ՝ աննյութական և մտահասանելի գոյերը, իսկ հավատի լույսով՝ աստվածային իրողությունները և Աստծուն. «Դարձեալ՝ գգայութեամբ ծանօթանամք որ արտաքոյ քան զմեզ: Եւ խոհեմութեամբ՝ որ ի ներքս ի մեզ: Եւ վերին խոկմամբ՝ որ ի վեր է քան զմեզ՝ ըստ կարողութեան լուսաւորիմք ճառել զանճառելին»<sup>413</sup>: Մարդու գգայելու, մտածելու ու հավատալու կարողությունները մի միասնական իմացական բնության բաղկացուցիչ մասերն են, և միայն դրանց համատեղ գործունեությունն է ապահովում մարդու ճանաչողության ամբողջականությունն ու լրիվությունը: Իմացության այս երեք աստիճաններն ու տեսությունները միջնադարյան հայ մտածողը ոչ միայն չի հակադրում իրար, այլև ընդհակառակը, դրանք դիտում է իբրև մարդկային իմացության բնական-անհրաժեշտ ձևեր, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի ի վերուստ նախասահմանված իմացական գործառույթ: Այս առումով նրա իմացաբանական տեսությունը սխալ կլինե՛ր բնորոշել որպէս գգայապաշտական (սեմսուալիստական), որպէս բանապաշտական (ռացիոնալիստական) կամ հավատապաշտական (ֆիդէիստական), որովհետև, նախ, իմացության այդ երեք ձևերը խարսխված են «արդարության» սկզբունքի վրա, այսինքն՝ յուրաքանչյուրը կատարում է իրեն վերապահված ճանաչողական գործառույթը, երկրորդ, դրանցից ոչ մեկի իմացական արժեքը ո՛չ թերագնահատվում և ո՛չ էլ գերագնահատվում է՝ անկախ այն բանից, թե դրանք ճանաչողության սանդուղքում ինչպիսի տեղ են զբաղեցնում: Ինչպէս սանդուղքի յուրաքանչյուր աստիճան անհրաժեշտ է ու պիտանի, և մեկը մյուսին չի կարող փոխարինել, այնպէս էլ մարդկային իմացության երեք աստիճանները անհրաժեշտ են ու ան-

<sup>412</sup> Նույն տեղում, էջ 275:

<sup>413</sup> Նույն տեղում, էջ 103: Նույն միտքը Տաթևացին կրկնում է, երբ խորհում է մանկանց (ովքեր ցանկանում են դառնալ հոգևորական) դաստիարակության, ի մասնավորի մտքի կրթության, հարցերի շուրջ. «Արդ երեք տեսութիւն գոյս ի մարդոյս. Այսինքն գգալի աչօք գերեւելի արարածս տեսանել. և իմանալի մտօք՝ զիմանալի կայանն հրեշտակաց. իսկ հաւատոյ աչօք՝ զանեղական աստուածութիւնն» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք գաւազան տալոյ աշակերտացն: Կանոն ծայրագոյն իշխանութիւն տալոյ վարդապետացն, Կ. Պոլիս, 1752, էջ 249-250):

փոխարինելի: Դրանք փոխկապակցված են, և մեկը լրացնում է մյուսին: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ զգայարանները մտքի գործիքներն են, և առանց որոնց միտքը չի կարող գործել. «գործիք մտացն՝ զգայարանքն են, որովք տեսանէ և լսէ և այլն: Յորժամ նոքա խափանեալ են, դադարեալ է և միտքն ի գործոյն իւրոյ: Ջոր օրինակ՝ արուեստատորք ոչ ունելով գործիս, ոչ կարէն գործել ինչ»<sup>414</sup>: Այն, ինչ զգայությունը չի կարող զգալ, միտքը ի գորու է իմանալ, իսկ այն, ինչ ի գորու չէ ճանաչելու միտքը, ի վիճակի է ճանաչելու հավատը: Օրինակ, մեր «զգալի աչքը» չի կարող ըմբռնել արեգակի և այլ լուսատուների մեծությունը, սակայն միտքը ի գորու է դա ճանաչել: Նմանապես, «զիմանալի խորհուրդս և գիտութիւնս, գոր տկարանայ միտք, կարողանայ հավատքն տեսանել»: Իրենց իմացական հնարավորություններով զգայությունները, միտքը և հավատը տարբերվում են իրարից: Միտքը չափավոր է, եղական, «հանդուգն» ու ազատ, սակայն ի գորու չէ վեր բարձրանալ բնական իրերի իմացությունից, որովհետև. «գիտութիւն մտացն հետևի բնութեան իրաց. և ի վեր քան զբնութիւն ոչ ինչ տեսանէ. զի ուր բնութիւն ոչ հասանի, անդ և միտք ոչ հասանի: Այլ հաւատքն տեսանէ ի վեր քան զբնութիւն. որպէս է՝ Աստուած. և հաւատայ ըսքանչելեացն որ գործէ ի վեր քան զբնութիւն»<sup>415</sup>: Միտքը տեսնում է երևացողը և նյութականը, հավատը՝ աներևույթը և աննյութականը (աստվածայինը), միտքը «կարօտ է նիւթական ապացուցի, իսկ հաւատքն անկարօտ է...»<sup>416</sup>: Աստված հավատը շնորհել է մարդուն որպես լրացումն բանականության (հավատը չի կարող ծագել հոգու տնկական և զգայական մասերում: Պատահական չէ, որ կենդանիները չունեն բարձրագույն կամ աստվածային առաքինություն՝ հավատ). «գոր օրինակ՝ մարմնական աչք ունի զբնական լուսաորություն, բայց կարօտի արտաքին լուսոյ արեգական՝ կամ ճրագի՝ որ միատրի ընդ ինքն, և ապա կարէ տեսանել: Այսպէս ի հոգոյ ակն մեր որ է միտքն՝ եղեալ է Աստուած բնական լուսաորութիւն. բայց կարօտի լուսոյն՝ որ հեղանի յԱստուծոյ. և միատրի ընդ նմա, և նովաւ տե-

<sup>414</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 120:

<sup>415</sup> Նույն տեղում:

<sup>416</sup> Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարեութեանն Եսայեայ, էջ 115:

սանձ գԱտուած և զհանդերձեալ բարիսն և ըզկեանս յախտենից»<sup>417</sup>: Ի դեպ, բանականության մեջ գտնվում է ոչ միայն «իմացումն», այլև կամքը՝ կամենալու կարողությունը և հիշողությունը (մարդը ունի մարմին, հոգի և միտք՝ «Այսպես և միտքն՝ ունի յիշողական. իմացական. և կամս»<sup>418</sup>): Իմացության մեջ հավատը հանդես է գալիս որպես ենթակա, իսկ կամքի մեջ՝ որպես հրամանատու:

Միայն զգայությամբ և բանականությամբ առաջնորդվողները անխուսափելիորեն թաղվում են մեղքի մեջ, ընկնում անգիտության ու մոլորության անդունդը: Ընդամին, զգայությունը և բանականությունը չեն նկատում իրենց թերություններն ու սահմանափակությունները, ինչպես աչքը չի տեսնում իր տեսողության պակասությունը, այնպես էլ բանականությունը չի տեսնում իր մոլորությունը: Իսկ դա նշանակում է, որ դրանք չեն կարող լինել իրենց կարողության գնահատման չափանիշ: Հավատի տեսությունն է, որ լուսավորում, ուղղում և ընդլայնում է մարդկային իմացությունը: Ինչպես մարդու մյուս իմացական ունակությունները, այնպես էլ հավատը Աստծո կողմից շնորհված պարգև է: Ընդամին, հավատը ոչ թե կտրված է բանականությունից, այլ, ընդհակառակը, բանականության լույսն է («հաւատն է լուսաւորութիւն մտաց, հեղեալ ի յառաջին լուսոյն ի բանական անձն...»<sup>419</sup>), այսինքն՝ իր իմացական հզորությամբ առավել է բանականությունից, ուստի դա պետք է դիտվի իբրև մարդկային իմացության բարձրագույն աստիճան: Ի դեպ, Տաթևացին տարբերակում է երեք «իմանալի լույս»՝ բնական, շնորհական և փառքի: Բնականը արտաքին իմաստասերների մտքի լույսն է, որը նման է աստղերի լույսին, շնորհականը մարգարեների, առաքյալների և աստվածաբանների հավատի լույսն է, որը նման է լուսնի լույսին, իսկ «փառաց լույսը», որը բնորոշ է հրեշտակներին, նման է արեգակի լույսին, որն առավել է թե՛ բնական և թե՛ շնորհական լույսերից: Այս երեք «իմանալի» լույսերն իրարից տարբերվում են հետևյալ կերպ՝ նախ, բնական լույսը կարծիքի ու ստի գիտություն է, շնորհականը ճշմարիտ գիտություն է և առավել

<sup>417</sup> Նույն տեղում, էջ 72:

<sup>418</sup> Նույն տեղում, էջ 216:

<sup>419</sup> Նույն տեղում, էջ 72:

բնականից, «փառաց լույսը» գերագույն և պայծառ տեսություն է, որը գերազանցում նախորդ երկուսին: Երկրորդ, նախ լինում է բնական լույսը, հետո՝ շնորհականը, իսկ ամենավերջում՝ փառացը: Այս երեքը փոխկապակցված են և մեկը պայմանավորում է մյուսին: Իմացությունը պետք է բնականի լույսից ընթանա դեպի փառքի լույսը. «Եւ բնական լոյսն՝ փոխի ի շնորհաց լոյսն. և շնորհացն՝ ի փառաց լոյսն. և ուր հաւատոցն լոյս ոչ է, անդ և փառացն լոյս ոչ լինի»<sup>420</sup>:

Այլ խոսքով, Տաթևացու իմացաբանական տեսությունն ունի համադրական բնույթ և աստիճանակարգային կառուցվածք: Իմացության ստորին աստիճանը զբաղեցնում է զգայական ճանաչողությունը, որի գործիքները զգայարաններն են, միջին աստիճանը՝ բանականը, որի գործիքը բանականությունն է, իսկ դրանից վերին աստիճանը՝ հավատը, որի գործիքը մտքից վեր գտնվող «պայծառ լույսն» է, իսկ ամենաբարձրում գտնվում է «փառաց լույսը»: Մի այլ առիթով Տաթևացին տարբերակում է նաև իմացության («տեսութիւն մտաց») երկու տեսակ՝ ինքնըստինքյան և «ի ձեռն զգայարանաց»: Ջգայարանների միջոցով «տեսնող» իմացությունը կոչվում է զգայական տեսություն: Իսկ ինքնըստինքյան իմացությունն իր հերթին բաժանվում է երկու խմբի՝ «Է՛ որ իմացումն մտացն առինքն ժողովի ի յիշողականէ՛ ի տրամախոտութանցն՝ ի կարծեաց՝ և յայլոցն, և այնպէս ըստ ինքեան տեսութեանն ի յԱստուած հայի: Այս է գերագոյն իմացումն. և կոչի իմացական տեսութիւն: Եւ է՛ յորժամ իմացումն ի յիշողութիւնն ի տրամախոտութիւնն և յայլս բաժանի, և նոքօք իմանայ և տեսանէ զԱստուած. և այս ևս է կատարեալ տեսութիւն. և կոչի սա բնական տեսութիւն»<sup>421</sup>: Իմացության ամբողջականությունը խաթարվում է երկու դեպքում, նախ, երբ մարդը չի ցանկանում պարզագույն պատկերացում ունենալ մարդկային ճանաչողության նպատակի ու խնդիրների մասին, երկրորդ՝ երբ զգայարաններն ու բանականությունը չեն կատարում իրենց գործառույթները, կամ դրանցից մեկը արհամարհում ու անտեսում է մյուսին և հավակնելով ճշմարտության՝ սահմա-

<sup>420</sup> Նույն տեղում, էջ 73:

<sup>421</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 142:



նափակվում միայն իր կարողությունների շրջանակում և չի ճանաչում հավատի տեսության գորությունը:

Իմացության միջոցները դասավորված են որոշակի կարգով, ունեն իրենց առանձին գործառույթները, որոնք միտված են պահպանելու իմացության ամբողջականությունը: Այս տեսանկյունից Տաթևացին իմացական միջոցների համախումբը նմանեցնում է տան, որտեղ յուրաքանչյուրը կատարում է ոչ միայն իմացական, այլև «պահպանման» գործառույթ. «Եւ որպէս մեծ տանս՝ տէր է հոգին բանական. և որպէս տիկին՝ են զգայութիւնքն. և շունչն. և որպէս ծառայ և աղախին՝ տնկականն ի մէջ: Եւ սոցա պահպանութիւնն է. զի բանականն ի ներքուստ տայ զիմանալն և զխորհիլն. իսկ զգայականն արտաքուստ զգայ աչօք՝ ականջովք՝ և այլովքն. իսկ տնկականն՝ կերակրելովն և աճելովն պահէ զմարմինն: Դարձեալ հոգին բանական՝ ի հոգևոր թշնամեաց պահէ զմարմինն. և զգայականն՝ ի մարմնատրաց. և տնկականն՝ զբնական կարօտութիւն լնու և պահէ զմարմին: Եւ սոքա բնակին ի տուն մարմնոյն՝ ո՛րքան ամողջ և ամբողջ է մարմինն. Այլ յորժամ ախտիւք ինչ հիւանդանայ մարմինն և տկարանայ. յորժամ բնակիչք տունն շարժին և ելանեն ի նմանէ...»<sup>422</sup>:

Տաթևացին իմացության միջոցներից առանձնացնում է մակերևակայությունը, հիշողությունը, ներըմբռնումը և լեզուն: Լեզուն ոչ միայն հաղորդակցության, այլև իմացության միջոց է: Ծանաչել իրը նշանակում է այն անվանել, իսկ սահմանել նշանակում է բացահայտել դրա էությունը: Հետևաբար, ըստ Տաթևացու, ամեն մի իրի հարկավոր է անուն, որովհետև, նախ, «զի անուամբն գոյանայ իրն ի միտս մեր. և անանունն իբր յանգոյս համարեալ մեզ», երկրորդ, ինչպես Դավիթ Անհաղթն էր ասում՝ «անունն սահման է կարճառօս՝ յայտնիչ բնութեան ենթակայ իրին»<sup>423</sup>: Սահմանումը իմացական առումով ավելի արժեքավոր է անվանումից, որովհետև բացահայտում է սահմանվող առարկայի էությունը. «Որպէս յորժամ ասեմք,

<sup>422</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 228:

<sup>423</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 219:

զի՞նչ է մարդ. յորժամ զանունն պատասխանենք, ոչ գիտենք թե ո՞ր մարդ է, կենդանի՞ թե գրեպն: Եւ յորժամ զսահմանն ասենք՝ կենդանի բանաւոր մահկանացու մտաց և հանճարոյ ընդունակ, ահա առաւել յատկացաւ մարդն»<sup>424</sup>: Տաթևացին նշում է անունների ծագման տարբեր ուղիներ. անունները ծագում են իրերից (օրինակ, երկիր, գագան, անասուն), գործերից (օրինակ, սողացողից՝ սողունը) և ձայներից (օրինակ, ծիծառ, ագռավ): Բացի դրանից՝ անունները կամ սեռերը առաջանում են հարանունաբար (օրինակ, Քրիստոսից՝ քրիստոնյաները), սերմամբ (օրինակ, հայրը՝ հայրենիքից): Եթե առաջին դեպքում մեկից ընթանում են դեպի բազումը, ապա երկրորդ դեպքում՝ բազումից դեպի մեկը: Երրորդ ճանապարհն այն է, երբ սեռային կամ գոյացական անունը ստորոգվում է տեսակներից (օրինակ, կենդանին՝ մարդուն, ձիուն)<sup>425</sup>: Տաթևացին նշում է, որ փիլիսոփաներն առանձնացնում են անունների չորս տեսակ՝ հոմանուն, փաղանուն, հարանուն և բազմանուն: Հոմանունը կամ նույնանունը նշանակում է տարբեր իրեր և «չտա զբան գոյացութեան», այսինքն՝ այդ իրերն ունեն տարբեր բնություն և սահմանում: Փաղանունը տարբեր իրերին տալիս է թե՛ անուն և թե՛ սահմանում, օրինակ, երբ սեռային հասկացությունը ստորոգվում է սեռի մեջ գտնվող տեսակներից և տեսակների մեջ մտնող անհատներից: Հարանունն այն է, «որ ի գործոյն կոչի, որպէս յառաքինութենէն առաքինի, ի քերականութենէն՝ քերական»<sup>426</sup>, իսկ բազմանունն այն է, որ միևնույն իրին տալիս են բազում անուններ:

Իմացության զգայական, բանական և հավատի ձևերն իրարից տարբերվում են ըստ իմացության առարկայի, կատարման միջոցների ու եղանակների և ըստ նպատակի: Տաթևացին իմացության այդ երեք ձևերը դասակարգում է երկու խմբի մեջ՝ բնական և շնորհական: Բնական տեսությունը, որը ընդգրկում է իմացության զգայական և բանական ձևերը, ստացական-փորձնական է, ունի միջնորդավորված բնույթ, իսկ շնորհական տեսությունը, որում ներառված է հավա-

<sup>424</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 165:

<sup>425</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, էջ 337:

<sup>426</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 647:

տի տեսությունը, ունի անմիջական-ինտուիտիվ բնույթ: Բնական տեսությանը կամ իմաստասերների բնական քննությանը բնորոշ են հետևյալ հատկությունները. նախ, զգայարանները պետք է լինեն առողջ, երկրորդ, զգայությունը և բանականությունը պետք է «խոնարհվեն» ճանաչելի իրերի առջև, երրորդ՝ պետք է խառնվեն դրանց հետ, չորրորդ՝ միտքը պետք է իմացական նյութը դասակարգի, վերլուծի, բաղդատի և «շրջագայությամբ գտանե՞զ՝ զճմարիտն»: Մինչդեռ այդ առումով շնորհական տեսությունը, որով օժտված են մարգարեները, առաքյալները և սրբերը, հակադիր է բնական տեսությանը, որովհետև այն «պարզ և միեղէն իմացմամբ բարձրանայ յաստուածային գիտութիւն»: Սակայն, որքան էլ Տաթևացին բարձր գնահատի բանական իմացության ճանաչողական արժեքը, այնուհանդերձ նա բանական իմացությունը դիտում է իբրև հեթոթական աստիճան աշխարհիմացության ու աստվածիմացության ճանապարհին: Բանականությունը ի գորու չէ ճանաչելու աստվածային իրողությունները ոչ թե այն պատճառով որ դրանք հակաբանական են, այլ քանի որ վերբանական են, գտնվում են բանական իմացության սահմաններից անդին: Սակայն ճիշտ ուղղորդված բանականությունը նպաստում է հավատքի ամրապնդմանը<sup>427</sup>:

---

<sup>427</sup> Եթե արևմտավրոպական ու արաբական փիլիսոփայության մեջ հավատի և բանականության հարաբերակցության հարցին տրվել են տարբեր և իրարամերձ պատասխաններ, ապա հայ փիլիսոփայության մեջ ընդհանուր առմամբ գերիշխել է հավատի և բանականության, աստվածաբանության ու փիլիսոփայության ներդաշնակության, փոխլրացման ու համագործակցության տեսակետը: Օրինակ, ըստ Անանիա Շիրակացու՝ միասնություն գոյություն ունի Հայտնության ճշմարտությունների ու բանական քննության, հեթանոս «բարի» իմաստասերների ու եկեղեցու վարդապետների մտքերի միջև: Այդ պատճառով եկեղեցու հայրերը վերցրին իմաստասերների «ճշմարիտ խոսքերը, որպեսզի իրենց երկու կողմերով՝ արմատով ու ծայրի պտուղներով, պահելով մեզ աստվածային հավատքի մեջ, լցվելով ծայրի պտուղներով և հաստատուն մնալով արմատին, միշտ կանաչ ու պտղաբեր պահենք գիտությունը՝ (Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 90): Հետագա դարերի հայ մտածողները, ընդունելով հավատի գերազանցությունը բանականության նկատմամբ, միաժամանակ բարձր էին գնահատում բանականության ու գիտության դերը աշխարհի ճանաչողության, աստվածիմացության և ազգային ինքնության պահպանման գործում: Օրինակ, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, որի երկերին քաջաժանոթ էին Ռոտտենցին ու Տաթևացին, պնդում էր, որ աստվածային պատվիրանները (ճշմարտությունները) և մարդկային բանականությունը պետք է համագործակցեն,

Ինչպես վերը նշվեց, միջնադարյան շատ մտածողների նման Տաթևացին երկակի մոտեցում ունի աշխարհիկ իմաստության ու բնական բնության նկատմամբ: Այս երկակի մոտեցման հիմքում ընկած է բնականի, աշխարհի ու երկրային կյանքի նկատմամբ քրիստոնեական կրոնի վերաբերմունքը: Քրիստոնեության տեսանկյունից այս աշխարհը անիսկական կեցություն է, ժամանակավոր հանգրվան և աքսորավայր: Ուստի աշխարհիկ իմաստությունը «սնտի, ունայն» է և սկզբունքորեն արժանի արհամարհանքի, եթե այն մարդուն կապում է երկրային կյանքին և դրանով իսկ նրան շեղում աստվածիմացության ճանապարհից և հոգու փրկությունից: Իմացությունը (տեսությունը, գիտությունը) եթե երկյուղ չունի Աստծուց և առանց բարի գործերի է, ապա «անխտիր ընթանայ ի մեղս, զի ոչ ունի երեսանակ և սանձահարող զերկիւղն Աստուծոյ. որպէս ձի խստերախտ և անսանձ՝ զահավէժ լինի և կորուսանէ զվերելակն: Նոյնպէս և իմաստութիւն և գիտութիւն ստացեալ և հպարտացեալ՝ ի կորուստ վարէ զանօղն իւր»<sup>428</sup>: Դիշտ է, Աստված է աշխարհիկ գիտությունները շնորհել մարդկանց, սակայն վերջիններս դրանք ծառայեցնում են երկրային նպատակների իրականացմանը, դրանցով իսկ թաղվում մեղքերի մեջ, մոռանում հոգևորը, ուստի դրանք «երկրատր, շնչատր և դիւական» գիտություններ են: Դիվական են կոչվում արտաքին փիլիսոփաների տեսական ու գործնական գիտությունները, շնչավոր՝ մարմնասեր օրինապաշտների (նկատի ունի իսլամի հետևորդներին) և երկրավոր՝ նյութական շահ հետապնդող գիտությունները («որպէս են բժշկականք եւ քաղաքական իրաւունք»<sup>429</sup>):

---

որովհետև դրանից է կախված մարդու ճիշտ, բարի ու առաքինի գործունեությունը. «պատուիրանն Աստուծոյ եւ միտքս ունին ընդ միմեանս հաղորդել, զի քէպտ եւ աջք է իմանալի միտս, սակայն կարատ է զպատուիրանն ունել եւ նովա լուսաորել: Եւ քէպտ լոյս է պատուիրանն, յորժամ միտքն ո՛չ տան նմա տեղի, ծագէ եւ անգործ ի մե՛նջ դառնայ, երկուցն պարտ է բաղակցել, եւ յայնժամ լուսաորի շունչս եւ մարմինս իմանալի լուսովն...» (Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ. Ա, էջ 112): Հետևելով իր մախրոքներին՝ Հովհան Ռոտմեցիս հավատն ու բանականությունը, հավատն ու հոգու ճանաչողական մասերը դիտում է որպես իմացության բաղկացուցիչ, իրար լրացնող մակարդակներ: Տաթևացին շարունակում է այս ավանդույթը:

<sup>428</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 172:

<sup>429</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 31:

Տաթևացիին առանձնացնում է իմացության տասը միջոց կամ գործություն՝ հինգը ներքին և հինգը արտաքին, որոնք տեղակայված են գլխի տարբեր մասերում կամ «փորուածքներում»: Արտաքին կամ մարմնի հինգ գործություններն են՝ տեսանելիքի, շոշափելիքի, լսելիքի, ճաշակելիքի, հոտոտելիքի զգայարանները, իսկ ներքին կամ հոգու գործություններն են՝ հասարակ զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը, որը երբեմն նա նույնացնում է հիշողության հետ, իսկ երբեմն՝ հիշողությունը դիտում որպես առանձին իմացական միջոց: Հասարակ զգայությունը ճանաչում է ներկան, տրամախոհությունը՝ ապառնին, իսկ հիշողությունը՝ անցյալը: Գլխի առաջին «փորուածքում» գտնվում են հինգ զգայարանները, երևակայությունը և կարծիքը, երկրորդ «փորուածքում»՝ տրամախոհությունը և կամքը, երրորդ «փորուածքում»՝ միտքն ու հիշողությունը: Տաթևացիին իմացությունը պատկերում է որպես մի գործընթաց, որտեղ իմացության միջոցներից յուրաքանչյուրը կատարում է որոշակի գործառույթ: Իմացական գործընթացը նա համեմատում է թագավորական արքունիքի գործունեության հետ: Հասարակ զգայությունը, ինչպես թագավորի արտաքին դիվանատունը, ժողովում, հավաքում է արտաքին զգայությունների տվյալները և դրանք փոխանցում երևակայությանը: Վերջինս քննում է այդ տվյալները, դրանք իրարից առանձնացնում, խմբավորում, ընտրում և ուղարկում տրամախոհությանը: Տրամախոհությունը կամ խոհականությունն ավելի մերձ է մտքին, ինչպես վեզիրը՝ թագավորին: Տրամախոհությունն ամեն ինչ տեսնում է ուղղապես, որն էլ դրան թույլ է տալիս իրարից տարբերել ճշմարիտն ու կեղծը, ընտրություն կատարել՝ սուտը մերժել և հետ ուղարկել և իբրև թագավորի հավատարիմ բարեկամ, մտքին հաղորդել միայն ճշմարիտը: Միտքն էլ, իբրև ամենայնի թագավոր, արձակում է վերջնական որոշումներ, որոնք ճշմարիտ են լինում այնքանով, որքանով համապատասխանում են իրականությանը: Մարդու բնույթն է՝ «զմիտս մարդոյ՝ անհազ է ստեղծեալ Աստուած. զի յանապազ տենչայ երկնատրացն և ոչ յագենայ»<sup>430</sup>:

<sup>430</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 258:

Տաթևացու կարծիքով՝ ճանաչողության ստորին և ժամանակով առաջին աստիճանը զգայական իմացությունն է, որն իրականացվում է հինգ զգայարանների միջոցով: Չզայարանները մարմնի մեջ դասավորված են այնպես, ինչպես չորս տարրերը տիեզերքում և մարմնի մեջ: Շոշափելիքը տեղակայված է ներքևում, ինչպես հողը, ճաշակելիքը՝ դրանից վերև, ինչպես ջուրը, լսելիքը՝ ինչպես օդը, իսկ տեսանելիքը գտնվում է ամենավերջին մասում, ինչպես հուրը: Այս հինգ զգայարաններից երեքը (չոշափելիքը, հոտոտելիքը և ճաշակելիքը) գռեհիկ են, որովհետև «խառնելովն ի զգալի իրն ճանաչեն»: Իսկ մյուս երկուսը՝ տեսանելիքն ու լսելիքը՝ «իշխանականք», քանի որ անմիջականորեն չեն խառնվում ճանաչելի իրերի հետ<sup>431</sup>: Հինգ զգայարաններից ամենապատվականն ու առաջնորդողն աչքն է, որովհետև տեսնելը իմացական առումով ավելի արժեքավոր ու հավաստի է, քան մյուս զգայարանների իմացությունը («յառաջ եղեալ նմա՝ լոյսն է, որ է վերին տարր»): Չզայական իմացությունն սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին աշխարհի նյութական իրերն ազդում են մարդու զգայարանների վրա, առաջ բերում համապատասխան զգայություններ ու զգայական պատկերներ: Տաթևացին համոզված է, որ մարդու զգայությունները (եթե, իհարկե, զգայարանները առողջ են, և չկան խանգարիչ այլ հանգամանքներ<sup>432</sup>) գրեթե ստուգապես են ար-

<sup>431</sup> Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ տարածված էր զգայարանների ինչպես իմացաբանական, այնպես էլ բարոյագիտական և գեղագիտական գնահատման ձևը: Օրինակ, Տաթևացու աշակերտ, Տաթևի համալսարանի վարդապետ Մատթեոս Ջուղայեցին գրում է. «Արդ՝ ի մեզ ի հինգ զգայարանաց երեքն յամբ են և տկար, որպես շինականք, այսինքն՝ ձեռքն, ոնգունքն և բերանն, և ունին պակասութիւն երեք: Նախ՝ զի թանձր իրի ունին զօշոշափումն և զանօսըն ոչ կարեն ըմբռնել: Երկրորդ՝ զի ի հեռին ոչ ինչ կարեն ներգործել: Երրորդ՝ զի զայս ըմբռնեն և յինքնէն ոչ ինչ ունին տալ ի յայլսն, ապա ուրեմն տքա ոչ են ճարտարք» (Մատթեոս վարդապետ Ջուղայեցի, Զարդգներ (ուսումնասիրություն, քննական քննադրեր), Էջմիածին, 2015, էջ 154):

<sup>432</sup> Պատասխանելով այն հարցին, թե ինչո՞ւ «տղայն առաւել ուսանի քան զմեծն», Տաթևացին թվարկում է հետևյալ պատճառները՝ ա) տղաների զգայարանները որպես «կակուղ մոմ» փափուկ են, իսկ մեծերինը՝ պինդ: «Փափուկ» զգայարանները ավելի ճիշտ են ընկալում իրերի կերպարները, քան «պնդերը», բ) մեծերի համեմատ տղաները «զբոյս ախտից և զայլ հոգս պակաս» ունեն: Մեղքը և աշխարհիկ զանազան հոգսեր խոչընդոտում են ճշմարիտ գիտելիքի ձեռքբերումը, գ) ի տարբերություն մեծերի մոլորված ու անասնձ կամքի, տղաների կամքը հնազանդ է, դ) տղաների մեջ բարին բնությանը է (նրանց էությունը մերձ է բարուն), իսկ մեծերը հեռացել են բա-

տացույում-արտապատկերում ճանաչելի իրերի արտաքին կերպերը/-տեսքերը, որի պատճառով էլ ճանաչելին և նրա իմացական կերպարը իրար նմանվում են: Անշուշտ, զգայությունները նաև սխալվում են: Օրինակ, աչքի տեսողությունը սխալվում է՝ ա) հեռավորության, բ) շարժության, գ) գույների խառնման, դ) միջնորդության պատճառով<sup>433</sup>: Սակայն ըստ Տաթևացու՝ ընդհանուր առմամբ զգայական գիտելիքն աչքի է ընկնում արտացոլման հավաստիությամբ և ամբողջական տեղեկություն է հաղորդում զգալի-նյութական գոյերի հինգ հատկությունների վերաբերյալ: Կարևորելով զգայական իմացության դերը աշխարհաճանաչման գործում՝ Տաթևացին միաժամանակ մատնանշում է դրա սահմանափակությունը, որը վերաբերում է ոչ այնքան արտացոլման հավաստիությանը, որքան զգայարանների իմացական կարողունակությանը: Իր սահմանափակությունների պատճառով մարդու ճանաչողության մեջ զգայական իմացությունը չի կարող առաջնորդի դեր կատարել: Հակառակ դեպքում, ինչպես կույրը կույրին առաջնորդելով, երկուսն էլ ընկնում են խորխորատը, այնպես էլ զգայարանները առաջնորդող դարձնողը «անկանի ի մոլորութիւն» («Երբ միտքն աչացն հետևի, մոլորի մարդն: Երբ աչք մտացն հետևի, ուղղի մարդն»<sup>434</sup>): Իսկ վերոթվարկյալ սահմանափակությունները հաղթահարվում են իմացության բանական աստիճանում: Բանականության միջոցով առավել խորքային ու ամբողջական պատկերացում է ստեղծվում արտաքին իրերի մասին: Ի՞նչ է միտքը: Միտք է կոչվում երկու պատճառով. նախ, «յամենայն իր մտանէ, այսինքն՝ ի գոյացութիւն, ի պատահումն, ի յերկինս, ի յերկրի, եւ այլն ամենայն, եւ ոչ ինչ իր կարէ արգիլել զմիտքն, եւ առաւել է, քան զլոյսն, որ միայն ի պարզն թափանցի եւ ի կարծր ոչ կարէ»: Երկրորդ, «կոչի միտք, որ ամենայն բան եւ գործ եւ էութիւն եւ տեսութիւն ի յինքն մտանէ եւ զամենայն ժողովէ եւ պահէ անշփոթ, եւ առաւել քան զհայելի, որ զտեսեալն ոչ պահէ»<sup>435</sup>:

---

րուց, և իրենց թվում է, թե այլևս չունեն խրատի և ուսուցման կարիք (տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 251):

<sup>433</sup> Տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 28:

<sup>434</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Յորոյ լուծմունք, ՄՄ, ձեռ., 1019, էջ 46ա:

<sup>435</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Աւետարանին, էջ 130:

Համեմատելով զգայական և բանական իմացության ձևերը՝ Տաբևացին նշում է դրանց միջև գոյություն ունեցող հետևյալ տարբերությունները. առաջին՝ զգայարաններով ճանաչվում են միայն զգայահաստ կամ զգալի-մարմնական գոյերը, մինչդեռ բանական իմացությամբ՝ իմանալին և անմարմնականը: Չգայության առարկան մարմնական է, իսկ մտքինը՝ անմարմնականը: Չգայությունը մարմնի «աչքն» է, իսկ միտքը՝ հոգու (մարմնի աչքը «ո՛չ զինքն, և ո՛չ զգլուխն, և ո՛չ թիկունսն կարե տեսանել», բայց միտքը «կարե զբոլոր մարդն տեսանել»)՝<sup>436</sup>: Երկրորդ՝ միտքը ճանաչում է իրի էությունը, իսկ զգայությունները՝ իրի արտաքին ու պատահական հատկությունները: Երրորդ՝ զգայությունը ճանաչում է մասնավորը, անհատականը, մինչդեռ միտքը ճանաչում է ընդհանուրը և ամբողջը: Եթե զգայությամբ տեսնում ենք անհատ մարդուն՝ Սոկրատեսին, ապա բանականությամբ ճանաչում ենք ընդհանուր էությունը՝ մարդկությունը: Բացի դրանից, եթե զգայությունը միայն «զիրն տեսանե», ապա միտքը ըմբռնում է նաև իրերի նմանություններն ու տարբերությունները: Չորրորդ՝ զգայությունը ճանաչում է միայն ներկան, իսկ միտքը՝ անցյալը, ներկան և ապառնին: Չգայությամբ ճանաչվում են մերձավոր իրերը, որոնք «աստ և այժմ» են, իսկ մտքին ներհատուկ չէ տարածածամանակային սահմանափակությունը: Միտքն այնչափ «արձակ» է, որ կարող է ամփոփել բոլոր արարածների մասին գիտությունը և երբեք չհագենալ ձեռք բերածով: Հինգերորդ՝ միտքը «ներգործական պատճառ և արհեստատոր» է, իսկ զգայությունը՝ «գործիական պատճառ և միջնորդ ի մեջ զգալի իրաց և իմացող մտաց»<sup>437</sup>: Վեցերորդ, զգայությունների և մտքի տարբերությունն ունի նաև գեղագիտական բնույթ. «աչքն ի գեղեցկութիւնն հեշտանայ, և միտք ի գեղեցկութիւն բանին:...աչք ի զանազան տեսութիւնս, և միտք ի զանազան իմաստս»<sup>438</sup>: Յոթերորդ, «զմիտսն մարդոյ՝ անյագ է ըստեղծեալ Աստուած. զի հանապազ տենչայ երկնատորացն և ոչ յազենայ: Իսկ զմարմինն՝ յազեցող է արարեալ. զի սակաւ իրօք՝ կարօտութիւն

<sup>436</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 49:

<sup>437</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 190:

<sup>438</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 104:



պիտոյիցն լնանի և դադարի»<sup>439</sup>: Այսպիսով, իմացության բանական աստիճանը թե՛ քանակական, թե՛ որակական և թե՛ արժեքային առումներով գերազանց է իմացության զգայական աստիճանից:

Բնական իմացության վերջնական նպատակը ճշմարիտ գիտելիքի ձեռքբերումն է, որովհետև «միայն մարդս է ի զգալիս որ զճշմարիտն գիտէ և սիրէ»<sup>440</sup>: Տաքևացիին պաշտպանում է ճշմարտության համապատասխանության արիստոտելյան տեսությունը, ըստ որի դատողությունը ճշմարիտ է, եթե համապատասխանում է իրականությանը, իսկ կեղծ՝ եթե չի համապատասխանում իրականությանը. «Եւ իմաստասերքն այսպէս սահմանեն եթէ՝ ճշմարիտ է՝ որ իրն և ձայնն հաւասարին միմեանց զի զոր խօսիմք, այն իրն նոյն լինի, որպէս ասեմք մարդոյն թէ՝ մարդ է. և կենդանի է և բանաւոր և այլն. ճշմարիտ է: Իսկ սուտն այն է՝ յորժամ ասեմք մարդոյն թէ քար է կամ վայտ«իրն և ձայնն ոչ հաւասարեցան, սուտ է միմեանց»<sup>441</sup>: Դճմարտության համապատասխանության ուսմունքը խարսխվում է կեցության և մտածողության նույնության սկզբունքի վրա, տվյալ դեպքում Տաքևացու իմացաբանությունը համապատասխանում է արիստոտելյան հյուլեճնական գոյաբանությանը: Այդ տեսությունից բխում է, որ զգայությունները և միտքը հայելանման արտացոլում են իրականությունը. «որպէս հայելին մաքուր՝ տպաւորէ յինքն զկերպարան իրաց զինչ և իցէ. նոյնպէս և միտքն պարզ՝ տպաւորէ յինքն զամենայն իմացուածս...»<sup>442</sup>: Տաքևացիին հայելու և մտքի միջև տեսնում է հետևյալ նմանությունները՝ ա) ինչպէս մաքուր հայելին ցուցանում է իրերի իրական կերպարանքը, այնպէս էլ պարզ միտքը «տպաւորէ յինքն զամեն իմացուածս», բ) ինչպէս հայելին ըստ իր չափսերի ցուցադրում է մեծն ու փոքրը, այնպէս էլ «միտք ըստ չափոյ իմացուածոց իրեանց, առաւելուն զիմանալիսն և նուագին», գ) ինչպէս հայելին աղտոտվում և կորցնում է իր պայծառությունը, այնպէս էլ աշխարհական գիտելի-

<sup>439</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 258:

<sup>440</sup> Նույն տեղում, էջ 272:

<sup>441</sup> Նույն տեղում, էջ 28:

<sup>442</sup> Նույն տեղում, էջ 444: Տաքևացիին կարծում է, որ «կրատրական է բնութիւն մարդոյս որպէս հայելի, զի յինչ իրս որ մերձենայ, գնոյն կերպարանէ յինքեան» (նույն տեղում, էջ 312):

քը կուրացնում է միտքը, ինչի պատճառով չի կարողանում տեսնել հոգևորը, դ) ինչպես ժանգոտված հայելին մաքրելուց հետո նորից պայծառանում է, այնպես էլ մեղքերից ձերբազատված միտքը «վերստին ի լոյս գիտութեան հասանի», նման նրանց, ովքեր զղջմամբ, խոստովանությամբ ու ապաշխարությամբ հասնում են փրկության, ե) ինչպես հայելին արևի լույսի տակ ավելի է պայծառանում, այնպես էլ միտքը՝ երբ առաջնորդվում է աստվածային պատվիրաններով, գ) ինչպես հայելու տգեղությունը կամ գեղեցկությունը տեսնում է միայն աչքը, այնպես էլ մարդկանցից միայն իմաստուններն են ամեն ինչ տեսնում, ուստի հենց նրանք պետք է մյուսներին ուսուցանեն ու խրատեն, է) ինչպես ցածրում գտնվող հայելին ավելի շատ է պատկերում, այնպես էլ «որ զմիտս ժողով ունի առ ինքն» առավել է ճանաչում իրերի կերպերը, ը) ինչպես հայելին իր արտացոլածը ցույց է տալիս նրանց, ովքեր չեն կարող տեսնել իրենց դեմքը, այնպես էլ նրանք, ովքեր իմաստուն են կամ «զբանն իմանալ կարեն», չպետք է իրենց իմացածը իրենց պահեն, այլ ուսուցանեն ուրիշներին, թ) ինչպես հայելին պատկերում է այն, ինչ կա (ո՛չ ավելացնում է, ո՛չ պակասեցնում, ո՛չ էլ խառնում), «այսպես և միտն ընդունի ըզբազմազան և ազգի ազգի գիտութին. և զամենն ամբողջաբար ունակա ցուցանէ յինքեան. զի ոչ խառնակին ի միմեանս բանքն. և ոչ յազի բազումք բանիք...»<sup>443</sup>, ժ) երբ հայելին հետ են քաշում, ապա պատկերվածը ջնջվում է, այնպես էլ նրանք, ովքեր ուսուցանում կամ ուսանում են, սակայն մոռանում են դրանց հիման վրա գործել, անիմաստ են դարձնում իրենց գիտելիքը: Շահում են նրանք, ովքեր կյանքում կարողանում են գործադրել իրենց գիտելիքը:

Թեև Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է մտածողության մեջ կեցության հայելանման արտացոլման սկզբունքը, սակայն դա չի նշանակում, թե իմացության ենթական առհասարակ կրավորական է, և ճանաչելին չի մշակվում զգայությունների ու մտքի կողմից: Իմացության ընթացքում ձևավորվում են ընդհանուր հասկացություններ, որոնց իրականության մեջ չեն համապատասխանում որոշակի գոյա-

<sup>443</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 445:

ցություններ: Քանի որ տարբերություն կա իրերի և մտածողության մեջ գտնվող ընդհանուրի միջև, նշանակում է, որ մտքում առկա ընդհանուր էությունը կամ հասկացությունը իմացական վերականգնության արդյունք է՝ «մեր մտածութիւնս ստեղծանէ զանազան կերպն»: Իսկ ինչպե՞ս է մարմնական ընդհանուրը մտքի մեջ վերածվում անմարմնական էության: Տաթևացու կարծիով՝ ընդհանուրի իմացությունը զգայական և բանական ճանաչողության համատեղ գործունեության արդյունք է: Չգայական իմացությունը տալիս է ճանաչվող իրի զգայական պատկերը, որը տեղակայվում է հիշողության մեջ: Այնուհետև կարծիքի, երևակայության և մտքի գործունեության շնորհիվ զգայական պատկերն ամբողջությամբ ապանյութականացվում է, ազատվում անհատական գծերից: Դրա հետևանքով ստեղծվում է մեկ ընդհանուր մտահասու պատկեր/էություն, որը նշանակվում է ընդհանուր հասկացությամբ. «Ձի լոյս բանականին զամենայն խաւար մարմնական և արտաքին զգայութեանցն ի բաց մերժէ և պարզ անմարմինն էանայ ի միտս»<sup>444</sup>: Բացի մտքի և իրականության համապատասխանությունից՝ Տաթևացին կարևորում է մտքի ձևերի՝ հասկացությունների, դատողությունների և մտահանգումների գործածությունը տրամաբանության օրենքներին ու կանոններին համապատասխան: Տրամաբանորեն ճիշտ կառուցված միտքը և քերականորեն կարգավորված խոսքը հանդես են գալիս որպես ճշմարտության չափանիշ՝ «կարգաւ խօսքն ճշմարիտն է, իսկ անկարգն՝ սուտն...»<sup>445</sup>:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացու իմացաբանական հայացքներն ունեն լավատեսական բնույթ. նախ, նա չի կասկածում ճանաչելիի՝ արարված աշխարհի, առանձին իրերի իրական գոյությանը, երկրորդ, համոզված է, որ մարդը ունի բավարար իմացական միջոցներ ճանաչելու գոյը: Իմացության գերագույն նպատակն աստվածիմացությունն է, ուստի գիտելիքն արժևորվում է ըստ այն բանի, թե ինչպիսի բնույթ ու միտվածություն ունի և որքանով է նպաստում հոգու փրկությանը: Տաթևացին պաշտպանում է արիստոտելյան իմացա-

<sup>444</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք Ներածութեան Պորփիրի, էջ 332:

<sup>445</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 406:

բանության հիմնարար այն դրույթը, որ մարդու իմացությունն ու գիտելիքը ստացական են, քանի որ ի ծնե նրա հոգու մեջ չկան բնածին գաղափարներ ու գիտելիքներ: Նա առանձնացնում է իմացության երեք աստիճան՝ զգայական, բանական և հավատի, որոնք թեև տարբերվում են իրենց առարկաներով, իմացության գործիքներով, մեթոդներով ու կարողականություններով, սակայն միասին ապահովում են մարդկային իմացության ամբողջականությունը: Թեև իմացության սուբյեկտն ընդհանուր առմամբ կրավորական է, այնուհանդերձ մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունները ձևավորվում են նաև սուբյեկտի ակտիվության շնորհիվ: Ճշմարտությունը նա սահմանում է որպես մտքի և իրականության համապատասխանություն:



## 5.2. Ուսմունք հասկացությունների մասին: Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը

*«Այլն այդ կարելի՛ է գտնել բազմաց հակառակեացի և յտրթեացէ. որպէս ազգս հայոց գայլս ամենայն որ բազում են և ո՛չ մի»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Ընդհանրականների<sup>446</sup> (ունիվերսալիաների) գոյաբանական կարգավիճակի, անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցերին սուրբ Գրիգոր Տաթևացին հանգամանորեն անդրադառնում է «Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի», «Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի», «Գիրք հարցմանց» և թուցիկ՝ մյուս աշխատություններում: Նա հիմնականում հետևում է Դավիթ Անհաղթի, Հովհան Որոտնեցու, մասամբ էլ լատին մտածողների Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու տեսակետներին, ընդսմին, դրանք

---

<sup>446</sup> Ավելորդ չէ նշել, որ ռուսալեզու և հայալեզու փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ *universalia* լատինական եզրույթը միանշանակ թարգմանվել ու թարգմանվում է որպես ընդհանուր հասկացություն՝ դրանով իսկ հիմք դնելով ունիվերսալիաների հիմնահարցի թյուր մեկնաբանությանը: Օրինակ, վերջերս լույս տեսած փիլիսոփայական մի գրքում կարդում ենք հետևյալը. «Միջնադարյան փիլիսոփայության հիմնահարցերից էր ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծումը: Տվյալ եզրույթը լատիներենից թարգմանվում է որպես ընդհանուր հասկացություն...: Հարցն այն է, որ գոյություն ունե՞ն այդ հասկացությունները իրապես, առանձին իրերի պես ինքնուրույն, թե՞ դրանք սոսկ անուններ են և այդ պատճառով գոյություն ունեն որպես բաներ, ընդսմին, ոչ թե արտաքին աշխարհում, այլ մեր մտքի մեջ» / Гыцев Д. Понятие универсалиа в философии, М., 2004.[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/gusev/04.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gusev/04.php): Եթե *universalia* եզրույթը թարգմանում ենք միայն որպես ընդհանուր հասկացություն, ապա անհասկանալի է, թե հասկացությունը՝ որպես մտքի ձև, ինչպես կարող է գոյություն ունենալ մտքից դուրս: Անհեթեթ պնդումներից խուսափելու համար հարկ է ընդունել, որ *Universalia* եզրույթը բազմիմաստ է. այն կարելի է թարգմանել որպես գաղափար, հարացույց, նախատիպ, բնություն, էություն, ձև, սեռ, տեսակ, հասկացություն: Հետևաբար այդ եզրույթը թարգմանելիս պետք է հաշվի առնել կոնկրետ համատեքստը: Օրինակ, միջնադարյան չափավոր ռեալիստների համար ունիվերսալիաները Լատին մտքի մեջ գտնվող գաղափարներն են, նախատիպեր, հարացույցներ, նախանմուշներ, իրերի մեջ՝ ձևեր, էություններ, բնություններ, սուբստանցիաներ և մտքի մեջ՝ հասկացություններ (կոնցեպտներ): Դրանց բովանդակությունը նույնական է, իսկ դրսևորման ձևերը՝ զանազան: Եթե ռեալիստներն ասում են, թե ունիվերսալիաները գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ, ապա դա պետք է հասկանալ այնպես, որ ոչ թե հասկացությունները, այլ անմյութական ձևերը, էությունները (սուբստանցիաները) կամ բնությունները գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ:

լրացնելով կամ հարստացնելով ավելի մանրամասն մշակումներով: Ի տարբերություն իրեն նախորդող հայ մտածողերի, ովքեր նույնպես անդրադարձել էին ընդհանրականների բնության հարցին, Տաթևացու աշխատություններում ակնհայտ երևում է այդ հիմնահարցի հետ կապված անհատի և ընդհանուրի առաջնայնության և առավելության հարցի լուծման աստվածաբանական, քաղաքական-գաղափարական ուղղվածությունը: Միջնադարյան թե՛ հայ, թե՛ եվրոպական փիլիսոփայության պատմության մեջ հազիվ թե գտնվի Տաթևացու պես մեկ այլ մտածող, որը այդպիսի կրթությամբ և հետևողականորեն պաշտպանած լինի անհատի առավելությունը ընդհանուրի նկատմամբ, առանձին եկեղեցու գերազանցությունը «ընդհանուր եկեղեցու»՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հանդեպ: Եթե տվյալ հարցի տեսական լուծումների մեջ Գրիգոր Տաթևացին ցուցաբերում է հանդուրժողականություն և չափավորություն, ապա երբ խոսքը վերաբերում է անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության արժեքային (իմա՝ դավանաբանական և ազգային-քաղաքական) տեսանկյունին, ապա նրա միտք դառնում է հատու, դիրքորոշումը՝ անզիջում:

Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ արմատավորված էր այն տեսակետը, որը Գրիգոր Տաթևացին ընդհանրականների հիմնահարցը լուծել է նոմինալիզմի դիրքերից, որովհետև պաշտպանում էր անհատ գոյացությունների առաջնայնությունը ընդհանուր (երկրորդային) գոյացությունների նկատմամբ: «Գրիգոր Տաթևացին, - գրում է Ս. Արևշատյանը, - նոմինալիզմի դիրքերից լուծում միջնադարյան փիլիսոփայության համար շատ կարևոր ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի հարցը: Եզակին, անհատը, ըստ նրա, նախորդում է ընդհանուրին և հիմք է ընդհանուրի՝ տեսակի և սեռի հասկացության առաջացման համար: ... Իրապես գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի իրեր, որոնք կախում չունեն մարդու զգայություններից և մտքերից, իսկ ընդհանուրը գոյություն ունի շնորհիվ առաջնային, եզակի գոյերի իրական գոյության»<sup>447</sup>:

---

<sup>447</sup> Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները», էջ 411:

Այս կապակցությամբ անդրադառնանք մեթոդաբանական բնույթի մի քանի կարևոր հարցերի, որոնք վերաբերում են ինչպես ընդհանրականների հիմնահարցի էությանն ու կառուցվածքին, այնպես Գրիգոր Տաթևացու հայացքների գնահատմանը: Ինչպես հայտնի է, ընդհանրականների հիմնահարցի միջնադարյան քննարկումների համար հիմք էին Պորփյուրոսի՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներին» նվիրված «Ներածության» մեջ ձևակերպված հարցադրումները և Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ում քննարկված առաջին (առանձին, անհատ իրերի) և երկրորդային գոյացությունների (սեռերի, տեսակների) մասին ուսմունքը: Պորփյուրոսի ձևակերպած հարցադրումները վերաբերում էին ընդհանուրի գոյաբանական կարգավիճակին (գոյություն ունի՞ արդյոք ընդհանուրը, եթե այո՛, ապա ինչպե՞ս՝ իրերի՞ց առաջ ու անկախ, իրերի՞ մեջ, թե՞ իրերից հետո՝ մտածողության մեջ): Այս հարցադրումների համատեքստում ընդհանրականների հիմնահարցը կարելի է նաև ձևակերպել որպես կեցության և մտածողության համապատասխանության հիմնահարց, ավելի ստույգ՝ թե ի՞նչ են համապատասխանում մտքում գտնվող ընդհանուր հասկացություններին իրականության մեջ: Այս հարցադրումներին միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ տրվել են երեք պատասխան.

Ա) ռեալիստական, ըստ որի՝ ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի իրականության մեջ: Ընդհանուրը կա՛ն գտնվում է իրերից առաջ ու անկախ, այսինքն՝ մտքում գտնվող ընդհանուր հասկացություններին իրականության մեջ համապատասխանում են որոշակի գոյացություններ (ծայրահեղ ռեալիզմ), որոնք նախորդում են առանձին իրերին, կա՛ն ընդհանուրը գտնվում է իրերից առաջ, իրերի մեջ և իրերից հետո (չափավոր ռեալիզմ):

Բ) Նոմինալիստական, ըստ որի՝ ընդհանուրը իրականության մեջ գոյություն չունի: Ընդհանուրը սոսկ անուն է, որին իրականության մեջ կա՛ն բացարձակապես ոչինչ չի համապատասխանում (ծայրահեղ նոմինալիզմ), կա՛ն ընդհանուրը պայմանական անուն է, նշան, եզրույթ (տերմին), որով նշանակվում են իրերի դասերը՝ տեսակներն ու սեռերը (չափավոր նոմինալիզմ):

Գ) Կոնցեպտուալիստական, ըստ որի՝ կա՛ն ընդհանուրը ի ծնե կա՛ն ապրիորի գոյություն ունի մտքի մեջ որպես հասկացություն (ծայրահեղ կոնցեպտուալիզմ), կա՛ն ընդհանուրը չունի ռեալ գոյություն և կազմավորվում է մտքում՝ անհատ իրերի նման հատկությունների ճանաչողության հիման վրա (չափավոր կոնցեպտուալիզմ):

Ընդհանրականների հիմնահարցին աղերսվում են այլ ենթահարցեր, ինչպիսիք են եզակիի և ընդհանուրի, անհատի և տեսակի (սեռի), համակարգի և տարրերի, միակի և բազումի, նմանության և նույնության և այլն, որոնց լուծումները երբեմն շփոթում են բուն հիմնախնդրի հետ՝ դրանով իսկ դժվարացնելով այս կամ այն մտածողի հայացքները ստույգ գնահատումը: Առհասարակ փիլիսոփայության պատմության մեջ սակավ են այն մտածողները, ովքեր հետևողականորեն պաշտպանել են նշված ուղղություններից մեկը: Հաճախ վերջիններիս տեսակետն էլ ներկայացվում է միակողմանիորեն: Օրինակ, Պլատոնը հայտնի է որպես ծայրահեղ ռեալիզմի տեսաբան, սակայն դա չի նշանակում, որ նա մերժում է ընդհանուրի գոյությունն առանձին իրերի կամ մտածողության մեջ: Անշուշտ, վերոգրյալից չպետք է եզրակացնել, թե անհնար է սկզբունքորեն բնորոշել այս կամ այն մտածողի հայացքները: Այս պարագայում որևէ մտածողի տեսակետ գնահատելիս հարկավոր է հաշվի առնել նախ և առաջ նրա փիլիսոփայության ընդհանուր համատեքստը՝ բնագանգական-գոյաբանական, իմացաբանական-տրամաբանական և արժեքաբանական հայացքների ուղղվածությունն ու շեշտադրումները<sup>448</sup>: Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին այս հարցում հետևում է Արիստոտելին, իսկ հույն փիլիսոփայի հայացքները մասնագիտական գրականության մեջ արժանացել են հակասական գնահատականների: Եթե արևմտյան գրականության մեջ Արիստոտելին ավանդաբար համարում են չափավոր ռեալիստ, ապա խորհրդային և խորհրդահայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ տարածված էր այն տեսակետը, ըստ որի Արիստոտելը առհասարակ իր փիլիսոփայության

<sup>448</sup> Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ջաքարյան Ս.Ա., Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 5-39:



մեջ, իսկ մասնավորապես եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցում տատանվում կա՛ն խճճվում էր օբյեկտիվ իդեալիզմի և մատերիալիզմի, կա՛ն պարզունականացված ձևով՝ ռեալիզմի և նոմինալիզմի միջև: «Արիստոտելը, - գրում է Վ. Չալոյանը, - հավասարապես չի ժխտում ո՛չ եզակիի (գոյի) և ոչ էլ ընդհանուրի (ձևի) ռեալությունը: Դրանով իսկ հնարավորություն է ստեղծվում նրա մոտ հարցը մեկնաբանելու ինչպես իդեալիզմի, այնպես էլ մատերիալիզմի դիրքերից»<sup>449</sup>: Մասնավորապես, խորհրդային փիլիսոփա-պատմաբանները նրա իմացաբանական-տրամաբանական ուսմունքը գնահատում էին որպես առավելապես մատերիալիստական, իսկ եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցի լուծումը՝ կա՛ն մատերիալիստական միտում ունեցող, կա՛ն նոմինալիստական-կոնցեպտուալիստական: Ըստ այդմ էլ, եթե միջնադարյան հայ մտածողները, այդ թվում Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչներ Հովհան Ռոտմեցին և Գրիգոր Տաթևացին ընդհանրականների հարցում հետևում էին արիստոտելյան ուսմունքին, հետևաբար հետևողական լինելու դեպքում նրանց նույնպես պետք է համարելին կա՛ն նոմինալիստներ, կա՛ն կոնցեպտուալիստներ: Վ. Չալոյանը հետևյալ կերպ է ներկայացնում ընդհանրականների հարցում Հովհան Ռոտմեցու ըմբռնումը. «Ընդհանուրը, հակառակ Անտիսթենեսի կարծիքի, ռեալություն է, թեպետև այն զգայորեն չի ընկալվում: Ընդհանուրը, հակառակ Պլատոնի կարծիքի, ռեալություն է շնորհիվ նրան, որ այն իր հիմքում ունի զգայական-նյութական կեցությունը՝ լինելով նրա բարձրագույն ընդհանրացումը: Չկա ընդհանուրը, եթե չկա եզակին: Ընդհանուրը նյութական չէ, բայց նրա աղբյուրը կոնկրետ նյութականն է, եզակին, ընդհակառակը, նյութականն է, նա իր գոյությամբ կախված չէ ընդհանուրից (սեռից և տեսակից), մինչդեռ ընդհանուրը կարող է լինել միայն այնտեղ, որտեղ կա եզակիությունը և նրա բազմազանությունը: Այդ բոլորը ցույց է տալիս, որ Հ. Ռոտմեցին ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության հարցում հակվում է դեպի Արիստոտելի ուսմունքը՝ այն

<sup>449</sup> Չալոյան Վ. Կ., Ընդհանուրի և եզակիի արիստոտելյան ըմբռնումը պատմական Հայաստանում, «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» (Հոդվածների ժողովածու), Եր., 1980, էջ 73:

վերցրած իր մատերիալիստական ըմբռնմամբ: Այս է Ռոտունցու նո-  
մինալիզմի էությունը»<sup>450</sup>: Վ. Չալոյանը, ինչպես ընդունված էր  
խորհրդային փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ, ըստ է-  
ության կամ վերապահումներով հանդերձ, նոմինալիզմը հանգեցնում  
է մատերիալիզմին, մինչդեռ «նոմինալիզմի էությունը», բնավ էլ ընդ-  
հանրականների հիմնահարցի մատերիալիստական լուծումը չէ:  
Ս. Արևշատյանը համանման գնահատականներ է տալիս Տաթևացու  
հայացքներին. «Գրիգոր Տաթևացին նոմինալիզմի դիրքերից է լու-  
ծում միջնադարյան փիլիսոփայության համար շատ կարևոր ունի-  
վերսալիանների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի հարցը: ...  
Տաթևացին կանգնած էր կոնցեպտուալիզմին մերձ «չափավոր» նո-  
մինալիզմի դիրքերի վրա, «ծայրահեղ» նոմինալիստների նման ընդ-  
հանուրը նա չէր համարում ոչինչ չնշանակող դատարկ հնչյուն»<sup>451</sup>:  
Եթե ընդհանրացնենք այս գնահատականները, ապա կարող ենք ա-  
սել հետևյալը. ըստ հայ հետոգոտողների՝ Գրիգոր Տաթևացին ընդ-  
հանրականների հիմնահարցի լուծման ընթացքում հետևում է Արիս-  
տոտելին, իսկ քանի որ Արիստոտելը մատերիալիստական միտում  
ունեցող նոմինալիստ կամ կոնցեպտուալիստ է, հետևաբար նա  
նույնպես նոմինալիստ կամ կոնցեպտուալիստ է: Մինչդեռ Արիստո-  
տելը ո՛չ նոմինալիստ է, ո՛չ էլ կոնցեպտուալիստ, թեև նրա ուսմունքը,  
եթե նկատի ունենանք նրա փիլիսոփայության մետահամատեքստը,  
զերծ չէ նոմինալիստական կամ կոնցեպտուալիստական տարրերից:  
Արիստոտելը ռեալիստ է, որովհետև ընդունում է ընդհանուրի (ձևի)  
ռեալ գոյությունը: Հայ հետազոտողները թե՛ Արիստոտելին և թե՛ Հով-  
հան Ռոտունցուն ու Գրիգոր Տաթևացուն նոմինալիստ են համարում  
այն պատճառով, որ նրանք ընդունում են անհատ, առանձին գոյա-  
ցությունների առաջնայնությունը կամ նախադասությունը երկրոր-  
դային գոյացությունների՝ տեսակների ու սեռերի նկատմամբ: Իսկ  
համարում են «տատանվող» կամ «հաշտարար» այն պատճառով,  
որ տարբեր համատեքստերում և ընդհանուրի գործածման տարբեր

<sup>450</sup> Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 408:

<sup>451</sup> Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները»,  
էջ 411-412:

իմաստների շրջանակում առաջնությունը տալիս են մեկ անհատ, մեկ էլ երկրորդային գոյացություններին կամ հասկացություններին:

Այս կապակցությամբ հարկ է նշել հետևյալը. նախ, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարցի լուծմամբ չի որոշվում ընդհանրականների հիմնահարցի ուղղվածությունը, երկրորդ, ընդունելով անհատ գոյացությունների առաջնությունը երկրորդային գոյացությունների նկատմամբ, դեռ չի նշանակում մերժել ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը, երրորդ, ընդհանրականներին առնչվող միակի և բազումի, անհատի և տեսակի, նմանության ու նույնության հարաբերակցության ենթահարցերը չպետք է հանգեցնել ընդհանրականների հիմնահարցին: Անկախ այն բանից, թե ինչպես է լուծվում անհատի և տեսակի ծագումնաբանության ու առաջնայնության հարցը, թե՛ Արիստոտելը և թե՛ միջնադարյան հայ ստածողները բազմիցս շեշտում են, որ ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի բազումի մեջ կա՛մ որպես իրերի ձև, որակ, հատկություն կա՛մ որպես անհատների բազմություն՝ տեսակ և սեռ: Իսկ միջնադարյան նոմինալիզմը (անվանապաշտությունը) մի ուսմունք է, որը ժխտում է ընդհանրականների գոյությունը թե՛ Աստծո բանականության մեջ, թե՛ առանձին իրերի մեջ և թե՛ մարդկային մտքի մեջ: Եթե ծայրահեղ նոմինալիստները ընդհանրականները համարում էին սոսկ անուններ կամ դատարկ հնչյուններ, որոնց իրականում ոչինչ չեն համապատասխանում, ապա չափավոր նոմինալիստները ընդհանրականները համարում էին անուններ, նշաններ կամ տերմիններ, որոնց իրականության մեջ ոչինչ չեն համապատասխանում, սակայն դրանք ներկայացնում են համապատասխան իրերի դասեր: Այն, որ առանձին իրերն առաջնային են ընդհանրականների (սեռերի ու տեսակների, սեռատեսակային հատկությունների) նկատմամբ, դեռևս չի նշանակում, թե ժխտվում է ընդհանրականների իրական գոյությունը, ընդհակառակը, ամրագրվում է այն միտքը, որ դրանք գոյություն ունեն անհատ գոյացություններից հետո և անհատ գոյացությունների հիման վրա: Նոմինալիստները ժխտում են ընդհանրականների իրական գոյությունը, ինչից հետևում է, որ իրականում գոյություն ունեցող իրերը եզակի են, այսինքն՝ օժտված են միայն անհատական հատկություն-

ներով: Այս իմաստով նոմինալիստների համար իրերի «անհատականացման» խնդիրը դառնում է կեղծ ու անիմաստ<sup>452</sup>, որովհետև դրանք բաղկացած են ոչ թե ընդհանուր և անհատական, այլ միայն անհատական հատկություններից: Այլ խոսքով, եթե ասվում է, որ ընդհանրականները գոյություն ունեն առանձին իրերից հետո՝ իրերի բազմության և մտքի մեջ, ապա դա այլևս նոմինալիզմ չէ, այլ ռեալիզմ, որովհետև ընդունվում է ընդհանրականների թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ գոյությունը: Դա չի նշանակում, որ ինչպես Արիստոտելի, այնպես էլ Գրիգոր Տաթևացու կողմից պաշտպանվող որոշ մտքեր չունեն նոմինալիստական կամ կոնցեպտուալիստական երանգներ:

Ընդհանրականների հարցը քննարկելիս Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է հետևյալ դրույթները. ա) ընդհանուր գաղափարները գոյություն ունեն Աստծո բանականության մեջ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր, հարացույցներ, որոնք անմարմնական են ու նախորդում են առանձին իրերին: Աստված նախ իր մտքում ստեղծում է արարվելիք իրերի մտապատկերները, այնուհետև՝ գոյություն պարզևում. «նախ տեսութիւնն է Աստուծոյ. և ապա էութիւն ամենայն իրի տեսութեանն նորա հետևի»<sup>453</sup>: Աստծո մտքի մեջ գտնվող նախագաղափար հարացույցը բնավորվում է արարված իրերի մեջ. «Այսպես մի է յարացոյցն ի մինն Աստուած: Եւ բազում է ըստ բազում պատկերաց: Ջորօրինակ՝ միակ թիւն ի բազումս բազմանայ, և մի է ըստ ինքեան: ... Եւ որպէս մի է արեգակն. և բազմանայ ի ներգործութիւնս իւր: Եւ որպէս մի է ձայնն, բազմանայ ի բազումս լսելիս: Եւ որպէս մի է կնիք մատանոյն, և բազմանայ ի կնքեալ մոմս: Այսպէս մի է յարացոյցն ըստ ինքեան. և բազմանայ ըստ բազմացելոցն ի նմանէ»<sup>454</sup>: բ) Ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ որպես բնություն կամ հատկություն: Իրերի մեջ գտնվող անմարմին ընդհանուրը դրսևորվում է մարմնական հատկությունների միջոցով: Ընդհանուրը գոյություն ունի բազմությունների՝ սեռերի և տեսակների տեսքով: գ) Ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից հետո որպես հասկացու-

<sup>452</sup> St̄ u Copleston F. A History of Medieval Philosophy. L., 1972, էջ 246:

<sup>453</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 118:

<sup>454</sup> Նույն տեղում, էջ 112-113:

թյուն, որը կազմավորվում է անհատ գոյացությունների ընդհանուր (նման) բնությունների, որակների կամ հատկությունների հիման վրա: Այլ խոսքով, Տաթևացին, հետևելով Դավիթ Անհաղթի և Հովհան Ռոտունեցու տեսակետներին, ընդունում է ընդհանուրի եռակի գոյության չափավոր ռեալիստական բանաձևը, ըստ որի՝ ընդհանրականները (ունիվերսալիաները) գոյություն ունեն «նախքան զբազումս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և բազումս ի յեութեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց»:

Պորփյուրոսի «Ներածություն» աշխատության մեկնաբանության մեջ ընդհանրականների գոյաբանական կարգավիճակին առնչվող հարցերը դիտարկելիս Տաթևացին հիմնականում պաշտպանում է Դավիթ Անհաղթի տեսակետը: Պորփյուրոսի կողմից բարձրացված առաջին հարցին, այն է՝ ընդհանրականները (սեռերը և տեսակները) ունե՞ն ինքնուրույն գոյություն, թե՞ գտնվում են սոսկ մտածողության մեջ, Տաթևացին պատասխանում է հետևյալ կերպ. ընդհանրականները որպես այդպիսին իրականում գոյություն չունեն, այլ գոյություն ունեն միայն մտածողության մեջ, սակայն ի տարբերություն մտացածին ու երևակայական գոյերի, դրանք հիմնվում են արտաքին իրերի նման հատկությունների վրա. «Այլ էացեալք են ո՛չ արտաքոյ, որպէս մասնականք, այլ ի մեր տրամախոտիունս լինին և մնան: Եւ ո՛չ են որպէս մտածմունք, նախ զի նոքա արտաքոյ նրմանութիւն չունին և սոքայ ունին. զի արտաքին էութեանց ճանաչեմք զընդհանուրն»<sup>455</sup>: Այլ խոսքով՝ բացառվում է առանձին իրերից գատ և անկախ ընդհանրականների գոյությունը: Այս հարցում Տաթևացին հետևում է Դավիթ Անհաղթին, ըստ որի՝ ընդհանրականները «ոչ ի սոսկ մտածութեան են՝ որպէս ասեն, այլ ենթակայացեալ են. ոչ ըստ ինքեան, այլ ի մերում տրամախոտեանս: Քանզի եթէ զոչ գոյն ասեմք ի սոսկ մտածութեան, այսինքն զեղջերուաբաղն: Ապա թէ այդպէս է, ընդհանուրն ոչ է սոսկ մտածութեան. քանզի ի գոյիցն ճանաչեմք զհանուրն»<sup>456</sup>: Այս կապակցությամբ Տաթևացին մերժում է

<sup>455</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, էջ 331:

<sup>456</sup> Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 129:

անտիկ փիլիսոփա Անտիսթենեսի ծայրահեղ նոմինալիստական տեսակետը, ըստ որի՝ ընդհանուրը ռեալ գոյություն չունի առանձին իրերի մեջ: Անտիսթենեսը սխալվում է, որովհետև ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի անհատ գոյացությունների մեջ և «արտաքին էութեանց ճանաչեմք զընդհանուրն»: Քանի որ տարբերություն կա իրերի և մտածողության մեջ գտնվող ընդհանուրի միջև, նշանակում է, որ մտքում առկա ընդհանուր էությունն իմացական վերակազմության արդյունք է՝ «մեր մտածութիւնս ստեղծանէ զանազան կերպն»: Իսկ ինչպե՞ս է մարմնական ընդհանուրը մտքի մեջ վերածվում անմարմնական էության: Ընդհանուրի իմացությունը զգայական և բանական ճանաչողության համատեղ գործունեության արդյունք է: Չզայական իմացությունը տալիս է ճանաչվող իրի զգայական պատկերը, իսկ բանականությունը, վերացարկման և ընդհանրացման ճանապարհով, ստեղծում է մեկ ընդհանուր էություն, որը նշանակվում է ընդհանուր հասկացությամբ. «Ձի լոյս բանականին զամենայն խաւար մարմնական և արտաքին զգայութեանցն ի բաց մերժէ և պարզ անմարմինն էանայ ի միտս»<sup>457</sup>:

Պորփյուրոսի բարձրացրած երկրորդ հարցն այն է, թե ընդհանրականներն ու հինգ ձայները մարմնակա՞ն են, թե ոչ: Տաքևացու կարծիքով՝ մասնավոր գոյացությունները մարմնական են, իսկ ընդհանրականները՝ անմարմնական: Ընդհանուրը լինում է իրերի և իմացության մեջ. թե՛ իմացության և թե՛ իրերի մեջ գտնվող ընդհանրականները անմարմնական են: Եթե ընդհանրականները չլինեին անմարմնական, ապա չէին կարող միաժամանակ գտնվել բազում իրերի մեջ: Պորփյուրոսի բարձրացրած երրորդ հարցն այն է, թե ընդհանրականները գոյություն ունեն առանձին իրերից անկա՞խ, թե՞ գոյություն ունեն դրանց մեջ և դրանց հիման վրա: Գրիգոր Տաքևացին նշում է, որ այս հարցում տարաձայնություն գոյություն ունի Պլատոնի և Արիստոտելի միջև: Պլատոնը, ելնելով իրերի փոփոխականությունից, ընդհանուրը գատել է անհատներից թե՛ «ըստ իրին» և թե՛ «ըստ իմացմանն», իսկ Արիստոտելը կարծում է, որ ընդհանուրը գո-

<sup>457</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիւրի, էջ 332:

յություն ունի թե՛ իրերի և թե՛ մտքի մեջ՝ «ըստ իրին և ըստ իմացմանն»։ Սակայն երկուսն էլ համամիտ են այն հարցում, որ ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից առաջ՝ Աստծո մտքի մեջ։ Տաթևացին, նախ կրկնում է Դավիթ Անհաղթի այն միտքը, որ «Նախքան զբազումս. և ի բազումս. թե և ի վերայ բազմաց միայն, որպէս յայտնէ մեկնիչն (իմա՝ Դավիթ Անհաղթը – Ս. Ջ.) ի մատանին, և ի մոմն տպաւորեալ»<sup>458</sup>։ Այնուհետև նա ամփոփ ներկայացնում է իր տեսակետը. «Արդ՝ ի կարճոյ գիտելի է, զի հանուրն ո՛չ է ենթակայացեալ և գատեալ ի զգալեացս, որպէս ասեն պղատոնականքն: Եւ ոչ ի գիտութեան մեր, որպէս զայլ մասնականս: Այլ ի գիտութեան Աստուծոյ միշտ մնացեալ»<sup>459</sup>։ Պորփյորյան հարցերի պատասխանները, ինչպես նաև Տաթևացու բնագանգական, գոյաբանական ու իմացաբանական հայացքների ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ նա ընդունում է ընդհանրականների եռակի գոյության չափավոր ռեալիստական բանաձևը: «Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաթի» աշխատության մեջ նա հետևյալ կերպ է ձևակերպում այդ բանաձևը. «Ընթիանուրն և «ե» ձայնքդ է նախ քան զբազումս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և ի բազումս ի յերթեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց, զի կայանայ յիմացականս մեր, զի իմացականն առանց երևակայութեանց նիւթ սոցա և մարմնաւորաց առնէ զընթիանուրն»<sup>460</sup>։ Այսպիսով, ըստ Տաթևացու՝ ա) ընդհանրականները որպէս արարվելիք իրերի նախատիպեր և նախազաղափարներ անմարմնապէս գոյություն ունեն աստվածային բանականության մեջ, բ) գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ որպէս հատկություններ կամ բնություններ և գ) գոյություն ունեն իրերից հետո և իրերի հիման վրա մարդկային մտածողության մեջ որպէս անմարմնական էություններ կամ հասկացություններ:

Այժմ դիտարկենք այն հարցը, թե ի՞նչ կարգավիճակ ունի ընդհանուրն առանձին իրերի մեջ: Ինչպէս վերը նշվեց, ընդհանուրը, ըստ

---

<sup>458</sup> Նույն տեղում, էջ 333:

<sup>459</sup> Նույն տեղում, էջ 334:

<sup>460</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաթի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 33ա:

Գրիգոր Տաթևացու, լինում է երկու տեսակի՝ «ըստ իրին և ըստ իմացմանն», այսինքն՝ առանձին իրերի և իմացության մեջ գտնվող: Առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը, լինելով անմարմնական, դրսևորվում է մարմնական հատկությունների միջոցով, իսկ իմացության մեջ գտնվող ընդհանուր էությունն իր բնույթով անմարմնական է: Ընդունելով «ըստ իրին» ընդհանուրի գոյությունը առանձին գոյացությունների մեջ՝ Տաթևացին միաժամանակ վճռականորեն մերժում է ընդհանուրի՝ իբրև թվով մեկ բնության, գոյությունը միևնույն տեսակի անհատների մեջ: Նույն բնությունը չի կարող միաժամանակ գտնվել տարբեր իրերի մեջ, բայց նույն բնությամբ բազում անհատներ կարելի է մտածել. «Բայց մարդս ըստ այլ ինչ իրաց մարդ է, այսինքն ըստ մարդկութեան և վասն այլ ինչ իրաց այդպիսի ինչ մարդ, այսինքն Սոկրատես: Եթե մարդկութիւնս ի նոյն իրս մարդ էր, և այս ինչ մարդ, ոչ կարէր յաշխարհիս բազում մարդ լինել»<sup>461</sup>: Տաթևացին առանձնացում է երկու կարգի բնություն՝ ընդհանուր և մասնավոր, որոնք իրարից տարբերվում են հետևյալ կերպ՝ ընդհանուր բնությունը գտնվում է մտքի մեջ, իսկ անհատականացված բնությունը՝ առանձին իրերի մեջ: Անհատի հատկությունների ամբողջությունը կազմում է նրա «բնությունը»: Տաթևացին ժխտում է մի անհատի մեջ բազում «բնությունների» գոյությունը: Նրա կարծիքով՝ բոլոր հատկությունները գոյացնում են մի բնություն, ինչպես, օրինակ, «կենդանին և մարդն ի Սոկրատն մի բնութիւն» են: Մերժելով թվով մեկ ընդհանուր բնության գոյությունն անհատ գոյացությունների մեջ՝ Տաթևացին առհասարակ չի ժխտում ընդհանուրի առկայությունը առանձին իրերի մեջ. «ոմն անհատ ունի զհասարակ բնութիւն լիովին յիրում առանձնութեանն. ամեն մարդ կենդանի, բանատր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ...»<sup>462</sup>: Անհատ գոյացության բնությունը գոյանում է «ի սեռէ և ի տեսակէ և ի տարբերութեանցն», այսինքն՝ սեռատեսակային և անհատական հատկություններից: Ընդ որում, այդ բոլոր հատկությունները՝ թե՛ ընդհանուր և թե՛ անհատական, կազմում են մի

<sup>461</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեվորիկ, էջ 85:

<sup>462</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 74:



բնություն՝ «անշվիոթ միութեամբ»։ Ըստ Տաթևացու՝ անհատ գոյացությունը «ամբողջությամբ» է պարունակում սեռատեսակային հատկությունները. «զի բնականքն ներքինք զվերնոցն բոլորապէս ունին և կոչին. այլ ո՛չ անդրադարձեալ. որպէս անհատն զտեսակն և զտեոն բոլորապէս ունի և կոչի. զի Պետրոս մարդ է և կենդանի և կոչի. այլ կենդանին մարդ՝ կամ մարդն Պետրոս ո՛չ է և ո՛չ ասի»<sup>463</sup>։

Անմարմնական ընդհանուրն առանձին իրերի մեջ հանդես է գալիս անհատական հատկությունների տեսքով, որովհետև նյութը անհատականացնում է տեսակը։ Ընդհանուրը՝ որպէս հատկություն, որակ, առանձին իրերից անկախ չի կարող գոյություն ունենալ։ Անպատկերացնելի է գոյացություն առանց հատկությունների։ Նույնիսկ, երբ ասվում է, թե գոյացությունն առաջնային է, իսկ հատկությունները՝ երկրորդային, ասպա դա չի նշանակում, որ գոյացությունը և դրա հատկությունները ժամանակային առումով գոյություն ունեն իրարից անկախ։ Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ իրականության մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին գոյացություններ, որոնք օժտված են հատկություններով՝ գոյացական և պատահական։ Յուրաքանչյուր առանձին գոյացություն եզակի է այն իմաստով, որ իր հատկություններով տարբերվում է մյուս գոյացություններից. «Եւ յա՛յտ է զի եզական և անհատն մարդ՝ է՛ զանազանեալ իւր յատուկ որակութեամբն»<sup>464</sup>։ Այս իմաստով իրականության մեջ բոլոր հատկություններով իրար նման, ավելի ճիշտ՝ նույնական երկու անհատի գոյությունը բացառվում է։ Յուրաքանչյուր առանձին գոյացություն եզակի է այն իմաստով, որ, ինչպէս Պորփյուրոսն է գրում («անհատ է ի յատկութեանցն բաղկացեալ, որոյ հաւաքումն ո՛չ այլ ումեք ասացի»), յոթ հատկություններով տարբերվում է մյուս գոյացություններից։ Դրանք են՝ «Նիւթն, ձնն, այսինքն է կերպն. Գաւառն. Ազգայինքն. Ժամանակն. Տեղին և յատուկ Անունն։ Յորոց թէ մի ի սոցանէ գտցի ումեք, որոշեսցէ ի միմեանց»<sup>465</sup>։ Գրիգոր Տաթևացին տարբեր առիթներով շեշտում է այն միտքը, որ իրականության մեջ բոլոր հատկություններով իրար

<sup>463</sup> Նույն տեղում, էջ 136:

<sup>464</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

<sup>465</sup> Նուն տեղում, էջ 87:

մման երկու անհատի գոյությունը բացառվում է. «Ըստ կանոնի իմաստասփրացն է. են բաժանականք անհատին. այսինքն՝ տեղին, ժամանակն, դէմն, հասակն, պատահմունքն, գործն, թիւն. արդ թէ ի սոցանէ մինն միայն հանդիպի, բաժանէ զանհատսն ի միմեանց, արդ թէ ոք պարզ մտաք հարցանէ թէ տքա եւթնէքինս ի վերայ երկուց ոմանց հանդիպին, այլ զինչ իրաք տարորոշին ի միմեանց: Ասեմք թէ այս անհնար է և թէ դարձեալ խնդրէ, ասեմք եթէ նոյն ինքն ասելն, կցորդ միմեանց, որպէս թէ երկուսն թուակից, իբր թէ Պետրոս ժամանակակից, գործակից և այլն. յայտնապէս զանազանեն զնոսա»<sup>466</sup>: Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին ձևակերպում է համընդհանուր տարբերության սկզբունքը, որի կապակցությամբ հետագայում գերմանացի փիլիսոփա Գ. Լայբնիցը պիտի գրեր. «Վճռականապէս ոչ մի տեղ չի լինում կատարյալ նմանություն (դա իմ նոր կարևորագույն դրույթներից մեկն է)» կամ «երկու անհատ իրեր չեն կարող կատարելապէս նման լինել»<sup>467</sup>: Այս սկզբունքով հայ մտածողը փաստում է անհատ գոյացությունների որակական տարբերությունների փաստը: Միևնույն դասին պատկանող անհատ գոյացությունները մեկը մյուսից տարբերվում են նյութական ու ձևական հատկություններով, տեղով, ժամանակով, դիրքով, կարգավիճակով և այլն: Դրանք նման են իրար, իսկ «նմանն այն է որ իրաք ինչ հաւասարի և իրաք ինչ զանազանի»: Այլ խոսքով՝ նմանությունը պարունակում է թե՛ ընդհանրություն և թե՛ տարբերություն: Սոկրատեսը և Պլատոնը առանձին անհատներ են. նրանք իրար նման են, որովհետև իրենց տեսակով (էությամբ) մարդ են, բայց իրարից զանազանվում են, որովհետև նյութական-մարմնական հատկություններով տարբեր մարդիկ են: Այս առումով կարևոր է Գրիգոր Տաթևացու կողմից «նմանություն» և «նույնություն» եզրույթների զանազանումը: Երկու անհատ գոյացություն կարող են նման լինել, բայց ոչ նույնական: Դրանք կարող են նույնական դառնալ միայն մտածողության մեջ. «Ձոր օրինակ ոչ ասի մարդ մարդոյ նման գոլ ըստ մարդկութեան, վասն զի նոյնութիւն է և

<sup>466</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Ի լուծումն Պարապմանց Սրբոյն Կիրոյի, ՍՍ, ձեռ., 1051, էջ 52բ:

<sup>467</sup> Лейбниц Г. В. Сочинения в четырёх томах т. 2, М., 1983. с. 311.

նչ նմանութիւն: Բայց ասի նման մարդը մարդոյ ըստ երեսացն և գունոյն և ձևոյն նմանութեան»<sup>468</sup>: Այսպիսի տարբերակումը պատահական չէ. եթէ իրականում նույն բնությունը գտնվի մի քանի անհատների մեջ, ապա կատարվի, որ միևնույն բնությունը միաժամանակ գոյություն ունի իրարից տարբեր անհատների մեջ: Տարևացին միաժամանակ զգուշացնում է, որ փիլիսոփայական այսպիսի ըմբռնումը տարածելի չէ Ս. Երրորդության սկզբունքի վրա. «Դարձեալ ասեն. թէ յորժամ Պետրոս մարդ է, Յովհաննէս մարդ է, Պողոս մարդ է, ապա են երեք մարդ և ոչ մի. նոյնպէս թէ հայր է Աստուած, որդի՝ Աստուած, հոգի՝ Աստուած, ապա են երեք աստուած և ոչ մի: Ասենք առ այս, թէ ոչ նման, զի յորժամ ասէ Պետրոս մարդ է, Պողոս մարդ է, ոչ է մի մարդկութիւն ըստ թոյոյ այլ ըստ տեսակի. այլ յորժամ ասի հայր է Աստուած, որդի՝ Աստուած, հոգի՝ Աստուած, յերիսքնն մի է աստուածութիւն ըստ թոյոյ»<sup>469</sup>:

Ըննարկելով անհատի և ընդհանուրի (սեռի և տեսակի) հարաբերակցության հարցը՝ Տարևացին կարծում է, որ գոյաբանական-ձագումնաբանական առումով սեռերն ու տեսակները՝ որպէս բնական բազմություններ, առաջանում են անհատ գոյացություններից: Այս իմաստով անհատն առաջնային է տեսակի և սեռի նկատմամբ: Քանի դեռ գոյություն ունեն միայն Ադամը, ապա «մարդկությունը»՝ որպէս տեսակ, գոյություն չունեն. վերջինս առաջանում է այն ժամանակ, երբ ծնվում են բազում մարդիկ<sup>470</sup>: Դա նշանակում է, որ տեսակների և սեռերի, իբրև բնական բազմությունների և ընդհանուր հատ-

<sup>468</sup> Գրիգոր Տարևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 272:

<sup>469</sup> Գրիգոր Տարևացի, Ընդդէմ կորուսեալ ազգին տաճկաց..., ՍՄ, ձեռ. թիվ 5687, էջ 2բ-3ա:

<sup>470</sup> Այս փաստարկը Գրիգոր Տարևացին հավանաբար փոխառել է Վահրամ Բարունուց, ով Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնության մեջ գրում է հետևյալը. «Մենքն ու տեսակքն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, իսկ անհատն գոյանայ և ոչ կարօտի նոցա, զի յորժամ Ադամ միայն էր ո՞վ ասիւր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկանցն լինի, զի տեսակ բազումքն են և ոչ մին: Եւ օրինակ քեզ Արեգակ, և՛ Լուսին, և՛ Աշխարհ. զի միակք են և անհատք կոչին, զի ոչ բազում արեգակոյք են, որ տեսակ լինին առաջնոյն, և՛ ոչ բազում լուսինք, կամ բազում աշխարիք: Այսպէս կարէ անհատին մնալ և լինել առանց տեսակաց և պատահմանց, իսկ տեսակացն՝ ոչ ևս» (Վահրամ Բարունի, Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1967, էջ 38):

կությունների, գոյությունը պայմանավորված է անհատների գոյությամբ: Այս իմաստով տվյալ տեսակի մեջ մտնող անհատների վերացմամբ վերանում է նաև տեսակը, կամ՝ եթե վերանում է տեսակը, ուրեմն վերացել են տվյալ տեսակի բոլոր անհատ գոյացությունները: Սակայն Տաթևացին միաժամանակ պաշտպանում է տեսակների անփոփոխության մասին բնագանցական ու աստվածաշնչյան դրույթը, ըստ որի՝ անհատները ծնվում և մեռնում են, իսկ «մարդը», որպես տեսակ մնում է. «ոմն անհատ ունի զհասարակ բնութիւն լիով յիւրում առանձնութեանն: Ուստի յայտ է ի սահմանէն. ամեն մարդ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ: Եւ դու Պետրոս՝ մարդ և կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ: Արդ՝ դու առանձնութեամբ քո որ ունիս զհասարակ բնութիւնդ՝ ծնար այսօր ի մօրէ կամ մեռար յաշխարհէ և ոչ հասարակ մարդկութիւնս»<sup>471</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին շոշափում է նաև անհատի և ընդհանուրի (սեռի և տեսակի) հարաբերակցության գոյաբանական ու տրամաբանական կողմերի փոխառնչության հարցը: Ոմանք կարծում են, գրում է Տաթևացին, որ այս հարցում հակասություն կա Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետների միջև: Արիստոտելը նշում է, որ անհատն է առաջնային գոյացություն, իսկ սեռը և տեսակը՝ երկրորդային, իսկ Պորփյուրոսը «գտեռն ասէ առաջին, ապա տեսակ և ապա անհատ»: Տաթևացին Որոտնեցու մնան կարծում է, որ այս երկու մտածողների տեսակետները «ոչ են ընդդէմ միմեանց»: Սակայն, ի տարբերություն Որոտնեցու, նա այլ կերպ է բացատրում չհակասելու փաստը: Տաթևացին տարբերակում է երկու կարգի անհատներ, տեսակներ ու սեռեր՝ բնական և իմացական: Օրինակ, բնական սեռն այն է, որ գոյանում է անհատներից ու տեսակներից, ուստի երբ վերանում են տեսակներն ու անհատները, վերանում են նաև բնական սեռերը, բայց ոչ մտքում գտնվող իմացական սեռերը: Իսկ իմացականն այն է, որ երբ վերանում են անհատները և տեսակները, ապա մտքում գտնվող սեռերը չեն վերանում, որովհետև տրամաբանորեն

---

<sup>471</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 74:

նախորդում են առաջիններին: Այլ խոսքով, տարբերակելով անհատի և ընդհանուրի (սեռի և տեսակի) հարաբերակցության գոյաբանական կողմը տրամաբանականից, Տաթևացին «Պորփյուրոսի ծառը» ըմբռնում է ոչ թե որպես գոյաբանական, այլ ընդհանուր հասկացությունների հարաբերությունները կարգավորող տրամաբանական կառույց:

Գրիգոր Տաթևացին ընդհանրականների հիմնահարցի լուծումները, ի մասնավորի ընդհանուրի նկատմամբ անհատի գոյաբանական առաջնայնության մասին դրույթը, օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելու համար անհատի (առանձին ազգի, հայոց եկեղեցու) առավելությունն ու գերազանցությունը ընդհանուրի («ընդհանուր եկեղեցու») հանդեպ<sup>472</sup>: Նա հար-

---

<sup>472</sup> XIV դարում հայ իրականության մեջ ծավալված եկեղեցական ու դավանաբանական պայքարի ընթացքում հակառակորդ կողմերը՝ հայ և հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների միավորման կողմնակիցները և հակամիարարական շարժման հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչները, իրենց տեսակետները հիմնավորելիս հենվում էին նաև ընդհանրականների հիմնահարցի լուծումների վրա: Եթե միարարականների գաղափարախոսները ընդգծում էին ընդհանուրի առավելությունն առանձինի նկատմամբ, այսինքն՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերազանցությունը առանձին եկեղեցիների, տվյալ դեպքում՝ հայոց եկեղեցու հանդեպ, ապա հակամիարարականները պաշտպանում էին առանձինի գերազանցությունը ընդհանուրի (ընդհանուր եկեղեցու) նկատմամբ: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը՝ Ս. Արևշատյանը գրում է, որ եթե լատին (կաթոլիկ) մտածողները (Բարդուղիմեոս Բողոմիացի, Պետրոս Արագոնացի և այլք) ընդհանրականների հիմնահարցը լուծում էին չափավոր ռեալիզմի, ապա հայ մտածողները (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք)՝ չափավոր մոմիանլիզմի դիրքերից (տե՛ս Արևշատյան Ս., Բարդուղիմեոս Բողոմիացու հայկական ժառանգությունը, Եր., 2014, էջ 69-71): Այդ տեսակետը պաշտպանում էի նաև ես, սակայն հետագա ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ ունիվերսալիստների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական կողմերի մեկնաբանման հարցերում էական տարբերություններ չկան միարարական ու հակամիարարական մտածողների միջև. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ընդհանուր առմամբ պաշտպանում էին հիմնահարցի լուծման արխտոտեյան չափավոր ռեալիստական տարբերակը՝ անընդունելի համարելով ծայրահեղ մոմիանլիստական (ամտիսթենեյան) ու ռեալիստական (պլատոնյան) տեսակետները: Օրինակ, անդրադառնալով ընդհանրականների հիմնահարցի միջնադարում հայտնի լուծումներին՝ Բարդուղիմեոս Բողոմիացին գրում է. «Ոմանք ասացին, թե ընդհանրականն ոչ է ինչ ի բնութիւն, այլ միայն է յիմացումն, որպէս եղչերաքաղն և այլքն: Եւ ի կարծիս այս երկի գոլ Անդիսթենէս: Այլ Պիատոն ասէ ընդդէմ այսմ, քանզի ասաց, եթէ ընդհանրականքն ունին կատարեալ յինելութիւն արտաքոյ իմացմանն: Արխտոտէլ, ընթանալով գմիջին ճանապարհին, ասէ զընդհանրականն ոչ միայն ունել գգովն ի յիմացումն, և ոչ միայն

կաղրված էր պատասխան տալու միարարական շարժման հետևորդներին, ովքեր փորձում էին հիմնավորել առանձինի նկատմամբ ընդհանուրի գերազանցության սկզբունքը: Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նրանք մի կողմից գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուր եկեղեցու» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր արքոռի» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների միավորման գործնական օգուտների ու առավելությունների մասին, մյուս կողմից՝ ըստ էության արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի եկեղեցիների իրավունքներն ու ավան-

---

արտաքոյ բնութեանն, այլ հիմն նոցին են բնական գոլքն, որ են արտաքոյ իմացմանն, այլ կատարումն ընդհանրականացն է իմացումն» (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Յաղագս հնգից ընդհանրից, «Արևշատյան Ս. Ս. Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը» գրքում, էջ 98): Համանման կարծիք է արտահայտում Գրիգոր Տաթևացին, նշելով, որ Անտիաքենեար ուրանալով ընդհանուրի գոյությունը՝ սխալվում է, քանի որ «յորժամ բառնի ընդհանուրն, բարձեալ լինի և մասնական անհատն»: Իսկ այս հարցում Պլատոնի և Արիստոտելի միջև կա տարածայնություն. «Տարածայնին, զի Պլատոն տեսեալ զստորնայինքս փոփոխական. ասաց զհանուրն փոփոխական. և զատեալ ի սոցանէ ըստ իրին և ըստ իմացմանն: Իսկ Արիստոտէլ ասաց զընդհանուրն լինել ի զգալիսս ըստ իրին, և զատեալք ըստ իմացմանն» (Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ տեսութիւն ի զիրս Պորփիրի, էջ 333):

Լատին և հայ մտածողները հետևում են Արիստոտելին, սակայն երբ խոսքը վերաբերում է եկեղեցիների ու դավանաբանական սկզբունքների հարաբերությանը, սպա իրենց տեսակետները հիմնավորելու համար դիմում են ընդհանրականների հիմնահարցին առնչվող, բայց դրա լուծումը չպայմանավորող անհատի և ընդհանուրի, միակի և բազումի հարաբերակցությանը: Օրինակ, բերեն բնույթով ռեալիստական մի միտք, որը հանդիպում ենք թե՛ լատին և թե՛ հայ մտածողների երկերում: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի. «ընդհանրականն կրկին կերպիւ կարի իմանիւ. մին, իմացեալ լինի ըստ այնմ, որ է ի գոյս, երկրորդ, ըստ այնմ, որ է յիմացումն, քանզի ընդհանրականն նիւրականապէս է ի գոյս, և տեսակաբար է յիմացումն» (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Յաղագս հնգից ընդհանրից, էջ 102): Հովհան Որոտնեցի. «Եւ ընդհանուրն կրկին իմանի, կամ այն, որ ի մասնատր և յանհատս իւր, և այսպէս ոչ է առաջին նոցս, զի անհատն և սեռիւ և տեսակաւ գոյանայ, կամ այն, որ է իմացումն և այսպէս ասի առաջին ամանակաւ» (Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1956, էջ 36): Գրիգոր Տաթևացի. «Եւ այլք ասեն թէ ի յընդհանրականն են երկու, այսինքն իմացումն իրին, և իրն ի ներքոյ անկեալ այն իմացմանն: Ըստ իմացմանն անմարմին է ընդհանուրն: Եւ ըստ իրին, թէ մարմինն իր է ի ներքոյ անկեալ իմացմանն լիցի մարմին, և թէ ոչ, ո՛չ» (Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ տեսութիւն ի զիրս Պորփիրի, էջ 332): Բերված հատվածներից պարզ երևում է, որ Բոլոնիացին, Որոտնեցին և Տաթևացին ընդունում են ընդհանրականների երկու գոյատևանակ՝ իրերի մեջ և իրերից հետո՝ մտածողության մեջ: Իսկ դա ոչ թե մոմիմալիստական, այլ չափավոր ռեալիստական տեսակետ է:

դույթները, աղաղակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ «զբաժանումն ձգեն ի մեջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընթիւնուր գլխոյն եկեղեցոյ»<sup>473</sup>: Ընդհանուրը, ըստ միարարական շարժման տեսաբանների, մի հզոր և անսպառ ուժ է, որից սնվում են բոլոր անհատ գոյացությունները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալ» Բարդուղիմեոս Բողոնիացին միաբանության և միավորման քարոզ է անում, խոսում բոլոր քրիստոնյա ազգերին մեկ ընդհանուր եկեղեցու հովանու ներքո միավորվելու առավելությունների (օրինակ, միասնաբար թշնամու դեմ կռվելը, միմյանց օգնելն ու ջերմացնելը) մասին: Միաբանության մասին Բողոնիացու դատողությունները համոզիչ են: Թշնամությունն ու անմիաբանությունը, գրում է նա, մեծ պակասություն են, իսկ սերն ու միաբանությունը՝ օգտակար բազում առումներով: Քրիստոնյա ազգերն 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, որովհետև այն միակն է, միասնականը, «բացարձակ միասնության մարմնացումը», «գլխավորը և ճշմարիտը»<sup>474</sup>: Նրա կարծիքով՝ ովքեր չեն ուզում միավորվել, ովքեր չեն ուզում ընդունել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը, դեմ են դուրս գալիս Աստծո կամքին: Այս կապակցությամբ Բողոնիացին համանմանություն է անցկացնում մի երաժշտական գործիքի՝ քնարի ու դրա լարերի և ընդհանուր եկեղեցու ու ազգային եկեղեցիների միջև: Քնարն ունի բազում լարեր, 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 խառնափնփոր ու աններդաշնակ ձայներ: Այդպես էլ եթե բոլոր քրիստոնյա ազգերը ենթարկվում են ընդհանուր եկեղեցուն, «յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն», այսինքն՝ ձևավոր-

<sup>473</sup> Բարդուղիմեոս Բողոնիացի, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, էջ 81բ:

<sup>474</sup> Այդ մասին տես Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры, էջ 123-126:

վում է միաբանություն, իսկ եթե չեն ենթարկվում, ապա առաջանում է քասո՝ անմիաբանություն: 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»<sup>475</sup>:

Ի տարբերություն միաբարական մտածողների, Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության ու գերապատվության սկզբունքը: Եթե անհատի և ընդհանուրի, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության տեսական կողմը քննարկելիս նա հակասություն չի տեսնում Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետների միջև, ապա միաբարների (ունիթոռների) հետ բանավեճում նա առավելությունը միանշանակ տալիս է Արիստոտելի այն տեսակետին, ըստ որի՝ անհատ գոյացություններն առավել են երկրորդ գոյացություններից. «Դարձեալ՝ թեպէտ ըստ Պորփիւրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին և տեսակն սեռին: Մակայն 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 զազգս մեր»<sup>476</sup>: Նույն միտքը նա կրկնում է տարբեր առիթներով. «Առաջին և առաւել գոյացութիւն՝ է՝ անհատ անձն և դէմն. և երկրորդ և նուազ՝ տեսակն և սեռ՝ և

---

<sup>475</sup> Հարկ է նշել, որ բոլոր քրիստոնյա մտածողները, այդ թվում սուրբ Գրիգոր Տաթևացին, պաշտպանում էին քրիստոնեական սիրո, միաբանության և եղբայրության գաղափարը: Տաթևացու կարծիքով՝ ինչպես մարմնի անդամները ապրում են իրար հետ հաշտ, խաղաղ, առանց մախանձելու, այնպես էլ մարդիկ պետք է ապրեն՝ միաբանությամբ հարթեն թշնամուն, միասին բարի գործեր կատարեն, իրար վստահեն, հարգեն և սիրեն, որովհետև «բնութիւն է սիրոյն միացուցանելն. զի ամենայն ինչ որ միանայ՝ սիրով միանայ»: Տաթևացին համաձայն է իմաստունների այն մտքի հետ, թե «թշնամութիւնն մեծ պակասութիւն է ի մէջ մարդկան. այլ սէրն և միաբանութիւնն՝ բազում շահ և օգուտ առնէ. որպէս բաժանումն մարմնոյն անդամոց՝ յոյժ ցավ է. և լինի անտի մահ: Նոյնպէս քրիստոնեայք հոգևոր մարմինք են եկեղեցոյ. յորժամ ի միմեանց բաժանին, ցաւ է հոգոյ. և մահ և ստերումն է եկեղեցոյ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 87): Ակնհայտ է, որ «մարդկության միասնություն» գաղափարը ինչպես միջնադարում, այնպես էլ այսօր կարելի է օգտագործել աշխարհակալական ու նվաճողական նկրտումների հիմնավորման համար:

<sup>476</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550:



այլքն ըստ կարգի»<sup>477</sup>: Ըստ այդմ, ոչ թե անհատն է կարիք զգում ընդհանուրի գոյության, այլ, ընդհակառակը, ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ առանց անհատ գոյացությունների («Վասն զի անձն է մեզ առաջին հիմն և ի ներքոյ եղեալ. յորմէ և առ որ ժողովին տեսակն և սեռն և սեռականագոյն սեռք»<sup>478</sup>): Հետևաբար, անհատն առավել պատվական և գերադասելի գոյ է, քան անհատներից 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: Այնուհետև, շարունակում է Տաթևացին, կաթոլիկներն իրենց դավանաբանությունը համարում են ճշմարիտ. դա կարելի է հասկանալ, եթե նկատի ունենանք այն թուլությունը, որ «բնատրեալ է մարդոյ՝ զի ամեն ոք կարծէ զինքն ճշմարիտ և արդար»: Սակայն այս կամ այն դավանաբանության ճշմարտացիությունը որոշվում է ոչ թե ըստ այն բանի, թե ինչ են դրա մասին մտածում այդ դավանաբանության պաշտպանները, այլ՝ թե որքանով է այն հին, ուղղափառ և անփոփոխ, որքանով է այն համապատասխանում ավանդույթին: Ընդ որում, նվազ ճշմարիտը պետք է հետևի առավել ճշմարիտին, ինչպես նվազ բարին՝ առավել բարուն: Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը խարսխված է առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումների վրա և ժամանակի ընթացքում չի փոփոխվել, այսինքն՝ «առավել ճշմարիտ» է: Հետևաբար, քրիստոնյա բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ոչ թե Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը ժամանակի ընթացքում փոփոխվել է և

<sup>477</sup> Նույն տեղում, էջ 235:

<sup>478</sup> Նույն տեղում, էջ 236:

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. «Այլև արդ կարելի՛ է զմինն բազմաց հակառակեցի և յաղթեցէ. որպէս ազգս հայոց զայս ամենայն որ բազում են և ո՛չ մի»<sup>479</sup>: Բազում առումներով առանձինը կամ լավագույն մեկը պատվական ու գերադասելի է ընդհանուրից կամ բազումից: Առհասարակ, մեկը պատվական է բազումից, օրինակ, արեգակը մեկն է, աստղերը՝ բազում, գոյացությունը մեկն է, հատկությունները՝ բազում, գլուխը մեկն է, անդամները՝ բազում, գորավարը մեկն է, գորքը՝ բազում. «Նմանապէս և ազգս հայոց թեպէտ մի է, կարէ՛ պատուական գոլ բազմաց»: Հարկ է նկատել, որ ինչպես Տաթևացին, այնպես էլ հայոց եկեղեցու գաղափարախոսներ ոչ թե կողմ չէին քույր եկեղեցիների միաբանությանը կամ համագործակցությանը, այլ դեմ էին այն դիրքորոշմանը, երբ մեկ եկեղեցի փորձում էր իրեն ենթարկեցնել մյուսին: Քրիստոսը եկավ բաժանված ազգերը միավորելու մի հավատով, մի մկրտությամբ, մի հաղորդությամբ, մի սերով և այլն, և առաքյալներին «հաւասարապատիւ ետ զերկոտասան աթոռս դատողութեան».

«Միութիւն է ի մէջ քրիստոնէից, եւ թէ ոք ասէ պարտ է մի գլուխ լինել, որպէս պապն Հռովմայ, ասէմք, թէ՛ սուտ են ամենեւիմք...»<sup>480</sup>: Տաթևացին իրավացիորեն նկատում է, որ միարարականները մի կողմ են դնում քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանության ընդհանրությունները, որոնք անհամեմատ շատ են, այլ միայն շեշտում են տարբերությունները: Ընդ որում, կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցի-

<sup>479</sup> Նույն տեղում:

<sup>480</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Արեւարանին, էջ 428:

ներն իրենց դավանանքի ու ծեսերի առանձնահատկությունները համարում են օրինակելի, իսկ հայոց եկեղեցունը՝ խոտելի: Քննադատելով մնան կողմնապահ մոտեցումը՝ Տաթևացին բազում օրինակներով ցույց է տալիս հույն, լատին ու ասորի եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանաբանական ընդհանրությունները: Գաղափարական պայքարում այդ ընդհանրությունների ամտեսումն արդեն իսկ խոսում է հակառակորդ կողմերի հետին նպատակների մասին: Նման դեպքում, եզրակացնում է Տաթևացին, լավ է տարածայնություն, քան համաձայնություն, լավ է բաժանում, քան միություն: Բոլոր դեպքերում քրիստոնյա ազգերը կլինեն հզոր իրենց միաբանությամբ և միասնական գործունեությամբ: Քննադատելով երկաբնականների տեսակետը Քրիստոսի բնության վերաբերյալ՝ Տաթևացին նաև բերում է հետևյալ օրինակը. «Անձն է անհատն և մասնականն որպէս Պետրոս: Իսկ անհատ ասի՝ զի ո՛չ քակտի և ո՛չ հատանի որպէս բոլորն ի մասունս. զի թէ բաժանես զնա որպէս ի հոգի և ի մարմին, կամ յոտս և ի ձեռս և ի գլուխս, ո՛չ մնայ բոլորն: Այսպէս և մի անձն է Քրիստոս և մի անհատ. զի թէ բաժանես զնա՝ յԱստուած և մարդ, ո՛չ մնայ բոլորն ի նոյն. այլ մասն ինչ և մասն. կամ ոմն և ոմն»<sup>481</sup>:

Այսպիսով, սուրբ Գրիգոր Տաթևացին եթե տեսական առումով ընդհանրականների հիմնահարցը հիմնականում լուծում է չափավոր ռեալիզմի դիրքերից՝ ընդունելով ընդհանրականների եռակի կեցության բանաձևը (ընդհանուրը գոյություն ունի բազումից առաջ, բազումի մեջ և բազումից հետո), ապա արժեքային (գաղափարական, քաղաքական) առումով նախապատվությունը տալիս է անհատ գոյացություններին: Ի հակադրություն միարարական շարժման գաղափարախոսների, ովքեր առանձինի նկատմամբ ընդհանուրի գերազանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերազանցության գաղափարը, Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության գաղափարը և դրանով իսկ հիմնավորում հայ ազգի ինքնուրույն և անկախ ապրելու իրավունքը: Գրիգոր Տաթևացու «քաղաքական/գաղափարա-

---

<sup>481</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 86-87:

կան նոմինալիզմը» խրատի դաս է նրանց, ովքեր ազգային ինքնության, ազգային արժեքների ուրացման ճանապարհով ձգտում են «ընդհանուրի» մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել ազգի փրկության բանալին:



### 5.3. «Երկու ճշմարտությունների» հարցը

*«Դարձեալ՝ ճշմարիտն մի է և սուտն բազում. և բարին մի է և չարն բազում. և առաքինությունն մի է և մոլորությունն բազում»:*

*«...իմացումն չափ ունի զճշմարտութիւնն»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Միջնադարյան փիլիսոփայության ձևավորման պահից առանցքային է դառնում հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցը, որի լուծմամբ հստակեցվում է փիլիսոփայության կարգավիճակը միջնադարյան մտածողության ու մշակույթի մեջ: Ի տարբերություն անտիկ փիլիսոփայության, միջնադարում իմացության բարձրագույն աստիճան հռչակվում է ոչ թե բանականությունը, այլ հավատքը: Հայտնության ճշմարտությունները ունեն բացարձակ ու անվերապահ բնույթ, հետևաբար փիլիսոփայությունը պետք է հետևի այդ ճշմարտություններին, եթե ցանկանում է իրենից որևէ արժեք ներկայացնել կամ միջնադարյան կրոնական մշակույթում ունենալ որոշակի գործառույթ: Փիլիսոփայության խնդիրն է սպասարկել աստվածաբանությանը և բանականորեն հիմնավորել ու մեկնաբանել Հայտնության ճշմարտությունների իմաստները: Այս առումով խոսք անգամ չէր կարող լինել այլընտրանքային ճշմարտության մասին. փիլիսոփայությունը ոչ թե պետք է բացահայտի նոր ճշմարտություններ, որոնք կարող են հակասել Հայտնության ճշմարտություններին, այլ պետք է հետևի Ս. Գրքում առկա ճշմարտություններին:

Միջնադարյան արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ հավատի ու բնականության, աստվածաբանության ու փիլիսոփայության հարաբերությանն անմիջականորեն առնչվող «երկու ճշմարտությունների» կամ «ճշմարտության երկակիության» հարցը հատկապես բուռն քննարկումների առարկա դարձավ սքոլաստիկայի Ոսկեդարում (XIII դ.), երբ համալսարանական աստվածաբան իմաստասերները, ծանոթանալով Արիստոտելի ոչ միայն տրամաբանա-

կան, այլև բնագանգական (մետաֆիզիկական), բնափիլիսոփայական, բարոյագիտական ու քաղաքագիտական երկերին և դրանց արաբալեզու մտածողների (Իբն Սինա, Իբն Ռուշդ) մեկնաբանություններին, կանգնեցին Հայտնության ճշմարտությունների և արիստոտելյան փիլիսոփայության որոշ դրույթների միջև առկա հակասության փաստի առջև: Համանման իրավիճակ ստեղծվեց XIV դարի միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, երբ հայ մտածողները, ի մասնավորի Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետեր Հովհան Ռոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին, ի մոտո ծանոթանալով եվրոպական համալսարաններում կրթված ու սքոլաստիկական իմաստասիրության մեջ հմտացած և Հայաստանում ու հարևան երկրներում գործունեություն ծավալած միարարական շարժման ներկայացուցիչների, Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալների» (որոնք հիմնականում դոմինիկյան միաբանության անդամներ էին և թոմիստական փիլիսոփայության հետևորդներ) ինքնուրույն և թարգմանական գրականությանը, իրենց երկերում նույնպես արժարծեցին հավատի ու բանականության, աստվածաբանական ու փիլիսոփայական ճշմարտությունների հարաբերակցության հարցը:

Արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ «երկու ճշմարտություններին» վերաբերող քննարկումների առանցքում արիստոտելյան փիլիսոփայության մեկնաբանության, ի մասնավորի աշխարհի հավերժության հարցն էր. ըստ Աստվածաշնչի՝ Աստված ոչնչից ստեղծել է աշխարհը, հետևաբար այն հավերժական չէ, այլ առաջացել է ժամանակի ընթացքում, իսկ ըստ Արիստոտելի և նրա մուսուլման մեկնաբանների՝ աշխարհը հավերժական է: Այս վերջին տեսակետը կարծես թե պաշտպանում էին նաև XIII դարի լատինական ավեռոյիստները (Բոնեցիո Դակիացի և Սիզեր Բրաբանտացի): «Կարծես թե» ասելով նկատի ունեն այն, որ մասնագիտական գրականության մեջ «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի վերաբերյալ կան հակադիր տեսակետներ. եթե որոշ հետազոտողների (Է. Ռենան, Պ. Պանդոնե, Վ. Սոկոլով, Ա. Ապոլոնով և այլք) կարծիքով՝ լատինական ավեռոյիստները պարզորոշ տարբերակում են «երկու ճշմարտություններ», ապա հետազոտողների մի այլ խմբի (Է. Ժիլսոն, Ֆ. վան

Սթենեբերգեն, Վ. Բիրխխին և այլք) համոզմամբ՝ լատինական ավետոյախոսների երկերում չկան «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի վերաբերյալ քիչ թե շատ հստակ ձևակերպումներ: «Երկու ճշմարտության» ուսմունքի գոյության մասին ավելի շուտ ակնարկվում է 1277 թ. մարտի 7-ին Փարիզի եպիսկոպոս Էտիեն Տամպլենի կողմից դատապարտված 219 «հեթանոսական» թեզիսների ներածական մասում, ըստ որի՝ Փարիզի համալսարանի արվեստի ֆակուլտետի որոշ դասախոսներ պնդում են, թե «որոշ դրույթներ ճշմարիտ են փիլիսոփայության ու կեղծ կաթոլիկական հավատքի տեսանկյունից, և կարծես թե գոյություն ունեն երկու հակադիր ճշմարտություններ, այսինքն՝ Ս. Գրքի ճշմարտություններից բացի՝ իբր թե ճշմարտություններ կան անիծյալ հեթանոսների երկերում»<sup>482</sup>: Այս հարցի վերաբերյալ տարրմբռնումները պայմանավորված են ոչ միայն սկզբնաղբյուրների անորոշ տվյալներով և դրանց ոչ միանշանակ մեկնաբանությամբ, այլև այն բանով, որ հետազոտողները տարբեր կերպ են ձևակերպում «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի էությունը: Օրինակ, Տաթևացուն նվիրված իր մենագրությունում և հոդվածներում Ս. Արևշատյանը նրան համարում է «երկու ճշմարտությունների» կամ «ճշմարտության երկակիության» ուսմունքի պաշտպան, որովհետև նա առանձնացնում է փիլիսոփայության բնագավառը աստվածաբանությունից, տարբերակում գիտելիքի ու հավատի ոլորտները<sup>483</sup>: «Լուծելով այն ժամանակվա փիլիսոփայության համար կարևոր հավատի և գիտության փոխհարաբերության հարցը, Տաթևացին պաշտպանում է «ճշմարտության երկակիության» տեսությունը: Գիտությունը, ըստ նրա, չպետք է միջամտի հավատի գործերին: Փիլիսոփայության, ինչպես և ամբողջ գիտության, օբյեկտը բնությունն է, իսկ աստվածաբանությունն իշխում է հավատի բնագավառում և չպետք է միջամտի բնության խնդիրներին, քանի որ հավատն անգոր

<sup>482</sup> Այդ մասին տե՛ս Смирнов Д. В. Двойная истина. «Православная энциклопедия», т. 14, М., 2012, с. 253-263/ <http://www.pravenc.ru/text/171507.html>

<sup>483</sup> Տե՛ս Аревшатян С. С. Философские взгляды Григора Татеваци, էջ 52; Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դարեր)», էջ 408:

է բնութեան ըմբռնման գործում: Միևնույն ժամանակ գիտութեան քա-  
փանցումը հավատի բնագավառը, ըստ Տաթևացու, հանգեցնում է  
հերձվածողութեան»<sup>484</sup>: Ի դեպ, այս տեսակետը (որը փիլիսոփայու-  
թեան և աստվածաբանութեան ըստ առարկայի տարբերակումը ներ-  
կայացնում է որպէս «երկու ճշմարտութիւնների» ուսմունք) տարած-  
ված էր XX դարի 40-50-ական թվականների խորհրդային փիլիսո-  
փայապատմական գրականութեան մէջ: Մինչդեռ այսպիսի ըմբռնու-  
մը լավագոյն դեպքում կարելի է համարել «երկու ճշմարտութիւննե-  
րի» ուսմունքի նախնական մի տարբերակ կամ ավելի ստույգ՝ նախ-  
նական քայլ, քանի որ այդ ուսմունքը ենթադրում է աշխարհայաց-  
քային կարևոր միևնույն հարցի (օրինակ, աշխարհի հավերժութեան)  
վերաբերյալ երկու իրար հակասող ճշմարտութեան՝ փիլիսոփայա-  
կան ու աստվածաբանական, միաժամանակյա գոյություն: Ավելի ուշ  
խորհրդային հետազոտողներն սկսեցին տարբերակել «երկու ճշմար-  
տութիւնների» ուսմունքի երկու տարբերակ՝ չափավոր և արմատա-  
կան: Օրինակ, ըստ Վ. Վ. Սոկոլովի՝ չափավոր տարբերակի կողմնա-  
կիցները պաշտպանում էին աստվածաբանութեան և փիլիսոփայու-  
թեան առարկաների ու իմացութեան մեթոդների տարբերութեան գա-  
ղափարը և, դրանով իսկ, հնարավոր համարում դրանց միջև հակա-  
ստութիւնների բացակայությունը, իսկ արմատական տարբերակի  
կողմնակիցները օրինաչափ էին համարում հավատի և բանականու-  
թեան, աստվածաբանութեան և փիլիսոփայութեան պնդումների միջև  
հակասութիւնների առաջացումը<sup>485</sup>: Չափավոր տարբերակի դեպ-  
քում «երկու ճշմարտութիւնների» կողմնակից կարող են համարվել  
IX-XIII դարերի գրեթէ բոլոր սքոլաստիկ մտածողները՝ սկսած Հով-  
հան Սկոտ Էրիուգենայից մինչև Թովմա Աքվինացի (ինչը  
խորհրդային հետազոտողներին որոշ իմաստով հնարավորություն էր  
տալիս ավելացնել եկեղեցու դէմ պայքարող «առաջադէմ» մտածող-  
ների ցուցակը), որովհետև նրանք ելնում էին աստվածաբանութեան  
ու փիլիսոփայութեան առարկաների տարբերութեան փաստից՝ կար-

<sup>484</sup> Նույն տեղում:

<sup>485</sup> Стів Соколов В. В. Средневековая философия, М., 1979, էջ 343-344:



ծելով, որ միևնույն հարցի վերաբերյալ կարող են լինել իրար չհակասող աստվածաբանական ու փիլիսոփայական ճշմարտություններ: Սակայն, որպեսզի խուսափեն միջնադարյան բոլոր սքոլաստիկ փիլիսոփաներին «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի հետևորդ համարելուց, հարկավոր էր հստակեցնել, թե բուն իմաստով ո՞րն է «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի էությունը: Այսպես, եթե Ս. Արևշատյանը, Հ. Գաբրիելյանը<sup>486</sup> կարծում էին, որ Տաթևացին, տարբերակելով աստվածաբանության և փիլիսոփայության առարկաներն ու իմացության մեթոդները, պաշտպանում էր «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքը, ապա Գ. Գրիգորյանը պնդում էր, որ միջնադարյան հայ մտածողների, այդ թվում Գրիգոր Տաթևացու երկերում աշխարհիկ-փիլիսոփայական և կրոնաաստվածաբանական գիտելիքների տարբերակումը բավականաչափ ցայտուն է դրսևորվել, բայց նրանք չեն արտահայտվել այդ երկու բնագավառների ճշմարտությունների հակադրման ու խաղաղ գոյակցության մասին: Միջնադարյան հայ մտածողների երկերում «երկակի ճշմարտության» ուսմունքը ավարտուն ու ամբողջական բնույթ չի ստացել, որովհետև ըստ այդ ուսմունքի՝ միևնույն բանի մասին աշխարհիկ-փիլիսոփայական և աստվածաբանական գիտելիքները «կարող են ոչ միայն չհամապատասխանել, այլև հակադրվել միմյանց, կարող են իրար հակասող ճշմարտություններ լինել»<sup>487</sup>:

Այս վիճահարույց հարցում պարզություն մտցնելու նպատակով ներկայացնենք ու գնահատենք առհասարակ ճշմարտության և իմասնավորի «երկու ճշմարտությունների» մասին Տաթևացու ըմբռնումները: Նախ, ինչպես վերը նշվել է, Տաթևացին գիտությունները (իմաստությունը) բաժանում է երկու խմբի՝ աշխարհիկ կամ բնական (փիլիսոփայական) և հոգևոր կամ շնորհական (աստվածաբանական), որոնք իրարից տարբերվում են ըստ ուսումնասիրության

---

<sup>486</sup> Հ. Գաբրիելյանը նույնիսկ պնդում էր, որ Տաթևացին «նոր խոսք է ասել Հայաստանում ճշմարտության երկակիության ուսմունքի զարգացման պատմության մեջ» (տե՛ս Գաբրիելյան Դ. Գ., Условные проблемы философии у армянских средневековых мыслителей. Ер., 1981, էջ 79):

<sup>487</sup> Գրիգորյան Գ. Հ., Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., 1987, էջ 79:

առարկայի, ճանաչողության գործիքների ու եղանակների, ըստ նպատակի և այլն: Աստվածաբանության առարկան երկնային ու աստվածային իրողություններն են, իմացության գործիքը՝ հավատը, իսկ նպատակը՝ մարդու փրկությունը: Փիլիսոփայության առարկան երկրային գոյերն են, իմացության գործիքը՝ բանականությունը, նպատակը՝ մարդու երկրային պահանջմունքների բավարարումը: Քանի որ բոլոր գիտությունները ունեն աստվածային ծագում («ամենայն իմաստութիւն և գիտութիւն յԱստուծոյ են իջեալք, զի նոքօք ճանաչիցէ զԱստուած. և զբարիս գործիցէ»<sup>488</sup>), ուստի դրանց գերագույն նպատակը երկրային ու երկնային իրողությունների ճանաչման միջոցով աստվածայինը ճանաչելն ու մարդու փրկությանը նպաստելն է: Ըստ այդմ էլ Տաթևացին գնահատում է աշխարհիկ գիտությունները. եթե դրանք, հետևելով սուրբգրային ճշմարտություններին, ծառայում են աստվածիմացությանն ու փրկության գործին, համարում է օգտակար, իսկ եթե կենտրոնանում են միայն երկրայինի վրա և դրանով իսկ մարդկանց շեղում աստվածիմացության ու ճշմարտության ճանապարհից՝ ունայն, դիվական ու վնասակար գիտություններ:

Տաթևացին, աստվածաբանության առարկան առանձնացնելով աշխարհիկ գիտությունների առարկաներից, տարբերակում է ճշմարտության երկու տեսակ՝ կրոնաաստվածաբանական և փիլիսոփայական: Կրոնաաստվածաբանական ճշմարտությունը ներառում է նախ հավատն առ այն, որ ճշմարտությունն Աստվածն է, և Աստված է ամենայն ճշմարտության աղբյուրը: «Ի՞նչ է ճշմարտությունը» հարցին Տաթևացին պատասխանում է հետևյալ կերպ. «Նոյն պարզ ու աստուածային բանն է ճշմարտութիւն, որ ոչ ունի ինչ ստութիւն և հակառակ իւր»<sup>489</sup>: Կամ՝ «Աստուած ճշմարտութիւն է», և «ճշմարտութիւնն յԱստուծոյ է առ մեզ իջեալ. որպէս բարին լոյսն կէանքն. վասն որոյ մեծարգոյ և պատուական է. զի յԱստուծոյ է»<sup>490</sup>: Այսպիսի ըմբռնումը հիմնվում է Աստծու և ճշմարտության մույնացման աստվածաշնչյան մտքերի վրա («Տէր Աստուածը ճշմարիտ է» [Երեմիա

<sup>488</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հատոր, էջ 210:

<sup>489</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 566:

<sup>490</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 27:

10:10], «Ես եմ ճանապարհը, ճշմարտութիւնը եւ կեանքը» [Հովհ. 14.6]ն այլն): Ճշմարտության գոյարանականացումը կապված է ինչպես Աստծո և ճշմարտության նույնացման աստվածաշնչյան, այնպես էլ Արիստոտելից ու Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացուց սերող գոյի արժեքային ու աստիճանակարգային մեկնաբանության հետ: Աստված կատարյալ գոյ է, իսկ կատարյալ գոյն անհրաժեշտաբար ճշմարիտ գոյ է և բոլոր կարգի ճշմարտությունների աղբյուրը: Գոյը և ճշմարտությունը հակադարձելի են: Օրինակ, ըստ Հովհան Ռոտունցու՝ «ամենայն, որ է ճշմարիտ է՝ է՝ է, և ամենայն, որ կատարեալ է՝ է՝ ճշմարիտ է: Եւ այս ոչ այլ ինչ է, քան թէ Աստուած, որ է՛ն ճշմարիտ»<sup>491</sup>: Այս տեսակետը պաշտպանում է նաև Տաթևացին, որի համար ոչ միայն Աստված է ճշմարտությունը, այլև այն մարդուն շնորհված պարզև է՝ «զի ճշմարտութիւնն յԱստուծոյ է առ մեզ իջեալ. որպէս բարին լոյսն և կեանքն. վասն որոյ մեծարգոյ և պատուական է. զի յԱստուծոյ է»<sup>492</sup>: Ինչպես հուրը ջերմացնում է մարդուն, այնպես էլ ճշմարտությունը «ճշմարիտս գործէ զմարդս» և հեռացնում է ստության խավարից: Առհասարակ Տաթևացին շեշտում է ճշմարտության բարոյագիտական նշանակությունը, այսինքն՝ ճշմարտությունը շաղկապում է առաքինության հետ. «զի ճշմարտութիւնն արեգակն և լոյսն է ամեն առաքինութեան. զի ամեն առաքինութեան գործս ճշմարտութիւնն լուսաւորէ. որպէս արեգակն զգգալի արարածս և գաշս լուսաւորէ»<sup>493</sup>:

Գոյերի կարգավիճակը որոշվում է ըստ այն բանի, թե որքանով են մերձ աստվածայինին. այն գոյերը, որոնք ավելի մերձ են ճշմարտությանը, առավել ճշմարիտ են, ինչպես, օրինակ, ովքեր ավելի մերձ են լույսին ու ջերմությանը, առավել լուսավոր են ու ջերմ: Երկրորդ, աստվածաբանական ճշմարտությունը ներառում է հավատն առ այն, որ ճշմարտություններ են նախ սուրբգրային, այնուհետև՝ մարգարեների, առաքյալների և սրբերի ու եկեղեցու հայրերի մտքերը: Հայտնությունական ճշմարտությունները բացարձակ են, անառարկելի ու

<sup>491</sup> Ս. Հովհան Ռոտունցի, Մեկնողական-ինաստասիրական ճառեր, էջ 40-41:

<sup>492</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 27:

<sup>493</sup> Նույն տեղում:

անփոփոխելի և դիտվում են որպես ճշմարտության չափանիշներ. եթե ցանկանում ենք ճշտել որևէ դրույթի ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը, ապա այն նախ պետք է բաղդատենք հայտնությունական ճշմարտությունների, այնուհետև մարգարենների, առաքյալների ու եկեղեցու հայրերի մտքերի հետ: Սա միջնադարյան մտածողության ելակետային սկզբունքն է՝ «Իսկ ճշմարիտ գիտություն է պատուիրանն Աստուծոյ. և գործով կատարելն զնա»<sup>494</sup>: Տաթևացու համոզմամբ՝ «ամենայն գիրք աստուածաշունչք և օգտակարք՝ ի վարդապետութիւն են և յանդիմանութիւն և յողորութիւն և ի խրատ արդարութեան. զի կատարեալ իցէ մարդն Աստուծոյ յամենայն գործս բարութեան հաստատեալ»<sup>495</sup>:

Երրորդ, աստվածաբանական ճշմարտության մեջ ներառվում է նաև քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանության ճշմարտության հարցը, քանի որ դավանաբանական-գաղափարական բանավեճերի ընթացքում ամեն մի եկեղեցի ճշմարիտ է համարում իր դավանաբանությունը: Տաթևացու կարծիքով՝ սա մարդկային բնությանը բնորոշ երևույթ է, որովհետև յուրաքանչյուր մարդ ունի իր «ճշմարտությունը» և ցանկացած հարցի վերաբերյալ իր տեսակետն է համարում միակ ճշմարիտը: Այս նույն տրամաբանությամբ «ամենայն ազգ քրիստոնէից ասէ զինքն ճշմարիտ»: Հարց է ծագում. եթե աստվածաբանական ճշմարտության չափանիշը Ս. Գիրքն է, Հայտնությունը, իսկ փիլիսոփայականինը՝ մտքի համապատասխանությունը իրականությանը, ապա ո՞րն է դավանաբանական ճշմարտության չափանիշը: Ըստ Տաթևացու՝ դավանաբանության ճշմարտության չափանիշներն են հավատքն ու գործքը, առաքելական ու հայրապետական կանոնները, առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումները: Տվյալ դեպքում Տաթևացին առաջնորդվում է միջնադարյան մտածողությանը բնորոշ «որքան հին, այնքան ճշմարիտ» ճշմարանով: Դճմարտությունը մեկն է, բայց կարող է ունենալ առավել ու նվազ աստիճաններ՝ կախված այն բանից, թե որքանով են հին

<sup>494</sup> Նույն տեղում, էջ 373:

<sup>495</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք զառգան տալոյ աշակերտացն ճշմարիտ Բանին քարոզութեան, Կ. Պոլիս, 1752, էջ 29:

որա ակունքները: Այս առումով ճշմարիտ են քրիստոնյա այն ազգերի եկեղեցիների վարդապետությունները, որոնք մերձ են ճշմարտությանը, այսինքն՝ իրենց դավանաբանությունը խարսխում են առաքելական կանոնների, եկեղեցու առաջին հայրապետների ու վարդապետների ձևակերպումների և առաջին երեք տիեզերական ժողովներում ընդունված բանաձևերի վրա և ժամանակի ընթացքում չեն խոտորվում դրանցից: Իսկ քանի որ այդ չափանիշներին համապատասխանում է միայն հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը, ուստի, եզրակացնում է Տաթևացին, քրիստոնյա բոլոր ազգերը պարտավոր են հետևել հայոց ազգին, որովհետև «ազգս հայոց ունի գառաւել ճշմարիտն և գառաւել բարին ի դաւանութիւնն և ի կարգս, այսինքն՝ ի հաւատս և ի գործս»<sup>496</sup>: Փաստորեն կարելի է ասել, որ կառուցվածքային առումով դավանաբանական ճշմարտությունը հենվում է թե՛ կրոնաստվածաբանական և թե՛ փիլիսոփայական ճշմարտությունների վրա, որովհետև չափանիշ է ընդունվում որևէ դավանաբանության համապատասխանությունը անփոփոխ ճշմարտություններին ու կանոններին:

Իսկ ըստ փիլիսոփայական ճշմարտության՝ ճշմարտությունը մտքի (դատողության) համապատասխանությունն է իրականությանը, այսինքն՝ իմացաբանական իրողություն է: Տաթևացին պաշտպանում է ճշմարտության համապատասխանության արիստոտելյան տեսությունը, ըստ որի՝ դատողությունը ճշմարիտ է, եթե համապատասխանում է իրականությանը, իսկ կեղծ՝ եթե չի համապատասխանում իրականությանը. «աչք, որ տեսանէ զտեսան սպիտակ, և զկարմիրն կանանչ, այն սուտ աչք է»<sup>497</sup>: Արդարություն առաքինության մասերից համարելով ճշմարտությունը՝ Տաթևացին ճշմարտության չափանիշ է նաև համարում անփոփոխելիության հանգամանքը. «Ճշմարտութիւն է որ առանց փոփոխման ասին այնք որ են, կամ լինին, կամ լինելոց են»<sup>498</sup>: Ճշմարտության համապատասխանության ուսմունքը խարսխվում է կեցության և մտածողության նույնության

<sup>496</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

<sup>497</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 225:

<sup>498</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 579:

սկզբունքի վրա, տվյալ դեպքում Տաթևացու իմացաբանությունը համապատասխանում է արիստոտելյան հյուլեձևական գոյաբանությանը: Այդ տեսությունից բխում է, որ գգայությունները և միտքը հայելանման արտացոլում են իրականությունը. «որպէս հայելին մաքուր՝ տպաւորէ յինքն գկերպարան իրաց զինչ և իցէ. նոյնպէս և միտքն պարզ՝ տպաւորէ յինքն զամենայն իմացուածս...»<sup>499</sup>: Բացի մտքի և իրականության համապատասխանությունից՝ Տաթևացին կարևորում է տրամաբանության օրենքներին ու կանոններին համապատասխան մտքի ձևերի՝ հասկացությունների, դատողությունների և մտահանգումների գործածությունը:

Երկու տեսակի ճշմարտությունների ընդունումից հետո Տաթևացին փորձում է համեմատության միջոցով պարզել դրանց հարաբերակցության բնույթը: Թեև աշխարհիկ գիտությունները և աստվածաբանությունը իրարից տարբերվում են, սակայն դրանք մի կետում, ինչպես վերը նշվեց, իրար հավասարվում են. երկուսն էլ ձգտում են բացահայտել ճշմարտությունը («Երկոքինն առ ճշմարիտն ունին զգիտումն»): Բայց այդ «հավասարությունը» դրանով ավարտվում է: Տաթևացին տարբերակում է «ճշմարիտ» և «ճշմարտություն» եզրույթները, որոնք միմյանց հարաբերում են ինչպես մասն ու ամբողջը կամ՝ մասնավորն ու ընդհանուրը, ինչպես մարդն ու մարդկությունը: Գճմարտությունը աստվածային Բանն է, որը ինքնին ճշմարտություն է, և «ոչ ունի ինչ ստուփուն և հակառակ իւր», իսկ ճշմարիտը՝ մարդկային մտքի հատկություն: Աստվածաբանությունը գործ ունի ոչ թե փորձնական, հավանական կամ հարաբերական գիտելիքի, այլ կեղծություն ու մոլորություն բացառող բացարձակ ու անփոփոխ դրույթների, անհարաբերական ճշմարտությունների հետ: Իսկ մարդկային բնական իմացությունն ունենում է միայն ճշմարիտ, այն էլ հարաբերականորեն ճշմարիտ պնդումներ, որովհետև դրանք, կախված հանգամանքներից, կարող են վերածվել ստի, ինչպես, օրինակ, իմաստասերների դատողությունները: Եթե աշխարհիկ գիտությունները

---

<sup>499</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 444: Տաթևացին կարծում է, որ «կրատրական է բնութիւն մարդոյս որպէս հայելի, զի յինչ իւր որ մերձենայ, զնոյն կերպարանէ յինքեան» (նույն տեղում, էջ 312):

ծառայեցվում են միայն երկրային նպատակներին, ապա մարդիկ մոռանում են երկնայինի մասին, տրվում աշխարհիկ հաճույքներին, թաղվում բազում մեղքերի մեջ, մոռանում հոգևորը, ուստի այդ գիտությունները միայն վնասում են մարդկանց: Ըստ Տաթևացու՝ դրանք «անոտի և ունայն» են, որովհետև մարդուն կապում են երկրային կյանքին և նրան շեղում աստվածիմացության «ուղիղ» ճանապարհից: Բնական տեսությունը, ուսումնասիրելով երկրային իրողությունները, բացահայտում է հարաբերական ճշմարտությունները, իսկ աստվածաբանությունը բացահայտում է միայն աստվածային՝ բացարձակ ճշմարտությունը: Բնական տեսության և աստվածաբանության իմացության գործիքների՝ բանականության և հավատի կիրառությունից ստացվում են տարբեր արդյունքներ: Բնական իմացությունից անբաժան են կասկածանքն ու մոլորությունը, իսկ հավատը «անմոլոր և անտարակոյս է ի ճշմարտութիւն»: Որպես կանոն, բնական քննությունը շեղվում է ճշմարտությունից, ընկնում հերձվածողության մեջ, իսկ հավատի տեսությունը անսայթաք հետևում է ուղղափառ ճշմարտությանը. «իսկ ճշմարտութիւն ոչ փոխի, որպէս լոյս հաւատոյն. զի յայսմ ճշմարտութենէ լոյս հաւատոյն ծագեալ է ի միտս հաւատացելոց. եւ անփոփոխ սերտութեամբ հաստատէ զհաւատացեալս ի ճշմարտութիւն. եւ զճշմարտութիւն, ի նոսա, որպէս գիտութիւն միաւորէ զգիտացողն եւ զգիտելիւն: Նոյնպէս եւ հաւատն միաւորէ զճշմարտութիւն ընդ հաւատացողն»<sup>500</sup>: Բնական քննությունը ճշմարիտը բխեցնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսության մեջ միտքը հետևում է ճշմարտությանը: Թեպետ այլ գիտություններում երբեմն հանդիպում ենք ճշմարիտ մտքերի, սակայն դրանք «բազում ստութիւնք եւ խաբէութիւնք խառնեալք են», և պատճառն այն է, որ այլ գիտությունները հենվում են մոլորյալ բանականության վրա, մինչդեռ աստվածաբանությունը և աստվածային Գիրքը միշտ ճշմարիտ են: Աստվածաբանությունը ուսուցանում է կատարյալ ճշմարտություններ, որովհետև ճշմարիտ է Ս. Գիրքը, որը ինչ ասում է՝ ճշմարիտ է, ինչ պատվիրում է՝ բարություն է, ինչ խոստանում է՝ երանություն է:

---

<sup>500</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 174:

Եթե Տաթևացին տարբերակում է փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ճշմարտություններ, ապա արդյոք դրանով մոտենո՞ւմ է «երկու ճշմարտությունների» կամ «ճշմարտության երկակիության» ուսմունքին, ըստ որի՝ միևնույն հարցի վերաբերյալ կարող է գոյություն ունենալ երկու ճշմարտություն՝ փիլիսոփայական ու աստվածաբանական, որոնք թեև հակասում են իրար, բայց մնում են որպես առանձին ճշմարտություններ: Այդ հարցի կապակցությամբ Տաթևացու երկերում նկատվում են «երկու ճշմարտությունների» հարաբերակցության երկու՝ ա) անհամատեղելիության տարբերակ, որի դեպքում բացառվում է միևնույն հարցի վերաբերյալ աստվածաբանական և փիլիսոփայական դրույթների ճշմարիտ լինելը, բ) «համատեղելիության կամ ներդաշնակության տարբերակ, որի դեպքում պնդում է արվում միևնույն հարցի վերաբերյալ աստվածաբանական և փիլիսոփայական դրույթների անհակասական լինելու մասին:

Ըստ Տաթևացու՝ քանի որ բոլոր գիտությունների աղբյուրը աստվածային իմաստությունն է, ապա փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ճշմարտությունների միջև չպետք է լինեն հակասություններ, իսկ եթե լինեն, ապա սխալ կարող են լինել միայն փիլիսոփայական, այլ ոչ թե աստվածաբանական պնդումները, որոնք հենվում են Հայտնության ճշմարտությունների վրա: Այսինքն՝ չկա ու չեն կարող լինել երկու իրար հակասող ճշմարտություններ. կա մեկ աստվածաշունչ՝ ճշմարտություն և դրա տարբեր մեկնաբանություններ, որոնք կարող են լինել ճշմարիտ կամ կեղծ: Տաթևացին մերժում և մոլորություններ է համարում կրոնաաստվածաբանական ու իմաստասիրական խնդիրների այնպիսի լուծումներ, որոնք, նախ, հակասում են Հայտնության ճշմարտություններին, երկրորդ, համահունչ չեն եկեղեցու վարդապետությանը, անկախ այն բանից, թե այդ տեսակետները պաշտպանում են փիլիսոփանե՞րը, թե՞ եկեղեցու վարդապետները: Այս հարցում նա հետևում է իր ուսուցիչ Հովհան Ռոտունցուն, որը հստակ արտահայտել էր իր դիրքորոշումը հետևյալ ձևակերպմամբ. «հարկէ մեզ ընտրողութիւն առնել և որ ըստ շատոյաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շատոյաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ ասողն մեծ ոք իցէ, զի



ասէ Արիատտէլ, թէ սիրելի է այր և սիրելի է ճշմարտութիւն. Երկուցե-  
լոց սիրելեաց՝ մանաւանդ սիրելի է ճշմարտութիւն»<sup>501</sup>: Տաքևացու  
կարծիքով՝ եթէ մարգարեները և առաքյալները «զամենայն ճշմարիտ  
խօսեցան», «որպէս ի լինելութիւն երկնքի և երկրի, և վասն սկզբան և  
կատարածի աշխարհի», ապա իմաստասերները «բազում ինչ խօսե-  
ցան ճշմարիտ և բազում սուտ և թիւր իմացան», ուստի՝ «պարտ է մեզ  
զճշմարիտ ասացեալս իմաստնոցն ընդունիլ. և որ ընդդէմ խօսին  
վարդապետաց եկեղեցոյ ունայն և սուտ համարիլ»<sup>502</sup>: Այս կապակ-  
ցությամբ նա օրինակ է բերում աշխարհի առաջացման վերաբերյալ  
իմաստասերների կարծիքները. «Եւ թէպէտ այլ գիտութիւնք գոմանց  
ասացեալ բանս ուսուցանեն, մանաւանդ զլինելութիւն աշխարհիս,  
յորմէ իմաստասերք բազումս ճառեցին, բայց ոչ ճշմարտութեամբ,  
այլ ստութեամբ՝ ասելով, զի Աստուած ի հարկէ արար գաշխարհս, եւ  
յալիտենից է, եւ այլ բազում ստութիւնք յաղէն, վասն այնորիկ եզա-  
կանաբար աստուածաբանութիւն ասի «Բան», վասն կատարեալ  
ճշմարտութեան, քանզի աստուածաբանութիւն ի վեր, քան զամենայն  
ունի ճշմարտութիւն երեքկին, վասն զի յայտնէ ճշմարտապէս գաս-  
տուածային էութիւն, գաստուածային կարողութիւն, գաստուածային  
գիտութիւն»<sup>503</sup>: Փաստորեն Տաքևացին այս հարցում հայտնութենա-  
կան ճշմարտությանը հակասող որևէ դրոյթ չի համարում ճշմարիտ,  
հետևաբար նրա տեսակետը չի կարող համապատասխանել «երկու  
ճշմարտությունների» ուսմունքին:

Դրա հետ մեկտեղ Տաքևացին կարծում է, որ աշխարհի առա-  
ջացման և աշխարհի հավերժության հարցերում հակասություններ  
չկան փիլիսոփաների և աստվածաբանների միջև: «Գիրք հարց-  
մանց»-ում Տաքևացին նշում է, որ աշխարհի առաջացման հարցում  
թվում է, թե հակասություն պետք է լինի փիլիսոփաների ու աստվա-  
ծաբանների միջև, քանի որ, ըստ փիլիսոփաների՝ ոչնչից ոչինչ չի  
առաջանում, իսկ ըստ Ս. Գրքի և աստվածաբանների՝ Աստված  
ոչնչից է ստեղծել ամեն ինչ: Մինչդեռ դրանք իրար չեն հակասում՝

<sup>501</sup> Ս. Հովհան Ռոտունցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 161:

<sup>502</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 72:

<sup>503</sup> Ս. Գրիգոր Տաքևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 38:

«Իսկ բանք փիլիսոփայիցն ո՛չ են ընդդէմ եկեղեցոյ, այլ համաձայնին միմեանց»<sup>504</sup>: Ինչպէս վերը նշեցինք, այս կապակցութեամբ նա, գործածելով արիստոտելեան փիլիսոփայութեան «հնարավորութիւն» և «ներգործութիւն» հասկացութիւնները, բերում է երկու փաստարկ. ա) մինչև ստեղծվելը աշխարհը ներգործութեամբ առկա էր Աստծո նախատեսութեան մեջ որպէս աննյութական նախազադափար, այսինքն՝ Աստված ոչ թէ ոչնչից, այլ իր մեջ առկա նախազադափար-նախաստիպով է ստեղծել աշխարհը: Բ) Ոչինչը լինում է երկու կարգի. մեկը առհասարակ գոյութիւն չունի ո՛չ ներգործութեամբ և ո՛չ էլ հնարավորութեամբ, այսինքն՝ բացարձակ ոչինչ է, իսկ մյուսը թէև ներգործութեամբ գոյութիւն չունի, սակայն գոյութիւն ունի հնարավորութեամբ, և «յայսպիսի յոչնչէ եղեն արարածք ամենայն»:

Այս նույն ոգով Տաթևացին փորձում է աշխարհի ստեղծման աստվածաշնչեան ճշմարտութիւնը համատեղել աշխարհի հավերժութեան մասին փիլիսոփայական դրույթի հետ: Սկզբունքորէն լինելով միապաշտական ու արարչապաշտական փիլիսոփայութեան ջատագով և քննադատելով նյութը Աստծուն հավերժակից համարող տեսութիւնները՝ միաժամանակ նա պաշտպանում է աշխարհի (ավելի ստույգ՝ արարված աշխարհի) հավերժութեան գաղափարը՝ բերելով, ինչպէս վերը ցույց տրվեց, մի շարք փաստարկներ<sup>505</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու այս տեսակետը ավելի շուտ մոտ է հավատի և բանականութեան, փիլիսոփայութեան և աստվածաբանութեան ներդաշնակութեան, քան «երկու ճշմարտութիւնների» ուսմունքին, ըստ որի՝ փիլիսոփայական ճշմարտութիւնը կարող է անհամատեղելի լինել աստվածաբանական ճշմարտութեանը: Երկու դեպքում էլ Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ չկա ու չեն կարող լինել երկու իրար հակասող ճշմարտութիւններ. կա մեկ աստվածաշունչ՝ ճշմարտութիւն և դրա տարբեր մեկնաբանութիւններ, որոնք կարող են լինել ճշմարիտ կամ կեղծ: Փիլիսոփայական պնդումները ճշմարիտ են, եթէ չեն հակասում, իսկ կեղծ են, եթէ հակասում են հայտնութեանա-

<sup>504</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 173:

<sup>505</sup> Այդ մասին տե՛ս Չաքարեան Ս. Ա., Արիստոտելը և XIV դարի հայ փիլիսոփայութիւնը, էջ 198-204:

կան և եկեղեցական վարդապետության ճշմարտություններին: Տաթևացին աստվածաբանական ու փիլիսոփայական ճշմարտությունների մասին իր տեսակետը ձևակերպել է այնքան հստակ ու միանշանակ, որ դա բուն իմաստով չենք կարող բնորոշել որպես «երկու ճշմարտության» ուսմունք: Սակայն այդպիսի դիրքորոշումը չի խանգարում արձանագրել, որ «աստվածաբանության և բանական ճանաճողության ոլորտների սահմանազատումը հեռանկարներ էր բացում գիտության զարգացման համար և նշանակալից չափով նրան ազատում աստվածաբանության աղախնի դերից»<sup>506</sup>: Համենայն դեպս այն պարագայում, երբ Տաթևացին, օգտագործելով արիստոտելյան փիլիսոփայության «հնարավորություն» և «ներգործություն» հասկացությունները, փորձում է հակասություն չտեսնել փիլիսոփայական ու աստվածաբանական պնդումների միջև, վկայում է փիլիսոփայության (աշխարհի գիտելիքի) հեղինակության աճի մասին:



---

<sup>506</sup> Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները» (V-XVIII դարեր), էջ 409: Ի դեպ, այս կապակցությամբ անընդունելի է Հ. Գաբրիելյանի այն միտքը, թե «Տաթևացին ճշմարտության երկակիության ուսմունքն օգտագործեց ոչ միայն հաղթահարելու այն խոչընդոտները, որոնք գիտության զարգացման առջև դրել էին եկեղեցականները, այլև այն բանի համար, որ կրոնի ճշմարտությունները կախման մեջ դնի գիտության ճշմարտություններից» (Գաբրիելյան Դ. Դ., նշվ. աշխ., էջ 79):

## 5.4. Խմաստության ջատագովությունը

*«Չիք ինչ պատուական ի կեանս մեր  
քան զիմաստություն, և զհանճար, և զգիտություն...»:*  
*«...զի իմաստություն մարդոյն՝ է՝ որպէս աղ ի կերակորն.  
զի ամեն կերակոր առանց աղի՝ անհամ է և անպիտան»:*

**Գրիգոր Տառնացի**

Թեև ընդհանուր առմամբ իմաստությանը, մասնավորապես իմացությանը, գիտելիքի ձևերին, գիտություններին, հավատի և բանականության, իմաստասիրության ու աստվածաբանության հարաբերակցությանն առնչվող հարցերը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության սկզբնավորման ժամանակներից եղել են հայ մտածողների ուշադրության կենտրոնում, այնուհանդերձ դրանք ավելի հանգամանորեն քննարկվել են XIII-XV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ: Դա պայմանավորված էր այն բանով, որ, նախ, այս ժամանակաշրջանում ընդլայնվել էր աշխարհիկ ու աստվածաբանական գիտելիքների շրջանակը, շրջանառվել էին կրոնաստվածաբանական ու փիլիսոփայական նոր աղբյուրներ, մշակութային փոխշփումների և միարարական-հակամիարարական գաղափարական ու դավանաբանական պայքարի պայմաններում էլ ավելի էր կարևորվել առհասարակ կրթության, գիտության ու իմաստության դերը, երկրորդ, հայ փիլիսոփայության մեջ սքոլաստիկական մեթոդի տարածմամբ ու արմատավորմամբ փորձեր էին արվում համադրել աստվածաբանական ու փիլիսոփայական գիտելիքները և ստեղծել տիեզերքի, արարչակարգի ու մարդու վերաբերյալ հնարավորինս համապարփակ ուսմունքներ: Երրորդ, նոր իրողությունների շրջաձիղում վերաիմաստավորվում էին իմաստունի՝ գրագետի, իմաստասերի, աստվածաբանի, եկեղեցական-քաղաքական գործչի և «իմաստուն» կառավարիչի (թագավորի, իշխանի, հոգևոր առաջնորդի) տեղն ու դերը հասարակության կյանքում: Այլ խոսքով, աշխարհիմացության ու աստվածիմացության, մարդու աշխարհատեսության սկզբունքների ու գործնական կողմնորոշումների, բարոյական կատարելագործման ու փրկու-

թյան համատեքստում քննարկման առարկա էին դառնում առհասարակ գիտելիքի ու գիտության (իմաստության), մասնավորապես աշխարհիկ գիտելիքի (բնական կամ բանական քննության, իմաստասիրության) և շնորհական իմաստության (հավատի տեսության) էության, սահմանների ու գործառույթների հարցերը: XIII-XV դդ. հայ մտածողներից իմաստությանն առնչվող հարցեր քննարկել են Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, Վահրամ Բաբունին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին, նրա աշակերտներ Առաքել Սյունեցին և Մատթեոս Ջուղայեցին: Թվարկված մտածողներից առանձնանում է Գրիգոր Տաթևացին, որն այդ հարցերին անդրադարձել է իր մի շարք աշխատություններում: Օրինակ, ի տարբերություն Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, ով իմաստության վերաբերյալ ունի ուշագրավ, բայց որոշ իմաստով չհամակարգված դատողություններ, Տաթևացին, գործածելով իմաստասիրման սքոլաստիկական ոճը, ավելի հանգամանորեն (դիտարկվող հասկացությունների սահմանումներով, ստուգաբանություններով, պարզաբանումներով, դրանց նշանակությունների թվարկումներով ու բազմատեսակ օրինակներով) և համակարգված (տեսական վերլուծություններով) է քննարկում գիտելիքին, գիտությանը, իմաստությանը, իմաստասիրության ու աստվածաբանության փոխհարաբերությանն առնչվող հարցերը: Ընդ որում, Գրիգոր Տաթևացու խորհրդածություններում գերակշռում է համադրական մոտեցումը, որում մեկտեղված են այդ կապակցությամբ աստվածաշնչական (սուրբգրային), վարդապետական (եկեղեցու հայրերի) ու փիլիսոփայական (անտիկ ու միջնադարյան մտածողների) տարաբնույթ ընթրումները:

Գրիգոր Տաթևացին իր աշխատություններում թեև խնդրո առարկա հարցերին տալիս է գրեթե միանման պատասխաններ, այնուհանդերձ, քանի որ դրանք երբեմն նա դիտարկում է տարբեր համատեքստերում, ուստի հանդիպում ենք ինչպես մեկը մյուսին լրացնող մտքերի, այնպես էլ տարասացությունների և իրարից տարբերվող ձևակերպումների: Ավելին, նա հաճախ գործածում է «իմաստություն», «իմաստասիրություն», «իմաստակ», «գիտություն», «բնական քննություն», «բնական հանճար», «կրթական իմաստություն» և

«հավատի տեսություն», «շնորհական գիտություն», «աստվածաբանություն» և համանման այլ եզրույթներ՝ երբեմն նույնացնելով կամ առանձնացնելով դրանց բովանդակությունը: Օրինակ, հաճախ նա նույնացնում է «իմաստություն», «իմաստասիրություն» և «գիտություն» եզրույթները՝ նշելով, որ դրանք լինում են բնական, կրթական, շնորհական, տեսական, գործնական և այլն (օրինակ՝ «Գիտությունը չորիք է. նախ՝ բնական, երկրորդ՝ կրթական, երրորդ՝ շնորհական, չորրորդ՝ ինքն ասե՛լ գիտութիւն մաքրութեան»<sup>507</sup>), այսինքն՝ կարող է լինել շնորհական գիտություն, շնորհական իմաստություն և մինչև իսկ՝ շնորհական իմաստասիրություն: Նույնիսկ մեկ աշխատության մեջ որոշ հասկացությունների նշանակությունների հստակեցումը չի բացառում այլ երկերում դրանց տարբերումների հնարավորությունը: Այս իմաստով հատկանշական է «հանճար» (ըստ միջնադարյան մեկնաբանության՝ բանականություն, ողջամտություն, խոհականություն<sup>508</sup>) եզրույթի Տաթևացու մեկնաբանությունը: «Սողոմոնի առակների մեկնության» մեջ հանճարը սահմանում է հետևյալ կերպ. «Հանճարն կարծիք է կապեալ ընդ ուղիղ խորհրդոյ: Եւ ստուգաբանի. հանճար, այսինքն անհնար է ոչ լինելն, այլ ամենայն հարկիւ լինելոց է: Եւ հանճար ասի, զի յապայն ունի կատարումն, որպէս մահն, զի անճար է եւ հարկիւ պատահի:... Իսկ որք ունին զխորհուրդն ուղիղ, իմանան թէ է՛ Աստուած, է՛ եւ յախտենական եւ երկնատր կեանք եւ է՛ յետ մահու յարութիւն, է՛ եւ հատուցումն բարի եւ չար գործոց: Իսկ կարծիք ասի, զի ոչ տեսանի զգայարանօք, որպէս լոյս արեգական եւ ձեռք նիւթոյ եւ տեսակք գոյից»<sup>509</sup>: «Գիրք հարցմանց»-ում ևս տալիս է «հանճար» եզրույթի նույն սահմանումը («հանճարն կարծիք է կապեալ ընդ ուղիղ խորհրդոյ») և նույն ստուգաբանությունը («Ճար կատարումն ասէ. և ստուգաբանի՝ անճար և անխափան լինի կատա-

<sup>507</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Աւետարանին, էջ 19:

<sup>508</sup> Ըստ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի»՝ «հանճար» նշանակում է «հնարագիտութիւն, խելամտութիւն, զգօնութիւն, ճարտարութիւն ուշոյ մտաց. ուշիմութիւն. իմաստութիւն. գիտութիւն. մակացութիւն...»: Իսկ ստուգաբանվում է՝ «անճարիցն ճար, բայց ըստ դիւրին տեսութեան՝ է որպէս հան ճար, մանաւանդ թէ համ ճար» («Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. 2, 1837, Վենետիկ, էջ 45):

<sup>509</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 18:

րումն նորին» և «առ յապայն ունի զկատարումն»): Այնուհետև, համեմատելով «հանճար», «իմաստություն» և «գիտություն» հասկացությունները, անսպասելիորեն տալիս է նոր, նախորդից տարբեր բացատրություններ: Այսպես, հանճարը բնականն է, իմաստությունը՝ շնորհական, գիտությունը՝ ստացական, կամ՝ հանճարը վերաբերում է ֆիզիկային («բնակարանականին»), գիտությունը՝ մաթեմատիկային («ուսումնականին»), իմաստությունը՝ աստվածաբանականին («մետաֆիզիկային»): Իսկ ժամանակային առումով՝ հանճարը վերաբերում է հանդերձային, իմաստությունը՝ ներկային, գիտությունը՝ անցյալին, կամ՝ «հանճարն է ի գիրս արտաքին. իմաստութիւնն՝ ի սուրբ գիրս. գիտութիւնն ի մեկնութիւն նոցին»<sup>510</sup>: Համեմատելով իմաստությունն ու հանճարը՝ նա կարծում է, որ դրանք իրարից զանազանվում են այն տեսակետից, որ իմաստությունն աստվածայինի բացարձակ ճանաչումն է, իսկ հանճարը՝ համեմատական, այսինքն՝ համեմատում է ստեղծվածը Ստեղծողի հետ, երկրորդ, «հանճարովն ճանաչի Աստուած լուսատրութեամբ լսելոցն ի գիրս սուրբս, իսկ իմաստութեամբ ճանաչի Աստուած ըստ ինքեան: Դարձեալ, հանճարովն ճանաչենք զԱստուած, այլ իմաստութեամբն ճանաչենք զքաղցրութիւն Նորա»<sup>511</sup>:

Բոլոր դեպքերում Տաթևացին «իմաստություն» եզրույթը գերազանցապես ըմբռնում է որպես ծավալով ավելի լայն հասկացություն, որն ընդգրկում է ինչպես բնական ու շնորհական, տեսական ու գործնական բոլոր գիտությունները, այնպես էլ արհեստներն ու արվեստները: Ըստ նրա՝ «իմաստություն» հասկացությունը ունի հետևյալ իմաստները.

ա) իմաստություն է կոչվում հին հույն իմաստասերների (նաև՝ «բնաբանականք» - բնափիլիսոփաների, «աստեղաբաշխք» - աստղաբաշխների) գիտությունը (փիլիսոփայությունը), որի ուսումնասիրության առարկան երկրային, նյութական-զգալի ու երկնային գոյերի բնության և մոլորակների շարժումն է, իսկ իմացման գործիք-

<sup>510</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 270:

<sup>511</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 270:

ները՝ բանականությունն ու հիշողությունը: Իմաստասեր են կոչվում նրանք, ովքեր բնական բանականությամբ քննում են էակների բնությունը, ինչպես Պյութագորասը, Պլատոնը, Արիստոտելը և այլք, կամ՝ «որք ըստ արտաքին փիլիսոփայիցն կրթութեան են վարժեալք»:

բ) Իմաստություն են կոչվում այն արհեստները, որոնց առարկան երկրային նյութերն են, իսկ իմացման գործիքները՝ ձեռքերն ու մատները: Այս իմաստով իմաստությունը ներառում է մարդու կեցության գեղագիտական ոլորտը, գեղեցիկի, կատարյալի ու լուսավորի մասին պատկերացումները: Միայն մեկ արհեստի կամ գիտության մեջ հմտացողները կոչվում են իմաստակ:

գ) Իմաստություն է կոչվում նաև բանական քննությունը՝ տրամաբանությունը (դիալեկտիկան), որի առարկան մտքի (խոսքի) ձևերն են, իսկ իմացման գործիքը՝ տրամախոհությունը: Տրամաբանությունն ուսումնասիրում է նաև դատողությունների ու մտահանգումների բնույթը, սահմանում ճշմարիտ և կեղծ դատողությունները իրարից տարբերակելու չափանիշներ:

դ) Իմաստություն է նաև տարրերի և «ներշրջանակաց քննութիւն»<sup>512</sup> (թերևս Տաբևացին նկատի ունի կամ ընդհանրական գիտելիքները կամ թաքնագիտությունը): Իմաստություն է նաև այն, երբ մահկանացու մարդը գտնում է անմահության արվեստը:

ե) Իմաստություն է Հայր Աստված, Քրիստոսը, Սուրբ Հոգին, երկնավոր կյանքի հավատն ու հույսը, բարի գործերի մասին խոկալը և այլն: Իմաստությունն Աստծուց տրված պարզ է, որը առաքինությունների հետ կոչված է կարգավորելու մարդու հոգին, օգնելու մարդուն սրբելու իր մեղքերը. «Իմաստութիւն է որով ճանաչենք զբարութիւնն Աստուծոյ, որ տուեալ լինի ընդդէմ յիմարութեան»<sup>513</sup>:

զ) Իմաստություն է, այն էլ կատարյալ, շնորհական իմաստությունը կամ աստվածաբանությունը, որի առարկան աստվածային ու իմանալի գոյերն են, իսկ իմացման գործիքը՝ հավատը<sup>514</sup>: Ինչպես վե-

<sup>512</sup> Ս. Գրիգոր Տաբևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 37:

<sup>513</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 582:

<sup>514</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 267; Ս. Գրիգոր Տաբևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 17:



րը նշվեց, մարդկային գիտությունների մեջ բոլոր առումներով առաջ-  
նությունը պատկանում է աստվածաբանությանը, որը Տաթևացին  
համարում է «գլուխ ամենայն գիտութեանց»: Մյուս գիտություններից  
այն տարբերվում է բազում առումներով՝ ծագումով, առարկայով, ճա-  
նաչման մեթոդներով, նախկինությամբ (առաջին է բոլոր գիտություն-  
ների նկատմամբ), ազնվական ծննդով, ընդարձակ պարագրությամբ  
(ընդգրկում է երկնայինն ու երկրայինը), հիմքերի հաստատունու-  
թյամբ, անշահախնդրությամբ, պատվով, նպատակով և այլն:

Լայն իմաստով ըմբռնված՝ իմաստությունը Տաթևացու պատկե-  
րացմամբ ունի տիեզերաբանական-գոյաբանական, բնագանցական,  
աստվածաբանական, իմացաբանական, սոցիալական, բարոյագի-  
տական ու գեղագիտական չափումներ: Իմաստությունը Աստծո  
հատկություններից է, ավելի ստույգ՝ Աստված հենց Ինքը իմաստու-  
թյունն է և իմաստության աղբյուրը. «Եւ գիտելի է, զի իմաստութիւն  
կոչումն է Աստուծոյ, եւ թէ այլ ինչ գիտութիւն իմաստութիւն ասի,  
դուզնաքեայ եւ անկատար իմաստութիւն ասի»<sup>515</sup>: Աստված իմաս-  
տությամբ է արարել տիեզերքը, իմաստությամբ է կարգավորել ամե-  
նայնը և իմաստությամբ է նախախնամում արարվածը: Մարդկային  
իմաստությունը նույնպես աստվածային ծագում ունի («իմաստու-  
թիւն յԱստուծոյ է. եթէ բնական, և եթէ շնորհական» կամ՝ «ամենայն  
իմաստութիւն և գիտութիւն յԱստուծոյ են իջեալք, զի նոքօք ճանաչի-  
ցէ զԱստուած...<sup>516</sup>»), և դրա գլխավոր նպատակը աստվածային  
իմաստությունը ճանաչելն է և աստվածային իմաստությանը հաղոր-  
դակցվելը. «Չմարդն իմաստուն և հանճարեղ կենդանի է ստեղծեալ. և  
այսու պատել է զսա քան զամենայն: Եւ է՝ գործ իմաստութեան՝ որով  
ճանաչենք զԱրարիչն մեր և զԱստուած. և գործ հանճարոյն՝ որով  
զպակասն մեր ի նմանէ խնորենք և առնումք...: ... Այն է իմաստու-

<sup>515</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին, էջ 34:

<sup>516</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 210:  
Շնորհվածը չի նշանակում բնածին: Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ ի ծնէ «բնա-  
կանապէս մերկ և դատարկ ենք ամենայն բարեաց», հետևաբար թե՛ իմացությունը և  
թե՛ իմաստությունը ունեն ստացական ու ձեռքբերովի բնույթ:

քիւնն՝ որք հաւատամք և ճանաչեմք զԱստուած, թէ է՛ Աստուած և կա-  
րօղ է. զի գոր ինչ խնդրեմք ի նմանե՛ պարզեւ մեզ»<sup>517</sup>:

Հետևելով Հովհաննէս Պրու Երզնկացուն՝ Տաքևացին գրում է, որ Աստված «ի ձեռն մարդոյ» որպէս սուր տվել է չորս բան՝ իմաստութիւն, գեղեցկութիւն, կարողութիւն և մեծութիւն, որոնցով նա կարող է իր կամքով գործել կան բարիք կան չարիք, սպանել կան թշնամիներին կան ինքն իրեն: Այդ չորս պարզևներից կարևորագույնն ու արժեքավորը իմաստութիւնն է, որովհետև, նախ, «մարդն պատական՝ բանիւ և իմաստութեամբն է. և նովաւ տիրէ ծովու և ցամաքի. և նովաւ բաժանիմք յանբան կենդանեաց. և նովաւ հաւասարիմք հրեշտակացն Աստուծոյ: Դարձեալ՝ իմաստութեամբն ճանաչեմք զԱստուած. և նովաւ մխիթարիմք արքայութեան յուսով. և իմաստութեամբն երկնչիմք ի դատաստանացն Աստուծոյ: Դարձեալ՝ չիք ինչ բան զիմաստութիւն մեծ պարզև ի յԱստուծոյ տուեալ մարդկան. զի հարցրին զոն իմաստուն թէ՛ զի՞նչ երևի քեզ ընտիր յամենայն բարեացն Աստուծոյ որք տուեալ են մարդկան. այս է՝ հոգի, կեանք, լոյս, մարմին, մարմնաւոր բարիք, առողջութիւն և այլն: Ասաց թէ՛ քան զամենայն մեծ պարզև՝ է իմաստութիւն. զի ամենայն ինչ՝ հակառակ ունի ի կեանս յայս. մեծութիւն զաղքատութիւն, առողջութիւն զհիվանդութիւն, զգեղեցկութիւն, զտգեղութիւն...: Իսկ իմաստութեան՝ չկայ հակառակ»<sup>518</sup>: Ասվածից ակնհայտ է դառնում, որ իմաստութեան փառաբանումը Տաքևացու համար միաժամանակ մարդու փառաբանումն է, արարչակարգում մարդու բացառիկ կարգավիճակի ու առաքելութեան հաստատումը: Իմաստութեան փառաբանումն առհասարակ հումանիստական դիրքորոշման արդյունք է, որը տվյալ դեպքում լիովին համահունչ է քրիստոնեական, ի մասնավորի սքոլաստիկական հումանիզմի փիլիսոփայությանը. «Իմաստութեանը գովութիւն՝ ոչ միայն յեկեղեցիս և ի Սուրբ Գիրս ուսանիմք, այլև արտաքին փիլի-

<sup>517</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 431:

<sup>518</sup> Նույն տեղում, էջ 427: Նույն միտքը Տաքևացին ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Դարձեալ՝ որպէս սսեն իմաստունք՝ թէ քան զամենայն պարզև գերագոյն է իմաստութիւնն յԱստուծոյ առ մարդիկ իջեալ. այսինքն քան զկեանս և զառողջութիւն, և քան զմեծութիւն և զայլն» (Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 178):

սովալից: Որք տքնեցան ի մամուլս կրթութեան, և ի խորս քննութեան պարապեալ, ի լոյս հանին զգիտութիւն իմաստից»<sup>519</sup>:

Լայն իմաստով «իմաստություն» եզրույթը Տաթևացին հիմնականում գործածում է աստվածաշնչյան («Առակաց Գրքի») ոգով, ուստի դա նախ և առաջ հակադրում է «տգիտություն» (հիմարություն, անիմաստություն) եզրույթին: Բոլոր առումներով՝ գոյաբանական, իմացաբանական, գործնական և արժեքաբանական, իմաստության ու տգիտության միջև կան սկզբունքային տարբերություններ, որոնց հիմքում ընկած է Սոկրատեսից և Ս. Գրքից եկող այն միտքը, որ գիտելիքը բարիք է, իսկ տգիտությունը՝ չարիք: Միջնադարյան խորհրդանշական մտածելաոճին հանգույն Տաթևացին իմաստությունը նույնացնում է լույսի, իսկ տգիտությունը՝ խավարի հետ, և ընդգծում այն միտքը, որ ինչպես լույսը առավել է խավարից, այնպես էլ իմաստությունը գերազանց է տգիտությունից: Ըստ նրա՝ իմաստությունը լույս է, իսկ տգիտությունը՝ խավար, հետևյալ պատճառներով՝

ա) ինչպես լույսը էություն է, գոյություն է, իսկ խավարը՝ չգոյություն ու լույսի բացակայություն, այդպես էլ «իմաստութեան պակասութիւն կոչի անիմաստութիւն»: Ինչպես լույսը փարատում է խավարը, այնպես էլ իմաստությունը վերացնում է տգիտությունը: Լույսը բարի է, խավարը՝ չար, մմանապես բարի է իմաստությունը և չար՝ տգիտությունը:

բ) Իմաստությունը լույս է, քանզի առանց լույսի խավար է մարդու միտքը, իսկ անլույս ու անհանճար մարդը խավարում խարխափում է, որովհետև չգիտի՝ ուր գնա: Այս առումով իմաստությունը լուսավորող ջահ է, ճանապարհի հուսալի ուղեցույց՝ «ճանապարհ է խելքն, որ ոք ունի գնա՝ ընդ ճանապարհն ի տեղիս ժամանէ. եւ ոչ ունի ճանապարհ՝ մոլորի եւ կորնչի»<sup>520</sup>: Լույս-իմաստությունը ոչ միայն լուսավորում է, այլև ցույց է տալիս նպատակին հասնելու ճանապարհը: Ինչպես լույսով է երևում ճանապարհը՝ իր խորխորատներով ու որոգայթներով, այնպես էլ իմաստությամբ է երևում դեպի բա-

<sup>519</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 209;

<sup>520</sup> Նույն տեղում, էջ 173;

րին տանող օրինական ճանապարհը, մեղքերի որոգայթներն ու կորստյան վիհերը: Ինչպես լույսով են ճանաչում և տարբերում բարեկամների ու թշնամիների դեմքերը, այնպես էլ իմաստությամբ ճանաչում և ընտրում են հոգևոր արժեքները: Լույսն իմաստության պես ուրախացնում է մարդու սիրտը, իսկ խավարը տգիտության պես՝ տրտմեցնում: Լույսով է զգալի աչքը տեսնում զգայահասու իրերը, իմաստության լույսով է պայծառանում միտքը և տեսնում հոգևոր ու իմանալի իրողությունները: Ինչպես լույսը թափանցում է ջրի և ապակու միջով, այնպես էլ մարդը իմաստուն մտքի միջոցով թափանցում է երկնքի ու երկրի խորքերը՝ գիտելիք ձեռք բերում ամբողջ գոյի մասին:

Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է աստվածաշնչյան և միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ արմատավորված իմաստության (իմաստասիրության, գիտության) բաժանումը տեսականի և գործնականի: Եթե առօրյա իմաստով նա տեսականը նույնացնում է առհասարակ գիտելիքի, իսկ գործնականը՝ առաքինի (բարոյական) վարքի հետ, ապա իմաստասիրության և գիտության բաժանման դեպքում՝ պաշտպանում է գիտությունների դասակարգման արիստոտելյան տեսակետը, ըստ որի՝ տեսական գիտություններն են՝ ֆիզիկական, մաթեմատիկական ու բնագանցությունը (աստվածաբանությունը), գործնականը՝ բարոյագիտությունը, քաղաքագիտությունն ու տնտեսագիտությունը: Նա գործնական գիտություններ է համարում նաև իրավագիտությունն ու բժշկագիտությունը: Օրինակ, ըստ նրա՝ դատական գործը կազմակերպելու համար հարկավոր է սուտը ճշմարիտից զանազանելու կարողություն, օրենքների ու կանոնների մասին իմացություն, իսկ դրա համար հարկավոր է ձեռքբերել համապատասխան գիտելիք կամ «իմաստություն»։ «Իսկ զառաջինն պարտ է ստանալ զիմաստութիւն: Նախ կրթիլ և վարժիլ ուսմամբ զգիր դատաստանացն և զկանոնացն...»<sup>521</sup>: Երկրի (քաղաքի) կառավարիչի բարոյական հեղինակությունն անմիջականորեն կախված է նրա պահվածքից ու կեցվածքից և առաջին հերթին այն բանից, թե նա

<sup>521</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 459:

արդյոք կառավարում է իմաստնաբար՝ իմաստունին պատշաճ կերպով: Այս իմաստով Տաթևացին կարևորելով մարդու կյանքում գործնական գիտությունների (քաղաքագիտություն, տնտեսագիտություն) դերը, շեշտում է այն միտքը, որ առանց բարոյագիտության դրանք չեն կարող կոչվել կատարյալ գիտություններ<sup>522</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ իմաստության բաժանումը տեսականի և գործնականի պայմանավորված է մարդու աստվածամանությունամբ և նրա բնության ու իմացության առանձնահատկություններով: Աստված մարդուն ստեղծել է մարմնի ու հոգու միասնությամբ և զանազան պատճառներով «զարդարեաց զնա տեսական եւ գործնական իմաստութեամբ»: Աստված տեսական իմաստությամբ զարդարեց հոգին և նրա մասերը՝ բանականը, ցամաքականը և ցանկականը, իսկ գործնականով կարգավորեց ներքին և արտաքին զգայությունները: Ինչպես Աստված ունի գործելու երկու կերպ՝ արարելու ու նախախնամելու կարողություններ, որոնք արարչական ու արքունական գործություններ են, նույնպես մարդը՝ որպես Աստծո պատկեր, ունի տեսական գործություն, որով տեսնում ու ստեղծում է, և՛ գործնական գործություն, որով գործադրում ու կառավարում է իր նախատեսածը: Մարդու հոգին ունի երկու գործություն՝ «բան իմացման» (բանականություն) և «ախորժակ կամաց» (անձնիշխան կամք): Իմաստությունն սկսվում է բանականությունից, գործը՝ կամքից, ինչից էլ մարդու մեջ հաստատվում են տեսական ու գործնական կատարյալ առաքինություններ: Ինչպես Աստված ունի «գորդի ծնունդ և զհոգի բոխումն. երեք անձինք ի միում բնութեան և էութեան», այնպես էլ մարդու մտքի միևնույն էությունից «ծնանի իմացումն, և բոխի կամքն, և ի սոցանէ յառաջ գայ տեսական իմաստութիւն, և գործնական առաքինութիւն»: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, նախ, մարդու անձնիշխան միտքն ունի երկու գործ՝ սկզբում ընտրում է բարին ու չարը, ապա չարից խուսափելով՝ ընտրում է բարին: Մարդն իմացմամբ նախ ընտրում է, ապա հետո կամքով գործում: Երկրորդ,

---

<sup>522</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 262ա:

տեսականի գործը ճշմարիտն է, գործնականինը՝ բարին. «Եւ յառաջանայ տեսականն եւ հասանի ի ճշմարիտն. եւ ապա շարժէ գլոծարականն առնել զբարին»: Երրորդ, տեսականը գործ ունի երկնայինի հետ և նախապատիվ է, իսկ գործնականը՝ մարմնականի հետ և հողեղեն է: Տեսականով տեսնում են Աստծու էությունը, իսկ գործնականով՝ Նրա բարությունը: Նախապես տեսականով հայում են Աստծուն, ապա «գործնականով զհաճոյս Նորա առնել», տեսականով խնդրում են, գործնականով՝ առնում պարգևներ. «տեսականն իմաստութիւն՝ է հաւատոյն իմացումն. եւ գործնականն՝ գործով կատարումն. ապա ուրեմն որպէս նախ է հաւատն քան զգործն. նոյնպէս տեսականն քան զգործնականն: Եւ ոչ զայս ասեմ տեսական՝ որ անհանճար անարգեալ երեսացաւ, այլ որ կատարեալն է տեսութիւն. որ իմացմամբն հպեալ է յԱստուած...»<sup>523</sup>: Տեսականի սկիզբն իմացությունն է, նպատակը՝ ճշմարտության բացահայտումը, իսկ գործնականի սկիզբը կամքն է, ավարտը՝ բարի գործը: Տաքնացու այս դատողություններից երևում է, որ նրա համար տեսականի ու գործնականի կապը ի բնէ տրված է մարդուն, և նրա խնդիրն է դառնում իր կյանքում տեսնել ու գիտենալ և գործել ու որոշումներ կայացնել՝ պահպանելով տեսականի ու գործնականի փոխապայմանավորվածության սկզբունքը:

Անդրադառնալով տեսականի և գործնականի փոխհարաբերության, հատկապես այն հարցին, թե ո՞րն է դրանցից առաջնային ու նախապատիվ, Տաքնացին նշում է, որ դրանք փոխկապակցված են ու համահավասար՝ «ըստ կարգի գործոյ համահաւասարք են, և զուգակշիռք յարդարութիւն որպէս երկոքին աչք զուգապէս լուսաւորեն. և որպէս երկոքին ոտք ընթացս՝ կարօտին միմեանց»<sup>524</sup>: Տեսականը և գործնականը ճշմարիտ իմացությամբ ու բարի գործով կարգավորում են մարդու կյանքը: Դրանք իրար լրացնում և իրարով զորանում են. տեսականի արդյունքը երևում է գործնականի մեջ, իսկ գործնականը տեսականով է առաջնորդվում և կողմնորոշվում: Մեկը մտքի խա-

<sup>523</sup> Գրիգոր Տաքնացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 172:

<sup>524</sup> Նույն տեղում, էջ 171:

վարն է փարատում, մյուսը՝ սրբում մեղքերի աղտեղությունները, ըստ այդմ՝ մեկը սեր է առ իմաստություն, մյուսը՝ մտածմունք մասիվան մասին: Տեսականը «հարբեցնում» է, քանզի դրանով է հոգին զմայլվում, իսկ գործնականը «կերակրում» և հաստատուն է պահում հոգին: Իսկ ըստ կարգի նախապատվության՝ որոշ դեպքերում «հաղթում» է տեսականը, մյուս դեպքերում՝ գործնականը:

Եթե Հովհաննես Երզնկացին տեսական ու գործնական իմաստությունը միասին ունեցողին համարում է կատարյալ մարդ<sup>525</sup>, ապա Տաթևացին՝ իմաստուն և սուրբ մարդ: Այդպիսի մարդը նման է երկրին. եթե երկնայինը պտտվում է, ապա երկիրը մնում է անշարժ. ո՛չ հողմերը, ո՛չ անձրևները և ո՛չ էլ հեղեղները չեն կարող կործանել նրա կառուցած իմաստության տունը: Իմաստունը և սուրբը մշտաստադարձ ծառ են՝ «իմաստութեամբ զեղեցկացեալ, եւ հաւատով ծաղկեալ, եւ պտղօք բարեաց առաւելացեալ»: Դարձյալ, նրանք նման են վճիտ ու հստակ օղի կամ պայծառ լուսնի ու աստղերի, որոնք իրենց պայծառությամբ լուսավորում են ստորիններին, ազդում դրանց ընթացքի վրա, փարատում տգիտության խավարը, սեր բորբոքում Աստծո և մարդկանց նկատմամբ: Հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ Տաթևացին իմաստասերին երեք առումով նմանեցնում է Աստծուն. «Ձի որպէս Աստուած զամենայն գիտէ. նմանապէս և իմաստասերն զամենայն ինչ խոստանայ գիտել որքան կարէ գիտել. և որպէս Աստուած զամենեցուն կամի զկեալն, և ի գիտութիւն ճշմարտութեան զալն. նոյնպէս և իմաստասերն՝ կամի զամենեցուն ի գիտութիւն ճշմարտութեան զալն: Եւ որպէս Աստուած զամենայն գոր ինչ կամի կարէ. և գոր կարէ՝ կամի. նոյնպէս և իմաստասերն գոր ինչ կարէ կամի. թէ և ոչ անդրադարձել. զի կամքն և կարն համագոյժ են առ Աստուած. իսկ առ մարդս՝

<sup>525</sup> Ըստ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու՝ իմաստությունը լինում է երկու տեսակի՝ տեսական ու գործնական: Մարդիկ տարբերվում են իրարից ըստ այն բանի, թե ինչպես են օգտվում տեսական ու գործնական գիտություններից. «Արդ, է մարդ, զգիտությունն եւ զուսումն միայն սիրէ: Եւ է, որ զգործն եւ զառաքինութիւնն միայն ունի անգիտութեամբ: Եւ է՛, որ զերկուսն ունի՝ զգիտութիւն եւ զգործն: Արդ, որ գիտութիւն ունի եւ ոչ գործէ, նման է մարդոյ, որ մի աչք ունի: Նոյնպէս եւ որ գործէ եւ ոչ ունի զուսումն գիտութեան, և նա միակնի է, իսկ որ ունի ուսումն եւ գիտութիւն եւ զայն գործէ և առնէ զառաքինութիւն՝ Բ. (2) աչաքն է լուսատր եւ մարդ է կատարեալ» (Յովհաննես Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, էջ 407):

կամքն առաւել է քան զկարն. յաղագս որոյ՝ իմաստունն գոր և կարէ՝ կամի. զգիտութիւն, զիմաստութիւն, զարդարութիւն, և զայն»<sup>526</sup>: Տեսական իմաստություն ունեցողին Տաքևացին դասում է քրիստոնեական արժեհամակարգի տեսանկյունից ընտրյալ խավի՝ մարտիրոսների, նահատակների, ճգնավորների, առաքյալների, մարգարեների և հրեշտակների շարքում: Օրինակ, տեսական իմաստություն փնտրող մարտիրոսների նման ճշմարտության ձեռքբերման համար դեգերում և նույնիսկ նահատակվում է կամ ճգնավորների նման «հանգցնում» է իր մարմնական կրքերը, ցասմնականն ու ցանկականը ենթարկեցնում բանականությանը: Իմաստունը նման է մարգարեի, որովհետև ինչպես մարգարեն տեսնում է անցյալը, ներկան ու ապառնին, այնպես էլ տեսական իմաստություն ունեցողը գիտի անցյալը, ներկան ու ապառնին, ուստի կանխաճառում-կանխատեսում է: Տաքևացին բազմիցս կրկնում է Պլատոնի այն խոսքերը, թե իմաստասեր անվանում են ոչ թե նրան, ով շատ գիտի և շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով ունի առաքինի ու սրբակենցաղ վարք:

Գրիգոր Տաքևացու կարծիքով՝ իմաստություն ձեռքբերելիս պետք է նմանվել մեղվին, որովհետև՝ ա) մեղուն անդուլ ժրաջանությամբ է հավաքում մեղրը, նմանապես մարդն իմաստությունը պետք է ձեռք բերի տքնաջան աշխատանքով, բ) մեղուն կաթիլ առ կաթիլ հավաքելով է լցնում բջիջները, նույն կերպ մարդը պարտավոր է աճել իմաստության և սուրբ գործերի մեջ, գ) ինչպես մեղուն լուսավոր նյութից է ամբարում մեղր, այնպես էլ մարդը պետք է իմաստությունը հավաքի մաքուր խորհուրդներից, դ) մեղուն խավար տեղերում գործում է իմաստաբար, այդպես էլ մարդուն «պատշաճ է գործնական առաքինությունը հաստատել և հետո ընդունել տեսականը, որովհետև գործնականը ընդունարան է տեսականի համար»<sup>527</sup>, ե) մեղուն ամբարում է մեղր ավելին, քան իրեն պետք է, այնպես էլ մարդիկ պարտավոր են իրենց հոգևոր և մարմնական արդյունքից բաժին հանել կարիքավոր-

<sup>526</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 174-175:

<sup>527</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 149:



ներին, գ) մեղուն ծնողասեր է ու հետևում է առաջնորդողին, նույնիսկ նրա համար մեռնում, նմանապես մարդիկ պետք է հետևեն իրենց ծնողին՝ Քրիստոսին, Իմաստությանը և պատրաստ լինեն Նրա համար «մեռնելու հանապազ»:

Լինելով տեսականի և գործնականի արդար դերաբաշխման ջատագով՝ Գրիգոր Տաթևացին միաժամանակ նկատում է, որ դրանցից մեկի, ի մասնավորի տեսականի պակասությունը որոշ առումներով կարող է լինել օգտակար: Երբեմն տգետ (անգետ) լինելը լավ է գիտելիք ունենալուց, եթե, անշուշտ, այդ տգիտությունը ուղեկցվում է բարի գործերով: Օրինակ, եթե մեկը գուրկ է իմաստությունից, բայց բարիք է գործում, հաճելի է լինում մարդկանց ու Աստծուն: Իսկ ով ունի տեսական գիտելիք առանց բարի ու առաքինի գործերի՝ անհաճո է Աստծուն և ծիծաղելի մարդկանց աչքում, որովհետև այլոց ուսացանում ու քարոզում է գործել բարին, բայց անձամբ մատը մատին չի խփում: Այսինքն՝ այդպիսի մարդն ինքն իրեն հակասում է, ուստի «բարի է գործնականն ըստ ինքեան, քան զտեսականն միայն»: Տաթևացու կարծիքով՝ առանց բնական խելքի, առանց ողջախոհության տեսական իմաստությունը չի կարող ապահովել մարդու արդյունավետ գործունեությունը: Եթե մարդ ունի միայն տեսական գիտելիք առանց «բնական խելաց», ապա այդպիսի մարդը կլինի թեթևամիտ, անհանճար ցոփախոս և չի իմանա, թե ե՞րբ, որտե՞ղ, ո՞ւմ ներկայությամբ ի՞նչ և ինչպե՞ս պետք է խոսի: Առանց երկյուղի ու առանց բարի գործերի իմաստությունը թերակատար է և «ընդունայն տեսութիւն»: Եթե տեսական իմաստություն ունեցողը չունի Աստծո երկյուղը, այսինքն՝ չունի սանձահարող գործիք, ապա չափ ու սահման չճանաչելով՝ սկսում է դատարկաբանել ու հպարտանալ, և ի վերջո անսանձ ձիւ մնան գահավիճում անդունդ: Քանի որ միջնադարում հպարտությունը համարվում էր յոթ մահացու մեղքերից առաջինը, ուստի դատապարտվում էր առհասարակ հպարտությունը և ի մասնավորի գիտությամբ ու իմաստությամբ անհարկի հպարտացողը:

Թեև Տաթևացին իրարից տարբերակում է հավատի տեսությունը (շնորհական իմաստությունը, աստվածաբանությունը) և բնական քննությունը (բնական գիտությունները, բնական իմաստությունը),

ասկայն կարծում է, որ իմաստությունը բնական քննության (բնական հանճարի) և շնորհական իմաստության, իմաստասիրության և աստվածաբանության միասնությունն է: Աստված է մարդուն պարզել իմաստության թե՛ բնական և թե՛ շնորհական ձևերը՝ առանձնացնելով աշխարհաճանաչողության ու աստվածիմացության գործընթացում դրանց խնդիրներն ու գործառույթները: Ինքնաճանաչողությունը նույնպես իմաստություն է, որովհետև դրա միջոցով է հնարավոր ընտրություն կատարել հոգևորի և երկրայինի, անասնականի և հրեշտակային կեցությունների միջև. «Եւ դարձեալ ճանաչել զինքն՝ որ ոչ միայն ունի զարտաքին զգայարանս, այլ և ունի ի ներքս ի հոգին զաչս զականջս և զխօսս հոգևորս: Ձի արտաքին զգայութիւնն անասնոց է նման, իսկ ներքինն իմաստութեամբն՝ հրեշտակաց: Ապա պարտ է ճանաչել զիմաստութիւն. և հրեշտակաց նմանիլ՝ և մի՛ անասնոց»<sup>528</sup>:

Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին կարծում է, որ իմաստությունը երկսայր սուր է, որով կարելի է գործել թե՛ բարիք և թե՛ չարիք՝ կախված այն բանից, թե ինչ նպատակի է այն ծառայեցվում. «Ձի յորժամ իմաստութեամբն զԱստուած գտանենք, և զհոգիս ճանաչենք և փրկինք, այնու սպանանենք զթշնամին մեր զաստանայ. թէ շրջենք զիմաստութիւնն ի մարմինս և ի յաշխարհս և ի հնարս, և նովաւ չար գործենք, սպանանենք զհոգին մեր»<sup>529</sup>: Տաթևացին հատկապես շեշտում է այն միտքը, որ ի տարբերություն այլ գիտությունների, ի մասնավորի բժշկագիտության, իրավագիտության, քաղաքական իրավունքի ու ճարտասանության, աստվածաբանությունն անշահախնդիր գիտություն է, քանզի «աստուածաբանութեան պտուղ ոչ է առ ի ստանալ զինչս եւ լնուլ քսակս»: Մյուս կողմից Տաթևացին խիստ կարևորում է բնական քննության դերը աշխարհիմացության ու աստվածիմացության գործում, շեշտում այն միտքը, որ առանց բնական քննության, տրամաբանության ու փիլիսոփայության դժվար կլիներ հասկանալ Հայտնության ճշմարտությունների իմաստն ու

<sup>528</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 157:

<sup>529</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 428:

խորհուրդը: Նա թվարկում է իմաստության բազմատեսակ (հոգեբանական, իմացական, բարոյական, մանկավարժական-դաստիարակչական, վարքը կարգավորող և այլ) գործառույթներ՝ կարծելով, որ իմաստությունը կյանքում մարդու ապավենն ու հենարանն է, հոգեկան կայունության ու անխռովության գրավականը: Իմաստությունը գլուխ է, ով չունի այդ գլուխը՝ նա անկենդան է: Իմաստությունը գավազան է, որին մարդը հենվում է բոլոր իրավիճակներում: Ով դա չունի՝ գայթում է ու գլորվում: Իմաստությունը մտքի հաստատության սյուն է, ով չունի այդ սյունը, նա անընդհատ գտնվում է ալեկոծությունների ու խռովությունների մեջ: Իմաստությունն ամուր հիմք է, ով չունի այդ հիմքը, նշանակում է նրա շինվածքը, տունը ավազաշեն են, որը թեթև հարվածից կարող է կործանվել: Իմաստությունը մարդու մարմնավոր և հոգևոր կյանքի կարգավորիչն է, հոգու և մարմնի միջև խաղաղություն հաստատողն ու պահպանողը: Իմաստությունը մարդու ուսուցիչ-դաստիարակիչն է, առաքինի ու աստվածահաճո վարքի երաշխավորը, երջանկության հասցնող հուսալի գործիքը: Իմաստությունը կրթող ու խրատող է, ով գուրկ է դրանից, անուսում և անխրատ է: Իմաստությունը մարդու ուրախությունն է, որը նրան պահում է մերքին ցնծության ու խնդության մեջ: Ով չունի իմաստություն, մշտապես գտնվում է երկյուղի, կասկածների ու անորոշության մեջ: Ով չունի իմաստություն, «աղքատ և տառապեալ է մտօք»: Իմաստությունը մարդու անկողոպտելի գանձն է, որը ո՛չ խորտակվում է ջրում, ո՛չ քայքայվում ու մաշվում նյութական իրերի նման և ո՛չ էլ կարող է կողոպտվել ու հափշտակվել որևէ մեկի կողմից: Իմաստության միջոցով մարդը տիրում է ծովերին ու ցամաքին, իմաստությամբ են պայմանավորված մարդու հոգեմարմնական բազում «բարութիւններ»: Իմաստությունն առավել է մարմնական գործությունից. ֆիզիկապես ուժեղ մարդը եթե չունի իմաստություն, ապա կյանքում հաճախ կպարտվի կամ ինքն իրեն կվնասի, իսկ մարմնապես ոչ գորեղ մարդը եթե ունի իմաստություն, ապա կունենա հաղթանակներ, ինչպես, օրինակ, աստվածաշնչյան Սողոմոնը մարմնով ուժեղ չէր, բայց ուներ իմաստություն և իր «իմաստութեամբն ամենայնի տիրեաց. և գթշնամին հնազանդեցոյց»: Ընդհանրացնելով իմաստության մասին

իր մտքերը՝ Տաթևացին գրում է. «Եւ զի գուելի է իմաստութիւն մարդոյն քան զամենայն իր. վասն զի իմաստութիւն մարդոյն՝ է՛ որպէս աղի կերակուրն. զի ամենայն կերակուր առանց աղի անհամ է և անալիտան: Նոյնպէս ամենայն գործք մարդկան հոգևորն և մարմնաւորն՝ առանց իմաստութեան անալիտան է և անարգ»<sup>530</sup>:

Այսպիսով, սուրբ Գրիգոր Տաթևացու համար իմաստությունը տեսականի (գիտելիքի) ու գործնականի (առաքինի վարքի), բնական քննության ու հավատի տեսության, գիտության ու ողջախոհության (բնական խելքի), աստվածահաճո մտածելակերպի ու գործելակերպի համադրությունն է: Քանի որ Տաթևացին իմաստությունն ըմբռնում է որպէս Աստծո կողմից մարդուն շնորհված պարզև, որով մարդը պետք է ճանաչի երկրային ու երկնային իրողությունները և կողմնորոշվի երկրային կյանքում, ուստի դրա գնահատումն ու փառաբանումը վերածվում են մարդուն մեծարելու, մարդկային ներունակության ու կարողականության սահմանները ճշտելու և մարդու գործողությունները գնահատելու միջոցի ու չափանիշի: Այս իմաստով իմաստության ջատագովությունը թեկուզև կրոնաաստվածաբանական մտքի շրջանակներում քրիստոնեական, տվյալ դպքում նաև՝ սքոլաստիկական հումանիզմի, դրսևորումներից է և, որքան էլ տարօրինակ հնչի, միաժամանակ (եթե նկատի ունենանք արևմտաեվրոպական երկրների փորձը) աշխարհիկ (վերածնական) հումանիստական շարժման ու գաղափարախոսության նախապատրաստման նախնական քայլերից մեկը:



<sup>530</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 179:

## ԳԼՈՒԽ VI. ՀԱՍԱՐԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ



### 6.1. Մարդը որպես սոցիալ-քաղաքական էակ: «Համակրանքի տեսությունը»

*«Դարձեալ՝ մարդն է քաղաքական կենդանի, զի լինիցի համաբնակք և կարեկիցք և օգտակարք ի բարին»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Բնութագրելով մարդու հիմնական հատկությունները՝ սուրբ Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում շեշտում է Արիստոտելից սերող այն միտքը, որ ի տարբերություն կենդանիների, մարդը հասարակական-քաղաքական արարած է՝ «մարդն է քաղաքական կենդանի, զի լինիցի համաբնակք և կարեկիցք և օգտակարք ի բարին»<sup>531</sup>: Լինելով հասարակական-քաղաքական էակ՝ մարդը միաժամանակ բարոյական էակ է, որովհետև բարոյականությունը կարող է

<sup>531</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 274-275:

դրսևորվել ու իմաստ ունենալ միայն մարդկանց համաբնակության պայմաններում: Իբրև սոցիալ-քաղաքական ու բարոյական էակ՝ մարդը ի վիճակի է կատարելագործելու սեփական բնությունը, կարգավորելու իր գործունեությունն ըստ «կանոնաց բանականին»: Տաթևացու կարծիքով՝ «մարդոյս միայն է կարգ կանոնաց, բնութեան, կամաց, և հարկի, իսկ անասնոց միայն բնութեան է»<sup>532</sup>: Մարդուն բնորոշ է ծիծաղելու, խղճալու, գթալու, կարեկցելու, ողորմելու, մեղանշելու, ամաչելու, սիրելու և այլ գուտ մարդկային հատկություններ ու զգացմունքներ: Մարդուն բնորոշ են նաև գնահատելու ու իմաստավորելու, տգեղը գեղեցիկից զանազանելու, կեղծը՝ ճշմարիտից, չարը՝ բարուց և բնական ու սոցիալական հանգամանքներով պայմանավորված այլ կարողություններ:

Տաթևացու կարծիքով՝ մարդը կենդանիներից տարբերվում է նախ և առաջ այն բանով, որ նա հասարակական-քաղաքական էակ է: Մարդիկ ստեղծվել են այնպես, որ ապրեն համատեղ կյանքով, իրար փոխօգնեն: Իրենց կյանքը կարգավորելու համար նրանք ստեղծում են օրենքներ և սոցիալական միավորումներ: Սոցիալական կյանքի առաջացման գործում կարևոր դեր է խաղացել հաղորդակցությունը, որի միջոցը խոսքն է, լեզուն, ինչից գուրկ են կենդանիները: Մարդու հասարակական էությունը դրսևորվում է աշխատանքային գործունեության մեջ: Դիշտ է, նկատում է Տաթևացին, կենդանիները նույնպես «աշխատում» են, սակայն մարդու և կենդանու աշխատանքի միջև կան էական տարբերություններ: Մարդու աշխատանքն ունի գիտակցական և նպատակալաց բնույթ: Մարդը ստեղծագործող, աշխատանքային գործիքներ պատրաստող էակ է, ուստի «մարդոյս միայն է հնարագէտ գործք և արուեստք զանազան»: Կենդանիներն անբան են, հետևաբար չեն ստեղծում, այլ պարզապես օգտվում են բնական բարիքներից: Կենդանիներն աշխատելիս գործադրում են միայն իրենց բնական օրգանները, իսկ մարդը դրա հետ մեկտեղ օգտագործում է իր իսկ ստեղծած զանազան գործիքները, այդ թվում նաև ընտանի կենդանիների: Տաթևացու համար աշխատանքը,

---

<sup>532</sup> Նույն տեղում, էջ 275:

գրում է Ն. Թովմասյանը, բացի գոյության պահպանման աղբյուր լինելուց, մարդու համար կենսական անհրաժեշտություն է, նրա զարգացման, ֆիզիկական ու մտավոր կարողությունների վերարտադրության դարբնոց է, ստեղծագործական ուժերի ծաղկման գործընթաց<sup>533</sup>: Այլ խոսքով, Տաթևացու հայացքներում նկատվում է աշխատանքի նշանակության վերախնայողական միտում. աշխատանքը դիտվում է ոչ թե պատիժ մեղքերի, այլ միջոց փրկության համար, ոչ թե գուտ ֆիզիկական գործողություն, այլ սոցիալ-բարոյական ու կրթական-ուսուցողական տարրեր պարունակող գործունեություն:

Թեև մարդը տիեզերական էակ է, սակայն նրա գոյության տարածությունը սահմանափակվում է երկրի շրջանակներում, ավելի ստույգ՝ իր գոյության միջոցների հայթայթման կենսաաշխարհում, իր նմանների շրջապատում, այսինքն՝ հասարակության մեջ, ուստի նա այդ առումով գերազանցապես հասարակական-քաղաքական էակ է: Մարդու թե՛ տիեզերական և թե՛ հասարակական-քաղաքական էակ լինելը երևում է նախ այն բանում, որ մարդն ունի համադրական բնություն, այսինքն՝ «մարդն ունի հասարակություն ինչ ամենայն ստեղծածոց» կամ՝ «մեջ և եզր է ամենայն ստեղծածոց», երկրորդ, իր համադրական բնության շնորհիվ նա սիրով ու հարազատաբար առնչվում է բոլոր գոյերի հետ՝ «մարդոյն է յատուկ ունել զամեն սիրելութիւն առ ամեն ազգս. առ վերինս և առ ներքինս և առ միջինս: Իսկ անասունք սիրեն միայն զսննդակիցն իւրեանց»<sup>534</sup>: Երրորդ, սոցիալական կյանքի առաջացման գործում կարևոր դեր է խաղացել հաղորդակցությունը, որի միջոցը խոսքն է, լեզուն, ինչից զուրկ են կենդանիները. «Աստուած զմարդս պատուեաց. և զբանեղէն լեզուն ետ՝ որ ոչ է տուեալ ամեն ստեղծածոց: Եւ այս ո՛չ է սակաւ պարգև. զի մեծ պակասութիւն էր թէ ոչ ունէր մարդն լեզու. որպէս յայտնի է ի համր մարդոյ»<sup>535</sup>: Աստված մարդուն շնորհել է լեզու, որով մարդիկ տարբերվում են կենդանիներից և որի միջոցով նրանք հաղորդակցվում են միմյանց հետ: Տաթևացու կարծիքով՝ լեզուն ոչ միայն ցուցանում է

<sup>533</sup> Տե՛ս Թովմասյան Ն., նշվ. աշխատ., էջ 98-99:

<sup>534</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 275:

<sup>535</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 225:

մարդու առավելությունը մյուս գոյերի հանդեպ, այլև ծառայում է որպես հաղորդակցության, իրերի, երևույթների և ուրիշների հանդեպ վերաբերմունք արտահայտելու միջոց. «գի բանիւք խօսիմք ընդ միմեանս. և զժամուկ գիտութիւն սրտիս՝ լեզուան յայտնենք. զկարիսն ցուցանենք. զպէտսն խնդրենք. շինութիւն և ատեր. առ և տուր և այլն ամեն, բանիւք կատարին»<sup>536</sup>: Չորրորդ, մարդկանց սոցիալական էության մասին է վկայում նաև այն, որ նրանք ստեղծում են գիր, որը տարբեր հեռավորություններից միմյանց հետ շփվելու ավելի մեծ հնարավորություններ է ստեղծում: Գրի միջոցով նրանք փոխհատուցում են իրենց մարդկային մոռացկոտությունն ու տկարությունը (գիրը հիշողության պահպանման նոր ձև է), հաղորդակցվում միմյանց հետ, բավարարում իրենց իմացական պահանջումները՝ մարմնական գրով «հասանիմք յանմարմին բանն»: Գիրը գովելի է երեք առումով՝ ա) այն բանականության գործիքն է, ունի իմաստություն և ծածկյալ իմաստներ, բ) գրչի միջոցով այն մտնում է բառի մեջ, առանց բերանի բարբառում, աչքով տեսնում, ականջով լսում և մտքով ուսուցանում, գ) առանց ոտքի ընթանում է, առանց թևերի՝ թռչում, առանց լեզվի խոսում, առանց ձեռքերի գործում, կատարում կարևոր սոցիալական գործառույթներ, օրինակ, «Արբանեակ լինի և մեկնէ զխորհուրդս թագաւորաց»<sup>537</sup>:

Մարդը սոցիալական էակ է, այսինքն՝ ապրում է հասարակության մեջ և այլ մարդկանց կարիքն է գգում: Աստված մարդուն «միտումնավոր» է ստեղծել կարիքավոր, նախ, որ նա լինի խոնարհ և համեստ, իմանա իր տեղն ու դերը և առաջին մարդու պես հպարտությունից չկործանվի, երկրորդ, որ իմանալով իր չափն ու հնարավորությունները և, տեսնելով իր հոգու ու մարմնի պակասություններն ու կարոտությունները, սիրով լցվի առ Աստված և «ի նմանէ խնդրեսցուր զլցումն բարութեան», երրորդ, որ ոչ թե մարդը մնա անգործունյա և պարասպությունից ու ծուլությունից գործի մեղքեր, ինչը, օրինակ, բնորոշ է բռնավորներին ու իշխաններին, այլ հանապազ աշխատանքով

<sup>536</sup> Նույն տեղում:

<sup>537</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 177:



ձեռք բերի իրեն անհրաժեշտ բաները, չորրորդ, որ մարդն իր խելքով, շնորհքով, հմտություններով ու հնարամտություններով ստեղծի այն ամենը, ինչ ինքը չի ունեցել ի բնե. «արար զմեզ կարօտս և մերկս ի բնական զգեստուց և զհնուց և կերակրոց և տանց բնակութեանց, զի ետ մեզ բան և իմաստութիւն որ արուեստիւ հնարիմք և գտանեմք զպակասութիւն մեր. թէ՛ զգեստ է, թե՛ զէնք, թէ՛ կերակուր, թէ՛ բնակութիւն և այլն ամենայն»<sup>538</sup>: Հինգերորդ, որ մարդն ունենա ուրիշ մարդկանց հետ հաղորդակցվելու, համագործակցելու, համերաշխ ու խաղաղ ապրելու պահանջումը: Դիշտ է, «առավելության և գերազանցության» սկզբունքի համաձայն՝ Արարիչը մարդու համար ստեղծել է անբան «դաշնակիցների ու ընկերների, ծառաների ու սպասավորների» մի սովոր բանակ, որոնց գոյության իմաստը մարդկանց ծառայելն է, և որոնց խնամելով՝ մարդիկ պետք է ստանան իրենց անհրաժեշտ սնունդը, այնուհանդերձ դրանով բնավ չի նվազում մարդու դերը մարդու կյանքում. «Մարդն է մարդոյ օգնական. զի թպէտ կային այլ կենդանիք օգնական մարդոյ ի բեռն. ի լուծ. և այլ պէտս, այլ ... մարդն է օգնական մարդոյ»<sup>539</sup>: Եթե ընդհանրացնենք այս հարցի վերաբերյալ Տաթևացու բերած փաստարկները, ապա կարելի է ասել, որ հասարակական-քաղաքական էակներ լինելու և «առ միմեանս կարօտութեան» գլխավոր պատճառը, որ անհրաժեշտ է դարձնում մարդկանց համաբնակությունն ու միավորումը, գոյության միջոցների հայթայթումն ու առաջնային կենսական պահանջումների բավարարումն է: Կարիքը մարդկանց հարկադրում է միավորվել, կազմակերպել համատեղ գործունեություն, միասին պայքարել դժվարությունների ու աղետների դեմ, դրանով իսկ հող ստեղծում՝ բացառելու կամ նվազագույնի հասցնելու մարդկանց միջև թշնամական հարաբերությունները: Աստված մարդկանց ստեղծել է «կարիքավոր», որ նրանց միջև անհրաժեշտաբար հաստատվեն մտերմու-

<sup>538</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 254: Մի այլ առիթով Տաթևացին նշում է, որ Աստված «կարօտ արար զմեզ բնական պիտոյիցն», որպեսզի մարդը բանականությամբ, իմաստությամբ և արվեստով գտնի իրեն անհրաժեշտ բաները (Տե՛ս այս մասին Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Յորոյ լուծմունք, ՄՄ. ձեռ., 1019, էջ 40բ):

<sup>539</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

թյան, վստահության ու եղբայրության հարաբերություններ, մինչդեռ կյանքում ավելի հաճախ կարելի է տեսնել դրանց հակառակ հարաբերությունները: Եթե այդչափ բարեհոգի վերաբերմունքից հետո էլ մարդիկ շարունակում են իրար նախանձել ու ատել, անհանդուրժողական լինել միմյանց նկատմամբ, ապա ինչ կլինեն, գրում է Տաթևացին, եթե մարդիկ ի ծնե չունենային բարի բնություն և չզգային միմյանց կարիքը: Աստված «արար զմեզ կարօտս՝ զի մեք ի միմեանց օգնութենէ գտցուք զկարօտութիւն մեր. և սիրեսցուք զմիմեանս. և լինի եղբայրասիրութիւն. զի այժմ կարօտ ենք միմեանց հոգուով և մարմնով. զի մի միոյն ուսանինք. և այլոց ուսուցանենք, գնենք և վաճառենք, շինելով և տնկելով և այլովն՝ դեռևս ատենք զմիմեանց. քանի առաւել ատէաք թէ անկարօտ էաք զմիմեանց»<sup>540</sup>:

Հասարակական-քաղաքական կյանքի սկզբնավորման պահից մարդկանց միջև չեն եղել և չէին կարող լինել ատելություն, թշնամություն և հակակրանք առաջացնող հարաբերություններ: «Մարդը մարդուն թշնամի էր» կանխադրույթն սկզբունքորեն անընդունելի է Գրիգոր Տաթևացու համար, քանզի դա հակասում է թե՛ Արարչի բարի էության և թե՛ մարդու բնության մասին նրա քրիստոնեական-հումանիստական ըմբռնումներին: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, «թշնամութիւնն մեծ պակասութիւն է ի մէջ մարդկան», մինչդեռ սերն ու միաբանությունը՝ առավելություն, որովհետև, նախ, բնության մեջ բոլոր միացությունները խարսխվում են սիրո վրա, երկրորդ, սիրո և միաբանության շնորհիվ մարդիկ «զմիմեանս յորդորեն ի բարի գործս. և ջերմուցուցանեն ի սերն Աստուծոյ», երրորդ, միաբանությամբ մարդիկ համախմբվում և հաղթում են թշնամիներին:

Մարդիկ ի սկզբանե չեն ծնվել իբրև թշնամի, միմյանց ատող էակներ և սոցիալական կյանքի առաջացման պահից նրանց միջև գոյություն է ունեցել փոխադարձ սիրո ու մտերմիկ հարաբերությունների համար բավարար նախադրյալներ: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդը մարդուն թշնամի չի ստեղծվել բազում պատճառներով. «Իսկ մարդ մարդոյ թշնամի ոչ է: Նախ զի՝ մի բնութիւն են, և բնութիւնն ին-

<sup>540</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 254:

քեան թշնամի ոչ է: Երկրորդ՝ զի միապէս պատկեր են Աստուծոյ: Երրորդ՝ զի ի մի հողոյ ստեղծեալք: Չորրորդ՝ զի միապէս ունին զկեանս և զմահ և զյարութիւն: Իսկ որ թի թէ մարդ մարդոյ թշնամութիւն առնէ՝ ի չարէն շարժին սոքա, և ինչիցն և մարմնոյն են թշնամիք, և ոչ հոգւոյն: ...Ապա ուրեմն մարդ մարդոյ բարեկամք են և ոչ թշնամիք»<sup>541</sup>: Մարդը մարդուն թշնամի չի ստեղծվել նաև այն պատճառով, որ բոլոր մարդիկ ունեն միևնույն նախահայրը, և այս իմաստով նրանք ազգակիցներ են, ընդամին, երկու առումով՝ մարմնական և հոգևոր: Մարդիկ մարմնապէս մի ազգ են, որովհետև ստեղծվել են նույն հողից, իսկ հոգևոր առումով ևս մի ազգ են, քանզի «ամենքն յԱստուծոյ ստեղծաք առանց միջնորդի»:

Մարդու էութեան և սոցիալական կյանքի նման մեկնաբանութիւնը հիմք է տալիս պնդելու, որ Գրիգոր Տաթևացու տեսակետն ավելի շուտ համընկնում է ոչ թէ այսպէս կոչված «հակակրանքի», այլ «համակրանքի տեսութեան» հետ, ըստ որի՝ Աստված մարդկանց ստեղծել է կարիքավոր, որպէսզի կարիքից դրդված միավորվելով՝ մարդիկ միմյանց միջև հաստատեն եղբայրութեան, սիրո և բարեկամութեան հարաբերություններ, միասին մտածեն իրենց համատեղ կյանքի կազմակերպման մասին: Այդ դեպքում հարց է ծագում, թէ ե՞րբ և ինչո՞ւ են մարդկանց միջև առաջանում ոչ եղբայրական ու ոչ բարեկամական, եթէ չասենք՝ թշնամական հարաբերություններ: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդկանց միջև անվստահության, ատելության ու թշնամութեան հարաբերությունները առաջանում են այն պահից, երբ նրանց միջև հարաբերությունները չեն կարգավորվում աստվածային, ի մասնավորի «սիրեցէ՛ք զմիմեանս» պատվիրանով, երբ մարդիկ խախտում են աստվածային, բնական ու մարդկային օրենքները, ինչի հետևանքով նրանց մեջ «յանկարծ թաքնաբար ի ներքս մտանէ աւելորդն ու անչափն. և այն լինի մեզ չար և աւելի հոգալովն՝ զրկենք զմիմեանս ի վաստակս, ի հողս, և ի ջուրս, և այն լինի անիրաւութիւն, և յորժամ ոչ կարենք, լինի նախանձ, թշնամութիւն և պատերազմ, և սպանումն, այսպէս կարօտութիւնն տանի մեզ յագահութիւնն, և ի յա-

<sup>541</sup> Նույն տեղում, էջ 328:

գահութենէ բագում չարիք յառաջ գան և կորուսանեն զմեզ»<sup>542</sup>: Այլ խոսքով, մարդկանց միջև հարաբերությունների վատացումը պայմանավորված է ոչ թե արտաքին ինչ-ինչ ուժերի ներգործությամբ, այլ առավելապես զուտ մարդկային՝ սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական ու բարոյական գործոններով: Տաքևացու կարծիքով՝ մարդկանց միջև վատ հարաբերություններն առավելապես պայմանավորված են սոցիալական դերագանցություններով, իրար հակասող պահանջմունքներով ու սոցիալական տարբերի խավերի ծայրահեղ վարքագծով: Ընդ որում, այս առումով տարբերություններ կան իշխողների և իշխվողների վարքագծի ու պահվածքի միջև: Իշխվողները, առհասարակ աշխատավոր մարդիկ չափավոր են, զուսպ ու համեստ են իրենց պահանջմունքների մեջ, իսկ իշխողները «ոչ մնան ի չափն, այլ միշտ առաւելն ձգտին յամենայն իրս»: Հարուստները, թագավորներն ու իշխանները որպես կանոն անկուշտ են, ազահ ու անզուսպ, չեն բավարարվում ձեռքբերված ունեցվածքով, այլ անընդհատ ձգտում են առավելիին, ուզում են ավելի մեծ հարստություն կուտակել՝ չխորշելով անգամ հանցավոր քայլերից:

Գրիգոր Տաքևացու սոցիալ-բարոյական հայացքների հիմքում ընկած է մարդկանց բնական հավասարության մասին հումանիստական-քրիստոնեական գաղափարը: Ինչպես բոլոր արարածները «հավասար» են («զի հաւասար պատկեր են Աստուծոյ ամեն մարդիկ»<sup>543</sup>), որովհետև միևնույն Աստծո ստեղծագործության արգասիքն են, այնպես էլ բոլոր մարդիկ հավասար են, մախ, որովհետև բոլոր մարդիկ հոգևոր առումով ունեն միևնույն հայրը՝ Աստված, և միևնույն մայրը՝ եկեղեցի, երկրորդ, քանի որ նրանք մարմնական առումով նույն մախահոր ժառանգներն են և ստեղծվել են միևնույն նյութից. «Նոյնպէս ամենքն ի միոյ հողոյ ենք, - գրում է Տաքևացին, - թւպէտ կէսք յետոյ, և կէսք յառաջ եկին: Եւ ոչ ստեղծեաց Աստուած երկու Ադամ. մին յոսկոյ վասն իշխանաց. և մին ի կաւոյ վասն աղքատաց, այլ մին Ադամ, և այն ի հողոյ: Եւ ամենքն մեծամեծք և փոքունք՝ ի

<sup>542</sup> Նույն տեղում, էջ 254:

<sup>543</sup> Նույն տեղում, էջ 35:

մանն է յառաջ եկին»<sup>544</sup>: Հատկապես իրար հավասար են քրիստոնյաները: Նրանք իրավունք չունեն մեկը մյուսին գերի պահել, ստրկացնել, որովհետև քրիստոնյան ոչ թե մարդու, այլ Քրիստոսի ծառան է, այսինքն՝ ազատ էակ է: Հետևաբար պետք է հետևել Քրիստոսին, իսկ գերի քրիստոնյային գնել և ազատել գերությունից:

Թեև մարդիկ ի ծնն հավասար են, սակայն սոցիալական կյանքը խարսխված է անհավասարության վրա, որովհետև մարդիկ իրար հավասար չեն ո՛չ ունեցվածքով ու հարստությամբ, ո՛չ էլ ընդունակություներով ու հմտություններով: Մարդիկ իրարից տարբերվում են դեմքով, մարմնական ու հոգեկան հատկություններով, և այդ տարբերություններն անհրաժեշտություն են<sup>545</sup>: Եթե մարդիկ նման (չտարբերվող) լինեին միմյանցից, ապա բազում կլինեին վնասները: Եթե չլինեին այդ տարբերությունները, ապա ոչ ոք չէր ճանաչի իր հորը կամ եղբորը, կրտսերը չէր տարբերվի ավագից, կինը չէր ճանաչի իր ամուսնուն, իսկ ամուսինը՝ իր կնոջը, և «լինէր անօրէն խառնակումն», հարազատ որդին չէր սեփականի հոր ժառանգությունը, կլինէր «ամեննին անօրէնութիւն». անմեղները կդատվեին, իսկ գողերն ու մարդասպանները կմնային ազատության մեջ, մարդիկ կհայտնվեին անորոշության մեջ և չէին կարող ընտրել բարին ու խուսափել չարից, իրարից չէին տարբերվի բարեկամն ու թշնամին, սիրելին ու ատելին, որոշ մարդիկ կօգտվեին այդ վիճակից և իրենց այլոց, հիմնականում հայտնի մարդկանց կերպարով կներկայանան, օրինակ, «փոքունք զմեծամեծաց անուանս կոչէին ինքեանց ի մոլորումն մարդկանց», բանական մարդը կենդանիներից էլ կերևա տգետ, քանի որ ամեն կենդանի ունի «բնական ճանաչումն իրոց և օտարաց»:

<sup>544</sup> Նույն տեղում, էջ 91:

<sup>545</sup> Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ տիեզերքում առհասարակ գոյերի (հրեշտակներ, մարդիկ, կենդանիներ, բույսեր, անշունչներ), ի մասնավորի՝ մարդկանց միջև առկա տարբերություններն ու զանազանությունները պատահական չեն. «Նախ է՝ գործ իմաստութեան Աստուծոյ, որով զանազանեացին արարածք՝ առաւել և նրազ ընդունելով. և մի՛ խառնափնդոր և անզանազանապէս: Երկրորդ՝ է՝ գործ արդարութեան. զի ըստ արժանեաց հատուցի մեծաց և փոքունց. և առաջնոց և երկրորդաց: Երրորդ՝ է՝ գործ նախախնամութեան. զի ըստ ընտանի կարողութեան իրեանց՝ համեմատապէս զպարզևս ընկալցին. զի մի վնասեացին փոքունքն մեծամեծօք. և թերի մնացին մեծամեծքն սակաւութ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց: էջ 130):

Վերջապես՝ «զի ո՛չ պատուարքն մեծարէին, և ո՛չ անարգք անպատուէին. այլ ընդդիմակն սոցա. զի ո՛չ կարէին ճանաչել զտէրն և զծառայն. զագատն և զանագատ»<sup>546</sup>:

Մարդիկ իրարից տարբերվում են ոչ միայն մարմնական, այլև հոգեկան ու մտավոր հատկություններով: Աստված ոմանց ստեղծել է «ուշիմ բնական», խորագետ, իմաստուն, իսկ ոմանց՝ ապուշ, տզետ, պարզամիտ ու «բռնամիտ»: Այս անհավասարությունն ունի երկու պատճառ՝ ա) «բնական որակութեամբ անձնականին՝ զատեալ որոշեսցին ի միմեանս ոգիք. զի որպէս արտաքին տիպ պատկերաց բազմաց՝ անմման է միմեանց. նոյնպէս ի ներքս զատեսցին ի միմեանց հոգեկան մասամբ»<sup>547</sup>, բ) որ միմյանց հնազանդեցնեն ու իրարից օգտվեն: Աստծո կամոք են ստեղծվել հարուստներ և աղքատներ, իշխաններ և ծառաներ, իմաստուններ ու տգետներ, որոնք կոչված են իրար հետ համագործակցելու, փոխօգնելու, մեկը մյուսի կարիքը հոգալու, ուսուցանելու և իրար «դաստիարակելու»: Այդ անհավասարությունից շահում են երկուստեք. «Նախ՝ զի մի՛ ամենեքեան հաղթեսցին չարեացն, որ ի մեծութենէն լինի, որ են հոգս աշխարհի եւ պատրանք մեծութեան եւ մոռացումն հոգետրին, կռիւք եւ ատելութիւնք և այլն: Մոքս ամենեքեան մեծութենէն լինի»<sup>548</sup>: Երկրորդ, հարուստները մխիթարում են աղքատների ցավը և դրա համար վարձատրվում են, այսինքն՝ նրանք միմյանց հարստացնում են՝ «վաճառելով զմիմեանց զմարմնատրն եւ զհոգետրն, եւ երկոքին շատեալ օգտեսցին»: Նմանապէս իմաստունները կարիք ունեն նյութական/մարմնական միջոցների, որոնք ստեղծում են «անմիտները», իսկ վերջիններս կարիք ունեն «հոգևոր սննդի», որը ստեղծում են իմաստունները. «Իմաստունն կարօտ է մարմնատր հացի. և անմիտն հոգևորին. զի սա ունի զմարմնատր հացն. և նա զհոգևորն. զի երկունքն ի միմեանց լիանան: Ջի իմաստունն տայ զհոգևորն՝ և առնու զմարմ-

<sup>546</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք հարցմանց, էջ 238:

<sup>547</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 204:

<sup>548</sup> Ս. Գրիգոր Տառնացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Շապտայ, էջ 175:

նատրն. զի երկուքն երկոքումբք փարթամանան...»<sup>549</sup>: Երրորդ, փոխադարձ հարաբերությունների ընթացքում նրանց միջև հաստատվում են գութ և սեր, իրար հարգելու ու մեծարելու կարգ: Փաստորեն, Տաթևացին սոցիալական անհավասարության փաստը բացատրում է աստվածային նախախնամության գոյությամբ (նախախնամությամբ Աստված ամեն ինչ «կարգատրէ ի յօգուտ մեզ»), ի վերուստ յուրաքանչյուրին տրված բնական-անհատական հատկություններով և մարդու՝ սոցիալ-քաղաքական էակ լինելու հանգամանքով:

Միջնադարյան քրիստոնյա մտածողի համար այս կամ այն սոցիալական խավին պատկանելը ինքնին ո՛չ առավելություն է, ո՛չ էլ թերություն: Մարդիկ իրարից տարբերվում են ոչ այնքան սոցիալական կարգավիճակով, որքան բարոյական գիտակցությամբ և բարոյական վարքագծով: Այս առումով էական տարբերություններ չպետք է լինեն իշխողների ու իշխվողների միջև: Նրանց միջև տարբերությունը երևան է գալիս բնական ու սոցիալական պահանջմունքների, սպասումների ու մտադրությունների բավարարման հարցում: Տաթևացու համար հասարակությունը գործառու է ոչ միայն սոցիալական, այլև բարոյական օրենքներով, կանոններով ու ավանդույթներով, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններով, որոնք վերաբերում են մարդ-Աստված և մարդ-մարդ հարաբերություններին: Վերոնշյալ բնական հավասարությունը նաև բարոյական հավասարություն է (չմոռանա՞նք, որ մարդկության պատմության մեջ քրիստոնեությունը իրականացնում է բարոյական հեղափոխություն), ըստ որի՝ մարդկանց միջև հարաբերությունները պետք է լինեն այնպիսին, որ նրանք ունենան իրենց կարողությունների դրսևորման և իրենց իրավունքների պաշտպանության հնարավորություն: Բարոյական հավասարության գաղափարի արտահայտությունը բարոյագիտության ոսկե կանոնն է («Ուրիշների հետ վարվեք այնպես, ինչպես կուզենայիք, որ ձեր նկատմամբ վարվեն»), որը ցույց է տալիս բարոյական պահանջների և բարոյական արարքների գնահատման համընդհանրությունը:

---

<sup>549</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 177:

Քրիստոնեական բարոյագիտության հիմքում ընկած է սերն առ Աստված սկզբունքը, որից բխում են մյուս բոլոր պատվիրաններն ու սկզբունքները: Աստվածային պատվիրաններով ու քրիստոնեական առաքինություններով պետք է ապրեն թե՛ հասարակ ժողովուրդը և թե՛ հարուստները, թե՛ իշխվողները և թե՛ իշխողները՝ իշխաններն ու թագավորները: Հասարակության տարբեր խավեր պարտավոր են իրար օգնել, մանավանդ մեծահարուստները պետք է օգնության ձեռք մեկնեն աղքատներին, պետք է նրանց տան ողորմություն: Աստված ողորմած է, այդպիսին էլ պետք է լինի Իր պատկերով ու նմանությամբ արարված մարդը, որը եթե հարստության տեր է, պետք է ողորմություն տա աղքատներին, որբերին, հիվանդներին, հաշմանդամներին և կարիք մեջ գտնվող մյուսներին: Դա առաջին հերթին մարդկային բնության պահանջն է. «բնութիւնն ամէ գնեզ ողորմութիւն, զի բնութեամբ է որ ամենայն իր որ բարձրագոյն է, օգնական և կառավար լինի նուաստից. որպէս երկնային մարմինքն որք բարձրագոյնք են և լուսաւորք, օգնեն երկրաւոր մարմնոց, և կառավարեն գնասա: Նոյնպէս պարտ է որք ունի գնեծութիւն ընչից, օգնական լինիլ և կառավար աղքատաց. որբոց. այրեաց և ուղղել գնոսա: Այլ բնութեամբ է որ ցաւակցին անդամք իրերաց: Նաև բնութեամբ է որ ստամոքսին զկերակուրն բաշխել ի բոլոր մարմինն»<sup>550</sup>: Այլ խոսքով, Տաթևացու համոզմամբ՝ նախախնամությամբ տրված անհավասարությունը չի հակասում սոցիալական ներդաշնակության գաղափարին, քանի որ անհավասարությունը ոչ թե խոչընդոտում, այլ, ընդհակառակը, դրոյում է հակադիր կողմերին փնտրել համագործակցության շահավետ ուղիներ: Հասարակության բոլոր խավերը կախված են միմյանցից, և մեկի կյանքը անպատկերացնելի է առանց մյուսի գոյության:

Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ հասարակությունը մի կենդանի օրգանիզմ է, և ինչպես մարդկային օրգանիզմի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերա-

<sup>550</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 367:



պահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակության մեջ յուրաքանչյուր մարդ, յուրաքանչյուր խավ կատարում է որոշակի գործառույթ: Բոլոր մարդիկ թեև ունեն միանման բնություն, սակայն սոցիալական աշխարհում ինչպես և համայն տիեզերքում գոյություն ունի աստիճանակարգություն: Աստծո կամքով՝ աստիճանավորված սոցիալական ներդաշնակությունը պահպանելու նպատակով, հասարակության մեջ մարդիկ զբաղեցնում են տարբեր սոցիալական դիրք և կատարում են դրանց համապատասխան գործառույթներ: Բոլոր խավերի գործունեության նպատակը պետք է լինի «ընդհանուր բարիքը»: Իսկ բարին այն է, որը ցանկանում են բոլորը<sup>551</sup>: Այս հարցում Տաթևացու սոցիալ-քաղաքական հայացքների վրա նկատելի է Պլատոնից եկող այն մտքի ազդեցությունը, թե հասարակության մեջ սոցիալական խավերի առկայությունը, ինչպես նաև դրանց միջև աշխատանքի բաժանումը սոցիալական ներդաշնակության ապահովման նախադրյալն են: Այդպիսի հասարակությունը խարսխված է արդարության սկզբունքի հիման վրա: Տաթևացին նույնպես սոցիալական շերտավորման մեջ տեսնում է արդարության սկզբունքի իրականացումը: Պլատոնի նման նա հոգու երեք մասերին համապատասխան տարբերակում է հասարակական երեք խավ՝ հոգևորականներ, իշխաններ և շինականներ (մի այլ դասակարգման համաձայն՝ կառավարողներ, հոգևորականներ, իշխաններ, զինվորականներ, արհեստավորներ ու շինականներ), որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր հասարակական աշխատանքն ու պարտականությունը:

Սոցիալական աստիճանակարգությունը ենթադրում է հասարակական կյանքի կարգավորվածության, մարդկանց միջև որոշակի հարաբերությունների, համատեղ կեցության ձևերի գոյություն: Ընդունելով այն միտքը, որ սոցիալական աստիճանակարգությունը՝ իբրև տիեզերական աստիճանակարգության դրսևորում, աստվածային ծագում ունի, հետևապես՝ անփոփոխ է, Տաթևացին միևնույն

---

<sup>551</sup> Տաթևացին մեջբերում է բարու արիստոտելյան սահմանումը՝ «բարի է, որում ամենքն ցանկան» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հատոր, էջ 290):

ժամանակ մարդկանց այս կամ այն խավին պատկանելը չի դիտում իբրև բնածին և «հավերժական»: Նախ, ի տարբերություն Արիստոտելի, որը ստրուկ կամ իշխան լինելը պայմանավորում էր մարդու բնությանը, Տաթևացին միջնադարյան շատ փիլիսոփաների նման դա համարում է «պայմանական և ոչ թե բնական»<sup>552</sup>: Այսինքն՝ մարդու սոցիալական կարգավիճակի փոփոխականությունը կանխադրվում է, որովհետև մարդիկ անձնիշխան են: Երկրորդ, միջնադարյան մտածողի համար սոցիալական աստիճանակարգության անփոփոխության գաղափարը բնագանգական նշանակություն ուներ. անփոփոխությունը առհասարակ չի բացառում որոշ փոփոխություն: Մարդկանց կյանքը հարավոփոխ է և լի պատահականություններով, սակայն լինում են նաև արտառոց ու անսպասելի փոփոխություններ, որոնք կապված են աստվածային նախախնամության հետ: Չարմանալի է, գրում է Տաթևացին, որ «երեկ ի կարգ սպասատրացն ջրկիր և փայտակիր էր. և այսօր նստեալ յաթոռ թագատրական թագի պսակեալ, որպէս Մուրիկ թագատրն և այլ բազումք: Եւ այս ըստ անքննին կամացն Աստուծոյ...»<sup>553</sup>: Վերջապես, Տաթևացին համընդհանուր բարիքի, արդարության և աշխատանքի բաժանման սկզբունքներով փորձում է համերաշխություն հաստատել ուղղահայաց և հորիզոնական սոցիալական աստիճանակարգության միջև:

Այսպիսով, սուրբ Գրիգոր Տաթևացին, հենվելով մարդու էության մեկնաբանության պլատոն-արիստոտելյան և քրիստոնեական ավանդույթների վրա, կարծում է, որ մարդու ֆիզիկական-անատոմիական կառուցվածքը, մարմնական ու մտավոր հատկությունները արդեն իսկ ցուցանում են, որ նա ի վերուստ նախատեսված է հասարակական-քաղաքական համատեղ կյանքի համար: Աստված մարդուն «միտումնավոր» է ստեղծել կարիքավոր, նախ, որ մարդը իր խելքով ու շնորհքով ստեղծի այն ամենը, ինչ ինքը չի ունեցել ի բնե, երկրորդ, որ մարդը ունենա ուրիշ մարդկանց հետ հաղորդակցվելու, համագործակցելու, համերաշխ ու խաղաղ ապրելու պահանջմունք:

<sup>552</sup> Wulf M. *Philosophy and Civilization in The Middle Ages*. N. Y. 1969, P. 277.

<sup>553</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 274:

Նա կողմնակից է «համակրանքի» տեսությանը, ըստ որի՝ Աստված մարդկանց ստեղծել է ոչ թե որպես թշնամիներ, այլ բարեկամներ, իրար օգնականներ: Մարդկանց միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները պետք է լինի ոչ թե միմյանց նկատմամբ թշնամանալու, միմյանց դեմ մարտնչելու, այլ միմյանց օգնելու, փոխլրացնելու և շահավետ գործելու հիմք:



## **6.2. Իշխանության էությունը: Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցության հարցը**

*«Իմաստաստերքն ասեն թէ, որ ինչ հնար է կատարիլ միովն՝  
լաւագոյն է որ միովն լինի, քան թէ բազմօք»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Գրիգոր Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ երկիրը, պետությունը, հասարակությունը չեն կարող գոյատևել առանց իշխանության, առանց օրենքների ու կառավարման: Ուստի իր կառավարագիտական ուսմունքում նա ուշադրություն է դարձնում իշխանությանն ու պետությանը, դրանց ծագման աղբյուրին ու գործառության սկզբունքներին, աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանություններին, աստվածային, բնական ու քաղաքական օրենքների հարաբերակցությանը, կառավարման ու առաջնորդման ձևերին, նպատակին ու խնդիրներին, կառավարողների բարոյական կերպարին առնչվող հարցերի լուսաբանմանը:

Տաթևացու կարծիքով՝ իշխանությունը մի հարաբերություն է, որում մեկը իշխում է, մյուսը՝ իշխվում, մեկը կառավարում է, մյուսը՝ կառավարվում: Սա տիեզերքում և արարչակարգում գործող աստվածային կարգ է: Այդ իշխանական հարաբերությունները գոյի մակարդակում դրսևորվում են երեք ձևով. ա) մեկը միմիայն իշխում է. դա տիեզերքի Արարիչն է, ք) մյուսը իշխում է և միաժամանակ գտնվում իշխանության տակ. դա մարդն է, գ) երրորդը՝ կենդանիները, միայն գտնվում են իշխանության տակ: Իշխանությունը, պետությունը (թագավորությունը) առաջանում են անհրաժեշտաբար՝ մարդկանց երկրային կյանքը կարգավորելու և կազմակերպելու համար: Եթե XIII դարի կիլիկիահայ նշանավոր մտածող ու գործիչ Վահրամ Բարունին Օգոստինոս Երանելու պես պետության ծագումը կապում էր նախնական մեղսագործության հետ, ապա Տաթևացին հետևելով Արիստոտելին՝ պետության առաջացումը բացատրում է մարդու՝ հասարակական-քաղաքական էակ լինելու հանգամանքով: Աստված մարդուն ստեղծել է իբրև սոցիալական էակ, ուստի սոցիալական ու քաղաքա-

կան միավորումների ստեղծումը համապատասխանում է մարդու բնության պահանջներին: Տաթևացին ընդգծում է այն միտքը, որ անիշխան, անդեկ և անառաջնորդ հասարակությունը (երկիրը) դատապարտված է կործանման, իսկ, ընդհակառակը, իշխանություն ունեցող, կառավարվող, օրենքներով կարգավորվող երկիրը անհրաժեշտաբար բարգավաճում է և հզորանում. «Երկիր և քաղաք ամրացեալ են իշխանաւն և հոգւոր առաջնորդաւն. ի նոցանէ առնուն զհոգևոր և զմարմնատր կենդանութիւն: Եվ են բարձրացեալ փառօք՝ և գուարճացեալ ուրախութեամբ և այլոց բազմաց շուք և հովանի և պահապան լինին»<sup>554</sup>: Անիշխան երկրի ժողովուրդը ոչ միայն զրկվում է համահավաք, խաղաղ ու բարեկեցիկ կյանքից, այլև վտանգվում է նրա հետագա գոյությունը, խաթարվում է նրա ազգային և մարդկային դիմագիծը: Տաթևացու կարծիքով՝ իշխանություն, պետականություն ունեցող երկիրը պաշտպանում է իր քաղաքացիներին, մտածում նրանց կյանքը բարեկեցիկ դարձնելու մասին, իսկ անիշխան, անդեկ ու անառաջնորդ երկիրը կամ հասարակությունը դատապարտված է կործանման. «Իսկ յորժամ երկիր առանց իշխանի լինի և ժողովուրդն առանց առաջնորդի, բաժանեալ են ի կենդանութեանց, անկեալ ի բարձրութեանց, և կոխան եղեալ յամենայն մարդկան. և ցրուեալ յամենայն հողմոց, տգեղացեալ և չորացեալ և ապականեալ զանազան մեղօք»<sup>555</sup>: Որպես ասվածի օրինակ Տաթևացին մատնանշում է հայոց վիճակը. «Որպէս ի ժամանակս յայս տեսանենք յազգս մեր անիշխան և անառաջնորդ իբրև ոչխար առանց հովուի՝ զազանակոր լինին և կորնչին...»<sup>556</sup>: Այլ խոսքով՝ առանց իշխանության հնարավոր չէ պատկերացնել ոչ միայն սոցիալական ու ազգային համերաշխությունը, այլև առհասարակ պետության, հասարակության ու ազգի բնականոն գոյությունը:

Ինչպե՞ս վերը նշվեց, Տաթևացին պաշտպանում է պետության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ պետությունը մի կենդանի օրգանիզմ է, և ինչպես

---

<sup>554</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 423:

<sup>555</sup> Նույն տեղում:

<sup>556</sup> Նույն տեղում:

օրգանիզմի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ պետության մեջ յուրաքանչյուր մարդ և սոցիալական խավ կատարում են որոշակի գործառույթներ: Ինչպես մարմնի անդամները կառավարվում են գլխի կողմից, այնպես էլ պետությունը պետք է կառավարվի մեկ «գլխի»՝ թագավորի կողմից: Այս իմաստով կառավարման լավագույն ձև է համարվում մի «գլխի» կողմից<sup>557</sup> կառավարվող պետությունը, այսինքն՝ միապետությունը: Օրգանիստական բնույթ ունեն նաև իշխանի/առաջնորդի գործառույթների վերաբերյալ տաթևացիական պատկերացումները: Ըստ նրա՝ մարդու օրգանիզմի հինգ անդամներին՝ մտքին, գլխին, աչքին, լեզվին և սրտին, համապատասխանում են իշխանի/առաջնորդի գործառույթները: Ինչպես Աստված մարդուն պարզեց բանականություն (հանճար), որով կարգավորվում է նրա արտաքին ու ներքին գործերը, իշխանություն հաստատում հոգու մյուս գործությունների՝ ցասմնականի և ցանկականի նկատմամբ, այնպես էլ «ի մեջ մարդկանց զհանճարեղն ընտրե Աստուած և դնէ իշխան և տէր ի վերայ ամենայն մարդկան. և կարգաւորէ զնոսա ի ձեռն հնազանդելոց իւրոյ. մեծամեծաց զփոքունս. որպէս են թագաւորին իշխանք. և իշխանք զօրք. և նոքօք կատարեն զգործ և շինութիւն աշխարհի, զբաղաքի, զգեղջ, և զտուն»<sup>558</sup>: Ինչպես մարդն ունի մի գլուխ, որը գտնվում է մարմնի ամենաբարձր տեղում և որից սկիզբ են առնում զգայությունը, շարժումը և այլն, այնպես էլ իշխանը միակն է մարդկանց մեջ, որն առաձնանում է իր մեծությամբ ու փառքով, դիրքով ու կարգավիճակով, և որից «զալիս» են մարդկանց կյանքը կարգավորող հրամաններ ու որոշումներ: Ինչպես աչքը գտնվում է բոլոր զգայարանների «վերևում» և ոչ միայն տեսնում է ամեն ինչ, այլև նրա «լույսի» ծիրում

<sup>557</sup> Այս մտքի հաստատման համար Տաթևացին հենվում է իմաստասերների, ի մասնավորի Արիստոտելի և Իբն Ռուշդի բազումի նկատմամբ միակի առավելությունը ցուցանող բնագանգական հետևյալ դրույթի վրա. «Իմաստասէրքն ասեն թէ, որ ինչ հնար է կատարիլ միովն՝ լաւագոյն է որ միովն լինի, քան թէ բազմօք: Եւ թէ յովիւք լինի, անօգուտ է, իսկ ի կարգ ընդհանուր աշխարհիս՝ կատարումն առնու ի միոյ սկզբնէ. և յորժամ սկիզբն առաջին ամենակարօղ է, զամենայն ինչ կարօղ է կատարելագործել, ապա ուրեմն ընդունայն է և անօգուտ բազում առաջին սկիզբն ասել» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 79):

<sup>558</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 422:

են մյուս անդամները մտածում ու գործում, այնպես էլ իշխանն է տեսնում և առաջնորդում, մտածում ու գործում՝ պահպանելով կարգն ու օրենքը: Մարդու կյանքում յուրահատուկ է նաև լեզվի դերը, քանի որ «նա խօսի և յառաջ բերէ զներքին իմաստն»: Իշխանը նույնպես «լեզու» է և բոլորին հրամայող: Ինչպես լեզուն անարգում է չարը և գովում բարին, այնպես էլ իշխանը հարգում ու պատվում է բարին, իսկ չարը խրատում և հանդիմանում: Վերջապես իշխանի/առաջնորդի գործառույթը նման է սրտի դերին ու աշխատանքին: Ինչպես սիրտը «սկիզբն է կենդանւոյն», նրանից է շունչ ու ջերմություն սփռվում մարմնի մյուս անդամների վրա, այնպես էլ իշխանն է «սիրտ է ամենայն երկրին. և հիմն. և ի նմանէ ամենայն մարդիկ առնուն զսրտ զգութ զպէտս զկերակուր և զայլն»<sup>559</sup>:

Քանի որ մարդ կազմված է հոգուց և մարմնից, ուստի դրա նմանությամբ հասարակության մեջ գոյություն ունի երկու իշխանություն՝ աշխարհիկ (մարմնական) և հոգևոր: Հոգևոր իշխանությունը գտնվում է եկեղեցու, հոգևորականների ձեռքին, ովքեր կառավարում են «զհոգևոր տունս Աստուծոյ և զհոգիս մարդկան», իսկ աշխարհիկ տերերը՝ թագավորներն ու իշխանները, կառավարում են «զմարմնատուր տունս աշխարհի. զգեղ՝ զքաղաք՝ զերկիր և զաշխարհ»: Այս երկու իշխանությունները Աստծուց են, և դրանք պետք է ենթարկվեն աստվածային կամքին: Աստծո կամքին ենթարկվող թագավորներին երկու պատճառով է տրվում թագավորությունը՝ «կամ մեղավորներից վրեժխնդիր լինելու, կամ էլ արժանիներին բարերարություն անելու»<sup>560</sup>: Ըստ Տաթևացու՝ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների միջև գոյություն ունեն էական տարբերություններ: Աշխարհիկ իշխանությանը մարդիկ ենթարկվում են բռնությամբ, հարկադրաբար, իսկ հոգևոր իշխանությանը՝ կամավոր, հոժարությամբ, որոյիական երկյուղածությամբ հնազանդվում Աստծո կամքին: Աշխարհիկ իշխանությունն իշխում է «որքան մերձ է և ձեռնհաս», այսինքն՝ սահմանափակ աշխարհագրական տարածքի վրա է տարածվում դրա

<sup>559</sup> Նույն տեղում, էջ 424:

<sup>560</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մոլորոնի առակների մեկնությունը, էջ 103:

իշխանությունը, իսկ հոգևոր իշխանությունը «իշխե ի մերձաօրս և ի հեռաօրս», և դրա իշխանությունը չեն կարող խոչընդոտել ո՛չ սուր, ո՛չ ամբողջ, ո՛չ պարիսպ, ո՛չ գորք կամ այլ ինչ: Աշխարհիկ իշխանությունը վերաբերում է միայն մարդու մարմնին և մարդու մահվանից հետո այլևս ոչ մի ներգործություն չի ունենում, մինչդեռ հոգևոր իշխանությունը վերաբերում է թե՛ մարմնին և թե՛ հոգուն և ներգործում է մարդու վրա նաև հանդերձյալ աշխարհում: Այսպիսով, նշված առումներով Տաթևացին փաստում է հոգևոր իշխանության առավելությունը աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ: Հարցի այդպիսի լուծումը տրամաբանական է, քանի որ, ըստ քրիստոնեական վարդապետության, մարդու հոգին պատվական է մարմնից, բացի դրանից՝ երկրային կյանքը մարդու համար ժամանակավոր է, ուստի միջնադարյան քրիստոնյա մտածողները հոգևոր իշխանությունը գերադասում էին աշխարհիկ իշխանությունից: Համենայն դեպս, եվրոպական իրականության մեջ, որտեղ կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը կյանքի բոլոր ասպարեզներում բացահայտ բնույթ էր կրում, կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ արմատավորված էր աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ հոգևոր իշխանության գերազանցության մասին գաղափարը<sup>561</sup>: Եթե միջնադարյան Եվրոպայում ժամանակի ընթացքում հիմնադրվեց Սրբազան աստվածապետություն՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գլխավորությամբ, ապա պատմական հանգամանքների բերումով հայոց մեջ այլ կերպ դասավորվեց հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների հարաբերությունը: Պետականության երկարատև բացակայության պայմաններում հայ ժողովուրդը հայտնվում էր կրոնամշակութային արժեքներով իրենից տարբեր այլազգիների տիրապետության տակ: Այդ պարագայում հոգևոր իշխանության առավելության մասին քրիստոնեական գաղափարը վերաձվում էր ազգային գաղափարի, որի միջոցով հայ եկեղեցու տեսաբանները հիմնավորում էին հայ ազգի հոգևոր միասնության անհրաժեշտությունը: Օրինակ, Վահրամ Բաբունին, որ ապրում էր Կիլիկիայի հայկական թա-

<sup>561</sup> Այդ մասին տե՛ս, օրինակ, Аквинский Ф., О правлении государей. В кн.: “Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв.”, Л.: Наука, 1990. էջ 242:



գավորությունում, զբաղեցնում արքունի ատենադպրի բարձր պաշտոնը, հոգևոր իշխանությունը միանշանակորեն ենթարկում է աշխարհիկ իշխանությանը: Նա նույնիսկ չի առաջադրում հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների հարաբերակցության հարց, այլ, հոգևորականությունը դիտելով որպես առանձին հասարակական դաս, նրա խնդիրն է համարում ծառայել աշխարհիկ իշխանությանը, վճարել հարկեր և հոգևոր «զենքով» նպաստել պետության հզորացմանը: Վահրամ Բաբունին իր քաղաքագիտական բնույթի երկում թագավորության մեջ եկեղեցական դասին հատկացնում էր ծառայողական-դաստիարակչական դեր. «Իսկ եկեղեցական դասուց արժան է գաստուածային արբէնս ի ժամու և ի տարածամու յունկն թագաւորի լսեցուցանել, անպատկառ և անկառ ի սահման թագաւորական ուղղութեան գնա յորդորել: Եւ զաշխարհ ի նոցին ի հնազանդութիւն յորդորել, ուսուցանել, ծառայել մարմնատր Տեառն որպէս Աստուծոյ, և զամենայն հարկ և զիրաւունս առանց տրտնջման յարքունիս վճարել: Այլ և ինքեանք նորաք հանդերձ արասցեն աղաթս և պաղատանս (վասն) աշխարհի և թագաւորի՝ պարագայց ամառք մնալ ի խաղաղութեան»<sup>562</sup>: Բաբունու համար պետական շահը գերադասելի է եկեղեցու շահից, հետևաբար հոգևոր իշխանությունը պետք է ենթարկվի աշխարհիկ իշխանության (Բաբունու այս միտքը ճիշտ հասկանալու համար հարկ է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ Կիլիկիայի հայկական պետության տարածքում գործում էին տարբեր դավանանքի եկեղեցիներ): Սա անընդունելի միտք էր այն հոգևորականների համար, ովքեր կրոնական և դավանական ինքնությունը գերիշխող էին համարում ինքնության մյուս ձևերի նկատմամբ: Հայ մտածողներից նրանք, ովքեր ապրում էին պետականության բացակայության պայմաններում և հարկադրաբար ենթարկվում էին օտար նվաճող-

---

<sup>562</sup> «Ի մեծի ատուր 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 ատուր օծեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լեւոն», «Արարատ», 1869, թիվ Ե, էջ 99: Այդ մասին տես Չաքարյան Ս., Վահրամ Բաբունու պատմափիլիսոփայական և քաղաքագիտական հայացքները, «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, 2016, թիվ 4, էջ 130-146:

ների «մարմնական» իշխանությանը, հակված էին առավելությունը տալու հոգևոր իշխանությանը: Դրանք թվում էին Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները, ովքեր, գտնվելով մուսուլմանական իշխանությունների կառավարման ներքո, եկեղեցու համար ձեռք էին բերել որոշ արտոնություններ: Նրանք մտահոգված էին առաջին հերթին ոչ թե աշխարհիկ իշխանության, այլ եկեղեցու և դրա ինքնուրույնության պահպանման խնդիրներով: Այս միտումը դեռևս նկատելի էր V դարի հայ մտածողների, ի մասնավորի Եղիշեի փիլիսոփայության մեջ, որը, ինչպես նկատում է Գ. Խրլոպյանը, «ընդգծում է եկեղեցին պետությունից բաժանելու, նրանց ֆունկցիաների մեջ խիստ տարբերակում մտցնելու պահանջը: Պարսիկներին վերապահում է միայն աշխարհիկ որոշ ֆունկցիաների տնօրինությունը, իսկ հայկական եկեղեցուն՝ ժողովրդի հոգու, մտքի, հավատի, խղճի և բարոյա-իրավական հարաբերությունների ղեկավարումը»<sup>563</sup>:

Երկու իշխանություններին համապատասխան Տաթևացին տարբերակում է երկու կարգի օրենք՝ աշխարհիկ կամ քաղաքական և հոգևոր. «Մարմնաւոր իշխանքն՝ քաղաքական օրինօք կարգաւորեն գինազանդեալս. և հոգևորքն հոգևոր օրինօք Հին և Նոր Կտակարանօք՝ ի բարիս առաջնորդեն»<sup>564</sup>: Հոգևոր առաջնորդների խնդիրն է ժողովրդին ապահովել անմարմին թշնամիների հարձակումներից, իսկ մարմնավոր իշխաններինը՝ մարմնավոր թշնամիներից, և երկիրը պահել խաղաղության ու շենության մեջ: Հոգևոր առաջնորդը միջնորդ է Աստծո և մարդու միջև, իսկ մարմնավոր իշխանը՝ մարդու և Աստծո կողմից կարգված իշխանի միջև: Իսկ ընդհանրապես Տաթևացու կարծում է, որ գոյություն ունի իշխանության երեք տեսակ՝ աստվածային, մարդկային և բնական, որոնց համապատասխանում են երեք կարգի օրենքներ՝ աստվածային, մարդկային և բնական: Յանկացած կարգի իշխանություն գործառու է օրենքներով: Աստվածային օրենքները, որոնք ամփոփված են Ս. Գրքի մեջ, հավերժական են, անփոփոխ, կատարյալ, և մարդիկ պարտավոր են

<sup>563</sup> Խրլոպյան Գ. Տ., նշվ. աշխատ., էջ 175:

<sup>564</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 348:

հնագանդվել ռազմավարական ճանապարհի ցուցանող, կյանքի ուղեցույց հանդիսացող այդ օրենքներին: Ինչպես թագավորական, այնպես աստվածային օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են, քանի որ, Տաթևացու արտահայտությամբ՝ «Եւ որպէս ի հրամանս թագաւորին մեծ և փոքր չկա, ամենքն նորա բանք են, նոյնպէս յօրէնան մեծ և փոքր չկայ, այլ հաւասար Աստուծոյ հրաման է. և պա՛րտ է մեզ պահել. զի ամենայն բարեացն Աստուծոյ հաղորդ լինիցինք»<sup>565</sup>: Աստվածային օրենքներին չհետևողները գրկվում են բոլոր պարգևներից ու բարիքներից, հոգու և մարմնի «բարություններից»: Պետության և հասարակության մեջ կայունություն ու համերաշխություն հաստատելու համար նախ և առաջ հարկավոր է հետևել աստվածային օրենքներին, ըմբռնել արարչագործության իմաստը, հնագանդվել աստվածադիր կարգերին, նպատակ ունենալ հոգով բարձրանալ դեպի վեր՝ աստվածային աշխարհը, և ոչ թե իջնել վար՝ դեպի նյութական, անբանական ու անասնական աշխարհը: Առանց աստվածային օրենքների մարդը չի կարող ճիշտ կողմնորոշվել այս կյանքում, որովհետև դրանք զրահ ու պարիսպ և ճանապարհացույց են մարդկանց համար. «Այլ օրէնքն Աստուծոյ ուղղութիւն է մեզ ի ճանապարհ կենցաղոյս, և յորժամ թողումք՝ թիրիմք և մոլորիմք: Այլ օրէնքն օգնական է մեզ որպէս սիւն տան, յորժամ թողումք զօրէնս, խախտի հոգևոր շինուածս մեր»<sup>566</sup>:

Բնական օրենքը աստվածային օրենքի մասնավոր դրսևորումն է: Բնական օրենքի համաձայն՝ մարդը պետք է գործի Աստծո կողմից իր բնության մեջ ներդրած կարգերին ու հակումներին համապատասխան: Օրինակ, մարդը բնությամբ ինքնիշխան է և հակված է սիրելու բարին, կամ՝ մարդու մեջ բուսական ու կենդանական հոգիները պետք է ենթարկվեն բանական հոգուն, իսկ մարմինը՝ հոգուն: Բայց քանի որ մարդիկ ոչ միշտ են հետևում իրենց բնության օրենքներին, ուստի անհրաժեշտություն է ծագում ընդունել մարդկային (քաղաքական) օրենքներ, որոնք իրենց հերթին պետք է համապատասխանեն

<sup>565</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 12:

<sup>566</sup> Նույն տեղում:

բնական օրենքներին: Քաղաքական օրենքները կոչված են կարգավորելու մարդկային հարաբերությունները, նպաստելու պետության ու հասարակության առջև կանգնած կենսական խնդիրների լուծմանը: Մարդկային օրենքները պետք է համապատասխանեն բնական օրենքներին, իսկ ավելի ստույգ՝ բնական օրենքները պետք է վերածվեն համընդհանուր և պարտադիր օրենքների: Այդ օրենքները պետք է կարգավորեն մարդկանց վարքը և գործունեությունը, իրարից սահմանազատեն թույլատրելի և արգելված արարքները, պատժեն օրինախախտներին և այլն: Մարդկային օրենքների նպատակը համընդհանուր բարիքն է, այսինքն՝ դրանք կոչված են ապահովելու բոլոր մարդկանց բարեկեցությունը: Ի տարբերություն աստվածային օրենքների՝ դրանք ունեն հարաբերական ու ժամանակավոր բնույթ: Տաթևազին այն միտքն է արտահայտում, որ մարդկային օրենքները չպետք է վերացական բնույթ ունենան, այսինքն՝ դրանք պետք է համապատասխանեն տվյալ ժամանակում ստեղծված սոցիալ-քաղաքական ու մարդկային հարաբերություններին և ամենակարևորը՝ լինեն իրագործելի: Այս իմաստով Տաթևազին նշում է, որ օրենքներն են մարդկանց համար, և ոչ թե մարդիկ են օրենքների համար, ինչը նշանակում է, որ օրենքները հետևում են ժամանակին և «ժամանակն տիրե օրինացն, զի կարե ժամանակ փոփոխել զարեւնսն, խոտել և ընտրել»<sup>567</sup>: Ելնելով այն մտքից, որ «օրենքն վասն մարդոյս է» և ոչ թե մարդը օրենքի համար, Տաթևազին բխեցնում է մարդկային օրենքների հարաբերական և պայմանական բնույթի վերաբերյալ գաղափարը: Եթե օրենքները ունեն հարաբերական և ժամանակավոր բնույթ, նշանակում է մարդիկ չպետք է դրանց վերաբերվեն «անբանաբար», այլ իմաստությամբ և ընտրողաբար: Կյանքը փոփոխական է, ուստի իմաստուն կառավարման դեպքում մարդիկ ըստ փոփոխությունների բնույթի պետք է փոփոխություն մտցնեն նաև օրենքների մեջ: Տաթևազին տարբերակում է օրենքների երկու տեսակ՝ անհրաժեշտ և հնարավոր. «Հարկատրն այն է որ անփոփոխելի է. ոչ յաւելլով կարե

<sup>567</sup> Գրիգոր Տաթևազի, Համառատ հաւաքումն յԱռակաց գրոցն Սաղմոնի ի լուսաւոր բանից Մեծին Ներսիսի, ՍՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 372բ-372ա:

և ոչ նուագուլ: Ինչպես սահմանումն մարդոյ: Եւ հնարաւորն փոփոխելի է. որ յաւելուլ կարէ և նուագուլ. ինչպես պարագայք մարդոյ սոյնպէս հարկաւոր սահմանումն, և օրենքն է մեզ»<sup>568</sup>: Եթէ հարկավոր օրենքները մնում են անփոփոխ, որովհետև դրանք աստվածադիր են, ապա հնարավոր օրենքները փոփոխական են, որովհետև կապված են մարդկանց փոփոխական գործունեության մեջ երևացող նոր միտումների հետ:

Տաթևացու համոզմամբ՝ օրենքներով կառավարումը երկրի հզորության և բարգավաճման գրավականն է: Եվ, ընդհակառակը, աստվածային և մարդկային օրենքների անտեսումը, անիրավությանը և անարդարությանը երկրի կառավարումը պատճառ են դառնում սոցիալական ցնցումների (խռովություն, ապստամբություն), և ազգային պետականության կործանման համար: Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու պէս Տաթևացին հայոց իշխանության (թագավորության) անկումը բացատրում է այն բանով, որ հայ առաջնորդները իրենց կառավարման ընթացքում չեն հետևել աստվածային և մարդկային օրենքներին, այսինքն՝ չեն մտածել ընդհանուրի բարիքի մասին, որի պատճառով Աստված գրկել է նրանց իշխանությունից. «Ձի սովորութիւն է Աստուծոյ, - գրում է Տաթևացին, - յորժամ տայ իշխանք ի վերայ ազգաց, եթէ զարդարութենէ բուռն հարկանեն. և իրաւամբք վարեն զաշխարհս, բարձրանայ իշխանութիւնն. և օրըստօրէ առաւելանի. և երկիրն ի շինութիւն և ի խաղաղութիւն աճի: Իսկ թէ զանիրաւութենէ բուռն հարկանեն, նուազի իշխանութիւն նոցա. և երկիրն խռովի և աւերի: Եւ զբանիս ճշմարտութիւնն՝ տեսցես յիմայելացոց ազգս. և ի սեռս մեր: Որ աճեաց և մեծացաւ իշխանութիւն նոցա. և մերս նուազեցաւ և կորեաւ»<sup>569</sup> :

Տաթևացու կարծիքով՝ երկրի իշխանները կարգվում են Աստծո կողմից ոչ թէ իրենց սեփական բարեկեցության ապահովման, այլ «ընդհանուր բարիքին» ծառայելու համար: Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ս. Արևշատյանը, Տաթևացու սոցիալ-քաղաքական հա-

<sup>568</sup> Նույն տեղում, 373ա:

<sup>569</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 424:

յացքների հիմնական հասկացությունը «համընդհանուր բարօրությունն է», որը պետք է լինի պետական իշխանության գլխավոր նպատակը<sup>570</sup>: Այս իմաստով Տաթևացին համընդհանուր բարիքը գերադասում է մասնավոր բարիքից: Հենվելով Արիստոտելի համապատասխան դրույթի վրա՝ նա նշում է, թե «որքան բարին հասարակ է՝ բարեգոյն է. որպես մին տան բարին առաել բարի է քան մին մարդոյն. մին քաղաքին, քան մին տան. և մին թագաւորութեան բարին՝ մե՛ծ է քան մի քաղաքին»<sup>571</sup>: Եթե իշխանը մտածում է ընդհանուրի բարիքի մասին, ապա, Աստծուց ստանալով իշխանություն, պարտավոր է մտահոգվել իր իշխանության տակ գտնվող բոլոր մարդկանց մասին և հանճարեղ կառավարմամբ ապահովել ազգային և սոցիալական համերաշխությունը: Նա հանդես է գալիս իբրև այդ համերաշխության երաշխավոր, ուստի պետք է կատարի իր պարտականությունը: «Եւ սովորութիւն է աշխարհի՝ որ երաշխատորն պարտական է վճարել զպարտսն. կամ ի հնազանդութիւն պահել զերաշխատորեալն. նոյնպէս քահանայն և առաջնորդն որ երաշխատոր է ժողովրդեանն՝ կամ ինքն փոխանակ նոցա զպարտսն վճարէ...»<sup>572</sup>: Եթե իշխանը չարաշահում է իր իշխանությունը, երկիրը կառավարում է անարդար և անիրավ կերպով, ապա անխուսափելիորեն փլուզվում է հասարակական ներդաշնակությունը, մարդկանց միջև հաստատվում են թշնամական հարաբերություններ:

Մարդուն բարձրագույն արժեք դիտող քրիստոնեական կրոնից բխող այս հումանիստական դիրքորոշումը, ըստ նրա՝ պետք է ընկած լինի իշխանավորների գործունեության հիմքում, որովհետև ստորադրյալների ու հպատակների նկատմամբ նրանց վերաբերմունքից է կախված նաև հասարակության խաղաղ, ցնցումնազերծ ու համերաշխ գործառությունը: Աստծո կողմից ընտրված թագավորը ոչ միայն երկրի կառավարիչ է, այլև ժողովրդի առաջնորդը, ժողովրդին ուղղություն տվողն ու իր հետևից տանողը: Հետևաբար, նրանից են

<sup>570</sup> Տե՛ս Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դդ.)», էջ 414:

<sup>571</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 290:

<sup>572</sup> Նույն տեղում, էջ 185:

մեծապես կախված հասարակության բարոյահոգեբանական վիճակը, մարդկանց միջանձնային ու սոցիալական հարաբերությունների բնույթը: Եթե թագավորը իրավամբ ու արդարությամբ է ժողովրդից հավաքում հարկերը, ապա նա համարվում է բարի ու արդար կառավարիչ, իսկ եթե անիրավությամբ գրկում է ժողովրդին, ապա գործում է մեղք ու չարություն՝ արժանանալով ժողովրդի ատելությանը:

«Ընդհանուր բարօրության» և սոցիալական համերաշխության ապահովման մյուս գործոնը սոցիալական հնազանդությունն է: Հետևելով նորկտակարանային ավանդույթին՝ հայ մտածողը կոչ է անում հնազանդվել մարմնական, աշխարհիկ տերերին՝ «պարտիմբ հնազանդ լինիլ իբրև փոխանորդութիւն Աստուծոյ. և զիրամայեալն նոցա լսել և կատարել»<sup>573</sup>: Ենթարկվել ու հնազանդվել իշխանին նշանակում է նախ և առաջ հնազանդվել աստվածային հրամաններին, որովհետև իշխան-իշխվող հարաբերությունն ունի աստվածային ծագում: Տաքևացու կարծիքով՝ իշխանության նկատմամբ հնազանդությունը կամ սոցիալական հարմարվողականությունը ոչ միայն բարոյական առաքինություն է, այլև աստվածային օրենքին համապատասխանող իմաստուն վարքագիծ, կյանքին հարմարվելու ճկուն պահվածք. «Ե որք իմաստունք են՝ լինին հնազանդք և մտերիմք իշխանաց իրեանց և ի բարութեան վայելեն: Իսկ որք անմիտք են՝ լինի ապստամբք և երկմիտք իշխանաց իրեանց և ի խաւարի գնան. և ըզչար պատիժս կրեն ի պետաց իրեանց»<sup>574</sup>: Իշխանության ենթարկվելը աստվածահաճո երևույթ է, աստվածային օրենք, իսկ անհնազանդությունը՝ աստվածային օրենքի խախտում: Սեփական փորձից իմանալով անիշխան ու անառաջնորդ վիճակի կործանարար հետևանքները՝ Տաքևացին կարևորում է իշխանության դերը թե՛ հասարակության/պետության գործառության և թե՛ ազգային հարցերի կարգավորման գործում: Թագավորներին տրվում է իշխանություն ոչ թե իրենց անհատական պահանջմունքների բավարարման ու անձնական բարեկեցության ապահովման, այլ այդ իշխանությունը ծա-

<sup>573</sup> Նույն տեղում, էջ 35:

<sup>574</sup> Նույն տեղում, էջ 194:

ռայեցնելու ընդհանուրի բարօրությանը: Այսինքն՝ իշխանությունը պարտավորություն է և ստեղծված է ոչ թե իշխանի, թագավորի, այլ բոլորի համար, բայց իշխանության տերը պատասխանատու է իշխանության իրագործման ու կառավարման ընթացքի ու հետևանքների համար: Կառավարման գործընթացում ընդհանուրի բարիքը նպատակ դարձնել նշանակում է մտածել երկիրը շենացնելու, բնակիչների նյութական ու հոգևոր պահանջմունքները բավարարելու և օրենքներով գործառույթ համերաշխ ու արդար հասարակություն ստեղծելու մասին: Այսինքն՝ իշխանությունը ստեղծված է ոչ թե իշխանի, այլ բոլորի համար, բայց իշխանը ստեղծված է իշխանության համար: Միջնադարում այս կարևոր քաղաքական սկզբունքով աստվածաբան-փիլիսոփաները ձգտում էին առավելագույնս «մարդկայնացնել» կառավարման գործընթացը, կարգավորել իշխողների և իշխվողների հարաբերությունները, կառավարողներին հեռու պահել մեծամտական և բռնապետական հավակնություններից:





### 6.3. Ուսմունք կառավարման և առաջնորդման մասին

*«Այլ յայսմ ժամանակի որք արժանի են առաջնորդութեան՝ չառնուն յանձն, այլ փախչին, իսկ անարժանքն յառաջ մատչին»:*

#### **Գրիգոր Տաթևացի**

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին իր աշխատություններում մանրամասն քննարկում է երկրի կառավարմանն առնչվող թե՛ զուտ կառավարաբանական և թե՛ բարոյագիտական հարցեր: Նա Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու պես կարծում է, որ կառավարումը գիտություն է և արվեստ: Դա գիտություն է, որովհետև ենթադրում է հասարակական կյանքի և մարդկային բնության յուրահատկությունների խոր ու բազմակողմանի իմացություն, իսկ արվեստ է, որովհետև ենթադրում է իշխանությունը գործադրելու համար համապատասխան հմտություններ և ունակություններ: Ըստ էության նա կառավարման լավագույն ձև է համարում միապետությունը: Քանի որ հասարակությունը/պետությունը նա մնանցնում է օրգանիզմի հետ, ուստի վերջինիս կառուցվածքի ու գործառության համանմանությամբ պատկերացնում է հասարակության/պետության կամ քաղաքի կառավարման կերպը: Ինչպես մարդու օրգանիզմը ունի գլուխ, որը կոչված է իշխելու ու կառավարելու օրգանիզմի մյուս անդամներին, ապահովելու օրգանիզմի բնականոն գործունեությունը, այնպես էլ հասարակություն/պետությունը պետք է ունենա գլուխ՝ կառավարող, որը կոչված է կարգավորելու հասարակական/պետական ու մարդկային հարաբերությունները: Իշխանությունը տրվում է ի վերուստ. Աստված ընտրում է մարդկանցից հանճարեղներին, նրանց կարգում թագավոր, և նրա ձեռքով կարգավորում է հասարակության կյանքը: Տաթևացին, թագավորին համեմատելով գլխի, աչքի, լեզվի ու սրտի հետ, միջնադարում գերիշխող մտածողության ոգով գերազնահատում է նրա դերը հասարակության/պետության կյանքում՝ նրան վերագրելով մտածելի ու անմտածելի բազմապիսի գործառույթներ. «Դարձեալ՝ որպէս գլուխն մի է բոլոր մարմնոյն և բարձրացեալ ի վերայ ամենայն անդամոցն՝ և ի մնանէ իջանեն ամենայն կենդանութիւնք և զգայութիւնք և շարժումն

ի բոլոր ամենայն օդուածս մարմնոյն: Նոյնպէս և իշխանն մի է ի մէջ մարդկան, և բարձրացեալ փառօք և մեծութեամբ, և գլուխ նստեալ ամենայն մարդկան, և ի նմանէ գայ ի մարդ հրաման և շարժումն, մահ և կեանք, շէն և աւեր, և ամենայնն նորա հրամանաւն կարգաւորի ընդ երկիր: ...Դարձեալ՝ որպէս սիրտն մի է ի բոլոր անդամսն ներքին, և նա է սկիզբն կենդանւոյն, ի նմանէ շունչն և ջերմութիւնն սփռի ի բոլոր անդամն, այլև երակ արեանն և բնական կենդանութիւնն: Այսպէս և իշխանն՝ սիրտ է ամենայն երկրին և հիմն, և ի նմանէ ամենայն մարդիկ առնեն գետք, զգութք, զպէտս, զկերակուր և զայլն: Եւ յորժամ ի սիրտ ելանէ, այսինքն ամենն ի սիրտն ժողովին, որպէս զօրք առ թագաւորն, նոյնպէս և հրամանաւ իշխանին կան ամենայն հնազանդեալքն. ի բան, ի գործ, ի պատերազմ, ի խաղաղութիւն և յայլսն»<sup>575</sup>: Այլ խոսքով, պետութեան գոյութիւնն ու գործունեութիւնն անպատկերացնելի են առանց թագաւորի, որովհետև հենց նա է պետութեան ու մարդկանց կյանքում տեղի ունեցող բոլոր երևոյթների սկզբնավորողն ու կարգավորողը և «և ի նմանէ գայ ի մարդ հրաման և շարժումն, մահ և կեանք, շէն և աւեր»:

Չնայած միապետին փառաբանող այսպիսի մտքերին՝ Տաթևացին կարծում է, որ թագաւորը միայնակ չի կարող լավագոյն ձևով կառավարել երկիրը, որովհետև իբրև մարդ բնութեամբ տկար ու մահկանացու է, այսինքն՝ չի կարող ամեն ինչ իմանալ և ամեն ինչ կարողանալ: Այդ պատճառով նա պարտավոր է երկիրը կառավարել շատերի, հատկապէս իմաստուն ու բարեմիտ խորհրդականների օգնութեամբ. «մին մարդն կարէ զմիոյ տան շինութիւնն խորհիլ, այլ մի մարդ՝ զբազմաց ոչ կարէ, վասն այն պարտ է բազմաց ի մի վայր ժողովիլ, և զբազում երկրին զօգուտն գտանել»<sup>576</sup>: Կառավարման գործում իմաստուն խորհրդատուների անհրաժեշտութիւնը բխում է միմյանց օգտակար լինելու աստվածային կարգից: Ինչպէս մարմնի անդամները միմյանց օգնում և լրացնում են, այնպէս էլ մարդիկ պարտավոր են «ի խորհուրդն կցորդիլ միմեանց. և գուղիղն գտանել. և որպէս կարօտ են միմեանց ճորտ և պարոն, հարուստ և աղքատ,

<sup>575</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 422:

<sup>576</sup> Նոյն տեղում, էջ 423:

վարդապետ և աշակերտ, նոյնպէս միտքն կարօտ է առաջնորդի և խորհրդակցի: Եւ իմաստուն մարդն հանապազ խնդրէ իւր խորհրդակից և օգնական մտացն իւրաց»<sup>577</sup>: Եթէ խաղաղ ժամանակ երկրի կառավարման գործում խորհրդականների օգնությունը ցանկալի ու անհրաժեշտ է, սպա ճգնաժամային ու երկրի համար բախտորոշ պայմաններում, ի մասնավորի «ի ժամ պատերազմի առաւել պիտանի է»: Նկատի ունենալով երկրի կառավարման գործում խորհրդակցական մարմնի կարևորության վերաբերյալ Տաթևացու մտքերը՝ Ն. Թովմասյանը իրավացիորեն նկատում է, որ այդ մարմինն ամենևին էլ չի ժխտում միապետության անհրաժեշտությունը, սակայն հետո անում է վիճահարույց պնդում, թե Տաթևացին բացարձակ միապետությանը հակադրում է «սահմանադրական միապետությունը, որը և նա համարում է կառավարման ամենառացիոնալ ձևը»<sup>578</sup>: Նկատենք, որ տվյալ դեպքում «խորհրդակցականը մարմինը» նույնական չէ «սահմանադրական միապետության» հետ, որքան էլ դրանք ունենան ընդհանրություններ, քանի որ «սահմանադրական միապետությունը» ենթադրում է ոչ միայն օրենքներով կառավարում, այլև օրինաստեղծ մարմին, որի սահմանած օրենքներով միապետը պետք է կառավարի երկիրը: Մինչդեռ կառավարման մասին Տաթևացու ուսմունքում խորհրդակցական մարմինը ոչ թե կանոնակարգում և դրանով իսկ սահմանափակում է միապետի գործողությունները, այլ ընդամենը տալիս է խորհուրդներ, որոնք միապետը կարող է լսել կամ չլսել, կարող է կատարել կամ չկատարել: Տաթևացին կարծում է, որ իմաստուն կառավարողը մեծամիտ չի լինում և անպայման հաշվի է առնում իր խորհրդականների կարծիքը: Այլ խոսքով, խորհրդակցական մարմնի գործունեության արդյունավետությունը հիմնականում պայմանավորված է միապետի կամքով ու ցանկությամբ:

Երկրի կառավարման գործում կարևորելով թագավորի ու իշխանների դերակատարումները՝ Տաթևացին միաժամանակ այն միտքն է արտահայտում, որ լավագույն կառավարումն այն է, երբ հասարակության մյուս անդամները նույնպէս մասնակցում են կա-

<sup>577</sup> Նույն տեղում:

<sup>578</sup> Թովմասյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 71:

ռավարմանը. «Այս է՝ զի իշխանն և իշխեցեալքն՝ վարդապետն և աշակերտքն՝ առաջնորդն և հետևեալքն՝ միմեանց պիտանիք են, օգտակար և ձեռնառու: Չի որպէս իմացումն պէտս ունի զգայութեանցն, և նոքօք ճանաչէ զգոյն, և լսէ զխոսս, և առնու զհոտ, և զայլսն: Նոյնպէս և իշխանին՝ աչք և ականջ և բերան իւր իշխեացեալքն են, զի խորհրդով նոցա արասցէ զամենայն բան: Եւ որպէս գլուխն մարմնոյն է պիտանի, նոյնպէս և մարմինն գլխոյն: Այսպէս և առաջնորդն և հետևեալքն՝ միմեանց պիտանիք են. ի շինութիւն երկրի, ի խորհուրդ, ի պատերազմ, ի խաղաղութիւն, ի յուրախութիւնս և յայլսն: Եւ առաւել քան զամենայն պիտանաւորութիւն՝ ունին առ միմեանս զժողովիւն ի խորհուրդ, և ապա համաձայն նոցին խորհրդով՝ վարել շինութիւն աշխարհի»<sup>579</sup>: Փաստորեն, Տաթևացին պաշտպանում է կառավարման մասնակցային տեսակետը, որը պետության կառավարման գործում պատասխանատու է դիտում ոչ միայն թագավորին ու իշխաններին, այլ բոլորին՝ հասարակության մյուս խավերին: Եթե պետությունը նմանեցվում է օրգանիզմի, ապա ինչպէս օրգանիզմը կարող է լիարժեք գործել այն դեպքում, եթե բոլոր օրգանները իրենց բնորոշ գործառնությունով ապահովում են ամբողջի անխափան գործունեությունը, այնպէս էլ պետության արդյունավետ կառավարման դեպքում հասարակական բոլոր խավերի նպատակը պետք է լինի ընդհանուրի բարիքը: Կառավարման գործում համընդհանուր մասնակցության պահանջը բոլորին պատասխանատու է դարձնում երկրի ապագայի հանդեպ և նվազագույնի հասցնում սխալվելու հավանականությունը: Տվյալ դեպքում մասնակցային կառավարումը չի նշանակում կառավարող դասի վերացում, որովհետև Տաթևացին համոզված է, որ ինչպէս օրգանիզմը պետք է կառավարվի գլխի կողմից, այնպէս էլ պետությունը պետք է ունենա իր գլխավորը: Ուստի պետության գլուխի՝ թագավորի և մյուս կառավարողների իշխանության գործադրման եղանակից, կառավարման արվեստից, բարոյական կերպարից և վարք ու բարքից են մեծապէս կախված երկրի շենությունն ու մարդկանց բարեկեցությունը: Հարկ է նշել, որ նման կարգի

<sup>579</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 423:

«ժողովրդավարական» մտքերը ոչ թե հակասում, այլ հեշտորեն «տեղավորվում» են միապետական կառավարման վերաբերյալ Տաթևացու ուսմունքում:

Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհիկ իշխանները չորս կերպ են երկիրը շեն ու խաղաղությամբ պահում՝ իմաստությամբ, փարթամությամբ, գործով և ամրոցներով, իսկ քրիստոնյա իշխանները՝ նաև բարեպաշտությամբ. «Իմաստութիւն պիտոյ է, որ գիտէ շահել զհնազանդեալսն կամ զվերնագոյնս, ըստ իւրաքանչիւր ախորժակացն: Փարթամութիւն ընչից պիտոյ է, զի տացէ մեծամեծացն քան զինքն եւ աղքատացն: Ջորք պիտոյ է, զի յաղթեսցէ թշնամաց: Ամրութիւն շինուածոց պիտոյ է, վասն բռնաւոր հզորաց քան զինքն: Այս հասարակաց է: Այլ քրիստոնեա իշխանին պիտոյ է միւս եւս, այսինքն՝ բարեպաշտութիւն, այն է, որ լինիցի գործով սուրբ եւ արդար եւ հաւատով եւ յուսով անշարժ...»<sup>580</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ երկիրը շեն ու խաղաղ պահելու համար թագավորին հարկավոր է հինգ բան՝ ա) բարեպաշտություն և արդարասիրություն, բ) իմաստություն, որ կարողանա առաջնորդել ժողովրդին, գ) անաչառություն, որ կարողանա արդար իրավունքով պատժել չարերին և պատվի արժանացնել բարիներին, նմանապես սահարկու լինել ամբարիշտների ու սպասամբների նկատմամբ, միաժամանակ քաղցր լինել բարիների ու հնազանդների հանդեպ, դ) գթասրտություն, որ ողորմած լինի աղքատների, եկվորների ու օտարականների նկատմամբ, ե) չլինի ստախոս և խաբեբա: Սովորաբար մարդը սուտ է խոսում տկարությունից և խաբում երկյուղից դողված, իսկ թագավորը հզոր է ու կարողունակ, որովհետև չի վախենում որևէ մեկից, ուստի նա չպետք է ստի կամ խաբի<sup>581</sup>: Կառավարել իմաստնաբար նշանակում է գիտելիք ունենալ ինչպես մարդկանց բնության, պահանջմունքների, զոյության նպատակի, հասարակական խավերի հարաբերակցության, սոցիալական ներդաշնակության, ընդհանուր բարիքի, կառավարման առանձնահատկությունների, պատերազմական իրավիճակներից թելադրվող քայլե-

<sup>580</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 63:

<sup>581</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 107-109:

րի և առհասարակ հպատակների կողմից կառավարողներից ունեցած սպասելիքների, այնպես էլ այդ գիտելիքը կիրառելու, իշխանությունը արդարությամբ, իրավամբ, օրենքներով գործադրելու եղանակների մասին: Երկրի իմաստուն կառավարումը ենթադրում է երկրի խաղաղության, սոցիալական համերաշխության, մարդկանց բարեկեցության ապահովում և ժողովրդի բարգավաճմանն ու շենացմանը միտված ներքին քաղաքականություն:

Երկրի արդյունավետ կառավարման համար իշխանը պետք է ունենա իմացական, գործնական և բարոյական անհրաժեշտ հատկություններ, այսինքն՝ պետք է ունենա գիտելիքներ կառավարման մասին, պետք է ունենա հմտություններ այդ գիտելիքները իրագործելու համար և պետք է ունենա բարոյական արժեհամակարգ, որովհետև անիմաստ է այն գիտելիքը, որը շողկապված չէ բարոյական արժեքների հետ:

Իմացական հատկություններ: Ի՞նչ պետք է իմանա իշխանավորը, որպեսզի իրականացնի արդյունավետ, «ընդհանուր բարօրությանը» միտված կառավարում: Տաթևացին առանձնացնում է կառավարող իշխանին անհրաժեշտ ընդհանուր և մասնավոր բնույթի հետևյալ «իմացությունները»․ նախ, առաջնորդը պետք է իմանա, որ մարդկային բնության առումով ինքը ոչ մի առավելություն չունի իր հպատակների նկատմամբ: Նրա իշխանության տակ գտնվող մարդիկ, Հովհաննես Երզնկացու դիպուկ արտահայտությամբ՝ ոչ թե անբան հոտի անդամներ են, այլ «մարդիկ են ստեղծեալ յԱստուածոյ ի միոջէ զանգուածոյ, իբրև զինքն, և չունին ինչ-որ պակասութիւն, բայց միայն զիշխանութիւն»<sup>582</sup>: Տաթևացին նույնպես պաշտպանում է Երզնկացու այդ մարդասիրական միտքը․ «Եթէ մեծ ազգի ես՝ և այնու պարծիս՝ հայեաց ի քեզ. զի ամենքն ի մի հողոյ ենք. և ի միոյ հօր Ադամայ որդիք. և ի մի հող լուծանիմք. և միաչափ է գերեզման ամենեցուն»<sup>583</sup>: Ավելին, Տաթևացին այս միտքը տարածում է նաև հոգևոր իշխանու-

<sup>582</sup> Հովհաննես Երզնկացի, Թուրք առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի, Բաղդասարյան Է. Մ., Հովհաննես Երզնկացիին և նրա խրատական արձակը, Բնագրեր, Եր., 1977, էջ 217:

<sup>583</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 53:

թյան ներկայացուցիչների վրա: Հոգևոր առաջնորդը չպետք է մոռանա, որ ինքը նույնպես մարդու որդի է և ոչ թե հրեշտակ կամ «գերագոյն արարած»։ «Եվ ոչ ինչ ունիս ավելի ի բնութիւնդ քան զնոսա, ոչ ես որպէս զհովիւն ոչխարաց, զի հովիւն բանական մարդ է. և ոչխարքն անբան կենդանիք: Այլ դու որ հովիւդ ես մարդկան՝ մարդ ես նոցա հաւասար հոգւով և մարմնով, մտօք և այլովքն»<sup>584</sup>: Սա քրիստոնեական հումանիզմի կարևորագույն սկզբունքներից է. բոլոր մարդիկ հավասար են թե՛ իրենց ծնունդով, թե՛ բնության կազմությամբ և թե՛ իրենց վախճանով՝ «ի մի հող լուծանիմք. և միաչափ է գերեզման ամենեցուն»։ Առհասարակ նրանք, ովքեր ունեն իշխանություն, և որոնց ենթարկվում են մարդիկ, պետք է մայեն իրենց բնությանը և հասկանան, որ բոլոր մարդիկ հավասար են մահվան առջև, և մահվանից հետո ոչինչ՝ ո՛չ իրենց կալվածքները, ո՛չ իրենց ունեցվածքը և ո՛չ էլ իշխանությունը «կարեն տանել զհետ իւրեանց»։ Հետևաբար իշխանավորներն իրենց գործունեության ժամանակ այս իրողությունը պետք է մշտապես հիշեն և երբեք արհամարհական վերաբերմունք չցուցաբերեն նրանց նկատմամբ, ովքեր չունեն իշխանություն: Պատահական չէ, որ Տաթևացին իշխանության օրինականությունը պայմանավորում է ոչ թե իշխանավորների ծագմամբ կամ տոհմիկությամբ<sup>585</sup>, այլ մարդու անձնային հատկություններով: Իշխանությունն

<sup>584</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 182:

<sup>585</sup> Հարկ է նշել, որ միջնադարյան քաղաքագիտական մտքում կարևորվում էր իշխանության, հատկապես թագավորի ծագումնաբանության և թագավորության ժառանգորդման հարցը: Օրինակ, կլիկիաիայ մտածող ու պետական գործիչ Վահրամ Բաբունին (XIII դ.) Կլիկիայի հայկական թագավորությունը դիտում է որպես հայկական թագավորական հարստությունների, ի մասնավորի Բագրատունյաց, անմիջական գահաժառանգորդն ու իրավահաջորդը: Նա Լևոն Գ-ին համարում է Ռուբենյան իշխանապետության ու Հերոնյան հարստության ժառանգորդը, Գագիկ թագավորի շառավիղը, Բագրատունյաց ազգից և աստվածաշնչյան Դավիթ թագավորի ու մարգարեի ցեղից սերվածը («Իսկ ըստ ծննդեան է սա որդի Ջալելի՝ դատեր Լևոն արքայի, որդւոյ Ստեփանէի, որդւոյ Լևոնի, որդւոյ Կոնստանդէայ, որդւոյ Ռուբէնի, ի շառաւիղէ Գագկայ, յազգէ Բագրատունոյ, ի ցեղէ մեծին Դաւթայ թագաւորի և մարգարեի» (Վահրամ Բաբունի, «Ի մեծի ատոր յայտնութեան Քրիստոսի...»), «Արարատ», 1869, թիվ Ե, էջ 100): Այս մտտեցումից Տաթևացու շեղումը կարելի է բացատրել առնվազն երկու համագամանքով՝ նախ, նրա ժամանակ գոյություն չունեի հայոց թագավորություն, հետևաբար առիթ չկար քննարկելու թագավորին առնչվող շատ հարցեր, երկրորդ, Տաթևացին ավելի հաճախ գործածում է ոչ թե «թագավոր», այլ

աստվածադիր է, այսինքն՝ Աստված է ընտրում և իշխանությունը տալիս ոչ թե «բնությամբ» իշխանություն ունեցողներին, այլ «հանճարեղներին»՝ իմաստուն և բարեպաշտ անհատներին, որոնք կոչված են կառավարելու մարդկանց ըստ աստվածային պատվիրանների: Իսկ չարագործ բռնապետներին իշխանություն տալը պայմանավորված է մարդկանց գործած մեղքերով («յորժամ չար բռնաորք տիրեն մեզ և նեղեն ամեն իրօք և զայս վասն մեր մեղացն թոյլ տայ Աստուած...»)<sup>586</sup> կամ աստվածային նախախնամության անքննելի հանգամանքներով:

Երկրորդ, առաջնորդը պետք է իմանա, որ ա) իր իշխանությունը հավերժական չէ, բ) որ իր իշխանությունը «բնութեամբ» չէ, ոչ էլ տրված է անվերադարձ (Աստված ինչպես տալիս է իշխանություն, այնպես էլ վերցնում է), գ) որ այս աշխարհում ամեն ինչ փոփոխական է ու անցողիկ, այդ թվում իր իշխանությունը, և դ) իր բոլոր արարքների համար նա պետք է հաշվետու լինի Աստծուն՝ թե՛ երկրային և թե՛ հանդերձյալ աշխարհում: Այս ակնհայտ իրողությունից իշխանավորը պետք է անի համապատասխան եզրակացություններ. «Եթե թագաւոր ես, և եթէ իշխան, և եթէ դատաւոր՝ հայեաց ի քեզ. տե՛ս նախ՝ զի ոչ ունիս բնութեամբ զթագաւորութիւնդ և զիշխանութիւնդ...: Երկրորդ՝ զի ոչ միշտ իշխան ես. այլ երբեմն թողլոց ես իշխանութիւնդ: Երրորդ՝ զի որպէս դու յայլմէ խնդրես զհամարս, նոյնպէս և Աստուած ի քէն խնդրելոց է...»<sup>587</sup>:

Երրորդ, իշխանը/առաջնորդը պետք է գիտելիք ունենա պետության ու հասարակության կառուցվածքի ու գործառության և սոցիալական խավերի շահերի ու պահանջումների մասին: Նախ, նա պետք է իմանա, որ Աստված իրեն տվել է իշխանություն ո՛չ թե սեփական կարիքները հոգալու և պահանջումները բավարարելու, ո՛չ թե հարստություն դիզելու կամ ուրիշներին թալանելու և ունեզրկելու

---

«իշխան» հասկացությունը: Երկրում թագավորը լինում է միակը, իսկ իշխանները՝ բազում, որոնց մեծ մասը իշխանությունը ոչ թե ստանում է ժառանգաբար, այլ տարբեր հանգամանքների բերումով:

<sup>586</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 65:

<sup>587</sup> Նույն տեղում, էջ 53:



համար, այլ երկիրը շենացնելու և իր ենթակայության տակ գտնվող մարդկանց կյանքը բարելավելու համար: Եթե իշխանավորը մտածում է «ընդհանուրի բարօրության» մասին, ապա Աստծուց ստանալով իշխանություն՝ պարտավոր է մտահոգվել բոլոր մարդկանց մասին և «հանճարեղ» կառավարմամբ ապահովել մարդկանց բարեկեցությունն ու սոցիալական համերաշխությունը: Նա պետք է իմանա, թե ի՞նչ է կատարվում երկրում, ինչպե՞ս է ապրում ժողովուրդը, ի՞նչ սպասելիքներ ունի իշխանավորներից, որպեսզի կարողանա ներքին քաղաքականության մեջ ժամանակին շտկումներ անի և կանխի դեպքերի անցանկալի զարգացման տարբերակը: Երկրորդ, իշխանը/առաջնորդը պետք է իմանա, որ հասարակությունը բազմաթիվ անհատների, տարբեր և հակադիր շահեր ու պահանջմունքներ ունեցող մարդկանց բազմություն է: Նա պետք է գիտելիք ունենա դրանցից յուրաքանչյուրի ունակությունների ու կարողականությունների, պահանջմունքների ու կարիքների վերաբերյալ, որպեսզի նրանք պետության մեջ լինեն ճիշտ տեղում և ճիշտ դիրքում: Ինչպես կենդանիների պահող մարդը պետք է իմանա ամեն մի կենդանու «բնությունը», առաջնային պահանջմունքները և յուրաքանչյուրին տա համապատասխան կերակուր (խոտակերին՝ խոտ, մսակերին՝ միս և այլն), այդպես էլ «մեծ ջան և իմաստությիւն պարտի ունիլ իշխանին՝ որ գերկիրն ի շինութեան պահէ և զամենայն մարդ ի յիւր տեղին կառաւարէ. և յԱստուծոյ բաց երես լինի»<sup>588</sup>: Այս իմաստով պետությունը իմաստությամբ կառավարել նշանակում է նաև կարողանալ համերաշխություն հաստատել սոցիալական տարբեր խավերի միջև, ուշադիր լինել յուրաքանչյուր խավի սոցիալական պահանջմունքների ու սպասումների նկատմամբ. «Իմաստությիւն պիտոյ է, որ գիտէ շահել զհնազանդեալսն կամ զվերնագոյնս, ըստ իւրաքանչիւր ախորժակացն»<sup>589</sup>: Տաքևացու կարծիքով՝ իշխանության նկատմամբ հնազանդությունը ոչ միայն բարոյական առաքինություն է, այլև աստվածային օրենքին համապատասխանող իմաստուն վարքագիծ: Ինչպես վերը նշվեց,

<sup>588</sup> Նույն տեղում, էջ 425:

<sup>589</sup> Ս. Գրիգոր Տաքևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 63:

իշխանությունը տիեզերական, բնական և սոցիալական երևույթ է, այսինքն՝ հասարակության մեջ, անկախ դրա կառավարման ձևից, միշտ էլ կլինեն իշխողներ և իշխվողներ: Քարոզելով սոցիալական հնազանդություն և հարմարվողականություն, Տաթևացին ամենևին էլ հակված չէ պաշտպանելու այն իշխանավորներին, ովքեր չարաշահում են իրենց իշխանությունը, ոտնահարում հպատակների իրավունքները, արհամարհում բարոյականության կանոնները, ազգային (հատկապես կրոնական ու եկեղեցական) ավանդույթները, ովքեր թույլ են տալիս անիրավություններ կամ հովանավորում են հանցագործներին: Քարոզելով սոցիալական հնազանդություն՝ Տաթևացին միաժամանակ առաջադրում է այն միտքը, որ հպատակներն իրավունք ունեն չենթարկվելու հավատուրաց, մարդասպան և անիրավ իշխանավորներին:

Գործնական հմտություններ: Իմաստուն կամ արդյունավետ առաջնորդումը և կառավարումը ենթադրում են տեսական ու գործնական գիտելիքների և ունակությունների ու հմտությունների համատեղում: Առհասարակ լինելով տեսականի ու գործնականի ներդաշնակության ջատագով՝ Տաթևացին մի կողմից կարևորում է կյանքում ըստ անհրաժեշտության տեսական գիտելիքների, մյուս կողմից՝ առաջնորդի գործնական կարողականությունների և հմտությունների գործածությունը: Իշխանի/առաջնորդի հիմնական խնդիրը երկրի կառավարումն է, ինչը ենթադրում է օրենքի և իրավունքի գերակայություն, հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտների կարգավորում, երկրի անվտանգության ապահովում, կառավարման արդյունավետ ձևի ընտրության կարողություն և այլն: Նախ, Տաթևացու համոզմամբ՝ իմաստուն ղեկավարման կարևորագույն ցուցիչներից է օրենքներով ու արդարությամբ կառավարումը: Այս առումով օրենքների (աստվածային, մարդկային և բնական), իրավունքի և արդարության վերաբերյալ նրա մտքերն այժմեական են, որովհետև համահունչ են ժողովրդավարական կառավարման ժամանակակից պահանջներին: Նրա համոզմամբ՝ օրինապահությունը երկրի կայունության ու բարգավաճման հիմնասյունն է, ուստի օրենքներին պետք է ենթարկվեն առանց բացառության բոլորը՝ թե՛ իշխողները և թե՛ հպատակները, թե՛

մեծահարուստները և թե՛ աղքատները: Տաթևացին միանշանակ պնդում է, որ օրենքի (հատկապես աստվածային) համար «մեծ ու փոքր» չկա, ուստի բոլորը առանց քննարկման պետք է ենթարկվեն դրան. «Եւ մի քննէր զօրէնս, թէ զայս վասն է՞ր պահեմ. կամ զի՞նչ օգուտ կա ինձ յայսմանէ: Մի քննէր ասէ. այլ զամենայն լուր առանց հակառակութեան»<sup>590</sup>: Օրենքներով կառավարումը ենթադրում է իրավահավասարություն և արդարադատություն, կամայական որոշումների ու գործողությունների սահմանափակում և բացառում: Օրինականությունն ու արդարադատությունն ապահովելու համար իշխանավորը պետք է նշանակի անաչառ, աներկյուղ, անկաշառ ու օրինապաշտ դատավորների, որովհետև անարդարության ցանկացած դրսևորում, առավել ևս անարդար դատաստանը սերմանում է անվստահություն իշխանության նկատմամբ, խոչընդոտում սոցիալական համերաշխության հաստատումը, դառնում չարիք բոլորի համար: Համեմատելով կառավարման հարցում մուսուլմանների և հայերի դիրքորոշումները՝ Տաթևացին մուսուլմանների իշխանության հզորությունը բացատրում է այն բանով, որ նրանց առաջնորդները թեև չունեն հավատի և գործի արդարություն, սակայն «իրաւամբք և արդարութեամբ վարեն զաշխարհս»: Տաթևացին հայոց պետականության կործանման պատճառներից է համարում այն, որ հայ առաջնորդները իրենց կառավարման ընթացքում չեն հետևել աստվածային ու քաղաքական օրենքներին, չեն մտածել ընդհանուրի բարօրության մասին և երկիրը կառավարել են անարդարությամբ ու անիրավությամբ, որի պատճառով Աստված հայերին զրկել է իշխանությունից. «Ձի սովորութիւն է Աստուծոյ յորժամ տայ իշխանութիւն ի վերայ ազգաց, եթէ զարդարութիւնէ բուռն հարկանեն. և իրավամբք վարեն զաշխարհս, բարձրանայ իշխանութիւնն. և օրըստօրէ առաւելանի. և երկիրն ի շինութիւն և ի խաղաղութիւն աճի: Իսկ զանիրաւութիւնէ բուռն հարկանեն, նուազի իշխանութիւն նոցա. և երկիրն խռովի և աւերի: Եւ զբանիս ճշմարտութիւնն՝ տեսցես յիսմայելացոց ազգս և ի սեռս մեր: Որ աճեաց և մեծացաւ իշխանութիւն նոցա. և մերս նուա-

<sup>590</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 10:

զեցաւ և կորեաւ»<sup>591</sup>: Այսպիսով, երկրի կառավարումն անիրավութեամբ ու անարդարութեամբ հանգեցնում է ոչ միայն սոցիալական համերաշխության չգոյութեանը, համախմբող սոցիալական հարաբերությունների, սոցիալական կառույցների փլուզմանը, միջանձնային փոխհարաբերությունների խեղաթյուրմանը, այլև ազգային պետականության կործանմանն ու ազգային իշխանության վերացմանը:

Եթե թագավորը կառավարում է արդարութեամբ, օրենքների ու իրավունքի հիման վրա, մտածում է ընդհանուրի բարօրության մասին, ապա հպատակները իշխանութեանը ենթարկվում են հոժարութեամբ<sup>592</sup>: Իսկ ինչպե՞ս պետք է վարվեն հպատակները, եթե իշխանավորները ոտնահարում են իրենց իրավունքները, չարաշահում իշխանական դիրքը, չար գործերով ու ծանր հարկերով սահաբեկում-նեղում քաղաքացիներին: Ըստ Տաթևացու՝ այս դեպքում ևս բնակիչները պետք է հնազանդվեն, որովհետև ցանկացած իշխանություն, այդ թվում չարագործների ու մարդասպանների իշխանությունը, աստվածատուր է, համենայն դեպս գտնվում է աստվածային նախախնամության տակ: Քարոզելով սոցիալական ու քաղաքական հնազանդություն, այնուհանդերձ Տաթևացին միաժամանակ անում է վերապահումներ: Նրա կարծիքով՝ հպատակներն իրավունք ունեն չենթարկվելու, եթե իշխանավորը շեղվում է հավատից և եթե արձակում է չար հրամաններ: Օրինակ, եթե թագավորը հրամայում է սպանել մի մարդու, որը գող է, ավագակ կամ «թշնամի թագավորութեան», ապա սպանելը կլինի արդար, օրենքով, իսկ սպանողը՝ անմեղ: Իսկ եթե սպանվողը անմեղ է, ապա նրա արյան համար պատասխանատու են

---

<sup>591</sup> Նույն տեղում, էջ 424:

<sup>592</sup> Վերլուծելով Գրիգոր Տաթևացու տեսակետը իշխանության ծագման ու գործառության, ի մասնավորի սոցիալական ներդաշնակության, աստվածատուր իշխանության ու հնազանդության հարաբերակցության վերաբերյալ՝ Վ. Միրզոյանը նկատում է, որ տվյալ դեպքում «ոչ թե կառավարումն է իշխանության գործառույթը, այլ, ընդհակառակը, *իշխողները իշխում են, քանի որ իրենց գրաված դիրքով նրանք պարտավոր են կառավարել*: Հետևությունն այն է, որ ծառաների ենթարկումը տերերին ոչ թե տերերի բռնությունն է, այլ բնական մի կարգ, որ երկուստեք օգտակար է և ապահովում է հասարակական կյանքի բնականոն գործառությունը» (Միրզոյան Վ. Ա., Կառավարման փիլիսոփայություն, 3-րդ, լրացված ու բարեփոխված հրատ., Եր., 2010, էջ 228):

թե՛ պատվիրատուն և թե՛ սպանողը, որովհետև դա «ըստ օրինացն Աստուծոյ» չէ, այլ «ըստ չար կամաց իրեանց գործերին»<sup>593</sup>:

Երկրորդ, երկրի արդյունավետ կառավարման երաշխիքներից կարևորագույնը խորհրդականների ինստիտուտի գործարկումն է: Աստված մարդուն ստեղծել է որպես հասարակական-քաղաքական էակ, ինչը նաև նշանակում է, որ նա առանց ուրիշ մարդկանց չի կարող լիարժեք կազմակերպել իր կյանքը և բավարարել իր առաջնային պահանջմունքները: Մի մարդը կարող է մի տան խնդիրները լուծել, սակայն միայնակ «գրագմացն ոչ կարէ»: Ուստի՝ «իմաստուն մարդն՝ հանապազ խնդրէ իւր խորհրդակից և օգնական մտացն իւրաց»<sup>594</sup>: Որքան էլ Տաթևացին, իբրև կառավարման միապետական ձևի կողմնակից, իշխանին/առաջնորդին վերագրում է գրեթե գերմարդկային կարողություններ ու գործառույթներ, որոշումներ կայացնելու անսահմանափակ իրավունք, նրա գործունեությամբ պայմանավորում հասարակական կյանքի շարժն ու կենսունակությունը, այդուհանդերձ կարծում է, որ թագավորը/իշխանը միայնակ չի կարող լավագույն ձևով կառավարել երկիրը, որովհետև իբրև մարդ նա մահկանացու է, բնությամբ տկար, գիտելիքներով ու կարողություններով՝ սահմանափակ: Այդ պատճառով նա պարտավոր է երկիրը կառավարել շատերի, հատկապես իմաստունների և խորհրդականների օգնությամբ: Հակառակ դեպքում միապետությունը կվերածվի բռնապետության կամ պարզապես կկործանվի: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը՝ Տաթևացին հայոց պետականության կործանման գլխավոր պատճառներից է համարում այն, որ հայ թագավորները և հոգևոր առաջնորդները երկիրը կառավարել են միանձնյա՝ հաշվի չառնելով իմաստունների և խորհրդականների կարծիքները: Մինչդեռ խելամիտ թագավորները, օրինակ, հրեաների Դավիթ թագավորը, «հռծայեցոց թագաւորքն և տիեզերակալք», «յամեն արուր ի խորհուրդ մատէին և նոցա համաձայնութեամբ զիշխանութիւն վարէին»: Եթե այս ճանապարհով հռոմեացիները կարողացան պահպանել

<sup>593</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 194:

<sup>594</sup> Նույն տեղում, էջ 423:

իրենց իշխանությունը, ապա, դժբախտաբար, նույնը չի կարելի ասել հայերի մասին. «Եւ մերս առաջնորդք և իշխանք հոգևոր կամ մարմնատր՝ որք ինքնիշխանութեամբ կատարեն զգործն առանց խորհրդակցի, վասն որոյ բարձեալ է իշխանութիւնն և ատերեալ երկիրն. և տարագրեալ են ժողովուրդք մեր ի վերայ երկրի. և ցրեալ յամեն ազգս»<sup>595</sup>:

Երրորդ, երկրի առաջնորդը խորհուրդատուների կարիքն առավել շատ է զգում պատերազմի ժամանակ: Ի հակադրություն տարածված այն տեսակետի, թե իբր միջնադարում քրիստոնյա աստվածաբան-իմաստասերները քարոզում էին միայն հնազանդություն ու «սեր» թշնամիների նկատմամբ, հարկ է նշել, որ ինչպես նախորդ դարերի հայ մտածողներից շատերը<sup>596</sup>, այնպես էլ Տաթևացին պնդում է, որ երկիր ներխուժած թշնամուն պետք է դիմադրել (ընդհանրապես չարի դեմ պետք է պայքարել): Առաջնորդը երկիրը պետք է իմաստնաբար կառավարի ոչ միայն խաղաղ, այլև պատերազմի ժամանակ: Դա նշանակում է, որ եթե թշնամին հարձակվում է, և երկիրը հայտնվում է պատերազմական վիճակում, ապա պետք է հայտարարել զորահավաք, ազգովի համախմբվել, կազմակերպել դիմադրություն և արժանի հակահարված տալ թշնամու ոտնձգություններին: Այս առումով Տաթևացին նշում է, որ երկրի առաջնորդը պետք է տիրապետի պատերազմելու արվեստին: Սովորաբար պատերազմի ժամանակ, նկատում է նա, հաղթում է ոչ թե նա, ով ունի բազմաքանակ զորք, այլ ով կարողանում է իմաստուն կերպով պատերազմ վարել:

---

<sup>595</sup> Նույն տեղում., էջ 424:

<sup>596</sup> Այս կապակցությամբ արժե մեջբերել Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու՝ թշնամուն դիմադրելու և հաղթելու մասին հետևյալ միտքը. «զարացոյ Քրիստոս Աստված զարութեամբ խաչատարած բազկի քո զթագաւորս քրիստոնէից եւ զզարս նոցա, եւս առաւել զբարեպաշտ եւ զքրիստոսապասկ թագաւորն Հայոց, եւ աներեւոյթ ձեռին քո զարութեամբ դո՛ւ իսկ մարտիցես ընդ թշնամիսն խաչի քո եւ զարացուցես զզարս քրիստոնէից, որպէս խոստացար լինել ընդ մեզ զամենայն աւուրս մինչ ի կատարած աշխարհի, զարութեամբ խաչի քո, Քրիստո՛ս: Շնորհա՛ քրիստոնէից ուղիղ հաւատոյ դաւանութեամբ պայծառութիւն թագաւորաց, եւ իշխանաց զարութիւն, եւ ի պատերազմունս բարբարոսաց՝ յաղթութիւն, թշնամեաց խաչի քո՝ պարտութիւն, եկեղեցոյ մանկանց՝ փրկութիւն...» (Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ.Ա, Դառեր եւ քարոզներ, էջ 106):

Դրա համար թագավոր-գորապետը պետք է իմանա «պատերազմի ճակատը հարդարելը», այսինքն՝ նախ, կարողանա ճակատամարտի ժամանակ գորքը լավագույնս տեղաբաշխել, այնուհետև պետք է խոստանա պարզևներ, կարողանա խոսքերով խրախուսել ու արիացնել գորքին, ի մասնավորի՝ անցյալ պատերազմներում հերոսացած նահատակներին հիշելով՝ բարձրացնել նրա բարոյական ոգին. «Ձի բանի քաջալերեսցե՛ ըզգօրսն արի կալ. և մի՛ թուլանալ. և մի՛ երկնչիլ. և գառաջին քաջ նահատակս յիշեսցե՛ թե՛ այնպէս քաջացան. յաղթեցին և անուն բարի ժառանգեսցին...»<sup>597</sup>:

Բարոյական հատկություններ: Երկրի կառավարման արդյունավետությունը պայմանավորված է ոչ միայն իշխանավորի իմացական ու գործնական հատկությունների առկայությամբ, այլև այն բանով, թե որքանով է նա առաջնորդվում բարոյականության սկզբունքներով և հետևում քրիստոնեական առաքինություններին: Այլ խոսքով՝ ոչ միայն կառավարողի գիտելիքներից, իշխանության գործադրման եղանակից, կառավարման արվեստից, այլև բարոյական կերպարից է առավելապես կախված երկրի շենությունն ու մարդկանց բարեկեցությունը: Իբրև միջնադարյան մտածող, Տաթևացին կարծում է, որ իշխանի/առաջնորդի իշխանության օրինականության գլխավոր ցուցիչներից է բարեպաշտությունը (աստվածասիրությունը, հավատապաշտությունը), աստվածային պատվիրաններով ու քրիստոնեական բարոյականության սկզբունքներով երկրի կառավարումը: Նա կառավարողներից պահանջում է առաջնորդվել այնպիսի («մարդկային» և «աստվածային») բարոյական առաքինություններով, ինչպիսիք են բարեպաշտությունը՝ հավատն առ Աստված, սերը, հույսը, խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը, արդարությունը, չափավորությունը, մարդասիրությունը, գթասրտությունը, ողորմությունը և այլն: Այս տեսանկյունից հոգևոր իշխանությունն առավելություն է ստանում աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ, որովհետև այն պարտավոր է զբաղվելու ոչ միայն ժողովրդի, այլև իշխանավորների հոգևոր դաստիարակությամբ: Ընդամին, քանի որ իշխանավորների

<sup>597</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 425:

մոլորվելու ու սխալվելու հավանականությունն ավելի իրական է, քան մյուսներիին, ուստի նա բոլորից ավելի շատ կարիք ունի կրթվելու, գիտելիք ձեռք բերելու և հոգևոր դաստիարակություն ստանալու («հոգ աշխարհիս. և պատրանք մեծութեան առաւել տիրէ ի վերայ նորա, վասն որոյ պարտ է նորա առաւել քարոզել»<sup>598</sup>):

Այս առումով Տաթևացին կարևորում է հոգևոր առաջնորդի գործունեությունը՝ նրան վերագրելով մի շարք «դաստիարակչական» բնույթի գործառնություններ: Առաջնորդը պետք է լինի «դէտ», այսինքն՝ պետք է լինի հսկող, խուզարկու, պահակ, պետք է բոլոր, հատկապես բարոյական առումով գտնվի բարձունքում՝ «դէտն ի բարձր տեղոջ լինի, որ կարէ տեսանել զամենայն», որովհետև եթե առաջնորդն «ի խոնարհ և ի ցած տեղիս լինի, այսինքն ի մեղս աշխարհի՝ ո՛չ կարէ տեսանել ուղիղ»<sup>599</sup>: «Դէտը» ունի բազում գործառնություններ. նա պետք է օրինակ ծառայի բոլորին, միշտ պետք է լինի «արթուն», տեղյակ լինի ժողովրդի ամենօրյա վիճակից, տեղյակ լինի մարդկանց ընտրած (ղրախտ ու դժոխք տանող) ճանապարհի մասին, ժամանակին ժողովրդին ահագանգի «թշնամու»՝ չար ուժերի ներկայության մասին, միջոցներ ձեռնարկի չարիքի խափանման համար և ինքն առաջին հերթին խուսափի մեղքեր գործելուց: Տարբեր են մարդկանց, հատկապես մեծահարուստների և աղքատների կյանքի «ճանապարհները» («ա՛յլ ճանապարհ է իշխանաց և ա՛յլ ճանապարհ ռամկաց»), ուստի հոգևոր առաջնորդը «պարտ է յամենայն ճանապարհս մարդկան դիտել առաջնորդին և ուղղել»<sup>600</sup>: Իսկ «արքայական» ճանապարհ ընտրելու և մեղքերից խուսափելու կարևորագույն նախապայմանը մի կողմից աստվածահաճո կրթությունն ու գիտությունն է, աստվածաշնչյան ճշմարտությունների իմացությունը, մյուս կողմից՝ բարոյական դաստիարակությունը: Բանն այն է, որ իշխանավորների համար բազմաթիվ են մեղք գործելու նախադրյալներն ու պայմանները, նրանք ավելի շատ հնարավորություններ ունեն չափն անցելու, գայթակղվելու ու շեղվելու ընդունված բարոյական կանոններից, հա-

<sup>598</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Սաղմոսի քաղութաժող, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1019, էջ 38բ:

<sup>599</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 183:

<sup>600</sup> Նույն տեղում:



գուրդ տալու իրենց ցանկություններին՝ չբավարարվելով ունեցածով. «մեծատունք, քազաուրք և իշխանք ունին զմարմնատրացն և ոչ մնան ի չափն, այլ միշտ յառաել ձգտին յամենայն իրս: Այսինքն թէ ունին մեծութիւն առաւել ժողովին. թէ են իշխանք գեղի՝ ցանկան քաղաքի և երկրի: Թէ ունին պայծառ զգեստ, ևս կարօտին պայծառագեստ և պաճուճագարդ լինին: Նոյնպէս կերակուրս և ըմպելիս և յամուսնութիւնս և յայլն ամենայն զառաւելն խնդրեն: Ոչ ունին զլրումն այլ միշտ կարատին»<sup>601</sup>: Իշխանավորների արարքներին ժամանակին բարոյական գնահատականներ տալը անհրաժեշտություն է, որովհետև այնպիսի արատներ, ինչպիսիք են ազահությունը, ընչաքաղցությունը, արծաթասիրությունը, հարբեցողությունը և այլն, սպառնալիք են դառնում ոչ միայն նրանց իշխանության, այլև պետության գոյությանը:

Տաթևացին համոզված է, որ իշխանությունը պատասխանատվություն է, ինչ-որ առումով յուրահատուկ հաշվետվություն ժողովրդի առջև: Իրենց կարգավիճակով գտնվելով «վերևում»՝ երկրի իշխանը և հոգևոր առաջնորդը հայտնվում են համայնի տեսադաշտում, հետևաբար նրանց յուրաքանչյուր արարք անմիջականորեն գնահատվում է բոլորի կողմից. «ժողովրդեանն ամեն աչք և միտք՝ յառաջնորդն լինի. ոմն նայի ուսումն. և ոմն ի վարսն. և այլք ի հաւատն. ոմանք հային, զի ուսանին, ոմանք հային, զի պարսաւեն...: Եւ այնպէս զգաստ պարտ է լինիլ առաջնորդին. զի ամենքն հաճեսցեն ի նա. իւրքն և օտարքն, հաւատացեալքն և անհաւատքն...»<sup>602</sup>: Իշխանավորը ոչ միայն ժողովրդի առաջնորդն է, նրան ուղղություն տվողն ու իր հետևից տանողը, մարդկանց հսկողն ու «տեսանօղը», այլև ինքն է հայտնվում հսկվողի դերում, քանի որ գտնվում է բոլորի ուշադրության կենտրոնում: Իսկ այդ «բոլորի» մեջ մտնում են թե՛ բարեկամները և թե՛ թշնամիները, թե՛ կամեցողները և թե՛ չկամեցողները, թե՛ յուրայինները և թե՛ օտարները, ինչը նշանակում է, որ իշխանավորը մշտապես պետք է մտահոգվի իր հեղինակության ու արժանապատ-

<sup>601</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառատ հաւաքումն առակաց գրոց Սողոմոնի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 382բ-383ա:

<sup>602</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 183:

վության և իր կարգավիճակից բխող պարտականությունների անթերի կատարման մասին:

Տաթևացին հատուկ շեշտում է, որ իշխանավորներն իրենց կեց-վածքով պետք է լինեն օրինակելի, իրենց իսկ գործեկակերպով ցույց տան իրենց քարոզած գաղափարների ու սկզբունքների իսկությունը («կամ պարտ է ոչ ուսուցանել զբարին, կամ թէ այլոց ուսուցանե, պարտ է զի նախ ինքն ուսանի և կատարեսցի»<sup>603</sup>): Հպատակները ոչ միայն հետևում, այլև ընդօրինակում են իշխանավորների պահ-վածքն ու վարքագիծը: Ընդ որում սովորաբար նրանք ընդօրինակում են իշխանավորների թե՛ լավ և թե՛ վատ արարքները, բայց ավելի հա-ճախ՝ իրավական ու բարոյականության տեսակետից դատապարտե-լի արարքները. «Յորժամ կարգաւորն և իշխանն սխալին, ամենայն ժողովուրդքն և իշխեսցեալքն ընդ նոսին սխալին և անկարգանան: Ջի երկիւղ և խրատ՝ նոքօք են. յորժամ ի նոցանէ ոչ խրատին, զամենայն չարիս առանց ամօթոյ գործեն: Նմանապէս և գլուխն յորժամ ցալի, ամենայն մարմինքն ընդ նմա ցալին: Նոյնպէս և առաջնորդն թէ ցա-ւոտ և հիւանդ է մեղօք, ամենայն հետևեալքն նոյնպէս ցաւոտ լի-նին»<sup>604</sup>: Դա նշանակում է, որ իշխանավորի պահվածքից ու կեցված-քից է մեծապես կախված ինչպես յուրաքանչյուր անհատի վարքա-գիծը, այնպես էլ հասարակության բարոյահոգեբանական վիճակը և մարդկանց միջանձնային հարաբերությունների բնույթը:

Տաթևացու կարծիքով՝ երկիրը շեն ու խաղաղ պահելու համար իշխանավորը պետք է աչքի ընկնի նաև իր անձնային հատկություն-ներով, այսինքն՝ լինի բարեպաշտ, իմաստուն ու արդարամիտ, առա-քինի, գթասիրտ ու ճշմարտախոս, չլինի ստախոս և խաբեբա, ողոր-մած լինել աղքատների, եկվորների ու օտարականների նկատմամբ: Իշխանավորը պետք է տարբերակված մոտեցում ցուցաբերի բարե-գործների ու հանցագործների նկատմամբ, պետք է կարողանա ար-դար իրավունքով պատժել չարագործներին և պատվի արժանացնել բարիներին, ահարկու լինել ամբարիշտների ու ապստամբների նկատմամբ, միաժամանակ «քաղցր» լինել բարիների, արդարների ու

<sup>603</sup> Նույն տեղում, էջ 184:

<sup>604</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 423:

հնագանդների հանդեպ: Առհասարակ իշխանավորն իր բարեմասնություններն ու կարգավիճակից բխող առավելությունները պետք է ծառայեցնի մարդկանց:

Տաթևացու կարծիքով՝ գոյություն ունի մարդուն բնութագրող վեց «իր»՝ գեղեցկությունը, զորությունը, հարստությունը, իմաստությունը, տոհմիկությունը («մեծագգութիւնն») և արվեստը (տվյալ դեպքում՝ արհեստը), որոնք լինում են բարոյական տեսակետից իմաստավորված, երբ անձնականից գատ օգտագործվում են ի շահ մարդկանց: Օրինակ, որոշակի «մարմնական» արհեստին տիրապետողը պետք է ազնիվ ճանապարհով վաստակածից մասնաբաժին հատկացնի աղքատներին՝ կերակրի «զաղքատս մարմնական կերակրով», իսկ հարուստները պարտավոր են ողորմություն տալ կարիքավորներին, որովհետև «բնութեամբ է որ ամենայն իր որ բարձրագոյն է, օգնական և կառավար լինի նուաստից. որպէս երկնային մարմինքն որք բարձրագոյնք են և լուսաւորք, օգնեն երկրաւոր մարմնոց, և կառավարեն զնոսա: Նոյնպէս պարտ է որք ունի զմեծութիւն ընչից, օգնական լինիլ և կառավար աղքատաց. որբոց. այրեաց և ուղղել զնոսա»<sup>605</sup>: Վերոբերյալ հատկությունները առավելագույնս պետք է դրսևորվեն իշխանավորների վարքում ոչ միայն այն պատճառով, որ նրանք գտնվում են համայնի ուշադրության կենտրոնում, այլ որովհետև իրենց կարգավիճակից է բխում մյուսների համեմատ անելու առավելը:

Այսպիսով, պաշտպանելով բոլոր մարդկանց հավասարության հումանիստական գաղափարը՝ Տաթևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ հասարակությունը մի կենդանի օրգանիզմ է, և ինչպես մարդկային օրգանիզմի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակության ու պետության մեջ յուրաքանչյուր մարդ, յուրաքանչյուր խավ կատարում են որոշակի գործառույթ: Այս առումով մարդկանց միջև գոյություն ունեցող անհավասարությունները, իշխողների

<sup>605</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 367:

և իշխվողների, հարուստների և աղքատների գոյությունը նա բացատրում է աստվածային նախախնամության գոյությամբ: Նրա կարծիքով՝ Աստված մարդկանց ստեղծել է ոչ թե իրար թշնամի, այլ բարեկամ, իսկ նրանց միջև անվստահության, ատելության ու թշնամության հարաբերությունները առաջանում են այն պահից, երբ մարդիկ խախտում են աստվածային, բնական ու մարդկային օրենքները:

Աստվածային օրենքները, որոնք ամփոփված են Մ. Գրքի մեջ, հավերժական են, անփոփոխ, կատարյալ, և մարդիկ պարտավոր են հնազանդվել կյանքի ուղեցույց հանդիսացող այդ օրենքներին: Բնական օրենքի համաձայն՝ մարդը պետք է գործի Աստծո կողմից իր բնության մեջ ներդրած կարգերին ու հակումներին համապատասխան: Բայց քանի որ մարդիկ ոչ միշտ են հետևում իրենց բնության օրենքներին, ուստի անհրաժեշտություն է ծագում ընդունել մարդկային (քաղաքական) օրենքներ, որոնք իրենց հերթին պետք է համապատասխանեն բնական ու աստվածային օրենքներին: Տաքևացու համար հասարակությունը գործառու է ոչ միայն սոցիալական, այլև բարոյական օրենքներով, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններով, ուստի նա պահանջում է պետական/հասարակական ու ազգային կյանքում, առհասարակ կառավարման ոլորտում առաջնորդվել այնպիսի բարոյական չափանիշներով ու արժեքներով, ինչպիսիք են մարդասիրությունը, խաղաղասիրությունը, հնազանդությունը, արդարությունը, չափավորությունը և այլն, որոնք կապահովեն հասարակության տարբեր շերտերի համերաշխությունն ու ընդհանուրի բարեկեցությունը:



### 6.3. Արդարության սոցիալական, իրավական և բարոյական տեսանկյունները

*«Ձճշմարիտան իմասցի, և գրարին կամեսցի, և զարդարութիւն գործեստ:*

*Եւ այստ նման լիցի պատկերն սկզբնատիպին իւրոյ Աստուծոյ»:*

*«...զի արդարութիւնն է մեզ բնական կենդանութիւն»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Յուրաքանչյուր պատմամշակութային դարաշրջան իր պատկերացումներն ունի սոցիալական, քաղաքական ու բարոյական կարևորագույն իրողությունների՝ կյանքի, մահվան, ազատության, մարդու առաքելության, կյանքի իմաստի ու նպատակի, սոցիալական ու քաղաքական իդեալի և այլնի մասին, առանց որոնց անհնար է հասկանալ ու մեկնաբանել այդ դարաշրջանի մարդկանց կեցության ու արժեքների, մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկությունները: Այդպիսի իրություններից է նաև արդարությունը, որը, քննարկման առարկա դառնալով տեսական-փիլիսոփայական մտքի ձևավորման պահից, ժամանակի հոլովություն չի կորցրել իր նշանակությունը և այսօր էլ շարունակում է մնալ սոցիալ-փիլիսոփայական, իրավագիտական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական ու տնտեսագիտական մտքի ուշադրության կենտրոնում<sup>606</sup>:

Արդարության հարցը առանցքային տեղ է գրավում նաև Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում, քանի որ դա դիտարկվում է կրոնական աշխարհայացքի ու քրիստոնեական մարդաբանության համատեքստում և անմիջականորեն ու միջնորդավորված աղերսվում է մարդաբանական, բարոյագիտական ու հասարակագիտական բնույթ ունեցող մարդու բնության և էության, հոգու և մարմնի, անհատի և հասարակության (պետության), միջանձնային փոխահարաբերություններ-

<sup>606</sup> Այդ մասին տե՛ս, օրինակ, Роулз Дж., Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Гусейнов, А. А., Апресян Р. Г., Этика. М., 2004; Хейфе О. Справедливость: Философское введение. М., 2007 և այլն:

րի, երկրային և երկնային կյանքի, բարոյական ապրելակերպի, մեղքի և առաքինության, մահվան և անմահության, արդար Դատաստանի և այլ հարցերի հետ: Այս տեսանկյունից արդարություն եզրույթն առնչակցվում է աստվածապաշտություն, ճշմարտություն, իմաստություն, կարգավորվածություն, հավասարության, համաչափություն, ազատություն, օրինապաշտություն, իրավունք, բարի, չար, փրկություն, հատուցում և այլ եզրույթների հետ: Տաթևացին արդարության հարցը քննարկում է հիմնականում իր քարոզգրքերում<sup>607</sup> և «Գիրք հարցմանց» երկում՝ հենվելով դրա մասին ինչպես Ս. Գրքի ու եկեղեցու վարդապետների պատկերացումների, այնպես էլ անտիկ փիլիսոփաների մտքերի և սեփական սոցիալական կենսափորձի տվյալների վրա:

Տաթևացու կարծիքով՝ արդարությունը մարդու սոցիալ-բարոյական էությունը բնորոշող հատկություն է, որովհետև միայն մարդուն է ներհատուկ արդարության պահանջմունքը, միայն մարդն է իրարից տարբերակում ինչպես ճշմարիտն ու կեղծը, բարին և չարը, գեղեցիկն ու տգեղը, այնպես էլ արդարն ու անարդարը: Արդարությունը մարդուն ի վերուստ տրված, նրա բնության մեջ սերմանված պարզ է: Աստված մարդուն ստեղծելով Իր պատկերով և նմանությամբ՝ նրան պարզևեց էրեք գեղեցկություն՝ արդարությունը, բարին և ճշմարիտը, որոնք միասին կոչված են ապահովելու մարդու նմանությունն իր Արարչին. «Ջարդարութիւնն եղ ի բնութիւնն. և զբարին յանձնիշխան կամսն. և զճշմարիտն յիմացումն մտացն: Եւ զայսոսիկ ոչ յետոյ. այլ ի սկիզբն ստեղծանելոյն սերմանեաց ի գոյացութիւն մարդոյն: Նախագի՝ զճշմարիտն իմասցի. և զբարին կամեսցի. և զարդարութիւնն գործեսցէ: Եւ այսու նման լիցի պատկերն սկզբնատային իւրոյ Աստուծոյ»<sup>608</sup>: Ավելին, մարդուն դիտելով որպես մի ներդաշնակ համակարգ, որի յուրաքանչյուր անդամ կատարում է որոշակի գործառույթ, Տաթևացին կարծում է, որ մարմնի և հոգու ամեն մի անդամ ու մաս ունեն իրենց «գործը», որը պետք է արվի արդարությամբ. «Ամեն մա-

<sup>607</sup> Տե՛ս, օրինակ, Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 127-136:

<sup>608</sup> Նույն տեղում, էջ 127:

սանց մերոց՝ գոյ արդարութեան գործ. զի աչքն՝ արդարութեամբ տեսանէ և առանց արատոյ. և ականջն արդարութեամբ լսէ և առանց նենգութեան. և միտքն՝ արդարութեամբ խորիւն և առանց թիրութեան. և կամքն բարի կամի և առանց չարութեան. արդարութեամբ խօսի. արդարութեամբ ըմպէ. արդարութեամբ ժողովէ. արդարութեամբ ցրուէ. արդարութեամբ գործէ. արդարութեամբ զնայ. և ամենայն ինչ՝ արդարութեամբ ուղիւ գկեանս իւր»<sup>609</sup>: Այլ խոսքով, արդարությունը, բնավորվելով մարդու բնության մեջ, դրսևորվում է նրա բոլոր գործողություններում, հանդես գալիս որպես մարդու հոգեմարմնական անդամների ու մասերի գործունեության և նրա ապրելակերպի բարոյական ուղեմիջ ու գործունեության գնահատման չափանիշ: Անգամ նախնական մեղսագործությունից հետո, երբ տկարացավ մարդու բնությունը, թուլացան նրա կարողականությունները, այդուհանդերձ, մարդու մեջ ո՛չ վերացավ արդարության պահանջմունքը, ո՛չ էլ փոխվեց արդարության նկատմամբ նրա նախաստեղծ վերաբերմունքը: Համենայն դեպս, Տաթևացին հատուկ չի խոսում մարդու արդարության պահանջմունքի վրա նախնական մեղսագործության բացասական ազդեցության մասին, այլ, ընդհակառակը, շեշտում է այն միտքը, որ մարդու բնությունն անպատկերացելի է առանց արդարության, որ արդարությունը բոլոր առումներով մարդու կեցության ուղեկիցն է ոչ միայն այսկողմնային, այլև հանդերձյալ աշխարհում: Մարդու համար արդարությունը ոչ միայն աստվածատուր բնական պահանջմունք է, այլ կյանքը կարգավորող սկզբունք, ապրելակերպ, սոցիալական իդեալ, առաքինություն, որը մյուս առաքինությունների հետ կոչված է զարդարելու, ուղղելու և կարգավորելու ոչ միայն հոգու բանական, ցասմնական ու ցանկական մասերը, այլև Աստծու և մարդու, մարդու և մարդու, առաջնորդի և հպատակի, հոգու և մարմնի, մտքի և կամքի, հավատի և գործի փոխհարաբերությունները: Խորհրդանշական է, որ Տաթևացին մարդուն նմանեցնում է «արդարության կշեռքի» հետ. «Նժարն է՛ ի մեզ անձնիշխան կամքն: Եւ լուծ՝ խոհական իմացումն: Երեքթելեան լարքն՝ հոգին եռամասնեայ և մարմինն

<sup>609</sup> Նույն տեղում, էջ 131-132:

ի չորս տարերաց: Կամ տընկական և զգայական և շնչաւոր գոլն: Իսկ երկոքին թաքք կշռոցն՝ հոգի և մարմին: Իսկ կշռորդն՝ օրէնքն աստուածային, և գործք մեր նմին հաւասարեալ և միտեալ հաւատով»<sup>610</sup>:

Տաթևացին նշում է, որ իմաստասերները և վարդապետները տարբեր կերպ են սահմանում արդարությունը: Ըստ իմաստասերների՝ «Արդարութիւն է՝ զօրութիւն բաժանողական, ըստ արժանեաց իւրաքանչիւր ումեք»<sup>611</sup>: Սա արդարության բաժանողական ըմբռնումն է, որ սերում է Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքներից: Իսկ ըստ վարդապետների՝ «արդարութիւն է՝ որ զամենայն մասունս առաքիւնութեան յանձն իւր պարագրէ. այս է՝ զխոհեմութիւնն. զարիւթիւնն. զողջախոհութիւնն. զհաւատ. զոյս. զսէր. և զայլ մասնաւոր բարութիւնս. զբարոյական. զտնտեսական. զքաղաքական ի յինքն ժողովէ. այն է արդարութիւնն»<sup>612</sup>: Ըստ վերոբերյալ սահմանումների՝ եթե իմաստասերները ընդգծում են արդարության բաժանողական կողմը, որն ունի առավելապես սոցիալական ուղղվածություն՝ յուրաքանչյուրը ինչ-որ բան բաշխելու դեպքում պետք է ստանա իր արժանիքներին ու ունակություններին համապատասխան, ապա աստվածաբանները շեշտում են արդարության բարոյական կողմը՝ նկատի ունենալով այն, որ առաքիւնություններով զարդարվելը մարդու բարոյական ապրելակերպի բարձրագույն դրսևորումն է, որի հիմքում ընկած է արդարությունը:

Թեև Տաթևացին իրարից առանձնացնում է արդարության իմաստասիրական ու կրոնաստովաժարանական սահմանումները, այդուհանդերձ արդարության մասին իր դատողություններում դրանք իրարից չի զատում, ավելին՝ դիտարկում է միասնության մեջ: Արդարության վերոբերյալ սահմանումները բացահայտում են արդարության ընդամենը երկու կողմը, մինչդեռ, ինչպես ցույց է տալիս Տաթևացին, արդարությունը բազմակողմ, բազմաշերտ ու բազմիմաստ երևույթ է և վերաբերում է մարդու կեցության գրեթե բոլոր՝ հոգևոր (կրոնական), տնտեսական, քաղաքական, իրավական, սոցիալական, բարոյական

<sup>610</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 744-745:

<sup>611</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 130:

<sup>612</sup> Նույն տեղում:



ողորտներին: Նկատի ունենալով, որ արդարության վերորբերյալ սահմանումները ամբողջական պատկերացում չեն տալիս արդարության մասին, Տաթևացին ձգտում է ավելի համընդգրկուն համապատկերում դիտարկել արդարության նշանակությունները, տեսակները, գործառույթներն ու դրսևորումները: Նրա աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում առանձնացնելի են արդարության հետևյալ ըմբռնումները՝ արդարությունը որպես հավասարաբաշխություն, որպես առաքինություն, որպես հատուցում, որպես հակադիր կողմերի միջև համաչափության ու հավասարակշռության ապահովման գործիք, որպես «ազնվություն» կամ որպես բարոյական արժեք, որպես արդարադատություն ու օրենքներով կառավարում:

Տաթևացին, հիմք ընդունելով արդարության իմաստասիրական սահմանումը, արդարությունը նախ և առաջ մեկնաբանում է որպես հավասարաբաշխություն: Ըստ նրա՝ արդարությունը, ըմբռնված որպես հավասարաբաշխություն, լինում է բնական և բանական: Բնական հավասարաբաշխության օրինակ է արեգակը, որ բոլորին հավասարապես բաշխում է իր լույսը: Իսկ բանական հավասարաբաշխությունն այն է, երբ ինչ-որ բան բաժանվում է ըստ արժանիքների՝ մեծին ու փոքրին, ավագին ու կրտսերին, ամենեղին ու մեղավորին տալով իրենց հասանելիքը: Հավասարաբաշխությունը ստուգաբանվում է որպես ինչ-որ բանի հավասար բաշխվածություն, սակայն չի ենթադրում ստացողների հավասարություն, որովհետև նրանք իրարից տարբերվում են իրենց ընդունակություններով ու կարողություններով, վաստակով ու արժանիքներով, հասարակության մեջ զբաղեցրած տեղով ու դիրքով: Արդարության գլխավոր գործառույթը ոչ միայն հավասարաբաշխությունն է, այլև յուրաքանչյուրին իր չափով իրեն տալը՝ «զիրաբանչիր ուրուք յետ տալ գոր իրեաննէ»<sup>613</sup>: Տաթևացին այս միտքը լուսաբանում է կրոնական ու սոցիալական տեսանկյունից: Դա նշանակում է, որ Աստծուն պետք է վերաբերվել երկյուղով ու պատկառանքով, ավագներին (իշխաններին)՝ հնազանդությամբ, կարգավիճակով և տարիքով հավասարներին՝ սիրով ու խա-

<sup>613</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 579:

դադությամբ, կարգավիճակով ցածրերին ու տարիքով փոքրերին՝ ուղղություն և ողորմություն տալով: Այս տեսանկյունից արդարության մասերն են՝ կրոնավորությունը կամ աստվածապաշտությունը, գթությունը, շնորհը, վրեժխնդրության կամ բռնության ու անիրավության բացառումը («ջատագով լինիլ, որով բռնություն և անիրաւութիւն և ամենայն վնասակար ի բաց մերժի»<sup>614</sup>), և ճշմարտությունը («առանց փոփոխման ասին այնք որ են, կամ լինին, կամ էլ լինելոց են»<sup>615</sup>):

Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացու սոցիալ-բարոյական հայացքների, մասնավորապես արդարության ըմբռնման հիմքում ընկած է մարդկանց բնական հավասարության մասին հումանիստական-քրիստոնեական գաղափարը: Ինչպես բոլոր արարածները ի բնե «հավասար» են, որովհետև միևնույն Աստծո ստեղծագործության արդյունքներն են, այնպես էլ բոլոր մարդիկ հավասար են, նախ, որովհետև հոգևոր առումով ունեն միևնույն հայրը՝ Աստված, և միևնույն մայրը՝ եկեղեցի, երկրորդ, քանի որ նրանք մարմնական առումով նույն նախահոր ժառանգներն են և ստեղծվել են միևնույն նյութից. «Նոյնպես ամենքն ի միոյ հողոյ ենք, - գրում է Տաթևացին, - թեպետ կեսք յետոյ, և կեսք յառաջ եկին: Եւ ոչ ստեղծեաց Աստուած երկու Ադամ. մին յոսկոյ վասն իշխանաց. և մին ի կառոյ վասն աղքատաց, այլ մին Ադամ, և այն ի հողոյ: Եւ ամենքն մեծամեծք և փոքունք՝ ի նմանէ յառաջ եկին»<sup>616</sup>: Թեև մարդիկ ի ծնե հավասար են, սակայն սոցիալական կյանքը խարսխված է անհավասարության վրա, որովհետև մարդիկ իրար հավասար չեն ո՛չ ունեցվածքով ու հարստությամբ, ո՛չ էլ ընդունակություններով ու հմտություններով: Տաթևացին սոցիալական անհավասարության փաստը բացատրում է աստվածային նախախնամության գոյությամբ: Աստծո կամոք են ստեղծվել հարուստներ և աղքատներ, իշխաններ և ծառաներ, որոնք, պահպանելով իրենց սոցիալական կարգավիճակները, կոչված են իրար հետ համագործակցելու, փոխօգնելու և մեկը մյուսի կարիքը

<sup>614</sup> Նույն տեղում, էջ 578:

<sup>615</sup> Նույն տեղում:

<sup>616</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 91:

հոգալու: Այս իմաստով սոցիալական արդարությունն այն է, երբ յուրաքանչյուրը, ինչպես պատոնյան իդեալական պետության մեջ, կատարում է իրեն վերապահված գործառույթը: Ըստ Տաթևացու՝ երկրի «հանճարեղ» կառավարման նախապայմաններից մեկն այն է, որ կառավարիչը կարողանում է «զիրաքանչիւրսն յիւր կարգին պահէ» և «զամենայն մարդ ի յիւր տեղին կառավարէ», երբ, լինելով մարդագետ ու հոգեբան, կարողանում է ստեղծել համերաշխության մթնոլորտ՝ «իմաստուն և քաղցր բանիւք զոմանս պատուէ, զոմանս յուսադրէ, անկելոց ձեռն տայ և օգնէ. յաղքատն խնայէ. և ա՛յնպէս հանճարով զիշխանութիւն կառավարէ»<sup>617</sup>:

Անշուշտ, արարածների համահավասարությունը չի բացառում դրանց միջև առկա «պարզական» տարբերությունները, որոնց պատճառը աստվածային իմաստությունն ու նախախնամությունն են: Առավել ու նվազ ունակություններով օժտելով գոյերին՝ Աստված տիեզերքը զերծ է պահել խառնաշփոթությունից և միանմանությունից: Դա, ըստ Տաթևացու՝ արված է արդարությամբ, քանզի Աստված սովորաբար ըստ արժանիքների է հատուցում մեծ ու փոքրին: Աստված մարդկանց հավասար պարզում է շնորհներ, սակայն յուրաքանչյուրն այդ շնորհը ընդունում է ըստ իր բնության չափի, ընդունակության ու կարողության: Այս «պարզական» անհավասարությունը չի խախտում տիեզերական ներդաշնակությունը, այլ, ընդհակառակը, արարածների բնության և ունակությունների զանազանությունը պայմնավորում է դրանց միասնությունը: Այլ խոսքով, Տաթևացու համոզմամբ՝ նախախնամությամբ տրված անհավասարությունը չի հակասում սոցիալական արդարության գաղափարին, քանի որ «արդար» անհավասարությունը ոչ թե խոչընդոտում, այլ, ընդհակառակը, դրդում է հակադիր կողմերին փնտրել համագործակցության շահավետ ուղիներ և գործել հանուն ընդհանուր բարիքի:

Տաթևացու համար արդարությունն ավանդական չորս առաքինություններից մեկն է: Արդարությունը, ըմբռնված որպես առաքինություն, կոչված է կարգավորելու և ուղղորդելու մարդկանց վարքը:

---

<sup>617</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 159:

Մյուս առաքինությունների համեմատ արդարությունն ունի ավելի ընդգրկուն գործառույթներ, և այս առումով՝ այն առաքինությունների առաքինությունն է: Գիտելի է, որ առաքինություններով հոգին ուղղում է իր գործությունները. խոհեմությամբ ուղղում է բանականը, արիությամբ՝ ցասմնականը, ողջախոհությամբ՝ ցանկականը, իսկ արդարությունն ուղղում է բոլոր գործությունները, որովհետև նա «պարունակե՛լ՝ զառաքինութիւնս որ կարգեն զմարդ առ ընկերն. որպէս ուղղութիւնն և առատաբաշխութիւնն: Եւ որ կարգեն առ ինքն. որպէս ապաշխարութիւնն և անմեղութիւնն: Եւ որ կարգեն զմարդն առ Աստուած. որպէս աստուածապաշտութիւնն և հնազանդութիւնն: Վասն այն սսի արդարութիւնն ուղղութիւն կամաց. զի ո՛չ միայն է առանձնական զօրութիւն կամ առաքինութիւն, այլ և հասարակ և պարունակիչ ուղղութեան հոգւոյն»<sup>618</sup>: Այս իմաստով արդարությունը ոչ միայն հոգու առանձին մասի, այլ ազատության ու մեծահոգության հետ ամբողջ հոգու առաքինություն է: Ճիշտ է, Տաթևացիին արդարությունը համարում է աստվածային պարզև, մարդու բնությանը բնորոշ գիծ, այդուհանդերձ, բնավ էլ այն կարծիքին չէ, որ մարդու մեջ առանց նրա ցանկության ու կամային ջանքի դա կարող է հաստատվել ու դրսևորվել: Արդարությունը մյուս առաքինությունների նման ձեռքբերովի է: Աստված մարդուն ստեղծել է բարի, արդար, սակայն մարդը պետք է իր կյանքի ընթացքում հոգ տանի, որ դրանք աճեցնի, կատարելագործի և լիարժեք դրսևորի: Խորհրդանշական է, որ Տաթևացիին արդարությունը նմանեցնում է սերմի, որն ունի երկու հատկություն՝ մահ և կյանք: Ավելի ստույգ՝ սերմի հատկությունն այն է, որ մեռնելով ծնում է կյանք, և մեկը դարձնում բազում, մարդու հոգին մաքրում մեղքերից. «յորժամ զարդարութիւնն սերմանեմք ի հոգի և ի մարմինս մեր՝ նախ մեռուցանէ և ապականէ զմեղս և զշար գործս. և ապա կենդանանայ բարի գործն ի մեզ և աճի: Եւ դարձեալ գործ արդարութեան՝ մեռուցանէ զմարմինն, և կենդանացուցանէ զհոգին»<sup>619</sup>: Եթե մարդիկ արդարության սերմը չեն աճեցնում իրենց մեջ, ապա դրա հետևանքները լինելու են տանջանքներն ու նեղությունները թե՛ այս և թե՛

<sup>618</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 578-579:

<sup>619</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 128:

հանդերձյալ կյանքում: Եթե մարդիկ սերմանում են մեղքեր, ապա հնձում են դրանց պտուղները՝ սովը, պատերազմը, տարածամ մահը, հիվանդությունը և այլն: Տաթևացու կարծիքով՝ արդարությունը նման է սերմի, որովհետև՝ ա) ինչպես սկզբից հարկավոր է հերկել ու փափկացնել հողը, հետո սերմը ցանել, այնպես էլ հարկավոր է մարդու մեջից հանել բոլոր մեղքերը, մաքրել հոգին, նոր «սերմանել գործ արդարութեան», որովհետև «անհնար է առանց արդարութեան գործոց հանգիստ կամ արքայություն մարդոյ»<sup>620</sup>: բ) Ինչպես սերմի մի հատիկից աճում են բազմաթիվ հատիկներ, այնպես էլ մի արդար գործից լինում է բազմապատիկ հատուցում: գ) Ինչպես սերմը ցանելիս հարկավոր է զգուշանալ երկու բանից՝ որ թռչունները չուտեն, և չուզողները սերմի հետ չխառնեն որոն, նմանապես արդարությունը սերմանալիս հարկավոր է «խոնարհությամբ ծածկել» և չթողնել, որ սատանան/չարը խառնվի դրան: դ) Ինչպես սերմին աճելու համար հարկավոր են ջուր, լույս և ջերմություն, այնպես էլ արդարության գործը հարկավոր է «սերմանել» ջերմ սրտով, հավատով և սիրով:

Պատմության բոլոր ժամանակահատվածներում, այդ թվում միջնադարում, մարդը արդարություն ասելով առաջին հերթին հասկանում է արդար դատաստան, հատուցում կատարված բարի ու չար գործերի համար: Վախճանաբանական սպասումներ ունեցող հավատացյալ մարդու համար առանց հատուցման՝ առանց պատժի կամ վարձատրության, անհնար է պատկերացնել արդարությունը, ավելին, անհնար է պատկերացնել արդարությունն առանց աստվածային արդարության: Ըստ Տաթևացու՝ «զերկիտ արդար դատաստանին սանձ եղ ի հոգիս, որով խոյս տամք ի չարէ»<sup>621</sup>: Միջնադարյան մարդն իր կյանքի ընթացքում համբերությամբ տանում է այս աշխարհի անարդարությունները, որովհետև հավատում է Աստծո արդար Դատաստանին, համոզված է, որ չարագործները, անարդարներն ու մեղավորները անպայման կպատժվեն Ահեղ Դատաստանի օրը: Թեև հատուցումը բացակայում է արդարության իմաստասերների ու աստվածաբանների վերոբերյալ սահմանումներում, այնուհան-

<sup>620</sup> Նույն տեղում:

<sup>621</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարեութեանն Եսայեայ, էջ 108:

դերձ, Տաթևացին արդարությունն առավելապես մեկնաբանում է որպես հատուցում: Հատուցողական արդարությունն այն է, երբ յուրաքանչյուր մարդ իր արարքների համար պետք է ստանա համապատասխան հատուցում. բարի գործերի համար պետք է խրախուսվի և պարգևատրվի, իսկ չար գործերի համար՝ պատժվի: Արդար Դատաստանի երաշխավորը Աստվածն է: Ըստ մարդկանց գործերի արդյունքների՝ Աստված հատուցում է տարբեր ձևերով՝ ըստ առավելի, նվազի ու հավասարի, ըստ սեռի գործոց, ըստ տեսակի, ըստ քանակի ու որակի. «Ձի ըստ սեռի հատուցանի բարեացն բարի և չարացն չար: Իսկ ըստ տեսակի, որպիսութիւն հատուցմանց ըստ հաւատոց և գործոց վկայից և կուսից: Իսկ ըստ քանակի, չափու գործելեացն առաւել և նուազ իրաքանչիւրոց ի խորհուրդս, ի բանս և ի գործս: Իսկ ըստ որակացն, կամայի և ակամայի. գիտութեան և անգիտութեան և այլն»<sup>622</sup>: Ընդ որում, հատուցումը լինելու թե՛ այսկողմնային և թե՛ այնկողմնային աշխարհներում: Բնականաբար այսկողմնային կյանքում դատավորների և Աստծո պատիժները իրարից տարբեր են՝ ա) այստեղ դատավորների պատիժը ժամանակավոր է և վերաբերում է մարմնին, իսկ այնտեղ Աստված հավիտյան տանջելու է թե՛ հոգուն և թե՛ մարմնին: Աստվածային արդարությունն այն է, որ Աստված հատուցում է ըստ կատարված գործերի, ավարտին է հասցնում անկատարը և իրականացնում է խոստացածը: Աստված, ինչպես մարդը, է «կշեռք արդարության». «Նժարն՝ ամենակալ իշխանութիւն դատողին: Լուծն՝ ուղիղ և անչառ քննութիւնն: Առասանքն երեք կղի՝ յերրորդութեանն դիմաց արդարութեան և ողորմութեան զօրութիւնք առ մեզ խոնարհեալ. ունելով գլիշատակ բարեացն և չարեացն մերոց»<sup>623</sup>: Աստված կոչվում է «կշիռք արդարութեան», որովհետև արդարությամբ հատուցում է և միաժամանակ չափավորում ու կարգավորում մարդկանց գործերը: Աստվածային հատուցումը կապված է ողորմության ու արդարության հետ. Աստված բարի գործերին նայում է ողորմությամբ, իսկ չար գործերին՝ արդարությամբ. «Ձի իրաւունք է բա-

<sup>622</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 746:

<sup>623</sup> Նույն տեղում, էջ 745:

րոյն բարի առնել, և արդարութիւն չարին չար»<sup>624</sup>: Ողորմության և արդարության միջև տարբերությունն այն է, որ ողորմությունն ամբողջությամբ կախված է Աստծուց, իսկ արդարությունը՝ նաև մարդկանցից, որովհետև չար ու բարի գործերի տերը մարդն է:

Տաթևացին արդարությունն ըմբռնում է նաև որպես հակադիր կողմերի միջև հավասարակշռություն, համաչափություն ու ներդաշնակություն ապահովող միջոց: Այս տեսանկյունից նա առանձնացնում է արդարության չորս տեսակ՝ ա) երբ բնական արդարությամբ հոգու և մարմնի միջև հաստատվում է հավասարություն, բ) երբ գուգաչափվում են մարդու բոլոր գործերը, գ) երբ հավասարակշռվում է մարդու վերաբերմունքը սոցիալական տարբեր խավերի՝ վերինների, ներքևների ու հավասարների հետ, դ) երբ «գբարի և գչար գործս մեր առ միմեանս հաւասարել. կամ միտել ի չարս և ի բարիս»<sup>625</sup>: Այս բաժանման հիմքի վրա նա առանձնացնում է արդարության դրսևորման երեք ոլորտ՝ մարմնականի և հոգևորի, այսկողմնային և այնկողմնային կյանքի, աստվածայինի և մարդկայինի: Արդարությունը վերաբերում է այդ ոլորտների փոխհարաբերությանը և կոչված է ապահովելու կողմերի միջև հավասարակշռություն, համաչափություն ու ներդաշնակություն: Օրինակ, Տաթևացին կարծում է, որ հոգու և մարմնի հարաբերությունը պետք է խարսխված լինի արդարության սկզբունքի վրա: Հոգուն և մարմնին վերաբերող արդարությունն այն է, երբ մարմինը չի զրկում հոգուն, իսկ հոգին՝ մարմնին. «Ձի թէ մարմինն զհոգին զրկէ լինի անիրատւթիւն և գործ մեղաց. և թէ հոգին ըզմարմինն զրկէ, անձնամատն է, և անխնայութիւն մարմնոյ այնպիսին առնէ»<sup>626</sup>: Մարմինն ու հոգին ունեն տարբեր պահանջմունքներ, ուստի արդարության հաստատման համար մարմնին պետք է տալ իրենը, այսինքն՝ հարկավորն ու չափավորը, իսկ հոգուն՝ սրբությունը, պահքն ու աղոթքը: Այդ գործում նրանց պարտավոր են օգնել միտքն ու անձնիշխան կամքը, որոնց խնդիրն է հաստատել հավասարակշռություն «պատերազմող» կողմերի միջև: Արդարության սկզբունքը

<sup>624</sup> Նույն տեղում, էջ 746:

<sup>625</sup> Նույն տեղում, էջ 745:

<sup>626</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 130:

նշանակում է նաև հոգու և մարմնի միջև գոյություն ունեցող բնական անհավասարության պաշտպանություն: Այդ բնական անհավասարությունը գերազանցապես վերաբերում է հոգու և մարմնի ի վերուստ տրված դերային գործառույթներին: Ինչպես վերը տեսանք, Տաթևացին պաշտպանում է մարմնի նկատմամբ հոգու գերազանցության ու պատվականության սկզբունքը՝ կարծելով, որ տվյալ դեպքում արդարությունն այն է, որ մարմինը ենթարկվի հոգուն. «Հոգին պատկեր է Աստուծոյ՝ պարտ է նախապատիւ առնել. որպէս զսկզբնատիպն իւր. և զմարմինն երկրորդ պատուել. որ պատկեր է հողոյ, և նման անասնոց. զի ի հողոյս է մարմինս. և նման անասնոց ունի զգայարանս. ուտէ և ըմպէ. և հեշտանայ նման նոցա. հոգին տէր է և տիկին. և մարմինն ծառայ և աղախին. պարտ է զի մարմինն հնազանդ լինի հոգւոյն. և հոգին իշխէ մարմնոյն. մարմինն կառք է, և հոգին կառաւար, որպէս ձի և ձիաւորն. պարտ է որ հոգին առաջնորդէ, և մարմինն հետևի նմա. և այսպէս լինի արդարութիւն ի մէջ հոգւոյն և մարմնոյն»<sup>627</sup>: Տաթևացին հոգու և մարմնի նման հարաբերությունը կոչում է «արդարության բարոյական կարգ»: Եթե այդ բարոյական կարգը և հարաբերությունը չի պահպանվում, այսինքն՝ երբ նախապատվությունը տրվում է մարմնին, և հոգին հետևում է մարմնին, ապա «եղև անիրաւութիւն ի մէջ նոցա»: Այդպիսի արդարությունը վերաբերում է նաև ամուսիններին, որոնք պարտավոր են սուրբ պահել իրենց անկողինը, և «մի զրկելով զմիմեանս. այլ պարկէշտ և ողջախոհ ամուսնութեամբ ըստ կանօնաց եկեղեցւոյ վարիլ»<sup>628</sup>:

Արդարության մյուս տեսակը, որ Տաթևացին անվանում է «բնական արդարություն», այն է, որ մարդը պետք է այսկողմնային կյանքը և դրան բնորոշ երևույթները՝ փառքը, մեծությունը, իշխանությունը, հեշտությունները և այլն, ընդունի որպես անցավոր և փոփոխական, իսկ այնկողմնային կյանքը՝ անփոփոխ ու մնացական: Աշխարհի նկատմամբ աստեղության, երկրային կյանքի անարժեքության ու անցողիկության մասին պատկերացումը հետևանք է այն բանին, որ

<sup>627</sup> Նույն տեղում, էջ 130:

<sup>628</sup> Նույն տեղում, էջ 131:



քրիստոնեական կրոնը մարդուն խոստանում է հավիտենական կյանք, հանդերձյալ աշխարհում հարություն՝ վերակենդանացման ձևով: Երանելի կյանքը հնարավոր է միայն հանդերձյալ աշխարհում, իսկ երկրային կյանքում մարդը գտնվում է թե՛ փորձությունների և թե՛ մշտական պատերազմական վիճակի մեջ: Հանդերձյալ կյանքի համեմատ այս կյանքը անիսկական է, հետևաբար մարդը չպետք է կառչի այս կյանքի բարիքներից: Մարդը պետք է այս կյանքն աստի, որովհետև դա անասնական, անիսկական է, և սիրի հանդերձյալը, որովհետև դա է երանելի ու ճշմարիտ կեցությունը: Տաթևացիմ սա անվանում է «բնական արդարություն»՝ թերևս նկատի ունենալով մարդու բնական ձգտումը՝ վերադառնալ այնտեղ (իր բնիկ հայրենիքը), որտեղից ժամանակին արտաքսվել է:

Ըստ Տաթևացու՝ աստվածայինին ու մարդկայինին վերաբերող արդարությունն այն է, որ մարդը պետք է ընդունի Արարիչ Աստծո գոյությունը (որ Նա է ամեն ինչի ստեղծողն ու խնամողը) և հնազանդվի Նրան, անմնացող կատարի Նրա պատվիրանները, սիրի Աստծուն ամբողջ սրտով, հոգով և մտքով, Նրան ամեն ինչից վեր դասի և այլն: Սա կոչվում է աստվածային արդարություն: Իսկ առ մարդիկ և առ ընկերը արդարությունը լինում է մի քանի տեսակի. ա) արդարություն է, երբ մարդ ընկերոջն ու մերձավորին սիրում է այնպես, ինչպես յուր անձը, բ) արդարություն է, երբ մարդ ենթարկվում է իրենից գիտությամբ, տարիքով, հարստությամբ, իշխանությամբ գերազանցողին, իրեն համարում է երկրորդը և հնազանդ կատարում է նրանց հրամանները, երբ սիրով է վերաբերվում իրեն հավասարներին և հովանավորում է իրենից կրտսերներին:

Տաթևացու համար արդարությունը նաև բարոյական արժեք է, որի բաղկացուցիչներից մեկը ազնվությունն է, և որն առավելապես վերաբերում է մարդկանց ապրելակերպին, սոցիալ-տնտեսական գործունեությանը և հասարակության մեջ միջանձնային փոխհարաբերություններին: «Արդարությունը որպես ազնվություն»<sup>629</sup> այն է, երբ

<sup>629</sup> «Արդարությունը որպես ազնվություն» արտահայտության հեղինակը Ջ. Ռոուլզն է, որն իր «Արդարության տեսություն» գրքում «արդարությունը որպես ազնվություն» ներկայացնում է որպես «լրիվ կարգավորված հասարակության» սոցիալական

մարդկային հարաբերությունները կարգավորվում են փոխադարձ ընդունելի բարոյական սկզբունքներով: Օրինակ, արդարություն է, երբ առևտրի ժամանակ մարդիկ լինում են ազնիվ, չեն խաբում, էժան առնում և թանկ չեն վաճառում, չեն զբաղվում վաշխառությամբ: Առևտրում խաբողներին Տաթևացին անվանում է պիղծ, որովհետև «ով մարդու է խաբում, Աստծուն է խաբում, որի պատկերին խաբեց»<sup>630</sup>: Այս առումով արդարության հակադրությունն է անիրավությունը, որը լինում է ամբարշտության, անարգության և ազահության տեսքով: Արդարություն է, երբ մարդիկ իրենց լեզուն պահում են մաքուր (Տաթևացին սա կոչում է «լեզվական արդարություն»), այսինքն՝ երբ մարդիկ չեն ստում, չեն անիծում, չեն հայհոյում, չեն մատնում, այլ ասում են բարին ու ճշմարիտը: Արդարություն է, երբ մարդը կատարում է իր պարտքը, իսկ եթե երդվում է, ապա չի լինում երդմնազանց: Դարձյալ արդարություն է, երբ մարդ խորհում է ճշմարիտը, խոսում՝ ճշմարտորեն և գործում՝ առաջնորդվելով ճշմարտությամբ:

Տաթևացու համար արդարությունը համատեղելի է օրինապաշտության, արդարադատության և օրենքներով կառավարման հետ: Մարդկանց համար արդարությունն առաջին հերթին իշխանների, առաջնորդների և դատավորների արդար պահվածքն ու գործելակերպն է: Տաթևացու կարծիքով՝ արդարություն է, երբ դատավորները դատում են արդարությամբ, այսինքն՝ օրենքներին համապատասխան, և երբ առաջնորդներն ու իշխանները կառավարում են՝ չպահանջելով սահմանվածից ավելի հարկեր: Դատավորները պարտավոր են արդար դատել, որովհետև, նախ, «դատաւորն պատկեր Աստուծոյ է նստեալ ի դատել և ի քննել. պարտ է ըստ նմանութեան Աստուծոյ ուղղապէս դատել...»<sup>631</sup>, երկրորդ, դատաստանն Աստծուն

---

ինստիտուտների հիմնական առաքիլությունը, և այն դիտարկում է սոցիալ-փիլիսոփայական, իրավաբաղաբական և սոցիալ-տնտեսական լայն համատեքստում (տե՛ս Բօյլն Դձ., նշվ. աշխատ., էջ 19): Միջնադարյան մտածողների նման Տաթևացին արդարությունը կապում է ոչ թե սոցիալական ինստիտուտների, այլ անձնական ու միջանձնային արդարության կամ «արդար թագավորի» գործունեության բարոյական կողմի հետ:

<sup>630</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 99:

<sup>631</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 458:

է, այսինքն՝ ինչպես իրենք դատում են, այնպես էլ Աստված է իրենց դատելու: Արդար դատելու համար դատավորը պետք է ունենա գիտելիք, իմաստություն, երկյուղ, ամուր հավատ, անկողմնակալ և «փարթամ ընչիւք, զի մի՛ վասն կարեաց կաշառս առցէ»<sup>632</sup>: Եթե իշխողները իրավամբ ու արդարությամբ են ժողովրդից հավաքում հարկերը, ապա նրանք համարվում են բարի ու արդար կառավարիչներ, իսկ եթե անիրավությամբ գրկում են ժողովրդին, ապա գործում են մեղք ու չարություն՝ արժանանալով ժողովրդի ատելությանը: Արդարությունն այն է, երբ երկիրը կառավարում են օրենքներով, և բոլորը ենթարկվում են օրենքներին, քանզի աստվածային, բնական ու դրական օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են՝ «յօրէնս մեծ և փոքր չկայ»: Եթե սոցիալական արդարության դեպքում հասարակության մեջ անհավասարության գոյությունն ընդունելի է, ապա իրավական արդարությունը ենթադրում է բոլորի հավասարությունը օրենքի առջև: Մարդիկ անարդար են համարում ո՛չ թե սոցիալական խավերի, ի մասնավորի հարուստների գոյությունը, ո՛չ թե ունեցվածքային տարբերությունները, այլ երբ որոշ մարդիկ հարստանում են անօրինական ճանապարհով՝ ունեգրկելով ուրիշներին, երբ հարուստներն իրենց հանցավոր արարքների համար խուսափում են օրինական պատժից, երբ երկրի կառավարիչները մտածում են ոչ թե ժողովրդի, այլ իրենց շահերի մասին և այլն:

Տաքևացին համոզված է, որ եթե արդարության սկզբունքն ընկած չէ երկրի (պետության) կառավարման գործում, ապա այդ երկիրը չի կարող կայուն մնալ ու բարգավաճել, առավել ևս պատերազմի ժամանակ չի կարող հաղթել թշնամուն: Երկիրը շենության ու խաղաղության մեջ պահելու գրավականներից մեկն այն է, որ իշխանը «գլխատաստանն արդարութեամբ և ուղղութեամբ վարէ, և ո՛չ անիրավութեամբ»<sup>633</sup>: Ուժեղ պետության գոյության երաշխիքն օրենքների, արդարադատության ու իրավունքի վրա հիմնված կառավարումն է,

---

<sup>632</sup> Ըստ Տաքևացու՝ բյուր դատաստանի պատճառներն են՝ երկյուղը, դատարկախտությունը, ակնառությունը, տգիտությունը, կաշառքը, սուտ վկայությունը (տե՛ս Սուրբ Գրիգոր Տաքևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Յսայեայ, էջ 110):

<sup>633</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 159:

եթե դա տեղի չի ունենում, ապա Աստված հետ է վերցնում Իր իսկ տված իշխանությունը. «Ձի սովորություն է Աստուծոյ՝ յորժամ տայ իշխանութիւն ի վերայ ազգաց, եթէ զարդարութիւնէ բունն հարկանեն. և իրաւամբք վարեն զաշխարհս, բարձրանայ իշխանութիւնն. և օրըստօրէ առաւել անի. և երկիրն ի շինութիւն և ի խաղաղութիւն աճի: Իսկ թէ զանիրաւութիւնէ բունն հարկանեն, նուազի իշխանութիւն նոցա. և երկիրն խռովի և աւերի: Եւ զբանիս ճշմարտութիւնն՝ տեսցես յիսնայելացոց ազգս, և ի սեռս մեր: Որ աճեաց և մեծացաւ իշխանութիւն նոցա. և մերս նուազեցաւ և կորեաւ»<sup>634</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ «անհավատների»՝ մուսուլմանների, հաջողության գաղտնիքն այն է, որ «իրաւամբ և արդարութեամբ վարեն զաշխարհս: Նահաղ և անիրաւութիւն ոչ ունին, որպէս յայտ է ի քաղաքական օրէնս նոցա, որք զգողս, զչարագործս, զմարդասպանս և զգրկողս պատժեն»<sup>635</sup>:

Տաթևացին ընդունում է արդարության ևս մի տեսակ, որն անվանում է «անպիտան, անօգուտ արդարութիւն»։ Թվում է, հակասությունից խուսափելու համար ճիշտ կլինէր ասել պարզապէս անարդարություն և ոչ թե անպիտան արդարություն։ Սակայն Տաթևացին տարբեր օրինակներով ցույց է տալիս, որ տարբերություն գոյություն ունի արդարության ըմբռնման քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական ըմբռնումների միջև։ Օրինակ, անպիտան է Հին օրենքի (հինկտակարանային) արդարությունը, որն առանց ողորմության է (ըստ Տաթևացու՝ արդարությունը պետք է միախառնված լինի ողորմությանը), և որը, «տկար ու մարմնական» լինելով, չէր կարող արդարացնել մարդու հույսերը։ Անպիտան արդարության տեսակներից են՝ ա) Հին Օրենքի, տաճկաց (մուսուլմանների), դատավորների և վաճառականների արդարությունը, ըստ որի՝ հարկավոր է սիրել մերձավորներին և ատել թշնամիներին, չարին պատասխանել չարով, բարին՝ բարիով, փոխ տալ և գումար վերցնել և այլն։ Ի հակադրություն այս մարմնավոր, անպիտան արդարության՝ գոյություն ունի «չնորիաց արդարութիւն», ըստ որի պետք է սիրել թշնամիներին, օրհնել անիծողներին,

<sup>634</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հաստոր, էջ 424:

<sup>635</sup> Նույն տեղում:

չարին պատասխանել բարությանը, ուրիշներին օգնել անշահախնդիր: բ) Անպիտան արդարություն է, երբ մեկը գործում է սպանություն, վնասում է ուրիշներին կամ իրեն՝ իբր արդարություն իրականացնելու համար: գ) Անպիտան է այսպես կոչված մարմնական սրբությունը, որը հոգու հետ որևիցե կապ չունի. «մարմնով և հանդերձի լուացեալ և սրբեալ են ի յաղտոյ. և հոգին նոցա լի է մեռելոտի գործովք և ժահահոտ մեղօք»<sup>636</sup>: դ) Անպիտան արդարություն գոյություն ունի նաև «ի ներքս ի յեկեղեցիս քրիստոնէից», երբ որոշ դավանանքի կրողներ հերետիկոսների նման մերժում են եկեղեցու խորհուրդները, ծեսերն ու արարողությունները, քարոզում են չամուսնանալ, հրաժարվել այս կամ այն կերակուրից և այլն:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին, հենվելով աստվածաշնչյան սկզբունքների, վարդապետների ու իմաստասերների մտքերի վրա, արդարության հարցը դիտարկում է տարբեր տեսանկյուններից՝ այն մեկնաբանելով որպես հավասարաբաշխություն, որպես առաքինություն, որպես հատուցում, որպես հակադիր կողմերի միջև համաչափության ու հավասարակշռության ապահովման գործիք, որպես «ազնվություն»՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի սկզբունք, որպես արդարադատություն ու օրենքներով կառավարում:



---

<sup>636</sup> Նույն տեղում, էջ 133:

**ԳԼՈՒԽ VII. ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ  
ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ**



**7.1. Մարդը որպես բարոյական էակ: Մարդու կամքի  
ազատության հարցը**

*«Եւ որ ի հարկէ առնէ զբարին և ոչ ի սրտէ, ոչ առցէ  
զվարձս յԱստուծոյ»:*

*«Եթէ է՛ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Միջնադարյան մարդկանց աշխարհայացքը և փիլիսոփայությունն ունեն բարոյագիտական ուղղվածություն: Միջնադարյան մտածողները ցանկացած փիլիսոփայական հարցի քննարկման ժամանակ ընդգծում էին դրա բարոյական նշանակությունը, հարցի լուծումները գնահատում կրոնական բարոյականության և համընդհանրական արժեքների տեսանկյունից:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին, տարբերակելով տեսական ու գործնական գիտությունները, բարոյագիտությունը համարում է գործնա-

կան գիտություն: Ինչպես վերը նշվեց, նա պաշտպանում է միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ արմատավորված իմաստության (իմաստասիրության, գիտության) բաժանումը տեսականի և գործնականի՝ կարծելով, որ իմաստության բաժանումը տեսականի և գործնականի պայմանավորված են մարդու աստվածամամությունը և նրա բնության ու իմացության առանձնահատկություններով: Աստված մարդուն ստեղծել է մարմնի ու հոգու միասնությամբ և զանազան պատճառներով «գարդարեաց զնա տեսական եւ գործնական իմաստութեամբ»: Աստված տեսական իմաստությամբ զարդարել է հոգին և նրա մասերը՝ բանականը, ցասմնականը և ցանկականը, իսկ գործնականով կարգավորել ներքին և արտաքին զգայությունները: Ինչպես Աստված ունի արարելու ու նախախնամելու կարողություններ, որոնք արարչական ու արքունական գործություններ են, նույնպես մարդը՝ որպես Աստծո պատկեր, ունի տեսական գործություն, որով տեսնում ու ստեղծում է և գործնական գործություն, որով գործադրում ու կառավարում է իր նախատեսածը: Եթե առօրյա իմաստով Տաթևացին տեսականը նույնացնում է առհասարակ գիտելիքի, իսկ գործնականը՝ առաքինի (բարոյական) վարքի հետ, ապա իմաստասիրության և գիտության բաժանման դեպքում՝ պաշտպանում է գիտությունների դասակարգման արխատոտելյան տեսակետը, ըստ որի՝ տեսական գիտություններն են՝ ֆիզիկան, մաթեմատիկան ու բնագանցությունը (առաջին փիլիսոփայությունը կամ աստվածաբանությունը), գործնականը՝ բարոյագիտությունը, քաղաքագիտությունն ու տնտեսագիտությունը: Տեսական և գործնական գիտությունները ճշմարիտ իմացությամբ ու բարի գործով կարգավորում են մարդու կյանքը: Դրանք իրար լրացնում և իրարով զորանում են. տեսականի արդյունքը երևում է գործնականի մեջ, իսկ գործնականը տեսականով է առաջնորդվում և կողմնորոշվում: Մեկը մտքի խավարն է փարատում, մյուսը՝ սրբում մեղքերի աղտեղությունները, ըստ այդմ՝ տեսականը սեր է առ իմաստություն, իսկ գործնականը՝ մտածմունք մահվան մասին: Բարոյագիտությունը գիտություն է մարդկանց ապրելակերպի, վարքի, բարքերի, առաքինությունների ու մեղքերի, երանելի կյանքի մասին: Տաթևացին կարևորելով մարդու կյանքում

գործնական գիտությունների (քաղաքագիտության, տնտեսագիտության, նաև՝ բժշկագիտության ու իրավագիտության) դերը, շեշտում է այն միտքը, որ առանց բարոյագիտության դրանք չեն կարող կոչվել կատարյալ գիտություններ<sup>637</sup>: Բարոյագիտությունը գործ ունի բարիքի, բարու հետ, որն անմիջականորեն առնչվում է Աստծո հետ, քանի որ Նա բարեգույն էակ է, և բարի բնություն ունեն Նրա կողմից ստեղծվածները: Բնությամբ բարին մեկն է, որպես Աստուած, իսկ ներգործությամբ բարին բազում է՝ «ի զանազան կամացն առաջ եկեալ»: Առհասարակ, մարդու կյանքի հիմքում ընկած է բարին. «Այսպես բարին է սկիզբն մեր. և մէջ. և վախճան: Ջի ի բարոյն ենք յառաջ եկեալ. և ի բարին հաստատեալ. և ի բարին կատարինք: Ապա ուրեմն բարին է սկիզբն մեր և վախճան»<sup>638</sup>:

Իբրև քրիստոնյա մտածող Տաթևացին իր երկերում քննարկում է ինչպես բարոյագիտական ավանդական հարցեր (առաքինի ապրելակերպ, կյանքի իմաստ, արդարություն, կամքի ազատություն, բարի ու չար արարքներ, մահ, անմահություն, երանելի կյանք և այլն), այնպես էլ աստվածաշնչյան ու նորկտակարանային ծագում ունեցող այնպիսի բարոյական երևույթներ (կամքի ազատություն, նախախնամություն, մեղք, սպաշխարում, զոջում, հատուցում, առաքինություն, սեր, իմաստություն, գթասրտություն, ողորմածություն, հանդուրժողականություն, հատուցում և այլն), առանց որոնց անկարելի է պատկերացնել միջնադարյան մտածողի բարոյագիտական ուսմունքը: Բացի դրանից՝ Տաթևացու փիլիսոփայական-մարդաբանական, այնպես էլ բարոյափիլիսոփայական հայացքները խարսխվում են նաև անտիկ (պլատոնյան, արիստոտելյան, ստոիկյան, նորպլատոնական) բարոյափիլիսոփայական որոշ գաղափարների վրա, որոնք, սակայն մեկնաբանվելով քրիստոնեական կրոնի համատեքստում՝ ձեռք են բերում գործառութային բոլորովին այլ բովանդակություն ու ուղղվածություն: Ընդհանուր առմամբ Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքն ունի բանապաշտական (ռացիոնալիստական) բնույթ,

<sup>637</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 262ա:

<sup>638</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 128:



որովհետև մարդու բարոյական կյանքի կարգավորման գործում մեծ տեղ է հատկացվում բանականությանը, տեսական ու գործնական գիտություններին:

Տաթևացու բարոյափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած է բանականությամբ և կամքի ազատությամբ, անձնիշխանությամբ օժտված մարդու գաղափարը, առանց որի բանական մարդը չի կարող մտածվել ու ներկայանալ որպես բարոյական էակ: Մարդը ոչ միայն սոցիալ-քաղաքական, այլև բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ընտրություն կատարում բարու և չարի միջև, պատասխան տալիս իր արարքների, ապաշխարում իր մեղքերի համար և ակնկալում փրկություն, իսկ «անասունք զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ընտրեն»: Ճանաչելու և ինքնաճանաչելու, գնահատելու ու արժևորելու հատկությամբ բանական մարդը սահմանազատվում է կենդանական աշխարհից, վեր կանգնում շնչավոր մյուս արարածներից. «մարդս իմացմամբ և մտօքն որոշի յանասնոց, - գրում է Տաթևացին, - Արդ որ զիմացումն մտաց ոչ ունի՝ նա զտեսակ մարդոյ ոչ ունի, այլ զանասնոց»<sup>639</sup>: Աստված մարդուն ստեղծել է իր նմանությամբ ու պատկերով, ուստի մարդը, իբրև բանական ու բարոյական էակ, կենսական արժեքների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով և իր իմացական հատկություններով նման է Աստծուն: Ճիշտ է, որոշ կենդանիների վարքի մեջ կարելի է տեսնել բարոյական առաքինությունների դրսևորման նշույլներ, սակայն դրանք բնածին են և համապատասխանում են մարդու ստորին՝ բնածին կամ բնագոյային առաքինություններին: Բոլոր դեպքերում Տաթևացին թվարկում է մարդու այնպիսի հատկություններ (ամոթխածություն, մեղանշում, բարու և չարի ընտրություն, օրինական ամուսնություն, հարություն, առաքինությամբ վարձ ստանալ և այլն), որոնք ունեն ակնհայտ բարոյագիտական ուղղվածություն: Օրինակ, ըստ նրա՝ «մարդոյն է զանազանել զբարի և զչար. և փախչիլ ի չարէ, և երթալ զհետ բարոյն...: Զի անասունք զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ընտրեն»<sup>640</sup>: Կամ՝

<sup>639</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 26:

<sup>640</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 274:

«մարդո՛յն է ամաչել վասն անարժան գործոյ; Վասն որոյ չարքն անամօթ կոչին, իբր թողեալ զպատիւ մարդոյն և անասնոցն նմանեալ»<sup>641</sup>:

Տաթևացին, դիտարկելով բնականի և կամայինի կամ «բնութեան» և «կամացն» գործի հարաբերակցության հարցը, առանձնացնում է դրանց միջև առկա հետևյալ տարբերությունները. ա) բնության գործը բնական է, հարկավոր, ընդհանուր, միշտ, իսկ «գործ կամացն» համապատասխանաբար՝ պատահական, «պատշաճավոր», մասնավոր, երբեմն, բ) բնության գործն է մեկից գնալ դեպի բազումը («մի առ բազում»), իսկ «կամացն բազում առ բազում», գ) բնության գործն է նմանապեսը, նմանը և անբաժանը, իսկ «կամացն»՝ զանազանապեսը, աննմանը և բաժանականը, դ) բնության գործն ի տարբերություն կամայինի ո՛չ ավելանում է և ո՛չ էլ նվազում, ե) բնության գործն առանց ուսման է, իսկ «կամացն ուսմամբ և կրթութեամբ», զ) «գործ բնութեան ո՛չ ինչ ունի մեղք. զի ըստ բնութեան գործելով ոչ որ մեղանչէ ասէ փիլիսոփայն. իսկ կամացն գործ՝ մեղանչական է. վասն որոյ կամաւորին գով և պարսաւ հետևի»<sup>642</sup>: Այսինքն՝ ի տարբերություն բնության գործի, որը «ի հարկէ բնութեան է» և «ո՛չ գովիմք, և ո՛չ պարսաւիմք»<sup>643</sup>, կամային գործողությունները արժանանում են բարոյական գնահատականի:

Տաթևացու բարոյափիլիսոփայական ուսմունքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում մարդկային կամքի և բանականության հարաբերակցության հարցը, որովհետև այն անմիջականորեն առնչվում է մարդու ազատությանը և նրա վարքագծին վերաբերող հարցերին: Բանական էական անհրաժեշտաբար պիտի լինի անձնիշխան, որովհետև բանականության միջոցով է մարդը դառնում անձնիշխան. «Եւ դարձեալ՝ զի ամեն բանական՝ ի հարկէ անձնիշխան է, զի ընդ բանականութեանս ի ներքս եմուտ և անձնիշխանութիւն: Չի բանիւ խորհիմք և ընտրեմք զբարիս և զչարս: Արդ՝ զորս խորհիմք և ընտրեմք, իշխան եմք գործելոյ. սպա թէ ոչ՝ ընդ վայր խորհեաք: Ապա ուրեմն զի բանական

<sup>641</sup> Նույն տեղում:

<sup>642</sup> Նույն տեղում, էջ 156:

<sup>643</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 358:

եմք, ի հարկե և անձնիշխան պա՛րտինք լինիլ»<sup>644</sup>: Միջնադարյան շատ նտածողների նման Տաթևացին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության ու բարոյագիտության ելակետային այն սկզբունքը, որ անձնիշխանությունը, ազատ ընտրություն կատարելու ունակությունը մարդու բնության ու էության բնազանցական տեսակային հատկությունն են: Գիշտ է, ոմանք կամքի ազատության մեջ չտեսնելով դրական որևէ բան, բողոքում են, թե Աստված ինչո՞ւ է մարդուն ստեղծել անձնիշխան, ինչո՞ւ չի ստեղծել այնպիսի բնությանմբ, որ նա երբեք չսխալվի ու չգործի մեղքեր («ընդդէ՞ր ոչ արար զմեզ Աստուած ի ներքոյ հարկի, զի ոչ կարեաք մեղանչել»<sup>645</sup>): Նման հարցադրումներին Տաթևացու տալիս է հետևյալ պատասխանը. անձնիշխանությամբ մարդը նմանվում է Աստծուն, ուստի նրանք, «որք ասեն թէ ընդէ՞ր եղաք անձնիշխան, ոչ այլ ինչ ասեն, քան թէ ընդէ՞ր ոչ եղաք անբան և անմման Աստուծոյ, և առանց վարձուց և վաստակոց»<sup>646</sup>:

Բանականությունը և անձնիշխանությունը մարդու հոգու երկու գլխավոր գործություններն են, որոնք այնպես են իրար հետ փոխկապված, որ մեկի գոյությունը ինքնըստինքյան ենթադրում է մյուսի գոյությունը: Բանականություն ունեցողը ունի կամք, իսկ կամք ունեցողը՝ բանականություն: Տաթևացին բանականությունը նմանեցնում է հոգևոր դատավորների, իսկ կամքը՝ իշխանների ու թագավորների հետ. «Ձի կամքն ունի զնմանութիւն իշխանաց և թագաւորաց, որք միայն զկամելն ունին ամենայն իրաց առանց ընտրութեան, զի բուռն են և իշխեցեալք ի վերայ աշխարհի: Իսկ իմացումն նման է հոգևոր դատաւորաց, որք ունին զխորհելն և զընտրելն. և իմացումն ճանաչէ, և ընտրէ զսուտն և զճշմարիտն, զչարն և զբարին»<sup>647</sup>:

<sup>644</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 425:

<sup>645</sup> Նույն տեղում: Այս կապակցությամբ ռուս փիլիսոփա Ն. Բերդյաևը գրում է հետևյալը. «Իսկպպես, մարդու համար առավել տանջալից եւ անտանելի բան չկա, քան ազատությունը: Եվ մարդը տարակերպ ճանապարհներ է գտնում ազատությունից հրաժարվելու, դրա բեռն իր վրայից թոթափելու համար: Դա կատարվում է ոչ միայն քրիստոնեության հրաժարման ճանապարհով, այլև հենց քրիստոնեության ներքում» (Բերդյաև Ն., Դոստոևսկու աշխարհայեցումը, Եր., 2018, էջ 169):

<sup>646</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գլխք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 426:

<sup>647</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառատ հաւարումն յԱռակաց գրոցն Սաղոմոնի ի լուստոր բանից Մեծին Ներսէսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 376ա-376բ:

Բանականությունը տեսական իմացության հիմքն է, իսկ կամքը՝ գործնական որոշումների՝ «Տեսական է որ մտօք և բանիւն տեսանէ և քննէ: Եւ գործնական՝ որ մարմնով և գործով կատարէ»<sup>648</sup>: Իմաստությունն սկսվում է բանականությունից, գործը՝ կամքից, ինչից էլ մարդու մեջ հաստատվում են տեսական ու գործնական կատարյալ առաքինություններ: Ինչպես Աստված ունի «գորդի ծնունդ և զհոգի բղխումն. երեք անձինք ի միում բնութեան և էութեան», այնպես էլ մարդու մտքի միևնույն էությունից ծնվում են իմացումն ու կամքը, դրանցից էլ՝ տեսական իմաստությունը և գործնական առաքինությունը: Թեև դրանք անգատելի գորություններ են և իրար համահավասար, այնուամենայնիվ երկու առումով բանականությունը գերազանցում է կամքին, իսկ կամքը՝ բանականությանը: Նախ, բանականությունը գերազանց է կամքի նկատմամբ՝ «զի միտքն տեսանելով զէութիւն իւր ծնանի զիմացականն, և կամելով զբարին իւր բխէ զկամն իւր. արդ՝ նախ է գովն քան զբարին գովն և նախ է իմացումն քան զկամքն»<sup>649</sup>: Երկրորդ, մարդն իմացության հիման վրա սկզբում ընտրում է բարին ու չարը, ճշմարիտն ու սուտը, ապա չարից խուսափելով՝ ընտրում բարին, իսկ «կամքն ո՛չ առնի զիտութիւն, և ո՛չ ընտրութիւն, այլ զկամելն»: Իսկ կամքը գերազանց է բանականությունից, նախ, քանի որ կամքի ենթական բարին է, իսկ բանականությանը՝ ճշմարիտը, իսկ բարին առավել է ճշմարտությունից: Այն, ինչ ճշմարիտ է, բարի է, իսկ ամեն մի բարի չէ, որ ճշմարիտ է: Այնուհետև, երբ կամքը ցանկանում է բարին, բանականությունը ճիշտ է խորհում և նրանց միջև հաստատվում է խաղաղություն:

Տաքևացին թեև պաշտպանում է բանականության և կամքի համագոյության գաղափարը, այնուհանդերձ առաջնությունը տալիս է բանականությանը՝ նշելով, որ «միտքն ունի կամք»<sup>650</sup>, կամ՝ առանց բանականության չի կարող դրսևորվել անձնիշխանությունը: Այս իմաստով կամքը բանական հոգու երեք բաղկարարներից մեկն է.

<sup>648</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 163:

<sup>649</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Հաւաքեալ քաղուածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաքեոսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 81բ:

<sup>650</sup> Նույն տեղում, էջ 270բ:

«Բանական հոգի մարդոյս՝ ունի միտք. և կամք. և յիշողութիւն. որք են երեք զօրութիւնք և մի էութիւն»<sup>651</sup>: Կամքն անձնիշխան է և որպէս այդպիսին կարևոր գործառոյթ է կատարում մարդու կյանքում, ի մասնավորի հոգու որակների և գորոթյունների կարգավորման գործընթացում. Աստված «եղ և զանձնիշխան կամքն տէր և իշխան իներքս ի հոգին. զի կառավարէ՝ և առաջնորդէ՝ հոգւոյն. զվատ որակն ի բարին ուղղել, և զբարին ի նոյնն պահել և առաւելուլ. զի այս է գործ անձնիշխանին»<sup>652</sup>:

Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, նախ, մարդու անձնիշխան միտքն ունի երկու գործ՝ իմացմամբ նախ ընտրում է, ապա հետո կամքով գործում, երկրորդ, տեսականով բացահայտում է ճշմարիտը, գործնականով՝ գործում բարին. «Եւ յառաջանայ տեսականն եւ հասանի ի ճշմարիտն. եւ ապա շարժէ գյօծարականն առնել զբարին»<sup>653</sup>: Այլ խոսքով՝ հայտնի իմաստով կամքը ոչ թե իռացիոնալ է, անհասկանալի ու անարտահայտելի, այլ մտքի հատկություն է: Այս առումով հայ մտածողի բարոյագիտությունը ոչ թե կամապաշտական է, այլ բանապաշտական (ռացիոնալիստական), որովհետև բարոյականությանն աղերսվող հարցերը դիտարկելիս նախապատվությունը տրվում է բանականությանը: Ըստ բանապաշտական բարոյագիտության՝ բանականությունն է մարդու գործունեության, արարքների բարոյական գնահատման առաջնային ու գլխավոր չափանիշը: Արարքի բարոյական լինելը կապված է այն բանի հետ, թե դա որքանով է համապատասխանում բանականության պահանջներին: Բանականությանը պետք է նաև ենթարկվեն մարդու ցանկություններն ու կրքերը, մարմինը, հոգու բուսական ու կենդանական մասերը: Ըստ Տաթևացու՝ «մարդոյն է կարգաւորել զկիրս բարկութեան և ցանկութեան ըստ կանոնաց բանականին»<sup>654</sup>: Բանականությանն կատմամբ կա մեծ վատահություն, որովհետև այն «գիտուն» է, աներկյուղ, անկաշառ, դատում է ուղիղ, չի երկնչում անգամ Աստծուց

<sup>651</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 115:

<sup>652</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 19:

<sup>653</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 172:

<sup>654</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 274:

և մշտապես հետամուտ է ճշմարտության բացահայտմանն ու հսկադիր կողմերի (օրինակ, հոգու և մարմնի) հաշտեցմանը:

Ելնելով «լինել բանական, նշանակում է լինել անձնիշխան» հիմնադրույթից՝ Տաթևացին համապատասխանություն է տեսնում բանական էակների և անձնիշխանության տեսակների միջև: Քանի որ գոյություն ունի երեք տեսակի բանական էակ (Աստված, հրեշտակ և մարդ), հետևաբար գոյություն ունի անձնիշխանության երեք տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Եթե իբրև չափանիշ ընդունվի կամքի անփոփոխության հանգամանքը, ապա ամենակատարյալը կլինի Աստծո կամքը, որն անփոփոխ է ինչպես մինչև գործողություն կատարելը, այնպես էլ գործողությունից հետո: Բացի դրանից, Աստծո համար կարենալը և կամենալը նույնական են: Անփոփոխելի է նաև հրեշտակային կամքը. հրեշտակները կարող են ընտրություն կատարել մինչև գործողությունը, սակայն գործողությունից հետո այլևս անկարող են որևէ բան փոփոխել: Ի տարբերություն աստվածային և հրեշտակային կամքի, մարդու կամքը փոփոխական է ինչպես մինչև գործողություն սկսելը, այնպես էլ գործողության ընթացքում ու գործողությունից հետո: Նա կարող է փոխել իր նախնական որոշումը, կարող է մահացու մեղք գործել և դրանից հետո ապաշխարել, զղջալ ու թողություն ստանալ: Այս իմաստով մարդը բանական էակներից ամենաազատն է, որովհետև նա «բաց-արձակված» է և ունի ընտրության լրիվ ազատություն: Նա ազատ կարող է ընտրել ոչ միայն ազատությունը, այլև անազատությունը: Առհասարակ, մարդու բնությունը փոփոխական է. կախված այն բանից, թե նա հնազանդվո՞ւմ է աստվածային օրենքներից, թե՛ ոչ, ըստ այդմ նա մեկ կարող է ընտրել բարին, մեկ էլ՝ չարը. «Ձի յորժամ անձնիշխան կամօք օրինացն Աստուծոյ հնազանդիմք, ի բարին փոխիմք և զբարին գործիմք, և յորժամ մերժենք օրէնս Աստուծոյ, և հետևիմք կամաց չարին, փոխիմք ի չարն և գործիմք զչար»<sup>655</sup>: Դարձյալ, ի տարբերություն Աստծո, մարդու համար կարենալը և կամենալը նույ-

<sup>655</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 290:

նական չեն. «կամքն և կարն ի մեզ անհաւասարք են. վասն այն գոր ինչ կամիմք՝ ո՛չ կարենք. և գոր կարենք՝ գա՛յն կամիմք»<sup>656</sup>:

Սակայն մարդու անձնիշխանության ու կամքի ազատության մասին քրիստոնեական-հումանիստական գաղափարն ինքնին դեռ երաշխիք չէ մարդու իրական ազատության ապահովման համար: Բնագանցական առումով մարդն իսկապես ազատ և անձնիշխան է, սակայն տիեզերքում, բնության ու հասարակության մեջ գոյություն ունեն բազմապիսի ուժեր, գոյացություններ, էակներ ու օրենքներ, տարատեսակ հանգամանքներ, որոնք կարող են կաշկանդել, ճնշել, խոչընդոտել կամ նվազագույնի հասցնել մարդու կամքի ազատության դրսևորումները: Այդ ուժերն այնքան շատ են և այնքան են կապված մարդու կեցության հետ, որ բնականորեն ծագում է հետևյալ հարցը. արդյո՞ք իսկապես ազատ է մարդն իր ընտրության մեջ, ի՞նքն է արդյոք իր գործերի ու ընտրության «տերը», թե՞ նա ամեն ինչ կատարում է հարկադրաբար՝ անմիջականորեն կամ անուղղակիորեն ենթարկվելով իրենից դուրս գտնվող ավելի հզոր ուժերի՝ ճակատագրի, անիրաժեշտության, երկնային լուսատուների, բնական գործոնների կամ Աստծո ազդեցությանը:

Տաթևացին հանդես է գալիս որպես մարդու անձնիշխանության գաղափարի հետևողական պաշտպան: Հենվելով միջնադարյան հայ կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ ձևավորված ավանդույթի վրա՝ նա վճռականորեն մերժում է բոլոր այն տեսությունները, որոնք կասկածի տակ են դնում մարդու կամքի ազատության գոյությունը կամ առ ոչինչ են դարձնում նրա ազատությունը: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդու արարքներն ու գործողությունները արտաքին ուժերի ազդեցությամբ պայմանավորելը նշանակում է անտեսել Աստծո կամքը մարդուն տրված տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը, մարդուն հավասարեցնել անբան կենդանիներին, այսինքն՝ նսեմացնել մարդու արժանապատվությունը և, վերջապես, դրանով իսկ ժխտել քրիստոնեական փրկաբանական վարդապետությունը: Այս համատեքստում Տաթևացին առաջին հերթին քննադատում է կռա-

---

<sup>656</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 163:

պաշտոնների՝ աստղագուշակ-ճակատագրապաշտոնների և անհրաժեշտապաշտական ու «կոշտ» դետերմինիստական այն տեսությունները, որոնք առ ոչինչ են դարձնում մարդու կամքի ազատությունը՝ մարդու գործողությունները պայմանավորելով երկնային լուսատուների, ճակատագրի, բախտի կամ անհրաժեշտության ներգործությամբ:

Քննադատելով աստղագուշակ-ճակատագրապաշտոնների ու անհրաժեշտապաշտոնների ուսմունքները՝ Տաթևացին ցույց է տալիս, որ դրանք խարսխված են մտացածին դրույթների վրա, որոնք ոչ միայն հակասում են տրամաբանության կանոններին, այլև մարդու առօրյա կենսավորձի տվյալներին: Ճակատագրապաշտներն ու անհրաժեշտապաշտները ոչ մի տարբերություն չեն տեսնում երկնային ու երկրային, անփոփոխ ու փոփոխական, անբան ու բանական, անձնիշխան ու ոչ անձնիշխան գոյերի, անհրաժեշտության ու պատճառավորվածության, անհրաժեշտության ու պատահականության միջև, հաշվի չեն առնում պատճառների ու ներգործությունների բազմազանության փաստը և այլն. «Ձի տէր և իշխան է մարդս ի վերայ գործոյ իւրոյ. գոր կամի և խոկայ. գնոյն և գործով կատարէ: Եւ ոչ է որպէս ասեն իմաստունքն յունաց. եթէ ըստ ճակատագրին հանդիպի ամեն մարդոյ գործ յոր աստղ և ծնանին թէ բարի և թէ չար. և ոչ կարեն յայնմանէ գերծանիլ: Եւ զի այս արտաբոյ է. և ընդդէմ սուրբ գրոց և վարդապետաց եկեղեցոյ»<sup>657</sup>:

Աստղագուշակները պնդում են, գրում է Տաթևացին, որ իբր թե երկնային լուսատուները՝ աստղերն են որոշում մարդու ծննդյան և մահվան օրը, նրա բախտավոր կամ դժբախտ լինելը, և իբր թե աստղերը մարդկանց վրա ներգործելու այդ գործությունը ստացել են Աստծուց: Իսկ քանի որ պատճառի և հետևանքի միջև գոյություն ունի անհրաժեշտ կապ, ուստի մարդկանց բոլոր արարքներն անհրաժեշտաբար պետք է բխեն աստղերի համապատասխան տեղադրությունից, ներգործությունից և շարժումներից: Այս տեսակետը հերքելու համար Տաթևացին բերում է մի շարք փաստարկներ, որոնք հիմ-

<sup>657</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 176:



նականում մատնացույց են անում ճակատագրապաշտական բնույթի դրոյթների անհամատեղելիությունը մարդու կենսավորման, ողջախոտությանը, տրամաբանության կանոններին ու քրիստոնեական կրոնի գաղափարներին: Ահավասիկ այդ փաստարկներից մեկը. «ոչ է հարկ. զի ի բոլոր քաղաքն այնքան բիւր մարդիկ՝ ծեր և տղայ՝ երբ և ո՛ր ի մի շարժումն աստեղաց ծնան, որք ի միասին կործանեցան. կամ բազմութիւն գորացն. կամ որք ի նախն կային. զի տքա ամենեքեան յայլևայլ ժամանակս և յայլևայլ շարժումն աստեղաց ծնեալք. ապա ուրեմն ո՛չ է հարկ բախտի և ճակատագրի»<sup>658</sup>:

Տաթևացին աստղագուշակ-ճակատագրապաշտներին քննադատում է՝ ելնելով այն մտքից, որ «յո՛ժ անարգութիւն է որ մեծն փոքուն ծառայութիւն առնէ, իսկ մարդս մեծ է քան զաստեղս: Ձի նոքա վասն մարդոյս եղեն...»<sup>659</sup>: Մարդկանց միտքն ու կամքը բարձր են լուսատուներից, իսկ անկարգություն է, որ բարձրը, պատվականը ենթարկվեն ցածրերին ու նվաստներին: Լուսատուները չեն կարող լինել մարդկանց բարի ու չար, խելացի ու անմիտ արարքների պատճառը, որովհետև մի բան է բնությամբ ներգործությունը և մի այլ բան կամքով ու գիտությամբ ներգործությունը: Բնությամբ ներգործության դեպքերում «յերկու հակառակն ոչ կարեն գործել, այլ միայն միմն, որպէս հուր միայն ջերմացուցանէ, իսկ անձնիշխան կամքն ու գիտութիւնն՝ ներգործէ որպէս տէր, և երկու հակառակացն իշխէ»<sup>660</sup>: Աստված երբեք ինքն իրեն չի հակասում, տվյալ դեպքում աստղերին չի օժտել այնպիսի գործությամբ, որն ի չիք կղարձներ Իր պատկերով և նմանությամբ ստեղծված բանական էակի անձնիշխանությունը: Աստված լուսատուներին չի օժտել նույնիսկ բանական հոգով, ինչը նշանակում է, թե դրանց շարժումները տեղի են ունենում անհրաժեշտաբար: Իսկ եթե աստղերը շարժվում են անհրաժեշտաբար, այսինքն՝ իրենք են գտնվում ենթակայության մեջ, ապա բնականաբար չեն կարող այլ գոյերի համար լինել ներգործող պատճառ: Բացի դրանից, եթե լուսատուներն են որոշում մարդկանց բախտը, նրանց

<sup>658</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 13:

<sup>659</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 51:

<sup>660</sup> Նույն տեղում, էջ 52:

գործերի բնույթը, ուրեմն հենց դրանք էլ պատասխանատու պետք է լինեն գոյություն ունեցող չար ու բարի երևույթների համար. «թէ է՛ հարկ՝ անիրաւք են և ինքեանք աստեղք. զի ոմանց բարիս գրեն, և ոմանց չարիս, զոմանս մեծատունս և զոմանս սղքատ, հեշտ կեանս և դժարս, երկարակեացս և սակաւակեացս, բազում անգամ անարժանիցն բարիս խոստանան, և արժանեացն չարիս: Մանաւանդ թէ առ առաջին պատճառն վերանայ այս անիրաւութիւն, որ ետ զօրութիւն աստեղացն այսպէս անիրաւ բաժանարար գոյ»<sup>661</sup>:

Եթե Աստծո կամոք աստղերը կոչված են ծառայելու մարդկանց, նշանակում է «բնութեամբ» ներգործությունը նվաստ է կամքով, բանականությամբ ու գիտությամբ կատարվող ներգործությունից: Բացի դրանից, «բնութեամբ» ներգործության դեպքում հետևանքները լինում են անփոփոխ և միակերպ: Օրինակ, բոլոր սարդերը ուստայն են հյուսում միապես, բոլոր ծիծառների բույները լինում են միատեսակ: Ուրեմն, եթե մարդկանց ընտրությունը պայմանավորված լիներ բնական ներգործությամբ, ապա բոլորը պետք է «մի կերպի ընտրութիւն առնէին», մինչդեռ մարդիկ «բազմեղանակ ունին զընտրութիւն», ուստի իրարից տարբեր են նաև նրանց արարքները, առաքինություններն ու մեղքերը: Այնուհետև, այն ամենը, ինչ բնությամբ է, առավել ճշմարիտ է, որովհետև բնական ներգործությունը սխալվում է հազվադեպ: Եթե մարդու ամեն մի ընտրություն լիներ բնական անհրաժեշտության արդյունք, ապա նա չպետք է առհասարակ սխալ գործեր: Սակայն կենսական-սոցիալական փորձը հերքում է այս դրույթը. մարդկանց կյանքում սխալն ու չարիքը ավելի շատ են, քան ճշմարիտն ու բարիքը:

Քննադատելով աստղագուշակ ճակատագրապաշտների ուսմունքը՝ Տաթևացին բնավ էլ չի ժխտում ինչպես բնական օրենքների ու անհրաժեշտության գոյությունը, այնպես էլ գոյություն ունեցողի պատճառավորվածության, այդ թվում մարդկանց վրա երկնային լուսատուների ներգործության հնարավորությունը: Սակայն նա միաժամանակ նշում է, որ տարբեր են լինում պատճառներն ու ներգոր-

---

<sup>661</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 12:

ծությունները: Պատճառները կարող են լինել անհրաժեշտ ու հնարավոր, ներքին ու արտաքին, հեռավոր ու մերձավոր: Այսպես, քանի որ մարդը տիեզերքի մի մասնիկն է, ունի տարրական կառուցվածք (նրա մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից) և բազում թելերով կապված է տիեզերական մյուս գոյացությունների հետ, ուստի չի բացառվում վերջիններիս, այդ թվում աստղերի ազդեցությունը մարդկանց մարմնական բնության ու մասամբ գործունեության վրա: Սակայն այդ ազդեցությունը չի կարող տարածվել մարդու կամքի և բանականության վրա: Մարդու խառնվածքը, մարմնի աճը և այլն կարող են կրել երկնային մարմինների ազդեցությունը, բայց կամքը՝ երբեք: Մարդը ոչ միայն բնական, այլև վերբնական, հոգևոր, աննյութական հոգով օժտված էակ է: Նա ապրում է այս աշխարհում, բայց այս աշխարհից չէ, հետևաբար նրա գործունեությունը չի կարող ամբողջությամբ ենթարկվել բնական անհրաժեշտությանը կամ լուսատուների ներգործությանը: Մարդն օժտված է բանականությամբ ու կամքով, որոնք, աննյութական ու «նուրբ» լինելով, չեն կարող անմիջականորեն գտնվել նյութական գոյացությունների ազդեցության տակ, որովհետև աննյութականի վրա նյութականի ներգործությունը կարող է տեղի ունենալ միայն միջնորդ օղակների միջոցով: Տվյալ դեպքում Տաթևացին հստակորեն իրարից սահմանազատում է նյութական և աննյութական ներգործության ձևերը: Ամեն մի ներգործություն, ըստ նրա, կարող է տեղի ունենալ միայն շարժման միջնորդությամբ: Սակայն մարդու բանականությունը չի գտնվում լուսատուների իշխանության ներքո, ուստի չի կարող ազդվել դրանցից. «ասեմք եթէ և ոչ աստեղք վայրապալ՝ են ստեղծեալ. զի կառավարք են տարրեղէն մարմնոց որպէս ասացաք, այլ մարդկային ներգործութիւնք կառավարին յանձնիշխան կամաց. և անձնիշխան կամքն որ անմարմին է՝ ո՛չ նրաճի ընդ շարժմամբ մարմնատր աստեղաց»<sup>662</sup>:

Ըստ Տաթևացու՝ նյութական և աննյութական ներգործության ձևերն ունեն իրենց դրսևորման եղանակները: Այսպես, մարդու միտքը նախ խորհում է, կամենում, հետո ներգործում մարմնի վրա, իսկ

---

<sup>662</sup> Նույն տեղում, էջ 13:

վերջինիս միջոցով՝ այլ մարմինների վրա: Նյութական մարմիններն անմիջապես կարող են ազդել միմյանց վրա, սակայն չեն կարող նման ձևով ներգործել աննյութական գոյացությունների վրա, որովհետև դրանք «նուրբ» են: Բոլոր դեպքերում Տաթևացին համոզված է, որ «ընտրութիւն մարդոյն ոչ է ի շարժմանէ լուսատրացոյ»: Փաստորեն, նա օգտագործում է նյութականի և աննյութականի գոյաբանական հակադրության մասին միտքը՝ հիմնավորելու համար մարդու անձնիշխանության ու ազատության հումանիստական գաղափարը:

Տաթևացին քննադատում է նաև մարդու անձնիշխանությունն առ ոչինչ դարձնող անհրաժեշտապաշտների դրույթները: Եթե ընդունենք, գրում է Տաթևացին, որ մարդու գործողությունները կատարվում են անհրաժեշտաբար, նշանակում է պետք է ընդունենք, որ գոյություն չունեն ո՛չ կամքի ազատություն, ո՛չ ընտրություն, ո՛չ պատասխանատվություն և ո՛չ էլ փրկություն: Անհրաժեշտությունը և կամքի ազատությունը փոխբացառող ուժեր են՝ «եթէ է՛ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք»<sup>663</sup>: Եթե ամեն ինչ տեղի է ունենում անհրաժեշտաբար, ապա ոչ մի տարբերություն չպետք է լինի անբան և բանական էակների միջև, քանի որ «բանականն իմացմամբ և կամօք վարի, և անբանն ի բնութենէ հարկի»: Տաթևացին, տարբերակելով վարքագծի երկու տարբերակ՝ «ըստ բնութեան կամացն» և «ի հարկէ կամացն», առավելությունը տալիս է առաջինին:

Մարդու անձնիշխանության օգտին Տաթևացին բերում է նաև հետևյալ փաստարկը. ում պատկանում են գործելու միջոցները, նա էլ հանդես է գալիս իբրև ներգործող ուժ, գործողություն կատարող ենթակա: Օրինակ, մարդու տրամադրության տակ են նրա հոգին, մարմինը և ձեռքերը, որոնցով էլ նա գործում է թե՛ չար և թե՛ բարի արարքներ: Եթե մարդու վարքը պայմանավորված լիներ արտաքին ուժերով, ապա ոչ մի օգուտ չէր լիներ իմաստասիրական ու կրոնական ուսմունքներից, խրատներից, սպառնալիքներից, դատաստաններից, գովասանքներից ու պարսավումներից. «Դարձեալ՝ թէ է՛ հարկ՝ ո՛չ են իրաւունք դատաստանի և քննութիւն. և ո՛չ օրէնք քաղաքական. և ո՛չ

---

<sup>663</sup> Նույն տեղում, էջ 11:

արժանապէս հատուցմունք բարեաց և չարեաց. զի հարկն բռնադատեաց գործել զայս. հարկին եղիցին պատիւք և պատիժք, և ո՛չ մարդոյն»<sup>664</sup>:

Ամիրաժեշտապաշտական բովանդակություն ունի նաև ժողովրդի մեջ տարածված այն կարծիքը, որ իբր պատկերացույցները, մարդու մարմնի վրա առկա նշանները, մարմնական առանձնահատկությունները հայտնում են նրա բնավորության գծերի մասին: Ըստ Տաթևացու՝ այդ կարծիքը ճշմարիտ չէ հետևյալ պատճառներով՝ ա) «նախ՝ զի այնպիսի նշանք ո՛չ դնեն հարկ ի մարդն, այլ ցուցանեն զձկտումն բնութեանն ի յայնպիսի իրս»<sup>665</sup>, այսինքն՝ այդպիսի նշանները ցուցանում են ընդամենը մարդու բնության հակումները, բ) մարդիկ եթե կամենան, ապա բանականությամբ կարող են դրանք սանձել, գ) «զի բազմաց լինի նշան պատահական և ո՛չ բնական»՝ այդպիսի նշանները ունեն պատահական բնույթ և կարող են առավել կամ պակաս ձևով դրսևորվել տարբեր մարդկանց մեջ, դ) մարդը կարող է պահելով, աղոթքով, կրթությամբ սանձել այդպիսի նշանների հետևանքները. «կարէ մարդ ներհակ սովորութեամբ պահօք և աղօթիւք և կրթութեամբ մարմնոյ սանձել յինքեան զայսպիսիս նշանաց գործ: Վասն որոյ ո՛չ է պարտ ենթադատել զմարդ վատն այսպիսի նշանաց երևման»<sup>666</sup>: Այդուհանդերձ Տաթևացին ցուցաբերում է «փափուկ» մոտեցում՝ կարծելով, որ այս հարցում «ո՛չ է պարտ զանց առնել զիմաստս փիլիսոփայիցն», այսինքն՝ հայտնի իմաստով մարդու մարմնի անդամների ու մասերի կազմվածքից կարելի է պատկերացում կազմել նրա բնավորության որոշ գծերի մասին: Մանրամասն ներկայացնելով մարմնի անդամներից ու մասերից յուրաքանչյուրի նշանակությունը՝ նա եզրակացնում է, որ եթե մարմնի անդամներն ըստ ձևի, գույնի, քանակի, տեղի ու շարժման չափավոր են, ապա մարդը ունի բարի ու ներդաշնակ բնություն, իսկ եթե դրանք անհամաչափ են, ապա «զթիրամիտն ցուցանեն»: Պատկերացույցները որքան էլ ճիշտ չհայտնեն մարդու բնավորության գծերի մասին, այդուհան-

<sup>664</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>665</sup> Նույն տեղում, էջ 246:

<sup>666</sup> Նույն տեղում:

դերձ, տալիս են որոշակի տեղեկություններ: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ մեծ գլուխը գեշության նշան է, կոշտավորը՝ անհիմաստության, տափակը՝ հանդգնության, երկար ու կակուղը՝ գոռազավորության, նեղ ճակատով գլուխը՝ շատակերության, լայնը՝ փոքրախելքության, կլորը՝ բարկացկոտության, փոս ընկածը՝ ամոթխածության, քառակուսի և չափավոր մեծը՝ իմաստության ու մեծահոգության և այլն: Կամ՝ մեծ ականջը հիմարի ու շատախոսի նշան է, կլորավունը՝ անխելքի, երկարն ու բարակը՝ նախանձոտի, գլխին կպածը՝ ծուլի և այլն:

Այսպիսով, ի հակադրություն ճակատագրապաշտական ու անհրաժեշտապաշտական ուսմունքների, որոնք մարդուն դարձնում են աստղերի, կույր ճակատագրի, բախտի կամ անդեմ անհրաժեշտության ստրուկը, դրանով իսկ մարդուն դարձնում թշվառական և «արժանի նախատանաց և ծիծաղելոց» (քանզի «զագնուական բնութիւն իւր՝ անարգ» համարեն և «ի ներքոյ անարգ ստեղծուածոց զինքն»)՝<sup>667</sup> դնեն), Տաթևացին պաշտպանում է մարդու անձնիշխանության, իր կամքով ու գիտությամբ ազատ ընտրության կատարելու գաղափարը և, դրանով իսկ, մարդուն դիտում իբրև ներգործական մի էակ, ով ամբողջությամբ պատասխանատու է իր գործունեության բոլոր հետևանքների համար:

Մերժելով քրիստոնեության ոգուն անհարիիր ճակատագրապաշտական, «կոշտ» դետերմինիստական ու անհրաժեշտապաշտական ուսմունքները՝ Տաթևացին բնականաբար պետք է անդրադառնար քրիստոնեական մարդաբանության նրբագույն հարցերից մեկին՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության հարցին: Ըստ կրոնական վարդապետության՝ Աստված ոչ միայն ստեղծում է աշխարհն ու արարածներին, այլև իմաստուն կերպով նախախնամում, այսինքն՝ պահպանում գոյություն ունեցող կարգը, հետևում բնության ու հասարակության մեջ տեղի ունեցող իրադարձություններին, անհրաժեշտության դեպքում տարբեր խողովակներով միջամտում և այլն: Նախախնամությունը Աստծո երեք գործերից մեկն է (մյուս երկուսը ստեղծելն ու դատելն է):

---

<sup>667</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 59:

Արարչագործությունն ու նախախնամությունը իրարից տարբերվում են բազում առումներով: Օրինակ, «արարչություն է յոչէից ստեղծանել, իսկ նախախնամութիւն է զեղեալն ի նոյնութեան պահել»<sup>668</sup>: Այս իմաստով եթե արարչագործությունը միանգամայն գործողություն է, ապա նախախնամությունը՝ խնամելու գործը, «միշտ է և համապագ»:  
Նախախնամության գործն այն է, որ «զամենայն արարածս պահպանէ Աստուած՝ զի իւրաքանչիւր բնութիւն յիւրում գոյութեանն մնալ զերկինս և զերկիր. ըզբոլոր և զմասնաւոր արարածս. զմարդ և զանասուն. զկենդանիս և զանկենդանս. զչարս և զբարիս...»<sup>669</sup>: Նախախնամությունն ունի համընդհանուր բնույթ, այսինքն՝ տարածվում է բոլոր գոյերի, այդ թվում՝ մարդու վրա: Սակայն մի բացառությամբ, որ դա չի տարածվում մարդու բոլոր մասերի, ի մասնավորի հոգու վրա. «նախախնամութեամբ է տնկականն և զգայականն. որք փտելով և զմմանս ծնանելով պահեն զնոյն տեսակն: Իսկ բանականս մարդ ո՛չ ամեննին նախախնամութեամբ է. զի հոգին ո՛չ ի ծնողաց, այլ ի շնորհացն Աստուծոյ պարզկի»<sup>670</sup>:

Քրիստոնեության մեջ մարդու կարգավիճակը երկիմաստ է. մի կողմից նա Աստծո ստեղծած էակն է, իր գոյությամբ պարտական է Արարչին և գտնվում է Նրա հանապազ խնամքի ու հսկողության տակ, իսկ մյուս կողմից՝ Աստված մարդուն շնորհել է անձնիշխանություն, այսինքն՝ սեփական հայեցողությամբ ապրելու, բարու և չարի միջև ընտրություն կատարելու, մինչև իսկ Աստծո իշխանությանը հակադրվելու և ըմբոստանալու հնարավորություն<sup>671</sup>: Եթե ամեն ինչ նա-

<sup>668</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 157:

<sup>669</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հաստոր, էջ 39:

<sup>670</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 257:

<sup>671</sup> Այս երկիմաստությունն ընկած է նաև պատմության քրիստոնեական ըմբռնման հետնախորքում. ինչպե՞ս է հնարավոր մարդու ազատությունը նախախնամության պարագային: Մի կողմից ընդունելով պատմության վախճանաբանական բնույթը, ընդունվում է մարդու կամքի ազատությունը, որովհետև մարդն է կերտում պատմությունը: Եթե մարդը գործում է իր բնական հակումների թելադրանքով, որոնք գերազանցում են իր բարոյական հնարավորությունները, ապա նա չի կարող պատասխանատու լինել իր արարքների համար: Այս դեպքում մարդը ոչ այլ ինչ է, քան աստվածային որոշումների կամ բնական ուժերի կույր խաղալիք: Եթե մարդու ազատությունն անհնար է, ապա անհնար է նաև գծային պատմության ողջ կառուցվածքը, անհնար է հաղթահարել ամտիկ պատմափիլիսոփայությանը բնորոշ շրջապատույթի

խասահմանված և կանխորոշված է ի վերուստ, ապա ինչպե՞ս կարող է մարդը ազատ ընտրություն կատարել, կամ՝ ինչպե՞ս կարող է դրսևորվել նրա կամքի ազատությունը: Իսկապես, եթե ամեն ինչ կախված է մարդու կամքից ու բանականությունից, և մարդն է իր կյանքի լիիրավ տերն ու տնօրենը, ապա դա ինչպես համատեղել աստվածաշնչյան այն մտքի հետ, թե «տերև մի ծառոյ ոչ անկանի, և մազ ի մի գլխոյ ոչ սպիտակի առանց հրամանի»<sup>672</sup>: Դա արդյոք չի նշանակո՞ւմ, որ մարդու կամքի ազատությունը լուր պատրանք է, և նրա չար ու բարի բոլոր գործերը նախասահմանված են ի վերուստ: Ստեղծվում է երկրնտրանք. կամ մարդը բացարձակ ինքնիշխան է, և նրա ու Աստծու միջև որևէ կապ գոյություն չունի, կամ էլ, ընդհակառակը, մարդու անճնիշխանությունը թվացյալ է, և մարդը Աստծու հլու-հնագանդ «կամակատարն» է: Առաջին դեպքում մարդու համար ավելորդ է դառնում Աստծու գոյությունը, երկրորդ դեպքում՝ իմաստագրկվում է մարդու կյանքը: Այդ հարցում Տաթևացին պաշտպանում է ծայրահեղամերժ տեսակետ, այսինքն՝ նա մերժում է ինչպես «կոշտ» դետերմինիստական տեսակետը, որը մարդուն դարձնում է Աստծո կամքի «խամաճիկը» կամ «գործիքը», այնպես էլ բացարձակ կամապաշտական տեսակետը, որը խզում է Աստծո և մարդու միջև

---

տեսությունը: Մյուս կողմից՝ քրիստոնեության համար մարդու կամքի ազատության հետ էական նշանակություն ունի նախախնամության սկզբունքը, որովհետև առանց Աստծո ներկայության ու միջամտության, առանց Աստծո և մարդու հանդիպման կինաստագրկվեր պատմությունը, ավելի ստույգ՝ չէր լինի պատմությունն առհասարակ: Նախախնամությունը պատմական ժամանակը դարձնում է կարգավորված ու նպատակային: Ընդ որում մեղսագործությունը պատմական ժամանակի սկիզբն է, բայց նաև մարդկության առավելագույն գոյաբանական հեռավորության վիճակն Աստծուց: Ահեղ Դատաստանը ժամանակի վերջն է, միևնույն ժամանակ բոլոր հանգույցները արձակելու, բոլոր գաղտնիքներն ու ճակատագրերը լուծելու շրջանը: Դա նաև պատմական մարդու առավելագույն մերձեցման վիճակն է Աստծուն, երբ Աստված յուրաքանչյուր մարդու մասին ուղղակիորեն արտահայտում է ճշմարտությունը: Ճիշտ է, մարդկանց երկրային գոյության մեջ կա ևս մեկ պահ, երբ Աստված մոտենում է նրանց. խոսքը վերաբերում է Հիսուս Քրիստոսի մարդեղացման մասին: Եթե մեղսագործությունն ու Դատաստանը պատմության ծայրահեղ կետերն են, ապա Քրիստոսի հայտնվելը նրա իմաստային կենտրոնն է (այդ մասին տես Губин В. Д., СтрелковВ. И. Власть истории: Очерки по истории философии истории: Курс лекций. М., 2007. էջ 65-75):

<sup>672</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 17:



գոյություն ունեցող անմիջական ու միջնորդավորված բոլոր կապերը: Նրա համոզմամբ՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև արմատական հակասություն գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Աստվածային նախասահմանվածության և նախախնամության գոյությունը ոչ թե բացառում, այլ, ընդհակառակը, ապահովում է մարդու ազատության իրականացումը:

«Կոշտ» դետերմինիստական տեսակետի կողմնակիցները ելնում էին այն մտքից, թե քանի որ Աստված ամենագետ է, ամենագոր և ամենայնի պատճառ, ուրեմն ինչ կատարվում է տիեզերքում ու հասարակության մեջ, տեղի է ունենում Աստծո գիտությամբ ու կամքով, Նրա հրամանով կամ Նրա անմիջական ներգործությամբ: Կամ՝ քանի որ Աստված անհրաժեշտաբար պատճառ է ամենայն գոյի, ուրեմն «ներգործութիւն Նորին է հարկաւոր»: Անշուշտ, գրում է Տաթևացին, Աստված ամենագետ է, ամենագոր և ամենայնի պատճառ, բայց դա բնավ էլ չի նշանակում, թե տիեզերքում կատարվող ամեն մի դեպք, մարդու ուզածը գործողություն աստվածային հրամանի կամ Աստծո անմիջական ներգործության արդյունք են: Պատճառները լինում են երկու տեսակի՝ մերձավոր և հեռավոր: Մերձավոր պատճառը մշտապես ներգործում է անհրաժեշտաբար: Եթե Աստված հանդես է գալիս իբրև մերձավոր պատճառ, այսինքն՝ ներգործում է անմիջականորեն, ապա Նա պետք է պատասխանատվություն կրի բոլոր հետևանքների (այդ թվում չարիքների գոյության) համար: Սակայն Աստված ամեն ինչի մերձավոր պատճառ չէ, հետևաբար Նա ամեն անգամ չի ներգործում անհրաժեշտաբար: Բացի դրանից, «Աստուած ո՛չ է պատճառ ստեղծուածոցս ի հարկէ, այլ ըստ կամաց որով առնէ, զի ոմանք դիպին ի հարկէ, և ոմանք ո՛չ ի հարկէ»<sup>673</sup>:

Տաթևացին Իբն Սինայի նման կարծում է, որ աստվածային նախախնամությունը կրում է ընդհանուր և ոչ թե մասնավոր բնույթ. Աստված «առհասարակ խնամէ զաշխարհս. հասարակաց նախ խնամէ, քան թէ մասնաւորաց»<sup>674</sup>: Այսպիսի մոտեցման դեպքում, Իբն

<sup>673</sup> Նույն տեղում, էջ 15:

<sup>674</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 63:

Մինայի կապակցությամբ է. Ռենանը գրում է, որ Աստված չի խառնվում մասնավոր իրերի ընթացքին, և լինելով անիվի կենտրոնը՝ Նա թույլ է տալիս ծայրամասում գտնվողներին ընթանալ իրենց հայեցողությամբ<sup>675</sup>: Ընդհանուր նախախնամության իմաստն այն է, որ Աստված «տալ զմարմնոյ կենաց պատճառն և առողջութեան, որ է հարկաւորն և պիտանին. որպէս կերակուր և ըմպելի. զգեստ և յարկ ծածկութիւն, և այլն: Չի առանց կերակրոյ և ըմպելւոյ՝ ոչ մնա մարմինն կենդանի. և ոչ յառողջութեան առանց հանդերձի, և այսոքիկ հարկաւորք և պիտանիք են շնորհեալ յԱրարչէն մերմէ»<sup>676</sup>: Այլ խոսքով, Աստված ամեն ինչ կարգավորում է, ամեն ինչ դնում հունի մեջ, բոլորին ապահովում գոյության անհրաժեշտ պայմաններով ու միջոցներով (երկինքը, երկիրը, արեգակը, օդը, ջուրը, հողը, կյանքը, հոգին, մարմինը և այլն տրվում են բոլորին) և հոգ տանում, որ պահպանվի թե՛ արարչակարգը և թե՛ յուրաքանչյուր գոյի տեսակային էական հատկությունները: Առանձնակի նախախնամությունն այն է, որ Աստված տարբեր ձևերով նախախնամում է թե՛ արդարներին և թե՛ անարդարներին, թե՛ անմեղներին և թե՛ մեղավորներին: Եթե աստվածային նախախնամությունը կրում է ընդհանուր բնույթ, ապա նշանակում է, որ մարդու ամեն մի գործողություն չպետք է պայմանավորել Աստծո անմիջական ներգործությամբ:

Կամքի ազատության և նախախնամության հարաբերակցության հարցի վերաբերյալ քրիստոնեական տեսության քննադատների մյուս փաստարկն այն է, որ Աստված մինչև արարումն իր նախատեսության մեջ տեսել էր ամենայնի լինելությունը, ի մասնավորի բարին տեսել է բարի և չարը՝ չար: Եթե ամեն ինչ ընթացել է համաձայն Աստծո կանխատեսության, ուրեմն Նա ամեն ինչ գիտեր, իսկ Նրա գիտությունն անպատիւ է, հետևաբար «ամենայն լինի ի հարկէ տեսութեանն Աստուծոյ»: Իսկապես, պատասխանում է Տաթևացին, Աստված նախապես ամեն ինչ տեսել է և գիտի, որովհետև Նա ամենագետ ու ամենատես է, սակայն «տեսանէ զոմանս ի հարկէ՝ և զոմանս ի ներընդունակութենէ լինիլ»։ «Դարձեալ ասենք՝ թէպէտ տե-

<sup>675</sup> St' u Ренан Э., Аверроэс и аверроизм // Собр. соч. Т. 8. Киев, 1902. էջ 63:

<sup>676</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հասոր, էջ 372-373:

սանէ Աստուած զամենայն նախ քան զլինիլն իրեանց, սակայն տեսութիւնն Աստուծոյ ո՛չ հարկ է ի վերայ նոցա լինիլ չար կամ բարի: Չորօրինակ՝ արուեստատուր ոք մինչ գործէ զսայլ, և ի հեռուստ տեսանէ ոք զոր նա՛ գործէ, այլ ո՛չ տեսութիւն հարկեաց զսայլն լինիլ այնպէս, այլ կամք արուեստտորին: Նո՛յնպէս և տեսութիւնն Աստուծոյ ո՛չ հարկէ ի վերայ մեր գործ գրարի կամ զչար. այլ կամք մեր»<sup>677</sup>:

Աստծո կանխագիտութիւնը գրեթէ ոչ մի կապ չունի մարդու մասնավոր ընտրութեան հետ: Ի հաստատումն այս մտքի՝ Տաթևացիին բերում է նաև հետևյալ օրինակը. թագավորը զենք է տալիս իր ծառային՝ թշնամուց պաշտպանվելու համար, սակայն այդ զենքով ծառան վնասում է ինքն իրեն: Այդ արարքի համար պատասխանատու է ոչ թէ թագավորը, այլ միայն՝ ծառան: Կամ՝ հեռվում տեսնում ենք, որ մի մարդ գալիս է, իսկ մյուսը գնում, բայց «ոչ թէ տեսութիւնս մեր հարկեաց զնոսա ի գալ և ի գնալ, այլ անձնիշխան կամք նոցա»: Նմանապէս Աստված ամեն ինչ տեսնում է, այդ թվում՝ ապագան, որովհետև կանխագետ է, սակայն մարդուն չի դրդում կատարել այս կամ այն գործողութիւնը, այլ ընդամենը պատվիրում է, հորդորում ընտրել բարին ու ճշմարիտը: Աստված մարդկային բնութեան տերն է, իսկ մարդն իր գործերի տերն է. «Եւ որպէս մեք բնութեանս ոչ ենք տեսարք. և արարիչն Աստուած՝ մեր գործոցս ոչ է տէր. այլ մեք որ գործեցաք՝ մեք ենք պատճառ կրկին գործոց մերոց: Վասն այն յիրաւի մեք պատիւ կամ պատիժ կրենք...»<sup>678</sup>:

Տաթևացիին, լինելով մարդու կամքի ազատութեան հետևողական պաշտպան, չի ընդունում նաև տվյալ հարցի ծայրահեղ կամապաշտական լուծումը, որն ըստ էութեան անտեսում է մարդու վրա Աստծո ներգործութեան կամ նախախնամութեան հանգամանքը: Նա կարծում է, որ Աստված չի բռնանում մարդու կամքի վրա և միևնույն ժամանակ չի լքում նրան՝ երբեմն միջամտելով մարդու գործերին: Օրինակ, «ոչ կամի Աստուած որ պատուհասէ և պատժէ զմարդ. այլ անիրաւ գործք մարդկան շարժեն զԱստուած ի պատուհաս ինքեանց»<sup>679</sup>:

<sup>677</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 15-16:

<sup>678</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 673:

<sup>679</sup> Նույն տեղում, էջ 39:

Ըստ նրա՝ հնարավոր են մարդկային գործերի նկատմամբ աստվածային նախախնամության միջամտության հետևյալ առիթները. ա) երբ գործողությունն սկսում է մարդը, իսկ աստվածային նախախնամությունը դա հասցնում է իր բարեհաջող ավարտին, բ) երբ գործողության սկիզբը լինում է Աստծուց, իսկ ավարտը՝ մարդուց, գ) երբ գործողությունն ամբողջությամբ «հովանավորում է» Աստված: Եթե մարդու գործողության սկիզբն ու ավարտը Աստծուց են, ապա ներգործությունն աստվածային է, այսինքն՝ Աստված անձամբ պատասխանատու է դրա բոլոր հետևանքների համար: Երբ գործողությունն սկսում է մարդը, իսկ Աստված այն հասցնում է ավարտին, ապա դա նշանակում է, որ բարի մտադրությամբ սկսվածը բարի վախճան կունենա, իսկ չարամտությամբ սկսվածը Աստված կդարձնի բարի: Բոլոր դեպքերում Աստված մարդու հետ է, և մարդն առանց Աստծու կամքի կամ գիտության կամ թույլտվության չի կարող գործել. «Գարձեալ ասեմք թե՛ ո՛չ է բարի առանց Աստուծոյ կամացն, և ո՛չ չար առանց թոյլ տալոյ Նորա. ա՛յն է որ ասե՛ տերև ո՛չ անկանի, և մագ մի ի գլխոյ, զի ո՛չինչ կարեմք առնել առանց կամաց՝ կամ առանց գիտութեան՝ կամ առանց թոյլ տալոյն Աստուծոյ»<sup>680</sup>: Տաքևացին համոզված է, որ եթե «նախասահմանութիւնն Աստուծոյ առնէր հարկ գործոց մարդկան», ապա «լինէր բազում անպատշաճութիւն»: Նա թվարկում է քրիստոնեական ուսմունքն իմաստագրկող տասը այդպիսի «անպատշաճություն»՝ ա) ընդունայն կլիներին խոստումները, արդարների վարձը և չարագործների պատիժները, բ) անիրավ կլիներին հատուցումները, գ) անպիտան կլիներին լույսն ու աղոթքը, դ) Աստված կլիներ մարդկանց չար գործերի պատճառը, ե) կվերանար մարդու անձնիշխանությունը, զ) ո՛չ բարեգործները կլիներին գովելի, ո՛չ էլ չարագործները՝ պարսավելի, է) չէին լինի մարդկային և աստվածային առաքիլությունները, ը) անիմաստ կլիներին այն ուսմունքները, որոնք մարդկանց հորդորում էին փախչել չարից, թ) ավելորդ կլիներին դժոխքն ու արքայությունը, ժ) «զի սուտ լինէին ամենայն օրէնք. բնական՝ դրական՝ և ավետարանական. զի սոքա ամենքն խրատեն զնեզ խոտորիլ ի չարէ, և առնել զբարի, և այլն ամենայն»<sup>681</sup>:

<sup>680</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 18:

<sup>681</sup> Նույն տեղում, էջ 20:

Նախախնամության տեսության համաձայն՝ Աստված միշտ մարդկանց հետ է (անկախ այն բանից, թե մարդիկ Աստծո հետ են, թե ոչ), հետևաբար մարդկանց գործերի մեջ Աստված ինչ-որ ձևով ներկա է: Ընդ որում, մարդը շատ դեպքերում ի գորու չէ հասկանալու կամ տեսնելու աստվածային միջամտության դրսևորումը, որովհետև անքննելի են աստվածային գործերն ու մտքերը: Օրինակ, Աստված արդարներին փորձությունների մեջ է գցում, և թվում է, թե դա անարդարություն է, մինչդեռ Նա դա անում է «բարի» պատճառներով, օրինակ, ուրիշներին ցույց տալու արդարների ծածուկ առաքինությունները, ցուցադրելու տկար մարմնով բազմապիսի դժվարությունները հաղթահարելու նրանց կամքը, համբերությունն ու համառությունը, նրանց նվիրվածությունը իրենց Ձորավարին ու Փրկչին, սրբերի, մարտիրոսների ու ճգնավորների օրինակով ուրիշներին ուղղություն տալու և գործով ցույց տալու այն, ինչ խոսքով է ասվում. «զի սուրբքն բանի մեզ ուսուցանեն՝ նեղութեան և փորձանաց համբերել. պատրին ինքեանք գործով կատարել զնոյն. զի հաւատարիմ լիցին բանք նոցա»<sup>682</sup>: Տաքևացու համոզմամբ՝ մարդը պետք է վստահ ու համոզված լինի, որ աստվածային նախախնամությունը կոչված է ոչ թե խանգարելու կամ սահմանափակելու իր ազատությունը, այլ, ընդհակառակը, նպաստելու դրա իրականացմանը: Աստված չի բռնանում մարդու կամքի ու ընտրության վրա. այս իմաստով մարդը ինքնիշխան է. կարող է ընտրել այն, ինչ թելադրում է իր կամքը: Բայց ընտրելուց առաջ պետք է հիշի, որ դրա համար պետք է հատուցի կա՛մ այս աշխարհում, կա՛մ հանդերձյալ կյանքում:

Տաքևացին հայտնի իմաստով արդարացնում է նաև հասարակական կյանքում գոյություն ունեցող չարիքները: Պարզվում է, որ Աստված ամեն ինչ տեսնում է և ամեն ինչի մասին քաջատեղյակ է. Նա բարին Իր կամքով է թույլ տալիս, իսկ ինչ չար է, թույլ է տալիս «արդարութեամբ և իմաստութեամբ»: Չարը լինում է երկու տեսակի, գրում է Տաքևացին, չար գործոց և չար պատժոց: Չար գործերը մարդու անձնիշխան գործունեության արգասիք են, իսկ չար պատիժները

---

<sup>682</sup> Նույն տեղում, էջ 159:

Աստծուց են, քանզի պատժելով՝ նա արդարապես հատուցում է: Հատուցումը լինում է չորս տեսակի՝ ա) բարի փոխանակ բարու, բ) չար փոխանակ չարի, որը արդարության գործն է, գ) բարի փոխանակ չարի, որը Աստծո անբավ գթության ու ողորմության նշանն է, դ) չար փոխանակ բարու, որը անհրավություն է, և Աստված «առնէ երբեք ըստ որում նախախնամութիւն է, զի ի չարէն լինիցի բարի»:

Այսպիսով, Տաթևացին հանդես է գալիս որպես մարդու կամքի ազատության հետևողական պաշտպան և փաստարկված քննադատում է այդ տեսության հակառակորդներին, ի մասնավորի աստղագուշակներին, ճակատագրապաշտներին, անհրաժեշտապաշտներին, որոնք, իրարից չտարբերակելով նյութական ու աննյութական ազդեցության ձևերը, անբան և բանական գոյերը, մերձավոր և հեռավոր, արարողական և ներգործական պատճառները, փորձում էին մարդու վարքագիծը և ընտրելու հատկությունը պայմանավորել արտաքին ուժերի ազդեցությամբ: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդը, լինելով տիեզերական էակ, ունենալով տարրական կառուցվածք և իր բնության մեջ ամփոփելով գոյություն ունեցողի բոլոր շերտերը, իր մարմնի վրա որոշ իմաստով կրում է դրանց ազդեցությունը: Սակայն մարդու կամքն ու բանականությունը աննյութական են և չեն կարող լինել նյութական մարմինների ազդեցության տակ, հետևաբար մարդն է իր ընտրության, որոշումների ու գործերի տերը: Իսկ ինչ վերաբերում է մարդու կամքի ազատության և աստվածային նախախնամության հարաբերակցության հարցին, ապա այս պարագայում Տաթևացին պաշտպանում է ծայրահեղամերժ տեսակետ, այսինքն՝ նա մերժում է ինչպես «կոշտ» դետերմինիստական տեսակետը, որը մարդուն դարձնում է Աստծո «խամաճիկը», այնպես էլ բացարձակ կամապաշտական տեսակետը, որը խզում է Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող անմիջական ու միջնորդավորված բոլոր կապերը: Նրա համոզմամբ՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև արմատական հակասություն գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Թեև մարդն առհասարակ առանց Աստծո կամքի կամ գիտության կամ թույլտվության չի կարող գործել, սակայն դա չի նշանակում, թե Աստված է մարդու փոխարեն ընտրու-

թյուն կատարում: Ատված մարդու բնության տերն է, հարկ եղած դեպքում երբեմն միջամտում է մարդկանց գործերին, սակայն ընտրություն կատարում, և այդ ընտրության ու իր փրկության համար պատասխանատվություն կրում է միայն մարդը:



## 7.2. Ուսմունք մեղքերի մասին

*«Քանզի որչափ մասու չափ մեղս ունի մարդ՝  
այնչափ բազում տեսարս ունի»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Քրիստոնեության մեջ մեղքն առանցքային այն երևույթն է, որը պայմանավորում է քրիստոնեական կրոնի և բարոյականության բովանդակությունը, «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջաձիրում իմաստավորում մարդու կեցությունը՝ ծննդից մինչև մահ և մահվանից մինչև հարություն: Առանց մեղքի պարզապես չէր լինի մարդու հայտնի պատմությունը (վերափոխելով Աստծո մասին Վուտերի հայտնի խոսքերը, կարելի է ասել, որ եթե մեղքը չլիներ, ապա այն պետք է անպայման հորինվեր), հետևաբար պատկերավոր ասած՝ մեղսագործությունը մարդկային դրաման բեմականացնելու պարտադիր նախապայմանն էր: Մեղքի գոյությամբ նույնիսկ կարելի է ապացուցել Աստծո գոյությունը. եթե կա մեղք, ուրեմն Աստված գոյություն ունի, որովհետև «ամենայն մեղք... յանցումն է սուրբ պատուիրանացն Աստուծոյ»<sup>683</sup>: Պատվիրազանցությունը (նախնական մեղքը) նախանշեց մարդու երկրային կյանքի դրամատիկական ապագան, էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, գլխիվայր շուռ տվեց նրա հարաբերություններն Աստծո, բնության ու արարածների հետ, ձևավորեց նոր պատկերացումներ բարու ու չարի պայքարի մասին, մարդու ճակատին դրոշմեց աքսորյալի, որոնողի ու տառապյալի նշանը, անջնջելի հետք թողեց մարդու բնության ու էության վրա՝ հիմնականում ապականելով նրա տեսակային հատկությունները և թուլացնելով իմացական ու կամային կարողականությունները: Միաժամանակ մեղքի «չնորհիվ» տեղի ունեցավ մարդկային պատմության շրջադարձային իրադարձությունը՝ Աստծո մարդեղացումը, Աստված-հայտնությունը, ինչը մարդու համար բացեց լուսավոր ճանապարհ, անշուշտ, քրիստոնեական բարոյական ապրելակերպին հետևելու դեպքում, դեպի փրկություն ու դեպի Ճշմարիտ կեցություն (եթե

<sup>683</sup> Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն մարգարեությանն Եսայեայ, էջ 61:



Գրախտից վտարվելու պատճառը մեղքն էր, ապա վերադարձի նախապայմանը՝ մեղքերից ազատվելն ու մաքրագործվելը):

Ինչպես միջնադարյան բազում մտածողների, այնպես էլ Գրիգոր Տաթևացու կրոնաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում նույնպես մեղքն է և դրան շարկապված՝ մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը, ինչը պարտադիր ենթադրում է մեղքերի, դրանց էության, պատճառների, տեսակների, գործառույթների, մեղքերի հաղթահարման ու վերացման գործնական ձևերի (առաքինի վարք, ապաշխարություն՝ զոջում, խոստովանություն, հատուցում, աղոթք, պահք և այլն) մասին տեսական մշակումների կամ՝ մեղսագիտական տեսության առկայություն: Տաթևացու կարծիքով՝ մարդկային իմացության նպատակն առավելապես պետք է լինի ոչ թե արտաքին, այլ ներքին աշխարհի՝ իր հոգու, մեղքերի ճանաչողությունը: Այս կապակցությամբ նա մեջքերում է միջնադարյան նշանավոր խորհրդագագաց մտածող Բեռնարդոս Կլերվովացու (1091-1153) միտքը. «Բեռնարդոս ասէ. յո՛յժ բարի է թէ մարդ ճանաչէ զինքն, քան թէ զինքն անգիտանալով՝ ճանաչէ զընթացս աստեղաց. զբնութիւնս տարերաց. զցասումն գազանաց. զգորոքիւնս խտոռոց: Նաև զինչն և է՝ եթէ զինքն ոչ ճանաչէ, ոչ ինչ է, քանզի որ ոչ ճանաչէ զինքն վասն մեղաց և պակասութեան իրոյ, ո՛չ ցաւի. ո՛չ ամաչէ ի մարդոյ. ո՛չ երկնչի յԱստուծոյ»<sup>684</sup>: Թե Տաթևացու համար որքան կարևոր է մեղքի նշանակությունը մարդու կեցության համաձիրում, երևում է այն բանից, որ նա նույնիսկ «որպիսութիւն կենաց մարդոյս» բաժանում է երեք փուլի՝ նախքան մեղքը, մեղքից հետո և մահվանից հետո: Նախքան մեղքը. դրախտում մարդը կարող էր մեղանչել և կարող էր չմեղանչել, կարող էր մեռնել և կարող էր չմեռնել, իսկ մեղքից հետո, այսկողմնային աշխարհում կարող էր մեղանչել և չէր կարող չմեղանչել, կարող էր մեռնել և չէր կարող չմեռնել: Իսկ մահվանից հետո նա հանդերձյալ աշխարհում չի մեղանչելու և չի էլ

---

<sup>684</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 590: Բեռնարդոսի վերոբերյալ միտքը Տաթևացին քաղել է Բարդուղիմեոս Բողոնիացու «Քարոզգիրք» աշխատությունից (տե՛ս Բարդուղիմեոս Բողոնիացի, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, 37բ):

կարող մեղանշել, չի կարող մեռնել, որովհետև այդտեղ անհնար է մեռնելը<sup>685</sup>։

Մեղքը և առաքինությունը հակադիր երևույթներ են։ Եթե Տաթևացու համար առաքինությունն այն է, որ մարդն իր միտքը, խոսքն ու գործը համապատասխանեցնում է թե՛ բանականության և թե՛ աստվածային պատվիրաններին ու քրիստոնեական կրոնի բարոյական սկզբունքներին, ապա մեղքն առաքինության հակադրությունն է, այսինքն՝ մարդը մեղք գործելով անտեսում, խախտում, չի կատարում ու մերժում է թե՛ աստվածային պատվիրանների ու օրենքների և թե՛ բարոյականության համընդհանուր կանոնները։ Առաքինությունը մարդուն մերձեցնում է Աստծու հետ, իսկ մեղքը՝ հեռացնում։ Սահմանելով մեղքը՝ Տաթևացին առաջին հերթին ամրագրում է Աստծուն չինազանդվելու, Աստծուց երես դարձնելու և աստվածադիր օրենքների ու կարգի խախտման հատկանիշները. «Մեղք է դարձուցանել զերեսս յանփոփոխելի բարության որ է՛ առ Աստուած. և դառնալ առ փոփոխելի բարին որ է արարածքս։ Դարձեալ՝ մեղքն է խօսք և գործք և ցանկութիւն որ լինի ընդդէմ օրինացն Աստուծոյ»<sup>686</sup>։ Մեղքի սահմանումն արդեն իսկ վկայում է Տաթևացու բարոյագիտության աստվածակենտրոն բնույթի մասին։ Մեղք է այն ամենը, ինչ հաճելի չէ Աստծուն, կամ՝ ինչն Աստծո փառքի համար չէ։ Այս տեսանկյունից հնարավոր է, որ «աջ խոտորման» որոշ բարի գործեր հաճելի չլինեն Աստծուն, իսկ «ձախ խոտորման» մեջ լինեն հաճելի բաներ, որոնք Աստծո փառքի համար են։ Այլ խոսքով՝ մեղքի բնութագրման առաջին չափանիշը կապված է ոչ թե մարդու, այլ Աստծո հետ։

Մեղքն առավելապես բնորոշ է անձնիշխան ու բանական մարդուն (ի տարբերություն հրեշտակի, որի մեղքն անուղղելի է, մարդը կարող է ապաշխարել և ստանալ մեղքերի թողություն), ինչով, բնականաբար, նա տարբերվում է մյուս արարածներից։ Մարդկանց ու անասունների գործը թեև ընդհանուր է, գրում է Տաթևացին, սակայն մեղքը վերաբերում է միայն մարդուն, քանզի կենդանիների մեջ միայն մարդն է բանական ու անձնիշխան։ Մարդն է, որ իր գործունե-

<sup>685</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 278։

<sup>686</sup> Նույն տեղում, էջ 569։

ության ընթացքում հակված է ի վերուստ տրված բարին վերածելու չարի. «Որպէս անպտուղ երկիր կորուսանէ զբարի սերմանս և փուշ բուսուցանէ. նոյնպէս և մեք զբարի սերմանս որ եղ ի մեզ Աստուած ի չարն փոխարկենք»<sup>687</sup>: Եթէ ցանկությունը, տրտմությունը և նման այլ բաներ կենդանիների բնական վիճակն ու գործն են, նրանց տեսակի պահպանման գործիքը, ապա մարդկանց համար դրանք սովորական ախտեր են ու մեղքեր: Նախ, դրանք կենդանիների մեջ դրսևորվում են չափավոր ձևով, օրինակ, կենդանիները ուտում են այնքան, ինչքան տվյալ պահին անհրաժեշտ է կշտանալու համար, իսկ մարդկանց մեջ դրանք հաճախ դրսևորվում են չափի խախտմամբ կամ չարաշահմամբ: Օրինակ, որկրամոլության պատճառներից մեկն այն է, որ մարդն ստեղծում է առաջնային անհրաժեշտություն չներկայացնող բազմազան կերակուրներ ու ըմպելիքներ: Երկրորդ, անասունները «սահմանախախտ» չեն. նրանք գործում են ի վերուստ տրված բնական շրջանակներում, «գոհ» են իրենց վիճակից, մինչդեռ ըմբոստ մարդը միտված է ոչ միայն խախտելու բնական-աստվածային կարգը, այլև դրան հակառակվելու. «անասունքն գործեն ըստ բնական կարգին. իսկ մեք ի հակառակն փոխենք: Որպէս անպտուղ երկիր կորուսանէ զբարի սերմանս և փուշ բուսուցանէ. նոյնպէս և մեք զբարի սերմանս որ եղ ի մեզ Աստուած՝ ի չարն փոխարկենք»<sup>688</sup>: Օրինակ, բարկությունը, եթէ ուղղված է ընդդէմ չարիքների, բարի է, բայց երբ մարդիկ այն փոխում են և ուղղում ընդդէմ բարիքի, ապա դա չարիք է: Եթէ առհասարակ բարուն ուղղված ցանկությունը փոխում են և ցանկանում չարիքը, ապա անարգում են հոգին, որն Աստծո պատկերն է, և պատվում են մարմինը, որ պատկեր է անասնոց և այլն: Որպէս կանոն չարը հանդէս է գալիս բարության դիմակով և դրանով իսկ գայթակղում ու խաբում մարդկանց, շեղում նրանց առաքինության ճանապարհից:

Գրիգոր Տաթևացին համոզված է, որ մարդն ստեղծվել է բարի բնությամբ՝ «զի բարին բնական ունակութիւն է մեզ. զի ի բարին ենք

---

<sup>687</sup> Նույն տեղում, էջ 564:

<sup>688</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 564:

գոյացեալ: Իսկ չարն է եկամուտ և պակասութիւն բարոյն»<sup>689</sup>: Մարդու անարատ, անմեղանչական բնության մասին վկայում են՝ ա) Ս. Գիրքը, ըստ որի՝ Աստված մարդուն ստեղծեց Իր պատկերով և նմանութեամբ, այսինքն՝ մեղքն ու չարը չկային մարդու ո՛չ հոգու, ո՛չ մարմնի և ո՛չ էլ մտքի մեջ: բ) Մարդու կազմվածքը՝ «զի ուղիղ է մարդոյն կազմուած. և ոչ կորագլուխ և խոնարհ: Նշանակէ զայն՝ որ ուղիղ էր հոգի մարդոյն. և միտքն ի վեր առ Աստուած. և ոչ ինչ ունէր թիրութիւն և խոտորումն ի մեղս»<sup>690</sup>: գ) Մարդու մարմնի սքրթւթյունը. մարդու մարմինն ի տարբերություն այլ արարածների չունի մազ, ծածկույթ, թեփ և այլն, ինչը նշանակում է նաև «զմաքրութիւն հոգոյն և մտացն», դ) բազում մարդիկ (նահապետները, մարգարեները, սուրբ հայրերը) իրենց պահեցին սուրբ և արդար, ե) Քրիստոսը մարդեղացավ և մարդկային հոգու, մարմնի և մտքի հատկությունները պահեց առանց մեղքի:

Տաքևացի մարդու բնությունը նմանեցնում է այգու կամ ագարակի, որի պտուղները որոշվում են խնամքի բնույթով. «զի որպէս հանդն և յայգին գոր ինչ սերմանեն բուսուցանէ. այսպէս ներընդունակ է մարդոյս բնութիւն. զի ընդ բարոյն և զչար ևս սերմանսն որմանն կրենք ի մեզ. և բուսուցանենք գործով»<sup>691</sup>: Այս պարագայում հարց է ծագում. ինչո՞ւ է մարդը մեղք գործում, եթե բնութեամբ ստեղծվել է բարի: Տաքևացի թվարկում է մեղք գործելու բազում պատճառներ՝ Աստծուց հեռանալը, չար հրահանգը, անճնիշխան կամքը, չար սովորույթը, մարմնի նյութերի ու տարրերի միջև հավասարակշռության խախտումները, տգիտությունը, չարունակությունը, վատ դաստիարակությունը, դիտավորությունը, սատանայի գործունեությունը և այլն: Մարդը մեղք է գործում այն ժամանակ, երբ իր տեսադաշտում, իր մտքերում ու խորհուրդներում բացառում է Աստծուն, երբ նա «մտօքն հեռանա յԱստուծոյ, և զերեսս իւր դարձուցանէ ի մնանէ, ապա դառնա ի մեղս և համարձակ գործէ»<sup>692</sup>: «Չար հրահանգ» ասելով Տաքևացին առաջին հերթին նկատի ունի «բոլոր չարիքների

<sup>689</sup> Նույն տեղում, էջ 23:

<sup>690</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 136:

<sup>691</sup> Նույն տեղում, էջ 112:

<sup>692</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 369:

պատճառին»՝ սատանային, որի սաղրանքով մարդը դարձավ մեղսագործ, և որը դրանից հետո էլ մարդուն հանգիստ չի թողնում՝ անընդհատ դողելով գործել մեղքեր: Իսկ մեղսագործ մարդը կորցնում է իր ազատությունը և ծառայի կարգավիճակով հայտնվում սատանայի ազդեցության տակ: Մակայն մարդիկ անձնիշխան էակ են, այսինքն՝ սատանան չի կարող բռնանալ նրանց կամքի վրա, հետևաբար «մեք կամա ընտրենք զմեղսն և գործենք, թեպետ ոչ է հարկ ի վերայ մարդոյս. զի իշխան է և տէր ի վերայ չարի և բարոյ. և գո՛ր կամի՝ գործէ»<sup>693</sup>: Չար սովորույթները վերաբերում են ինչպես սոցիալական միջավայրին ու դաստիարակությանը, այնպես էլ մարդու բնական հակումներին: Եթե երեխան մանկուք մեծանում է վատ շրջապատում, հանդիպում է չար ընկերների ու վարժապետների, ապա նրանցից սովորում է վատ բարքեր և ձեռք է բերում չարիքներ գործելու սովորույթ: Տաթևացին համոզված է, որ արտաքին հանգամանքները, սոցիալական հարաբերությունները ու հասարակությունում տիրող բարքերը ազդում են թե՛ մարդու էության ձևավորման և թե՛ որոշումներ ընդունելու վրա: Բանն այն է, գրում է նա, որ մարդու հոգին «որպես անգիր պնակիտ է. կամ լուսացած մազադաթ. որ զինչ գրեն ի վերայ՝ զայն առնու: Նոյնպես մարդուն զինչ ուսուցանեն՝ թե չար, թե բարի, զայն ուսանի»<sup>694</sup>: Մարդն ավելի շուտ ձգտում և ընտելանում է աշխարհական ու մարմնական բարիքներին, քան հոգևորին, որովհետև հոգևորը շատ հեռու է, դրան հասնելու համար պահանջվում են մեծ ճիգեր, իսկ մարմինը հակված է օգտվել ներկայի զգայական-մարմնական հաճույքներից: Սովորելով հեշտալի կյանքին՝ մարդն «անխտիր գործէ զչարն իբրև զբարի»: Մարմնի բնական կամքն է անել այն, ինչ միտքն արգելում է: Ուստի երբ պատեհ առիթ է ներկայանում, ապա այն, ինչ «ծածուկն էր, յայտնէ և գործէ զչարիս»: Մեղքեր գործելուն նպաստում է նաև այն հանգամանքը, որ այդ պահին մեղսագործը չի պատժվում: Թեև չար հակումներն ու սովորույթները կարելի է բուժել, սակայն Տաթևացու կարծիքով՝ անչափ դժվար է դրանցից ձերբազատվել. ինչպես ծոված փայտը դժվար է ուղղել, այնպես

<sup>693</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 137:

<sup>694</sup> Նույն տեղում, էջ 454:

էլ դժվար է փոփոխել մարդկանց չար սովորությունները: Մարդը մեղք է գործում նաև տգիտության պատճառով, քանի որ ըստ էության ծանոթ չէ սուրբ գրքերին ու բարոյականության համընդհանուր կանոնների: Ընդ որում, հաճախ տգետը բնավ էլ չի ձգտում փոխել իր վարքագիծը, ուստի դժվար, գրեթե անհույս է դառնում նրան որևէ բան սովորեցնելը: Այս իմաստով՝ ավելի հեշտ է գազաններին ընտելացնել, քան «գտգետ անձն ի գիտութիւն ածել»<sup>695</sup>: Մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նա ավելի շատ հակված է մեղք գործելուն, քան լինելու առաքինի, որովհետև «ոմանք բնական հեշտասէր բարութ սիրեն գիշտութիւն մարմնական»: Պատասխական չէ, գրում է Տաթևացին, որ «պռնիկ կլին մի՝ աւելի քարշէ գմարդիկ ի դժոխս, քան գտասն վարդապետս, որք տանին յարքայութիւնն երկնից»<sup>696</sup>: Մեղքը մարմնի պես ծանր է, և երկուսով հոգուն քաշում են դեպի ներքև, ինչպես ջուրը սարից ավելի դյուրությամբ է հոսում դեպի ներքև: Թեև առաքինությունն ու միտքն անհամեմատ «թեթև» են, սակայն կապված լինելով մարմնին՝ շարժվում են դժվարությամբ: Մեղքերը կապված են զգայարանների գործունեության հետ: Բանն այն է, որ «զգայարանս անասնեղէն պատկերիս է. որով դյուրաւ ըմբռնի ի հեշտութիւն մեղաց. և և քարշէ ընդ իւր գմիտս և զխորհուրդս»<sup>697</sup>: Մեղք գործելու մյուս պատճառը՝ չարունակությունը, կապված է մարդու բնության մեջ չորս տարրերի և չորս հեղուկների (արյան, լորձի, սև ու դեղին լեղիների) փոխհարաբերության հետ: Եթե մարմնի մեջ գերակշռում է այս կամ այն տարրը և իբրև դրա հետևանք՝ մաղձի որևէ տեսակ, ապա առաջանում է համապատասխան տեսակի մեղք: Օրինակ, եթե մարմնում գերակշռում է հուր տարրը, ապա գոյանում է դառնամաղձություն, ինչի հետևանքով մարդը դառնում է բարկացկոտ, կամ՝ եթե մարմնում գերակշռում է օդը, ապա մարդը կարող է լինել թեթևամիտ, հպարտ, անհամբեր և այլն: Այլ խոսքով, մարմնում չորս տարրերի և մաղձերի գույների փոխհարաբերությունից կախված՝ հայտնի իմաստով որոշվում են մարդու բարոյական վարքագիծը, տրամադրությունն ու մտադրությունը:

<sup>695</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 531:

<sup>696</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 488:

<sup>697</sup> Նույն տեղում, էջ 302:

Տաթևացիին իրարից տարբերակում է մեղքը, անօրենությունը և հանցանքը: Մեղքը բնորոշ է մարմնին, որը մեղկանում ու թուլանում է, իսկ անօրենությունը բնորոշ է հոգուն, քանզի օրենքները հոգևոր են, իսկ հանցանքը նշանակում է «կոխել զօրենս և անցանել»: Մինչև Օրենքի հաստատումը արարքը կոչվում է մեղք, Օրենքից հետո՝ անօրենություն: Մեղքի և անօրենության միջև գոյություն ունեն հետևյալ տարբերությունները. ա) մեղքը վերաբերում է մարդուն, անօրենությունը՝ Աստծուն, բ) մեղքը սոցիալությամբ է, անօրենությունը՝ գիտությամբ մեղանշելն է, գ) մեղքը վերաբերում է մարմնին, անօրենությունը՝ հոգուն, դ) մեղքը ներելի է, իսկ անօրենությունը՝ աններելի<sup>698</sup>:

Ինչպես վերը ակնարկվեց, ըստ Տաթևացու՝ նախնական մեղքը խոր հետք է թողել մարդու ի ծնե բարի, անմեղ, մաքուր ու կատարյալ ֆիզիկական բնության ու հոգևոր էության վրա: Մարդու մեղսագործության պատճառով խախտվում է թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը: Ստեղծելով մարդուն, Աստված նրան շնորհեց երեք կարգ՝ անձնական, բնութենական և պատվիրանական: Անձնական կարգն այն է, որ հոգին տեր է, մարմինը՝ ծառա, բնութենականը՝ ցանկությունը ենթակա է ցասմանականին, իսկ վերջինս՝ բանականին, պատվիրանականը՝ մարդը ենթակա է աստվածային օրենքներին: Պատվիրազանցության հետևանքով խախտվեց այս բարեկարգությունը. մարմինը դարձավ հոգու տերը, բանականությունը ենթարկվեց ցանկականին ու ցասմանականին և մարդը հեռացավ աստվածային օրենքներից: Մեղքի պատճառով մահը, տանջանքը, հիվանդությունները և այլն ներխուժեցին մարդու մեջ: Մինչև մեղսագործությունը մարդն ուներ՝ անմահություն, սրբություն, «գտեսութիւն Աստուծոյ», խոսակցություն, «գտելիս փափկութեան դրախտին», «զանաշխատ վայելչութիւնս կերակրոց»<sup>699</sup>: Մեղսագործությունն ի չիք դարձրեց ոչ միայն այդ առավելությունները, այլև մարդուն տրված երեք շնորհը՝ թագավորությունը, քահանայությունը և մարգարեությունը: Վերջապես, մեղքը թուլացրեց մարդու

<sup>698</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամսառն հատոր, էջ 212:

<sup>699</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարեութեանն Շապտայ, էջ 76:

իմացականությունը, նսեմացրեց նրա տեսությունը՝ խախտելով իրերի ու երևույթների և գործողությունների գնահատման կարգը, ինչի հետևանքով դառը թվում է քաղցր, չարը՝ բարի, տգեղը՝ գեղեցիկ և այլն:

Նախնական մեղսագործությունը խախտում է տիեզերքի, կենդանական աշխարհի ներդաշնակությունը և փոխում իրերի աստվածային-բնական կարգը: Մարդու մարմինը կազմված է չորս տարրերից, որոնք մինչև մեղսագործությունը գտնվում էին ներդաշնակ կապի մեջ: Մեղքի պատճառով ոչ միայն վերանում են չորս տարրերի միջև սերն ու համերաշխությունը, այլև դրանք սկսում են մարտնչել մեկը մյուսի դեմ, ինչը հանգեցնում է մի կողմից մարմնի թուլացմանն ու կազմալուծմանը, մյուս կողմից՝ տիեզերքում անկարգությանն ու խառնակչության հաստատմանը: Դրա մասին է վկայում նաև այն, որ «ներքին գազանների» նման «արտաքին գազանները»՝ կենդանիները, նույնպես սպասամբում են մարդու դեմ՝ դառնալով նրա թշնամիները: Քանի որ «մարդն գլուխ է երևելի արարածոց և ի «դ» տարրերց»<sup>700</sup>, ուստի նրա մեղսագործության հետևանքով ապականվում են նաև չորս տարրերից կազմված բոլոր արարածները: Մեղսագործության պատճառով փոփոխվում է արարչադիր կարգը, արարված իրերի կարգավիճակը, դասավորվածությունն ու գործառույթները: Արարված աշխարհում գոյություն ունի աստիճանակարգություն. «ազնիվ իրերը» ունեն բարձր ու պատվելի կարգավիճակ, օրինակ, մարդու աչքը «ազնիվ» օրգան է, ուստի գտնվում է մարմնի բարձր մասում, հողը «անարգ» է, այդ պատճառով գտնվում է ներքևում, իսկ աստղերը «ազնիվ» գոյացություններ են, ուստի գտնվում են բարձր տեղում: Ի համեմատ մյուս կենդանիների՝ մարդն ազնվագույն էակ էր և գետեղված էր կեցության բարձրագույն տեղում, սակայն մեղսագործության պատճառով կորցրեց իր տեղը և հայտնվեց անարգ տեղում: Առհասարակ իր բնույթով մեղքը պարզապես «սպանում» է դրա կրողին, խախտում մարդու բնության կազմությունը, մշտական դարձնում մարդու տառապանքը և թուլացնում իմացական տեսողու-

<sup>700</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Յորոյ լուծմունք, ՄՄ, ձեռ. 1019, 44բ:



թյունը: Մեղավոր մարդը բոլոր կողմերից զրկվում է ազատությունից և դառնում մեղքի ու հեշտության գերին:

Տաթևացու կարծիքով՝ մեղքերը գործվում են կամա ու ակամա, իմանալով ու չիմանալով: Գիտությամբ մեղանչելն այն է, որ մարդը «գիտե՞ գճմարիտն և առնե՞ սուտն», ինչը որոշվում է երեք կերպով՝ ա) մեղանչողը գիտի, որ այդպես գործելը մեղք է, և ծանր պատիժ է հասնում, բայց գործում է, բ) մեղանչողը գիտի ճշմարտությունը, բայց գործում է դրան հակառակ, գ) մեղանչողը գիտի աստվածային ճշմարտությունները, սակայն կամավոր հեռանում է դրանցից և գործում մեղք: Տաթևացին կամավոր է համարում ոչ միայն գիտությամբ կատարած մեղքը, այլև երբ «յետ գործելոյ մեղացն անգեղջ մնայ ի նոյնն. և այնպիսին յիրախ առանց թողութեան մնայ. զի ո՛չ զղջանայ, ո՛չ յառաջ քան զմեղսն, և ո՛չ յետ մեղացն, այլ անգեղջ կամօք մնայ ի նոյնն որպէս աստանայ, և ընդ նմին դատապարտի»<sup>701</sup>: Տաթևացին ցուցադրում է ակամա և կամավոր մեղք գործողների բարոյական կեցվածքների տարբերությունները, ցույց տալիս, որ եթե ակամա մեղսագործները խոստովանում ու զղջում են իրենց մեղքերը, ապա գիտությամբ ու դիտավորությամբ մեղք գործողների համար բարոյական օրենքները, խրատներն ու քարոզները, ավանդույթներն ու սովորույթները չունեն ոչ մի ուժ ու արժեք: Եթե «ակամայ մեղանչողն՝ տեսանէ մտօքն և խօսի զմեղսն, զի լոյս խղճի մտացն ի վառ է», ապա «կամաւորն նընջեալ է և մեռեալ ի մեղսն. որ ոչ միտքն տեսանէ, և ոչ խօսիլ կարէ. զի խավարեալ է և կուրացեալ է միտքն»<sup>702</sup>: Գիտենալը մտքի գործառույթ է, ուստի Տաթևացու համոզմամբ՝ առավել վտանգավոր են ոչ թե մարմնական, այլ հոգևոր-մտավոր մեղքերը: Այս կապակցությամբ Տաթևացին մեղքերը դասակարգում է երեք խմբի մեջ՝ սրտի, բերանի և մարմնի մեղքեր: Սրտի մեղքերը ծնվում են մտածումների մեջ, որոնք դրսևորվում են տեսնելու, հավանելու ու կամենալու մեջ, բերանից՝ լեզվի մեղք է, որը դրսևորվում է բամբասելով, ստելով (ունի, ասում է՝ չունեն, կամ՝ չունի, ասում է՝ ունեն) և անպատ-

<sup>701</sup> Նույն տեղում, էջ 305:

<sup>702</sup> Նույն տեղում, էջ 205:

վելով (խոսքով վիրավորում ու անպատվում է գրուցակցին): Մարմնի մեղքերը հասարակ գգայությունների մեղքերն են, որոնք դրսևորվում են հեշտանալու, ընդօրինակելու ու մեղքին առնչվելու կամ մեղքին կապվելու ձևերով: Տաթևացու կարծիքով՝ մեղքի ծննդաբանությունն ունի հետևյալ ժամանակագրությունը. մեղքը նախապես ծնվում է ոչ թե մարմնի մեջ, այլ մտքի ու մտածումների մեջ («ի խորհուրդն») և գործադրվելով փոխանցվում մյուսներին՝ «ամենայն մեղք նախ ի խորհուրդն սերմանի և ապա բուսանի և աճել գործելովն»<sup>703</sup>: Տաթևացին տարբերակում է ամեն մի մեղքի դրսևորման չորս աստիճան. «Նախզի՛ ծնանի ի սիրտ մարդոյն: Երկրորդ զի ի խորհուրդն հեշտանայ: Երրորդ՝ զի յետ հեշտութեանն՝ հաւանի և ի գործ ածել: Չորրորդ՝ զի ջատագով լինի գործոյն, ի կարգս բարոյ ղնել գգործս, և զայլս պատճառել»<sup>704</sup>:

Անկախ այն բանից, որ ոմանք մտքի հանցանքը համարում են մեղք, իսկ ուրիշները՝ ոչ, Տաթևացին պնդում է, որ մտքի մեղքը կատարյալ մեղք է բազում պատճառներով: Նախ, մարդը կազմված է մարմնից, հոգուց և մտքից, ուստի մեղքը լինում է երեք տեսակի՝ մարմնավոր («ի գործն»), բանավոր («ի բանն») և մտավոր («ի խորհուրդն»). «Արդ՝ մեղք մտացն թեպէտ ըստ բանականին և մարմնականին՝ չէ՛ կատարեալ, այլ ի տեսակս իւր կատարեալ է: Չօրինակ՝ կանաչ բոյս՝ թէ ի ցօղուն և ի հասկ՝ չէ՛ կատարեալ. այլ ի տեսակս իւր կատարեալ է»<sup>705</sup>: Երկրորդ, ըստ Քրիստոսի վարդապետության՝ ամենայն մեղքի սկիզբն ու արմատը մտքի մեջ են, օրինակ, մահացու մեղքերը մտքի մեղքեր են, քանի որ «տքս մտօք և ո՛չ մարմնով կատարին»: Այդ մասին է վկայում նաև պատվիրանը՝ եթե տղամարդը կնոջը հայում է ցանկասիրությամբ, ապա արդեն իր սրտում շնանում է՝ «զի որ հայեցաւ ցանկական մտօք՝ ի կամս իւր գործեաց զմեղս»: Այս իմաստով շնանալը միայն մարմնական մեղք չէ, այլ հոգևոր և բանական: Աստված հոգի է և բնակվում է մարդու մտքի ու հոգու մեջ, և եթե միտքը հակվում է չարիքին ու գործում մեղքեր, ապա դրանով

<sup>703</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 559:

<sup>704</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 123:

<sup>705</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 556:

իսկ հեռանում է Աստծուց: Եթե մարդ պղծվում է մտքով, ապա դրա համար չկա մեղանչում, իսկ եթե մարմնով է չարիք գործում, կարող է գղջալ ու ապաշխարել: Իսկ գղջալն ու խոստովանելը արդեն մտքի գործն են: Իրենց հակադիր հատկությունների ու ձգտումների պատճառով այս աշխարհում հոգու և մարմնի միջև մշտական պայքար է ընթանում, անողոք պայքար գերիշխանության ու ազդեցության համար: Հոգին սիրում է երկնայինը, առաքինությունը, իսկ մարմինը՝ երկրային բարիքները՝ ուտելիքը, հանգիստը և հաճույքները: Որքան էլ հոգին գերադաս լինի մարմնից, այնուամենայնիվ մարդը կատարյալ է հոգու և մարմնի միասնությամբ: Ճիշտ է, մարմինը թշնամի է հոգուն, սակայն նա մույնպես աստվածային արարչագործության արդյունք է, ուստի չի կարող միանշանակ մեղքի ու չարիքի մարմնացում լինել: Ինչպես վերը նշվեց, մարմինը կարող է լինել մեղքի և չարիքի նախապայման, բայց երբեք՝ գոյացական սկզբնապատճառ, քանզի նա կառավարվող ու ղեկավարվող գոյացություն է: Մարմինը չի կարող լինել չարիքի, մեղքի, ինչպես նաև բարիքի ու առաքինության պատճառ, որովհետև նա չի մտածում, հետևաբար ինքնուրույն որոշումներ կայացնողը միտքն է, որի վրա էլ ընկնում է՝ թե՛ հոգու և թե՛ մարմնի կեցվածքի պատասխանատվությունը<sup>706</sup>: Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին առաջադրում է այն միտքը, որ մարմինը դրական նշանակություն ունի հոգու համար, և «հոգին վասն միաուրութեան հանդիպի բազում բարութեան»: Մարմինն օգտակար է մարդուն նույնիսկ իր թերություններով հանդերձ: Մարմինն օգտակար է հոգուն թե՛

---

<sup>706</sup> Տաթևացու կարծիքով՝ միտքը, լինելով մարդու բնության երեք մասերից մեկը, կատարում է տարբեր գործառնություններ, այդ թվում՝ պատասխանատու է հոգու և մարմնի ներդաշնակ համագոյության համար: Մտքից է կախված մարդու բնության՝ հոգու և մարմնի, պահվածքի ուղղվածությունը, որովհետև միտքը մարդու բնության տերն է. «Իսկ միտք ի մէջ հոգոյն և մարմնոյն է. յորժամ հետ զգայարանացն խառնի, օգնական լինի մարմնոյն. և զմարմինն հետ իրն տանի և երկնային առնէ: Եւ զի մեղաց և արդարութեան պատճառ միտք լինի...այսինքն յորժամ միտքն սուրբ լինի, և մարմնոյ գործն սուրբ պահէ. և եթէ միտքն չար խորհրդով խառնակի, զմարմինն ի հետ տանի: Եւ թէ զի՞նչ է պատճառն՝ այս է՝ զի միտքն տէր է և իշխան. և մարմինն ծառայ. միտքն տիկին է, և մարմինն աղախին. միտքն որպէս այր է. և մարմինն որպէս կին. վասն այն գոր ինչ միտքն կամի՝ մարմինն հետևի: Եւ դարձեալ՝ զի արմատ բարեաց և չարեաց՝ ի ներքին խորհուրդն տրնկի, և ապա ի մարմինն բուսանի» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հաստոր, էջ 213):

այսկողմնային և թե՛ այնկողմնային աշխարհում: Երկրային կյանքում հոգին առանց մարմնի չի կարող ապաշխարել, իսկ ապաշխարելը գուտ մարդկային երևույթ է, ինչպես ծիծաղելը: Հանդերձյալ աշխարհում հարություն առնելով՝ մարմինը դարձյալ դառնում է օգտակար, քանզի հոգու հետ «առցեն զպսակն կենաց»:

Մի այլ առիթով կրկին անդրադառնալով այս հարցին՝ Տաթևացին ընդունում է վարդապետների այն կարծիքը, որ մտքում հղացված մեղքը «առաւել չարէ քան զգործոցն ըստ պատահմանն» հետևյալ պատճառներով՝ առաջին, «զի խորհրդոյն չարն ի բոլոր հոգի և մարմինն սվոյի որպէս թոյնք օձից: Իսկ գործ մարմնոյն միայն մասինն այն է որում պատահեցաւ»<sup>707</sup>: Մտքով մեղանչել նշանակում է արհամարհել օրենքն ու խրատը, պատվիրաններն ու ավանդույթները: Երկրորդ, մարդուն կառավարում են ոչ թե մարմինը, այլ խորհուրդն ու միտքը, ուստի մեղքերի համար միտքն ու մարմինը չեն կարող կրել միևնույն պատասխանատվությունը: Օրինակ, դրանց հարաբերությունը կարելի է նմանեցնել կառքի ու կառավարի հարաբերության հետ. եթե սխալվում է մարմինը, ապա միտքը կարող է ուղղել այդ սխալը, իսկ եթե սխալվում է միտքը, ապա մարմինը չի կարող ուղղել մտքի սխալը, և երկուսով կկործանվեն: Նմանապես եթե կառքը շեղվում է ճանապարհից, ապա կառավարը կարող է ուղղել այդ շեղումը, իսկ եթե սխալվում է կառավարը, ապա կառքը չի կարող ուղղել կառավարին և երկուսն էլ կգահավիժեն անդունդը: Երրորդ, մտքի մեղքը գայթակղիչ է և միտքն իր ընտրանքը հիմնավորվում է իմացական, գեղագիտական ու բարոյագիտական բնույթի փաստարկներով՝ «ճշմարիտ և բարի ցուցանէ զգործն և սիրելի և հեշտ, վասն որոյ յօժարի և եռայ ի կատարումն: Իսկ գործ զհակառակն նմին սուտ երևեցնէ զխորհուրդն և չար ցուցանէ զգործն և զագրելի: Վասն որոյ յետոյ տրտմի և նեղի...»<sup>708</sup>: Ի տարբերություն մարմնական մեղքի՝ մտքի մեղքը անզոջալի է, ընդ որում միտքը պատրանք է ստեղծում և ինքն իրեն համոզում, որ իբր իր մտածածը մեղք չէ:

Տաթևացու կարծիքով՝ մտքի բարոյական մաքրությունից են մեծապես կախված մարդու հոգեկան առողջությունը և առաքինի գոր-

<sup>707</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 557:

<sup>708</sup> Նույն տեղում, էջ 558:

ծելաճները: Իմացական միտքը հոգու լուսատու ակն ու ճրագն է, եթե միտքը պայծառ ու մաքուր է, ապա հոգին նույնպես պայծառ ու լուսավոր է: Իսկ եթե միտքը թաթախված է մեղքերով, ապա հոգին դառնում է մութ ու խավար: Միտքը Աստծո պատկերն ու հայելին է, որով ճանաչում ենք Աստծուն: Ինչպես ժանգոտ հայելին կույր է և չտեսնող, գրում է Տաթևացին, այնպես էլ միտքը եթե «ժանկեալ է մեղօք», ապա չի կարող տեսնել Աստծուն: Միտքը դատավոր է հոգու և մարմնի վրա, եթե դատավորը անկաշառ լինի, ապա արդար կդատի, իսկ եթե սխալվի, ապա անարդար կդատի: Բանականության և իմաստության աղբյուրը միտքն է. եթե ակունքը պղտորվի, ապա ջուրը նույնպես պղտոր կլինի: Նմանապես, եթե հոգին գերծ է մեղքերից, ապա բանականությունն ու գիտությունը կլինեն հստակ ու պայծառ: Տաթևացին կարծում է, որ մարդն իր մտքի խղճով՝ խղճմտանքով, պետք է գնահատի իր գործողությունները, որովհետև «խիղճ մտացը» գտնվում է բանականության վերին մասում և «բանին շարժօղ զօրութիւն և պայծառ լոյսն» է, մինչդեռ ներքևի մասում գտնվողը կապված է զգայությունների ու հեշտանքների հետ: Խղճմտանքը «է ճրագ մտացն..., և նա՛ է որ շարժէ զմեզ ի բարին. և փախչի ի չարէն. և նա՛ է անաշառ դատաւորն մեր՝ միշտ ընդ մեզ. և ցուցանէ մեզ ստուգութիւնն մեր»<sup>709</sup>: Տաթևացին գեղագիտական տեսանկյունից է գնահատում հոգու մաքրությունն ու մեղավորությունը: Եթե մարդը առողջ է, անմեղ հոգով և մարմնով, Աստծո պատկերը ունի անարատությամբ, ապա գեղեցիկ է և ընդունելի բոլորի համար, իսկ եթե խրված է մեղքերի մեջ, ապա ատելի, զարշելի է թե՛ Աստծո, թե՛ հրեշտակների և թե՛ մարդկանց համար:

Տաթևացին թվարկում է բազմաթիվ մեղքեր՝ դրանք դասակարգելով տարբեր խմբերի մեջ<sup>710</sup>: Օրինակ, նա առանձնացնում է չորս

<sup>709</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 323:

<sup>710</sup> Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց»-ում գրում է, թե «յերիս բաժանի տեսակ մեղաց. աշխնքն ի մտաւորն, ի բանաւորն. և ի մարմնաւորն: Վասն զի յերից գոյացեալ է մարդն. ի մտաց ի հոգոյ և ի մարմնոյ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 556): Ի դեպ, Տաթևացին երկու պատճառով ծանրագույն մեղք է համարում կռապաշտությունը (որը մեղքերի ցանկում սովորաբար բացակայում է). ա) եթե մյուս մեղքերը «անցումն» են «սուրբ պատուիրանացն Աստուծոյ», ապա կռապաշտությունը «է մեղանշունն ընդդէմ էութեան եւ փառացն Աստուծոյ», բ) եթե մեղք գործելիս մարդը երկյուղում է Աստծուց և կարող է զղջարվ սպաշխարեւ, ապա կռապաշտ

մեղք՝ ա) անհնազանդության մեղք, որի հակառակը կամ «բուժման» ձևը հավատն է, բ) սկզբնական մեղք, որի հակառակը մկրտությունն է, գ) ներգործական մահացու մեղք, որի հակառակը խոստովանությունն է, դ) ներելի մեղք, որի հակառակը սպաշխարությունն է<sup>711</sup>: Սակայն նա հիմնականում առանձնացնում է երեք՝ սկզբնական, ներելի և մահացու մեղք, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իրեն բնորոշ վնասակար գործառույթներն ու հետևանքները: Սկզբնական կամ նախնական մեղքը, որը հպարտության, որկրամոլության ու ազահության հետևանք է, ժառանգաբար փոխանցվում և գտնվում է մարդու մարմնի ու հոգու մեջ. «թեպետ հոգին ո՛չ լինի սերեալ ի հորէն որպէս մարմինն, սակայն սկզբնական մեղքն անցանէ ի հոգւոյն յԱղամայ ի հոգիս զհետ եկելոցն միջնորդութեամբ մարմնոյն ցանկութեամբ ծնելոյն»<sup>712</sup>: Տաթևացին սկզբնական մեղքը տարբերակում է ներգործական մեղքից: Սկզբնական մեղքը մեզ փոխանցվում է Ադամից, իսկ ներգործական մեղքը «անձին հօր՝ ո՛չ հատուցանէ անձն որդւոյ. սպա թէ ոչ՝ չար ծնողաց ո՛չ լինէր բարի զաւակ»<sup>713</sup>:

Սկզբնական մեղքը մարդուն հասցնում է չորս հարված և չորս վերք թողնում նրա հոգու մեջ՝ ազդելով ցանկության, ցասման, իմացման և կամքի բնականոն գործունեության վրա: Այդ հարվածների հետևանքով՝ ա) ցանկությունը շաղկապվում է ցանկալի իրերի հետ և քողարկված մուտք գործելով՝ վիրավորում ու «սպանում» հոգուն, բ) բարկությունը վիրավորում է հոգուն, փոխում նրա կարգը, ինչի հետևանքով հոգին չար բաների վրա բարկանալու փոխարեն բարկանում է բարի բաների վրա, գ) տգիտությունը հարվածում է իմացության գործիքներին՝ կաթվածահար անելով իմացությունը: Իսկ տեսողության կորստով կորչում են տեսանելիները, և դրա հետևանքով խավարում է միտքը, դ) չարակամությունը վիրավորում է կամքը, որը չար չէ, սակայն ազդվում է չարից և վաշխառուի կամ հափշտակողի

---

չունի նման երկյուղ (տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 61-62):

<sup>711</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 152:-

<sup>712</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 567:

<sup>713</sup> Նույն տեղում, էջ 351:

մման ոչ թե մտածում է Աստծուց գթություն ստանալու, այլ իր արծաթը բազմապատկելու մասին<sup>714</sup>:

Ներելի մեղքերը «յանցանք փոքրագոյն» են, և կոչվում են ներելի, որովհետև մարդիկ դրանք գործում են ակամա և անգիտութեամբ: Ներելի մեղքերը առաջանում են պատահական հանգամանքների, տգիտության, տկարության ու տվյալ անձի բնության յուրահատկությունների պատճառով: Դրանք կարող են լինել ծանր, միջին և թեթևագույն, որոնք «յոզմաբար անկանիմք և յոզմաբար բժշկիմք»: Մահացու մեղքերը յոթն են, և կոչվում են մահացու, «զի պարտական առնե՛ գմարդն յախտենից մահուն»<sup>715</sup>: Սկզբնական մեղքը տարբերվում է մահացու և ներելի մեղքերից հետևյալ ձևերով՝ ա) ըստ միության՝ մի է սկզբնական մեղքը և անբաժանելի, բ) ըստ ընդհանրության՝ հասարակաբար են հաղորդվում բնությանն ու սկզբնականին, գ) ըստ հավասարության՝ սկզբնական մեղքը հավասարապես գտնվում է բոլոր մարդկանց մեջ, դ) ըստ տարբերության՝ զի սկզբնական մեղքը «հարկի և ակամայ տիրե՛», իսկ ներելի ու մահկանացու մեղքերը՝ ակամա: Այս իմաստով սկզբնական մեղքը հետևում է բնությանը, իսկ ներելի ու մահկանացու մեղքերը՝ անձին: Իսկ մահացու և ներելի մեղքերը տարբերվում են ըստ առավելության և նվազության, որպես առավել է օձի խայթոցը, քան լվի, նետի հարվածը, քան վիշի և այլն: Ըստ թվի՝ մահացու մեղքերը յոթն են, իսկ ներելիին՝ բազում: Մարդը կարող է ապրել առանց մահացու մեղքերի, սակայն քանի նա գոյություն ունի, անկարելի է, որ չունենա ներելի մեղքեր, ուստի այս պարագայում անձը չպետք է ինքն իրեն խաբի: Բոլոր մեղքերի անչափը մեղք է, իսկ չափավորը՝ «ո՛չ է ի մեղանս», թեև կան մեղքեր, օրինակ, պոռնկությունը, որի չափավոր և անչափ ձևերը մեղք են:

Տաթևացին իր աշխատություններում հատկապես մանրամասն է վերլուծում մահացու մեղքերը, բացատրում դրանցից յուրաքանչյուրի առաջացման պատճառները, գործառույթներն ու դրսևորումները: Գոյություն ունի արդյոք մահացու մեղք, հարցնում է Տաթևացին, թե՞ դա միայն պատկերավոր արտահայտություն է: Հարցադրումը բնա-

<sup>714</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամսաան հատոր, էջ 214:

<sup>715</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 567:

կան ու տրամաբանական է այն պատճառով, որ «մահն ապականե՛ և լուծանե՛ զիրն յորս պատահի», մինչդեռ, օրինակ, մահացու մեղքը հոգու մեջ է, սակայն հոգին անմահ է: Դարձյալ, մահացած մարդը չի կարող գործել, բայց մահացու մեղք ունեցող մարդը ապրում է, նույնիսկ քաջություններ գործում և այլն: Այս կապակցությամբ նա տարբերակում է երկու մահ՝ բնական/ֆիզիկական ու հանցանքներ/հոգևոր: Մարդու հոգին բնությամբ անմահ է, բայց մեռյալ է հանցանքներով: Մահացու մեղքը ֆիզիկապես չի սպանում մարդուն, այլ ապականում է նրա կյանքը, վերացնում է Աստծո ներգործությունը, կիսատ թողնում նրա ճանապարհը և մարդուն կապում է չարիքի ու դժոխքի հետ: Առաջին, մարմնի մահը վրա է հասնում այն ժամանակ, երբ պակասում է սրտի ջերմությունը: Նմանապես հոգին մեռնում է, երբ նրանում պակասում է սերն առ Աստված: Իսկ սերն առ Աստված երկակի է՝ ա) սեր առ Աստված. ով սիրում է Աստծուն, սիրում է նաև իր եղբորը: Երբ սպառվում է սերն առ Աստված, առաջանում են մահացու և այլ մեղքեր (հերձվածողություն, հայհոյություն, երդմնազանցություն և այլն): Բ) Երբ սպառվում է սերն առ եղբայր, առաջանում են մահացու մեղքեր՝ սպանություն, խաբեություն, շնություն և այլն: Ինչպես մարմինը կենդանի է հոգով, այնպես էլ հոգին՝ Աստուծով, ինչպես հոգու բաժանումը մարմնի մահն է, այնպես էլ Աստծուց բաժանումը՝ մահ է հոգուն: Երկրորդ, մահացու մեղքը վերացնում է Աստծո ներգործությունը (ազդողականությունը): Մարդն իր կամքով ընկնում է մեղքերի մեջ, բայց առանց Աստծո շնորհի չի կարող դրանցից դուրս գալ: Օրինակ, մարդը կարող է ինքնակամ գնալ դեպի մահ, բայց չի կարող ինքն իրեն հարություն տալ: Երրորդ, մահացու մեղքը կիսատ է թողնում մարդու ընտրած ճանապարհը: Ամեն մի բան սկիզբ առնելով՝ ձգտում է հասնել իր նպատակին: Մարդը ծնվում է Աստծո պատկերով և պետք է իր կյանքն ավարտի՝ նմանվելով Նրան: Իսկ մահացու մեղքը մարդուն շղոյում է այս ճանապարհից՝ առաջարկելով ավելի գայթակղիչ ու հեշտալի ընտրանք, որը նրան հեռացնում է Աստծուց և տանում դեպի կործանում: Չորրորդ, մահացու մեղքը մարդուն կապում է սկզբնաչարի՝ սատանայի հետ և դրանով նաև՝ դժոխքի հետ:



Տաթևացիին նշում է, որ մահացու մեղքերի քանակի և հերթակա-  
նության հարցում Եվագր Պոնտացու տեսակետը տարբերվում է եկե-  
ղեցու վարդապետների տեսակետից: Եվագրը առաջին տեղում դնում  
է որկրամոլությունը, իսկ մյուսները՝ հպարտությունը: Եթե Եվագրը ա-  
ռանձնացնում է ութ մահացու մեղք (որկորստություն, պռնկություն,  
արծաթասիրություն, տրտմություն, ձանձրություն, փառասիրություն,  
հպարտություն), ապա վարդապետները՝ յոթը (հպարտություն, նա-  
խանձ, բարկություն, ծուլություն, ազահություն, որկրամոլություն և  
բղջախոհություն): Տաթևացու կարծիքով՝ այս մտտեցումները իրար  
չեն հակասում<sup>716</sup>, որովհետև Եվագրի թվարկած տրտմությունը և  
ձանձրությունը վարդապետները ամփոփում են ծուլություն մեղքի  
մեջ: Տրտմության պատճառը բարու պակասությունն է, իսկ ձանձրու-  
թյանը՝ բարու ավելցուկը, և այս ախտը վարդապետները կոչում են  
ծուլություն, որը դրսևորվում է երկու ձևով՝ «մին որ յեստ դառնայ ի  
հոգևոր բարւոյն և ծանրանայ ի գործելն», իսկ մյուսը՝ «որ դառնայ ի  
հեշտալին որ է՝ հանգիստ մարմնոյ»<sup>717</sup>: Իսկ նախանձություն մեղքի

<sup>716</sup> Փաստորեն Տաթևացիին փորձում է համադրել մեղքաբանության արևելյան (ուղ-  
ղափառ) և արևմտյան (կաթոլիկ) ավանդույթները: Եթե ութ մահացու մեղքերի ցու-  
ցակը կազմել է Եվագր Պոնտացիին (IV դար), որի որոշ երկեր դեռևս V դարում  
թարգմանվել են հայերեն, ապա յոթը մահացու մեղքերի մասին գրել է Հռոմի կաթոլիկ  
եկեղեցու պապ Գրիգոր Ա Մեծը (VI դար): Հայ մատենագրության մեջ այս հարցում  
չկար հստակ ավանդույթ: Օրինակ, սուրբ Հովհան Մանդակունիին թվարկում է յոթ  
մեղք («պղծությունների պատմունքներ»)՝ պռնկություն, արծաթասիրություն, չա-  
րակնություն, բանասրկություն, նախանձ, փառասիրություն, հպարտություն, ինչպես  
նաև դրանցից ամանցյալ բազում մեղքեր (տե՛ս Ա. Հովհան Մանդակունի, Դառեր, Էջ-  
միածին, 2008, էջ 239-240): Իսկ Մատթեոս Ջուղայեցիին, գուցե Տաթևացու խորհրդով,  
1393թ. գրել է Եվագրի ութ մեղքերին նվիրված աշխատության մեկնությունը (տե՛ս  
«Գիրք ութն խորհրոց մեղաց», Կ. Պոլիս, 1750): XIV դարում լատին միարարական-  
ների (Բարդուղիմեոս Բողոմիացի, Պետրոս Արագոնացի) ինքնուրույն ու թարգմանած  
աշխատությունների շնորհիվ հայոց մեջ տարածվում է նաև յոթ մեղքերի մասին  
տեսությունը (տե՛ս Պետրոս Արագոնացի եւ Բարդուղիմեոս Բողոմիացի, Խրատա-  
կանք եւ հոգեշահ քարոզք, Վենետիկ, 1704): Տաթևացիին ծանոթ էր նրանց աշխատու-  
թյուններին և ըստ անհրաժեշտության օգտվել է դրանցից: Օրինակ, յոթ մահացու  
մեղքերին նվիրված միարարականների քարոզներում ծուլությունը սահմանվում է  
որպես «հեղգութիւն ոգոյ, որ անփոյթ առնէ սկսանիլ բարիս գործել, կամ ի սկսեալ  
բարեգործութիւնս ձանձրանայ կատարել» (նույն տեղում, էջ 168): Ըստ Տաթևացու՝  
«Ծուլութիւն է հեղգութիւն հոգոյ ո՛չ սկսանիլ ի բարիս, կամ տաղտկանալ ի սկսեալ  
բարոյ և ո՛չ կատարել» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 570):

<sup>717</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 559:

վոխսարեն Եվագրը գործածում է փառասիրություն («ամբարհաւա-  
ճութիւն»), որովհետև փառասերը սիրում է իր փառքն ու իր բարին,  
իսկ ատում է այլոց փառքն ու բարին:

Տաթևացու կարծիքով՝ երբ վարդապետները առանձնացնում են  
յոթ մեղք, ապա նկատի ունեն մարմնի չորս տարրերը և հոգու երեք  
գործությունները: Հոգու բանական գործության մեղքը՝ հպարտությունն  
է, ցանկությանը՝ նախանձը, ցասմնականինը՝ բարկությունը, հող  
տարրինը՝ ծուլությունը, հուրինը՝ ազահությունը, օդինը՝ որկրամուլու-  
թյունը, ջրինը՝ բղջախտությունը: Իսկ Եվագրը հինգ պատճառով է  
առանձնացնում ութ մեղք. ա) չորս տարրերի որակություններին հա-  
մապատասխանում են ութ մեղքեր. օդինը՝ որկորստությունն ու  
հպարտությունը, զի վերընթաց է և քարշող, ջրինը՝ պռռնկությունն ու  
փառասիրությունը, զի խոնավ է ու թույլ, հուրինը՝ ազահությունն ու  
բարկությունը, զի պարունակող է և ջերմ, հողինը՝ տրտմությունն ու  
ձանձրությունը, զի ցուրտ է և հակող: բ) Չորսն են տարրերը, և չորսն  
են հոգու միավորության վրա ազդողները. մեղքերին ըստ տարրերի  
համապատասխանում են. որկորստությունը՝ օդին, պռռնկությունը՝  
ջրին, ազահությունը՝ հրին, տրտմությունը՝ հողին: Ըստ հոգու հետ  
տարրերի միավորության՝ հոգու և հրի միավորությունից առաջանում  
է բարկություն մեղքը, հոգու և օդի՝ ամբարտավանությունը, հոգու և  
ջրի՝ փառասիրությունը, հոգու և հողի՝ ձանձրությունը: գ) Գոյություն  
ունեն հինգ զգայություններ և մի ամբողջական մարմին, որոնցից յու-  
րաքանչյուրն ունի իր մեղքը. որկորստությունը՝ ճաշակելիքների  
մեղքն է, պռռնկությունը՝ շոշափելիքի, արծաթասիրությունը՝ տեսա-  
նելիքի, բարկությունը՝ լսելիքի, տրտմությունը՝ հոտոտելիքի, ձանձ-  
րությունը՝ ամբողջ մարմնի: Իսկ փառասիրությունն ու հպարտությու-  
նը հոգու մեղքեր են: դ) Մարմնի շարժման ձևերը վեցն են՝ վեր ու վար,  
աջ ու ձախ, առաջ ու հետ, որոնք նույնպես ունեն իրենց մեղքերը: Ի  
վեր շարժման մեղքերն են հպարտությունն ու փառասիրությունը, վա-  
րինը՝ տրտմությունն ու ձանձրությունը, աջ շարժմանը՝ արծաթասի-  
րությունը, դեպի առաջը՝ բարկությունը, իսկ հետ և ձախ շարժումնե-  
րինը՝ որկորստությունն ու պռռնկությունը: ե) Մեղքերի պատճառը  
կամքի անկարգությունն է, որը լինում է երկու ձևով՝ «զի կամ ցանկա-

նայ ոչ ցանկալեաց, կամ հրաժարի յոչ հրաժարելեաց»<sup>718</sup>: Առաջին դեպքում եթե ցանկությունը ուղղված է դեպի ներսը, ապա առաջանում են հպարտության ու փառասիրության մեղքերը, իսկ եթե ուղղված է արտաքինին՝ արծաթասիրությունն ու ազահությունը: Եթե մարդ ցանկանում է հեշտալին, և եթե դա նրա պահպանության համար է, ապա դա որկրոստությունն է, քանզի կերակրվում է անկարգ կերպով, իսկ եթե տեսակի պահպանության համար է՝ բղջախոտությունը, «զի անկարգ յոժարի ի պոռնկութիւն»: Երկրորդ դեպքում մեղքը ըստ հոգու երեք մասի լինում է երեք տեսակի՝ բանական, ցամանական և ցանկական: Եթե սխալվում է բանականությունը, ապա առաջանում է նախանձը (այլ դեպքերում՝ հպարտությունը), եթե սխալվում է ցամանականը՝ բարկությունը, եթե սխալվում է ցանկությունը՝ ծուլությունը, որը նույն տրամությունն ու ձանձրությունն է:

Տաթևացին նշում է, որ մահացու մեղքերի մարմնական կամ հոգեկան լինելու վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ. ոմանք պնդում են, որ յոթից հինգը մարմնական են, իսկ երկուսը՝ հոգեկան, ուրիշները՝ երկուսը մարմնական է, հինգը՝ հոգեկան: Նա առաջադրում է իր տարբերակը. «Այլ ես ասեմ թէ յեօթանց անտի երկուքն պարզ հոգեկան են. այսինքն հպարտութիւն և նախանձ ...երկուքն պարզ մարմնական. այսինքն որկորստութիւնն և բղջախոտութիւնն...: Եւ երեքն խառն ի հոգւոյն և ի մարմնոյն. որ է բարկութիւն, ծուլութիւն, և ազահութիւն»<sup>719</sup>: Տաթևացին իր աշխատություններում մեկ առ մեկ վերլուծում է մահացու մեղքերը, ցույց տալիս դրանց առաջացման պատճառները, դրսևորումները և հաղթահարման ձևերը: Օրինակ, առաջին մահացու և ծանրագույն մեղքը հպարտությունն է, որը գործվում է կամավոր ու գիտությամբ և առաջին հերթին ուղղված է Աստծու դեմ (հպարտության պատճառով մարդը զրկվեց պատվից ու վտարվեց դրախտից), ուստի աններելի է: Հպարտությունը մնացյալ մեղքերի աղբյուրն է. «յամենայն մեղս գտանի, զի որպէս առանց սիրոյ առաքինութիւնք ոչ ինչ են. նոյնպէս առանց հպարտութեան ամենայն մո-

<sup>718</sup> Նույն տեղում, էջ 560-561:

<sup>719</sup> Նույն տեղում, էջ 559:

լութիւնք ոչ ինչ են»<sup>720</sup>: Ամբարտաւանը (փառաստերը, սնապարծը, ամբարիհավածը, մեծամիտը և այլն) իր հպարտության պատճառով անհնազանդ է բոլոր կարգի օրենքներին՝ բնական, գրավոր, ավետարանական և ավանդական կանոններին: Նա սկզբունքորէն չի ընդունում իր սխալները, սիրում է, երբ իրեն փառաբանում ու գովում են, ինքն իրեն համարում է «գերագոյն», և կարծում է թէ ինքը բոլոր դէպքերում ճշմարիտ է: Նա չունի խղճմտանք, ուստի ո՛չ զղջում է և ո՛չ էլ մեղանչում իր արածների համար, ավելին, մարդու միջից հանում է «ամենայն բարութիւնք»:

Մահացու մեղքերի առաջացման հիմնական պատճառը չափի խախտումն է՝ չափազանցությունը: Ուստի մեղքեր չգործելու համար անհրաժեշտ է ընտրել առաքինի ապրելակերպ, որի հիմքում ընկած են չափավորությունն ու ծայրահեղությունների մերժումը: Օրինակ, որկրամոլության պատճառը անսահման ուտելու ու խմելու բաղձանքն է, մինչդեռ կերակուրը հարկավոր է ուտել քաղցած ժամանակ, «այլ ո՛չ յամեն ժամ որ յագեալ լինի»: Որկրամոլության կամ ազահուրթյան պատճառով մթազնվում է հոգու լույսը. «Դարձեալ յորժամ արեգական և լուսնի ոչ ինչ ընդդէմ անկանի, լուսով ի լի՛ է լուսինն. այլ յորժամ երկիր ընդդէմ անկանի, խավարի լուսինն: Նոյնպէս հոգի մարդոյն նման է լուսնի. և արեգական պայծառ՝ Աստուած է. ո՛րչափ աշխարհական հոգ, կամ հեշտութիւն չէ անկեալ ի մէջ, լուսատո՛ր է հոգին. այլ յորժամ ազահուրթիւնն որ նման է երկրի ծածկէ զհոգին, յայնժամ խաւարի միտք և հոգի նորա. և ոչ առնու զլոյս շնորհացն Աստուծոյ»<sup>721</sup>: Կամ՝ բարկությունը հոգու ցասումն է, որի դէպքում մարդ կորցնում է իր հոգեկան հավասարակշռությունը, «փախցնում» իր ընկերներին, անկարող լինում ճանաչել ճշմարտությունը («մարդ բարկացեալ ո՛չ ճանաչէ զճշմարտութիւնն»: Պատահական չէ, որ Արիստոտելը Ալեքսանդր Մակեդոնացուն նման դէպքերի համար տալիս էր հետևյալ խորհուրդը՝ «յապաղեա՛ ի վրէժխնդրութիւնն մինչև անցցէ բարկութիւն»<sup>722</sup>): Բարկության դէպքում մարդը նաև

<sup>720</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 244:

<sup>721</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 307-308:

<sup>722</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 570:

կորցնում է Աստծո պատկերը, սուրբ հոգին փախչում է բարկացողի հոգուց, և նրա տեղը զբաղեցնում է պիղծ հոգին: Չբարկանալու համար հարկավոր է ձեռք բերել համբերության ու խոհեմության առաքինությունները: Առհասարակ, ընտրել առաքինի կյանք նշանակում է մահացու մեղքերին հակադրել դրան համապատասխանող առաքինություն, օրինակ, հպարտությանը՝ խոնարհությունը, նախանձին՝ եղբայրասիրությունը, բարկությանը՝ հեգուությունը, ծուլությանը՝ աշխատասիրությունը, ազահությանը՝ ողորմածությունը, որկրամոլությանը՝ ժուժկալությունը, բղջախոհությանը՝ ողջախոհությունը: Ընտրել առաքինի կյանքի ճանապարհը նաև նշանակում է վերացնել մեղք գործելու պատճառները, ի մասնավորի մերձեմալ ու սիրել Աստծուն, կարգավորել հոգու և մարմնի մասերի բարեկարգությունը, «մահացնել» կրքերը, ախտերից մաքուր պահել հոգին ու միտքը և այլն: Տաթևացին կարևորում է նաև խղճմտանքի («դառն խայթոց մտացն») դերը մեղքի ընդունման ու խոստովանության գործում Իսկ ի՞նչ է «խիղճ մտացն», ո՞րն է դրա սահմանումը: Նա մեջբերում է վարդապետների կողմից տրված մի սահմանում, որի հիմքում ընկած է ներգործական և կրավորական բանականությունների մասին արիստոտելյան դրույթը՝ «վերին մասն բանին շարժող զօրութիւն և պայծառ լոյսն է. զի ներքին մասն բանին՝ խառնեալ է ընդ զգայութիւնս և հեշտացեալ. իսկ վերին մասն՝ ունի բնական լոյս և պայծառ. և այն լուսովն ցուցանի որ ինչ խառնեալ է ընդ ներքին մասն զգայութեանց: Եւ այն է ճրագ մտացն... և նա՛ է որ շարժէ զմեզ ի բարին. և փախչի ի չարէն. և նա՛ է անաչառ դատաւորն մեր՝ միշտ ընդ մեզ. և ցուցանէ մեզ զստուգութիւնն մեր...»<sup>723</sup>: Բանականության այդ «պայծառ» լույսի ներքո խղճմտանքը գնահատում է մարդու արարքները: Բարի գործեր տեսնելիս խղճմտանքը ուրախանում և գորացնում է մարդուն, իսկ մեղքերի դեպքում՝ հալումաշ անում մարդուն, ստիպում մեղանշել և ամոթահար լինել:

«Մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում առաքինի ասպրեւակերպին զուգընթաց հարկավոր է ընտրել քրիստո-

<sup>723</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 323:

նյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ՝ ապաշխարություն, որը դրսևորվում է զղջման, խոստովանության ու հատուցման ձևերով: Ըստ Տաթևացու՝ ապաշխարությունն «ըստգտանք է գործեցեալ մեղացն»<sup>724</sup> կամ՝ «Ապաշխարութիւնն է ցաւի վասն մեղացն գործեաց. և պատժէ զինքն վասն չարին գորարարեալ լինի: Դարձեալ ապաշխարութիւն է վասն անցեալ չարեացն լալ, և լալովն վերստին այլ ո՛չ առնել»<sup>725</sup>: Տաթևացին իր քարոզներում մանրամասն անդրադառնում է ապաշխարության էությանը, տեսակներին ու ձևերին, շեշտում դրա կարևորությունը մարդու հոգու մաքրության ու փրկության գործում: Քանի որ մարդ մեղանշում է երեք կերպ՝ խորհրդով, խոսքով և գործով, ուստի պետք է ապաշխարի երեք կերպ՝ «զղջումն սրտի. խոստովանութիւն բերանոյ. և ապաշխարութիւն գործով»: Ապաշխարելու առաջին պայմանը զղջալն է, որը նշանակում է գիտակցել ու անկեղծորեն զղջալ իր գործած մեղքերի համար, իսկ երկրորդը՝ մեղքերի խոստովանությունը, որը նշանակում է մեղանշողի կողմից իր սխալների կամ մեղավորության ընդունում: Մարդը զղջման ու խոստովանության ճանապարհով կարող է ստանալ իր մեղքերի թողությունը և հրաժարվել իր նախկին ապրելակերպից: Ապաշխարությունը չի ընթանում հանգիստ պայմաններում, քանի որ սատանան անընդհատ խոչընդոտում է, տալիս կեղծ բարի խորհուրդներ, մասնավորապես ապաշխարողին ներշնչում այն միտքը, թե ինքը տկար ու վատուժ է և ի գորու չէ տանելու ապաշխարության ծանր բեռը, հետևաբար անիմաստ է ապաշխարելը: Ապաշխարության մյուս պայմանը հատուցումն է: Մարդն իր գործած մեղքերի համար պետք է տա պատասխան, պետք է կրի նեղություններ, զրկվի ցանկալի որոշ բաներից, ընդ որում պատժի չափն ու սահմանը որոշվում են մեղքի ծանրությամբ: Օրինակ, Աստծո դեմ մեղանշելը «անհուն չարիք» է, ուստի դրա պատիժն էլ «անհուն տանջանքն» է: Բոլոր մեղքերի համար նախատեսված են պատիժներ, որոնք բուժիչ «ղեղ» են մեղքերի համար: Բնականաբար, առավել ծանր պատժի արժանի են այն մեղքերը, որոնք կատարվում են կամավոր ու գիտությամբ. «Նախ՝ զի որ կա-

<sup>724</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 297:

<sup>725</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 601:

մաւ և գիտութեամբ մեղանչէ, առաւել է քան զակամայն և զտգիտութեան. զի թէպէտ և սոքա մեղք են, այլ պատիժն նազ. որպէս անասնոյն քան զմարդոյն: Երկրորդ, ի միտս առ, զի որ առաւել գիտութեամբ և կամօք մեղանչէ, առաւել պատժի քան զայն որ նուազ գիտութիւն ունի և կամք, որպէս առաւել է մեղք հրեշտակին քան զմարդոյն»<sup>726</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ մեղքերը տարբերվում են իրենց մեծությամբ (ծանրությամբ), որակով ու քանակով և պատժաչափերով: Օրինակ, ըստ պատճառի մեծ է հրեշտակի մեղքը, ընդհանրությամբ կամ ընդգրկունությամբ՝ Ադամինը, տգեղությամբ՝ Հուդայինը, դժվարաթողությամբ՝ սուրբ հոգու դեմ կատարված մեղքը, վտանգով՝ տգիտության մեղքը, մտակուրությանբ՝ բարկությունը, դժվարահաղթությամբ՝ հպարտությունը, Աստծուն բարկացնելով՝ կռապաշտությունը և այլն: Տաթևացին նախապատվությունը տալիս է այն տեսակետին, որը մեղքերի մեծությունը համեմատում է արիստոտելյան տասը կատեգորիաների հետ. «Այլ ես հաւանիմ որք ասեն «ժ» գոլ զմեծութիւն մեղաց. և այն համեմատի ընդ «ժ» ստորոգութիւնն»<sup>727</sup>: Սքոլաստիկական մտածելակերպին հանգույն արված այդ արհեստական համեմատությունն ունի հետևյալ պատկերը. ա) Ըստ գոյացության և ըստ տեսակի՝ տասը պատվիրաններին չհետևելը և յոթ մահացու մեղքերը ըստ գոյացության ու ըստ տեսակի մեղքեր են: Օրինակ, եթե երկու մարդ այդ մեղքերը գործեն, ապա սպանողի մեղքը ավելի մեծ է, քան սուտ վկայություն տվողինը: բ) Ըստ որակի՝ գիտությամբ, հոժարությամբ ու ցանկությամբ կատարված մեղքն ավելի ծանր է, օրինակ, որովայնամուրը ավելի մեծ մեղք է գործում, երբ գիտակցաբար ուտում է չափից ավելին, քան անգիտությամբ ու պատահականությամբ իր որովայնը լցնողը: գ) Ըստ քանակի՝ ավելի մեծ թվով պոռնկություն անողի մեղքը ավելի մեծ է, քան մի քանի անգամ անողի: դ) Ըստ հարաբերության (առնչության)՝ այսինքն՝ «թէ առ ինչ իրք գործէ զմեղքն. զի մարդն «դ» դիմօք գործէ զմեղս. այսինքն դիմաց Աստուծոյ, դիմաց եկեղեցոյ, դիմաց ընկերին, դիմաց իւր ան-

<sup>726</sup> Նույն տեղում, էջ 563:

<sup>727</sup> Նույն տեղում, էջ 565:

ձինն»<sup>728</sup>: Առաջին հերթին Աստծո, հետո՝ եկեղեցու, այնուհետև՝ ընկերոջ դեմ գործած մեղքերն ավելի ծանր են, քան սեփական անձի դեմ գործածը: Ե) Ըստ տեղի՝ կախված այն բանից, թե որտեղ է գործվել մեղքը՝ վանքում կամ եկեղեցում, այսինքն՝ Աստծո տանը, գյուղում, քաղաքում, թե պոռնկատանը, ըստ այդմ էլ որոշվում է մեղքի մեծությունը: Բնականաբար, Աստծո տանը գործած մեղքը ավելի մեծ է և ենթադրում է ավելի ծանր պատիժ, քան այլուր գործածը: Գ) Ըստ ժամանակի՝ կախված այն բանից, թե երբ է գործվել մեղքը՝ պատանեկության, ծերության, սովորական թե տոնական օրը, ըստ այդմ էլ որոշվում է մեղքի մեծությունն ու ծանրությունը: Օրինակ, տոնական օրը գործած մեղքը առավել է պատժվում, քան սովորական օրերին կատարածը: Է) Մյուս չորս կատեգորիաների՝ դրություն, տիրապետում, գործողություն և կրում, պարագայում ևս կարելի է համանմանություններ տեսնել: Օրինակ, բնության դեմ գործած մեղքն ավելի ծանր է, քան ըստ կարգի բնության դեմ գործածը («ընդդեմ բնութեանն առաել ծանր է քան որ առնէ և կրէ ըստ կարգի բնութեան»<sup>729</sup>): Մեղքը հավիտենական է դարձնում տանջանքը, ինչը կարծես թե հակասում է բնությանն այն իմաստով, թե ժամանակավոր մեղքի համար մարդ ինչու պետք է կրի հավերժական պատիժ: Բայց քանի որ ենթադրվում է արդար Դատաստան, ուստի մեղքերը չպակասեցնողը, այսինքն՝ չապաշխարողը, չի կարող հույս ունենալ տանջանքի պակասեցմանը: Մարդը ժամանակավոր մեղքերի համար կարող է տանջվել հավիտյան, եթե ժամանակին չկատարի ապաշխարության կարգը: «Մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում քրիստոնյայի համար կարևորը վստահությունն է արդար Դատաստանի և փրկության նկատմամբ. անկախ այն բանից, թե մարդ ինչ ծանրության մեղք է գործել, միևնույնն է, միշտ էլ հնարավորություն կա Աստծու առջև զոջալու, խոստովանելու, մեղքերը քավելու և վերափոխմանն ու մաքրագործմանն ճանապարհով հուսալու արդար հատուցում:

<sup>728</sup> Նույն տեղում:

<sup>729</sup> Նույն տեղում:



Գրիգոր Տաթևացու վերոբերյալ բացատրություններից կարելի է ձևակերպել նրա մեղքաբանական տեսության հետևյալ դրույթները. նախ, վերածնված (մկրտված) մարդու բնությունը մաքուր է, այսինքն՝ նախնական մեղքի հետևանքները այնպիսին չեն, որ լինեն մեղքերի անմիջական պատճառ, երկրորդ, մեղքն անձնիշխսան մարդու գործունեության հետևանք է, երրորդ, մեղքի համար մեղավոր է ո՛չ միայն և ո՛չ այնքան մարմինը, այլև մարդն՝ իր բոլոր մասերով ու անդամներով հանդերձ: Այս իմաստով թեև առանձնացնելի են մարմնական ու հոգեկան մեղքեր, սակայն ճիշտ կլինի դրանք անվանել հոգեմարմնական մեղքեր՝ նկատի ունենալով նաև այն, որ հարության ժամանակ հոգին ու մարմինը միասին են պատասխան տալու իրենց արարքների համար: Չորրորդ, քանի որ մեղքերի համար առավելապես պատասխանատուն միտքն է, որը կոչված է կառավարելու հոգու և մարմնի մասերը, գապելու դրանց ծայրահեղությունները, ուստի առաքինի ապրելակերպ ընտրելու և երկրային կյանքում փրկությանը նախապատրաստվելու համար հարկավոր է առաջին հերթին միտքը հեռու պահել մեղքերից: Հինգերորդ, մեղքի տեսակներից առավել վտանգավորը մահացու մեղքերն է, քանի որ դրանք գործվում են կամավոր ու գիտենալով (այս հարցում Տաթևացին փորձում է համադրել մեղքաբանության տարբեր ավանդույթներ): Վեցերորդ, եթե Գրիգորի վտարվելու պատճառը մեղքն էր, ապա վերադարձի նախապայմանը՝ մեղքերից ազատվելն ու մաքրագործվելը, այսինքն՝ ապաշխարելը, որը դրսևորվում է գղջման, խոստովանության ու հատուցման ձևերով:

Այսպիսով, Տաթևացու կրոնաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում «մեղսագործությունփրկություն» հարացույցն է, այսինքն՝ մեղքը և մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը, ինչը պարտադիր ենթադրում է մեղքերի, դրանց էության, պատճառների, տեսակների, գործառույթների, մեղքերի հաղթահարման ու վերացման գործնական ձևերի մասին տեսական մշակումների առկայություն: Սահմանելով մեղքը՝ Տաթևացին առաջին հերթին շեշտում է մարդու՝ Աստծուց երես դարձնելու, չհնազանդվելու, աստվածային պատվիրաններն ու օրենքները անտեսելու ու

խախտելու հանգամանքները: Մեղք գործելու պատճառներից են՝ Աստծուց հեռանալը, չարամիտ հրահանգները, անձնիշխան կամքը, չար սովորույթները, հոգեմարմնական կրքերն ու ցանկությունները, բռնությունը, տգիտությունը, մարդկային բնության հիմքը կազմող տարրերի ու հյութերի փոխհարաբերակցության խախտումը և այլն:

Տաքևացին մեղքերը դասակարգում է տարբեր խմբերում, սակայն հիմնականում անդրադառնում է սկզբնական, ներելի և մահացու մեղքերի վերլուծությանը: Նրա կարծիքով՝ սկզբնական մեղքը էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, խախտեց թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը, գլխիվայր շուռ տվեց նրա հարաբերությունները Աստծո, բնության ու արարածների հետ, անջնջելի հետք թողեց մարդու բնության ու էության վրա՝ ապականելով նրա տեսակային հատկությունները և, հատկապես թուլացնելով նրա իմացական ու կամային կարողականությունները: Մահացու մեղքերի հետ կապված Տաքևացին փորձում է համադրել մեղքաբանության տարբեր ավանդույթներ, ի մասնավորի մահացու մեղքերի թվաքանակի և հաջորդականության հետ կապված Եվագր Պոնտացու և Եկեղեցու (արևմտյան) վարդապետների հայացքները: Մեղքերի առկայությունն ոչ միայն չի խանգարում, այլև անխուսափելի է դարձնում փրկության գործը, ինչը ենթադրում է քրիստոնյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ, ի մասնավորի առաքինությունների ձեռքբերում և ապաշխարություն՝ մեղքերի զղջում, խոստովանություն և հատուցում:



### 7.3. Ուսմունք առաքինությունների մասին

*«Առաքինություն է առնելն. և ո՛չ գիտելն միայն:  
Ձի ոչ է օգտան գիտելն և ոչ առնելն. այլ վնաս»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում առանցքային տեղ են գրավում բարոյափիլիսոփայական այնպիսի հարցերը, որոնք անմիջականորեն առնչվում են մարդու փրկությանը, կյանքի իմաստին ու նպատակին, ապրելակերպի ու գործելակերպի սկզբունքներին, այդ թվում նաև մարդու բարոյական նկարագիրը բնորոշող առաքինություններին: Ի մասնավորի՝ Տաթևացու համար առաքինությունների հարցը կարևորվում է հատկապես այն պատճառով, որ նա մարդու հոգու և մարմնի խնամքի, հոգու մասերի բարեկարգման, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրներն ուղղակիորեն կապում է առաքինությունների ձեռքբերման և կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ:

Անտիկ ու քրիստոնեական բարոյափիլիսոփայական ուսմունքներում ելակետային է այն դրույթը, որ առաքինությունները ցուցանում են մարդու բարոյական էությունը, իր կյանքը բանականության չափանիշներով, պատվիրաններով ու բարոյականության կանոններով կարգավորելու մարդու կարողությունը, բարիք գործելու, երանելի կեցության ու բարձրագույն իղեային ձգտելու նրա ցանկությունը: Այս իմաստով Տաթևացին հանդես է գալիս որպես անտիկ մտածողների, հատկապես Արիստոտելի «առաքինության բարոյագիտության» հետևորդ<sup>730</sup>, անշուշտ առաքինությունների արիստոտելյան տեսու-

<sup>730</sup> «Հետևորդ» ասվում է վերապահումով՝ որքանով հնարավոր էր լինել այդպիսին միջնադարում: Համեմատության կարգով նշենք, որ, օրինակ, Հովհան Մանդակունին թվարկում է չորս առաքինություններ՝ լուսությունը, խոնարհությունը, Աստծու պատվիրաններ պահելը և նեղությունը, որոնք առնչություն չունեն արիստոտելյան ուսմունքի հետ և զուտ կրոնական բնույթի են (տե՛ս Ս. Հովհան Մանդակունի, նշվ. աշխատ., էջ 237): Իսկ Տաթևացին չորս առաքինություններ ասելով հասկանում է ավանդական

թյունը լրացնելով կրոնական (աստվածային) առաքինություններով, քրիստոնեական կրոնին բնորոշ հարցադրումներով և մեկնաբանություններով: Մասնավորապես, էթե Արիստոտելը ապրում էր «առանց մեղքի զգացման» (Ֆ. Նիցշե), առանց սիրող, դատող, ներող ու գթացող Աստծո աշխարհում, ապա Տաթևացու մարդաբանական և բարոյափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած են մեղսագործ, դրախտից վտարված, աստվածային պատվիրանները չկատարող, այսինքն՝ մահացու և ներելի մեղքեր գործող և Աստծո ողորմությունը հայցող, Աստծուն հաճոյացող, իր փրկությամբ և երկնային սպագայով մտահոգ մարդու մասին պատկերացումները: Եթե Արիստոտելի համար առաքինությունների միջոցով մարդը կարող է հասնել երանելի կեցությանը՝ բանական-հայեցողական գործունեությանը, ապա Տաթևացու համար առաքինի կյանքը մարդու փրկության և հանդերձյալ կյանքում դրախտում հայտնվելու հուսալի գրավականն է: Հետևելով Արիստոտելին և քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար սկզբունքներից մեկին՝ Տաթևացին կարծում է, որ առաքինությունները բնորոշ են բանականությամբ ու կամքի ազատությամբ (ինքնիշխանությամբ) օժտված էակներին՝ հրեշտակներին ու մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ և պատասխան տալու դրանց հետևանքների համար: Աստված պատվեց մարդուն՝ նրան շնորհելով առաքինություններ, ընդ որում. «զի առաքինութեամբ զարդարեաց. զի մի՛ միայն տալովն՝ այլ և վարձկանականան պսակեսցէ. զի հրեշտակք՝ ի գոյացական վարձս իւրեանց ոչ կարեն յաւելոյլ և ոչ նսզիլ. այլ մարդ կարէ առաքինութեամբ աճիլ»<sup>731</sup>:

Քանի որ քրիստոնեական բարոյափիլիսոփայության շրջածիրում առաքինությունների հարցը անմիջականորեն կապված է մարդու փրկության, կյանքի իմաստավորվածության, հոգու մաքրագործման ու բարոյական ինքնակատարելագործման հետ, ուստի ենթադրվում է մարդու կողմից մարմնական-զգայական ու երկրային-նյու-

---

չորս առաքինությունները՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը:

<sup>731</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 300:

թական ցանկություններն ու կրքերը զապելու ու հաղթահարելու և հոգևոր արժեքներով ապրելու ճիգ ու կամք: Տաթևացու կարծիքով՝ այդ նպատակին հասնելու համար մարդն ունի ի վերուստ տրված բնական հատկություններ ու ունակություններ, այդ թվում՝ յոթ գորություններ կամ առաքինություններ, որոնք ունեն իրենց գործերը, մասերն ու գործառույթները: Դրանցից երեքը՝ հավատը, հույսը և սերը, աստվածային առաքինություններ են, որովհետև վերաբերում են Աստծուն և մարդուն շնորհված են Նրա կողմից, իսկ մյուս չորս առաքինությունները՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը, մարդկային են, որովհետև վերաբերում են մարդուն և Աստծո ներգործությամբ ծնվում են մարդկային հարաբերությունների ու հաղորդակցման ընթացքում: Այլ խոսքով՝ եթե աստվածային առաքինություններն Աստծո կողմից մարդու մեջ անմիջական հեղման ու ներգործման արգասիքն են, ապա մարդկայինը՝ միջնորդավորված: Եթե Արիստոտելն առաքինությունները բաժանում է երկու խմբի՝ դիանոբարոյական (մտավոր) և բարոյական, ապա Տաթևացին, հենվելով տարբեր հիմքերի վրա, հիմնականում միևնույն առաքինությունները դասակարգում է հետևյալ խմբերի մեջ՝ ա) աստվածային և մարդկային, բ) բարոյական, տնտեսական և քաղաքական, գ) աստվածային, բարոյական և ստացական, դ) տեսական ու գործնական, ե) անբան ու բանական: Թեև նա դիտարկում է առաքինությունների դասակարգման մի քանի տարբերակ, այդուհանդերձ առավելապես ուշադրություն է դարձնում միջնադարում տարածում գտած աստվածային երեք ու մարդկային չորս առաքինություններին՝ սահմանելով և հանգամանորեն բնութագրելով դրանցից յուրաքանչյուրի էությունը, մասերը, տեսակներն ու գործառույթները: Ի դեպ, բացի այդ յոթ առաքինություններից՝ տարբեր առիթներով նա թվարկում է նաև որևէ դասակարգման մեջ չմտած այլ առաքինություններ (հարկ է նշել, որ թե՛ Արիստոտելը և թե՛ Տաթևացին իրենց երկերում թվարկում են բազմաթիվ առաքինություններ), որոնք ներհատուկ են հոգու առանձին մասերին, ամբողջական հոգուն ու առանձին անհատներին, կամ առաքինություններ, որոնք հիմնականում բնորոշ են քրիստոնեական կրոնին (հնագանդություն, խոնարհություն, ողորմա-

ծություն, գթասարտություն, ապաշխարություն և այլն): Օրինակ, եթե հոգու ցանկական, ցասմնական և բանական մասերն ունեն իրենց առաքինությունները (ողջախոհություն, արիություն, իմաստություն), ապա ամբողջության մեջ վերցրած հոգուն բնորոշ են արդարության, ազատության և մեծահոգության առաքինությունները: Իսկ խորհրդածելով խաչի խորհրդանշումների մասին՝ Տաթևացին նշում է, որ խաչի չորս թևերը ցուցանում են չորս առաքինություններ. «Վերին մասն գտնվում է Ներքինն զխոնարհութիւնն: Աջն զինագանդութիւնն: Ահեակն զհամբերութիւնն»<sup>732</sup>: Մարդու կյանքում առաքինությունները կատարում են կարևոր գործառույթ. «Եւ զիտելի է, զի առաքինութեամբն ուղղի հոգի ի գորութիւնս իւր. քանզի խոհեմութիւնն ուղղէ գրանականն. արիութիւնն զցասմնականն. ողջախոհութիւնն զցանկականն. իսկ արդարութիւնն ուղղէ՝ զամենայն գորութիւնս»<sup>733</sup>:

Անդրադառնալով առաքինության սահմանման հարցին՝ Տաթևացին նշում է, որ փիլիսոփաներն ու վարդապետները տարբեր կերպ են նկարագրել ու սահմանել առաքինությունը: Օրինակ, ըստ նրա՝ «Հոգու մասին» գրքում Արիստոտելը առաքինությունը սահմանում է որպես մարդու հոգին ու վարքը կարգավորող («առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարութ կարգաւորեալ»<sup>734</sup>) և ծայրահեղությունները մերժող ու չափի մեջ պահող մտքի ունակություն. «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կարվմն ի մէջն ի մեր կողմանէ: Մէջն այն է որ ամենայն առաքինութիւն չափաւորն է և մէջն»<sup>735</sup>: Այս սահմանման մեջ շեշտվում է առաքինության էական գծերից մեկը՝ ծայրահեղամերժությունը և միջին ճանապարհի ընտրությունը, որը չափավոր վարքի նախապայմանն է: Ծայրահեղությունները (օրինակ, վախկոտություն-անխոհեմություն, ամոթխածություն-անամոթություն, ժլատություն-վատնողություն և այլն) արատներ են, իսկ դրանց միջինը

<sup>732</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Հաւաքեալ քաղաւածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաթնայի, ՄՄ, ձեռ. 1295, էջ 321ա:

<sup>733</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

<sup>734</sup> Նույն տեղում:

<sup>735</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 95: Ի դեպ, առաքինությունների մասին Արիստոտելը գրում է ոչ թե «Հոգու մասին», այլ «Նիկոմախի բարոյագիտություն» և «Մեծ բարոյագիտություն» երկերում (տե՛ս Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1984, էջ 53-374):

(օրինակ, քաջությունը, համեստությունը, առատաձեռնությունը և այլն), որոնք հնարավոր տարբերակներից լավագույնի ընտրությունն են, այսինքն՝ առաքինություն են: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ «անչափ մեծութիւն և անչափ աղքատութիւն հաւասարապէս վնասեն մարդուն...»<sup>736</sup>: Միջին ճանապարհը հիմք է տարբեր կողմերի կամ հակադրությունների հավասարակշիռ ու խաղաղ համագոյությունը: Տաթևացին այդ վիճակն անվանում է «բարի կշիռ» և օրինակ է բերում հայոց վիճակը. «Ապա ուրեմն յորժամ այս է բարի կշիռ՝ տես զԱստուծոյ խնամսն ի վերայ ազգիս մերոյ. որ ի հաւասար կշիռն պահէ. և ոչ թողու առաւել հարստանալ և ոչ կարի աղքատանալ: Դեռևս յամեն ուրեք գտանեն զկերակուրն և զգեստն. և գոր յայս մարմնաւորէս պակաս է, հատուցանէ ի հոգևոր կեանսն զմեծութիւնն անանցանելի»<sup>737</sup>:

Առաքինությունը երկու ծայրահեղությունների միջինի ընտրությունն է, լավագույն ձևով (հասարակության մեջ ընդունված, տվյալ դեպքում սուրբգրային ավանդույթով հաստատված բարոյական կանոններին ու ավանդույթներին համապատասխան) վարվելու կարողություն: Ըստ Տաթևացու՝ եթե վերոբերյալ սահմանումը առավելապես վերաբերում է գործնական առաքինություններին, ապա «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարի որ կարգաւորեալ» սահմանումը՝ առավելապես ստացական առաքինություններին: Առաքինության արիստոտելյան մի այլ սահմանում ցուցադրում է առաքինության և բանականության ու կամքի միջև գոյություն ունեցող կապը. «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մեր կողմանէ համաձայնեալ բանականութեանն»<sup>738</sup>: «Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի» երկում առաքինությունը նա նույնպես սահմանում է որպէս «կամաւոր ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մերս կողմանէ. սահմանեալ բանականան»<sup>739</sup>: Տվյալ դեպքում «կամաւոր» և «սահմանեալ բանականան» արտահայտությունները պատահա-

<sup>736</sup> Նույն տեղում, էջ 434:

<sup>737</sup> Նույն տեղում, էջ 437:

<sup>738</sup> Նույն տեղում, էջ 95:

<sup>739</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 261բ:

կանոթեն չեն գործածվում, որովհետև արարքը գնահատվում է առաքինի, եթե գիտակցված է, հիմնված է մարդու կամային որոշման վրա և եթե համապատասխանում է բանականության պահանջներին ու բարոյականության սկզբունքներին: Այս իմաստով առաքինության հակադրությունը մեղքն է: Սա բանապաշտական (ռաջիտնալիստական) բարոյագիտության ելակետային հիմնադրույթներից է, որը հստակ դրսևորվում է նաև առաքինության տաթևացիական վերլուծություններում: Այսպիսի մոտեցումը բնորոշ էր Սոկրատեսի, Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքներին, որոնցում հոգու և մարմնի խնամքի, կրքերի մահացման կամ զսպման-դաստիարակման գործում կարևորվում է բանականության և գիտելիքի դերը: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ Արիստոտելը տարբերակում է հոգու երեք մաս (գորություն)՝ տնկական, որը անհնազանդ է բանականությանը, քանի որ աճելը, հասունանալը չեն կարող վերահսկվել բանականության կողմից, ուստի չեն կարող ենթակա լինել առաքինություններին, երկրորդը՝ ցամանականն ու ցանկականը ենթական են բանականությանը, սակայն սրանք չեն կարող ենթակա լինել «իմանալի» (աստվածային) առաքինություններին: Երրորդ գորությունը բանականությունն է, որը ենթակա է աստվածային առաքինությանը: Տաթևացու կարծիքով՝ առաքինությունը հնարավոր է այն դեպքում, եթե ցանկականն ու ցամանականը ենթարկվում են բանականությանը, այսինքն՝ երբ բանականությունը կարողանում է կարգավորել դրանց գործերը և վերահսկողություն հաստատել դրանց նկատմամբ: Ի դեպ, Տաթևացին կարծում է, որ բանականությունն այդ գործառույթն սկսում է կատարել այն պարագայում, երբ ձեռք է բերում փորձառություն և գիտելիք: Ի ծնե մարդը չունի պատրաստի, լիարժեք գործող «իմաստուն» բանականություն, վերջինս իմաստնանում և կարգավորող-վերահսկող կառավարի կարգավիճակ ձեռք է բերում մարդու հասունացման ու զարգացման ընթացքում: Քննարկելով բանականության աճի (հասունության) հարցը՝ Տաթևացին նշում է դրա մի քանի ցուցիչներ՝ բանականությունը աճում է՝ մարդու տարիքի փոփոխությամբ, կրթությամբ ու հանճարով, կատարյալ խոհեմությամբ և, վերջապես, առա-



քինությամբ<sup>740</sup>: Փաստորեն, առաքինությունը բանականության անհի/հասունության բարձրագույն դրսևորումն է:

Հետևելով Պլատոնին<sup>741</sup> և Արիստոտելին՝ ուրիշ մտածողներ նույնպես կապ են տեսնում առաքինության և բանականության միջև՝ առաքինությունը սահմանելով որպես «հաւասարութիւն կենաց. համաձայնեալ բանականութեանն: Քանզի առնէ զմիտսն անյաղթելի և անփոփոխելի ի մէջ յաջողութեանց և թշառութեանց ամենի»<sup>742</sup>: «Առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց ըստ կերպի բնութեան հաւանական բանականութեան» սահմանումը ցուցանում է, որ գերազանցապես բանականությունն է մարդուն ուղղորդում դեպի առաքինություններ: Սա արդեն առաքինության ստոիկյան ըմբռնման արձագանքն է. ստոիկների համար առաքինությունը բնական ու բանական չափանիշներով կարգավորվող կյանքն է: Տաքևացին ընդունում է նաև բանականության ու կամքի, տեսականի ու գործնականի միասնության վերաբերյալ պլատոն-արիստոտելյան ու անհաղթյան այն միտքը, որ գիտելիքը դեռևս առաքինություն չէ, անհրաժեշտ է նաև կամք՝ գիտելիքը կյանքում իրագործելու համար: Եթե որոշ կենդանիներ ու թռչուններ ի բնէ արդար են, սրատես, արի, խոհեմ, ողջախոհ, տիրասեր և այլն, և որոշ մարդիկ էլ (օրինակ, հեթանոսները) «ըստ բնական բարուցն զարդարութիւն գործեն», ապա «մեզ պարտ է կամօք ստանալ գոր մօքա բնութեամբ ունին»<sup>743</sup>: Տաքևացին կարևորում է ոչ միայն բանականությունը, այլև մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը: Դրան զուգահեռ նա չի բացառում այլ ուղիներով, այդ թվում արտաքին միջամտությամբ («ի բռնութենէ քարոզչաց՝ և ի սպառնալեաց տանջանացն»<sup>744</sup>) ու աստվածային ներգործությամբ առաքինություն ընտրելու (պարտադրելու) և գործելու հնարավորությունը:

<sup>740</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 240:

<sup>741</sup> Պլատոնի կարծիքով՝ «ճշմարիտ առաքինությունը կապված է բանականության հետ» (Պլատոն, Երկեր չորս հատորով, հ. 1, Եր., 2006, էջ 75):

<sup>742</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

<sup>743</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 302:

<sup>744</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 274:

Ի տարբերություն անտիկ իմաստասերների՝ եկեղեցու վարդապետները առաքինությունը սահմանելիս ներմուծում են «Աստված» ու «աստվածային ներգործություն» հասկացությունները: Ըստ նրանց՝ առաքինությունը է «բարի որակություն մտաց, գոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»<sup>745</sup> կամ՝ «առաքինություն է բարի որակություն մտաց, որով բարի որ կեցեալ լինի. գոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»<sup>746</sup>: Սա առավելապես վերաբերում է աստվածային առաքինություններին, քեև վերջին հաշվով բոլոր առաքինությունները, ինչպես վերը նշվեց, Աստուծոց են: Հենվելով այս սահմանումների վրա՝ Տաթևացին ձևակերպում է առաքինությունների գլխավոր գործառույթները. «Առաքինությունն գարդարէ, ուղղէ և կարգաւորէ զոգիս մեր ըստ բոլորին, և ըստ մասանց»<sup>747</sup>: Օրինակ, հոգու բանական մասը կարգավորվում է խոհեմությամբ, ցամաքականը՝ արիությամբ, ցանկականը՝ ողջախոհությամբ, բոլորը միասին կարգավորվում են արդարությամբ, իսկ հոգին որպես ամբողջություն կարգավորվում է ազատության, արդարության և մեծահոգության առաքինություններով: Առաքինությունները կոչված են զարդարելու, ուղղելու և կարգավորելու ոչ միայն հոգու մասերը, այլև հոգու և մարմնի, մտքի և կամքի, հավատի և գործի փոխհարաբերությունները: Առաքինությունները մարդուն դարձնում են հոգով ու մարմնով ուժեղ, հաստատական ու բարոյապես անխոցելի, ինչի շնորհիվ նա ի գորու է դառնում դիմակայելու տարատեսակ փորձություններին ու մարտահրավերներին: Առաքինություններին չհետևելը ճանապարհ է բացում մեղքերի համար: Ավելին, ըստ Տաթևացու, առաքինություններին հակառակ հատկությունները՝ խորամանկությունը, տգիտությունը, հանդգնությունը, երկշտությունը, շռայլությունը, բղջախոհությունը, ժխտությունը և անողորմությունը «պատճառ են ամենայն չարեաց. և որ զայստսիկ հանէ յանձնէ՛, այլ բնաւ չար առ նա ո՛չ կատարի»<sup>748</sup>: Նկատի ունեն-

<sup>745</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 95:

<sup>746</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 261բ:

<sup>747</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 95:

<sup>748</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք գուսական տալոյ աշակերտացն: Կանոն ծայրագոյն իշխանութիւն տալոյ վարդապետացն, էջ 254:

նալով առաքինության այս հատկությունները՝ Տաթևացին գրում է, թե Արիստոտելը «գառաքինի այր քառանկյունի մարմնոյ բարդատէ, զի որպէս քառանկյունի մարմինն յամենայն կողմանէ հաստատուն նստի, տյնպէս եւ առաքինի այր յոր բախտ որ պատահի, անդդրուելի մնայ. եթէ՛ ի փառս, եթէ՛ յանարգանս՝ ամենայնի համբերէ»<sup>749</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ առհասարակ առաքինությունները գովելի են, իսկ արատները՝ պարսավելի (ըստ Արիստոտելի՝ «Գովելի են գեղեցիկքն, պարսաւելի գարշելիքն»), որովհետև՝ ա) առաքինությունների պատճառն Աստված է, բ) դրանք տրվում են միայն արդար մարդկանց, գ) առաքինությունները ինքնըստինքյան բարի են և պատվական են այլ բարիների համեմատ, դ) պատվական են ըստ գործի, ըստ փոփոխման (տգեաը դառնում գրագետ և այլն), ըստ օրինակի (սրբերը սովորում էին առաքինություններ), ե) «առաքինութիւն է երանութիւն և փառք աստի կենացս. և ունի յինքն լոյս և խնդութիւն»<sup>750</sup>, զ) առաքինությունները այնչափ պատվական էին, որ Քրիստոս էր դրանք ուսուցանում<sup>751</sup>:

Հաշվի առնելով մարդու կյանքում ունեցած դերն ու նշանակությունը՝ Տաթևացին բոլոր առաքինություններից նախապատվությունը տալիս է աստվածային առաքինություններին, որովհետև դրանք են «լուսագոյն քան զամենայն առաքինութիւնս», և դրանք են անմիջականորեն առնչվում Քրիստոսի փրկչական առաքելության հետ: Մարդու միտքն ու հոգին լուսավորվում ու կենսական լիցքեր են ստանում աստվածային լույսից: Ինչպես աչքի լույսը միավորվում է արեգակի լույսի հետ և դրանից հետո է կարողանում տեսնել, այնպես էլ Աստծո իմացական լույսը միավորվում է մտքի բանական լույսի հետ և դրանից հետո մարդը տեսնում է երկնային ու երկրային իրողությունները, հավատում Աստծուն, հույսով ու սիրով հաստատվում Նրա մեջ: Այդ բանական լույսի հետ մարդու մեջ մտնում են Օրենքի և Ավետարանի լույսերը, որոնք միասնաբար մարդու մեջ հաստատում են կատարյալ հավատ, հույս և սեր: Եթե բոլոր նահապետներն աստ-

<sup>749</sup> Ս.Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին, էջ 26:

<sup>750</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

<sup>751</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 97-98:

վածային այս երեք առաքինությունները ունեին մասամբ ու անկատար կերպով, իսկ Մովսեսի օրենքներով նրանք ստացան կատարյալ հավատ և մարմնավոր հույս ու սեր, ապա Քրիստոսի Ավետարանով հավատը, հույսն ու սերը դարձան կատարյալ, քանի որ հավատը հաստատվեց Սուրբ Երրորդության անձերի և Քրիստոսի մարդկության մեջ, հույսը հաստատվեց անտեսանելի հոգևոր բարիքի մեջ, իսկ Աստծո նկատմամբ սերը՝ անխզելի կյանքով:

Աստվածային երեք առաքինություններն ունեն ընդհանրություն ու տարբերություններ: Դրանց միջև ընդհանուրն այն է, որ այդ երեքն էլ «հեղումն են յաստուածային շնորհացն ի բանական ոգիս»: Իսկ իրարից տարբերվում են բազում առումներով՝ ա) դրանք եղել են երեք ժամանակներում՝ Օրենքներից առաջ, Օրենքների մեջ և Ավետարանների մեջ, բ) հաստատվել են երեք լույսով, այսինքն՝ հեղվել են բանական լույսից, գրավոր Օրենքներից և Ավետարանի շնորհներից, գ) զանազանվում են ըստ համեմատության. հավատը պատշաճում է Հայր Աստծուն, հույսը՝ Որդուն, Սերը՝ Սուրբ Հոգուն, դ) տարբերվում են ըստ մտքի երեք կարողության. հավատը իմացության կարողությունն է, հույսը՝ ավանդված հիշողության, սերը՝ կամքի հոժարության, ե) զանազանվում են ըստ հոգու երեք գորությունների. հավատը վերաբերում է հոգու բանական մասին, հույսը՝ ցամաքականին, սերը՝ ցանկությանը<sup>752</sup>, զ) տարբերվում են իրենց կարգավիճակներով, դերակատարումներով ու գործառույթներով. հավատը հիմն է, հույսը՝ որմը, սերը՝ շինվածքը: Հավատը ծառի արմատն է, հույսը՝ ճյուղերը, սերը՝ ծաղիկն ու պտուղը: Հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ հանդերձյալին, իսկ սերը՝ ներկային: Ըստ որպիսության հավատը վերաբերում է ներկային, հույսը՝ հետմահվանը, սերը՝ հետհարությանը: Հավատն Աստծո էության մեջ է, հույսը՝ բարության, իսկ սերը՝ առ ճշմարտությունն ու գեղեցկությունը: Հավատովը մարդը համբերում է, հուսովը՝ հաստատում, սիրովը՝ գորանում: Հավատը տեսնում է, հույսը՝ ըմբռնում, սերը՝ միավորում: Աստվածային առաքինություններից յուրաքանչյուրն ունի իր հիմնական գործա-

<sup>752</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 570-571:

ույթը. հավատով տեսնում ենք ծայրագույն բարին, «հուսովն ակն ունինք գերագույն բարույն», իսկ սիրովը ցանկանում ենք վերնային բարին: Հավատովը հավատում ենք Աստծո գոյությանը, հուսովը՝ ըմբռնում Նրան, սիրովը՝ միավորվում Նրա հետ: Դարձյալ, «հաւատովն հաւատամք՝ որ միայն իւր բարութեամբն զմեզ ստեղծեաց և վերստին փրկեաց և ո՛չ ի հարկէ»<sup>753</sup>, հուսովն ակնակալում ենք խոստացած ողորմությունը, զի Նա է գթացողը և ճշմարիտը, իսկ սիրովը սիրում ենք Նրան, զի Ինքն է ամենաբարին: Աստվածային առաքիճությունները ունեն իրենց հակադրությունները. հավատը՝ անհավատությունը, հույսը՝ հուսահատությունը, սերը՝ ատելությունը: Անհավատը չի հավատում ո՛չ Աստծուն, ո՛չ Ս. Գրքերին, ո՛չ հատուցմանը և ո՛չ Դատաստանին, հուսահատը հույս չունի այլ կյանքի ու արքայության և կապված է երկրային կյանքին, իսկ աստղը չի սիրում Աստծուն, ընկերներին ու բարի գործերը:

Տաքևացու համար աստվածային առաքիճություններից գլխավորը և առաջնայինը հավատն է: Նա շարադրում է հավատի վերաբերյալ տարբեր մտածողների կողմից տրված սահմանումները, որոնք միասին վերցրած ամբողջական պատկերացում են տալիս աստվածային այդ առաքիճության մասին: Նրա կարծիքով՝ հավատի կատարյալ սահմանումը տվել է Պողոս առաքյալը, որի տարրերը տարբեր ձևերով առկա են եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների սահմանումներում: Ըստ Պողոս առաքյալի՝ հավատը հիմն է ամենայն առաքիճության, սկիզբը՝ հոգևոր կյանքի և «հաւատն է յուսացելոց իրացն հաստատութիւն. և յանդիմանութիւն որոց ոչն երեւին»<sup>754</sup>: Ըստ Հովհանն Ռսկեբերանի՝ հավատը սրբազան կրոնի հիմն է, ըստ Եպիփանի՝ հավատն է կամավոր և ստույգ նախաճաշակումն այն ճշմարտության, որը դեռ հայտնի չէ, ըստ Մեթոդիոսի՝ հավատը առաքիճություն է, որով հավատում են անտեսանելի գոյությանը, ըստ Հովհան Դամասկացու՝ հավատը մտքի լուսավորությունն է, որով ճանաչում են ծայրագույն ճշմարտությունը: Իսկ «մեծն Դիոնիսիոսը» (Կեղծ-Դիո-

<sup>753</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 571:

<sup>754</sup> Նույն տեղում:

նիսիոս Արեոպագացին), գրում է Տաթևացին, «Աստվածային անուններ» երկում հավատի առաքինությունը սահմանում է որպես՝ ա) «հաւատն է հաստատ կայումն հաւատացելոց. որ զարդարս կացուցանէ ի ճշմարտութիւնն և զճշմարտութիւնն ի նոսա»<sup>755</sup>, բ) հավատը անախտաբար մտածմունք է Աստծո մասին, մտքի աչքով համբերությամբ ու հուսով տեսնելու աներևույթը, գ) հավատն առաջին լույսից բանականության մեջ հեղված ունակություն է՝ ճանաչելու համար հոգևոր բարին<sup>756</sup>: Տաթևացին տարբերակում է կատարյալ և անկատար հավատ: Կատարյալ հավատը պետք է՝ ա) հիմնված լինի ճշմարտության վրա, բ) պետք է լինի սիրով ու գործով, գ) լինի բանով և սրտով, դ) լինի միշտ ու անփոփոխ:

Տաթևացին իր երկերում ավելի հաճախ օգտագործում է «հավատը բանական անձի մեջ առաջին լույսից հեղված ունակություն է՝ հոգին կարգավորելու և հոգևոր բարիքները ճանաչելու համար» սահմանումը, որովհետև դրանով փորձում է բացատրել մարդու բնությանը ներհատուկ երևույթներ: «Հաւատն է՝ ունակութիւն շնորհաց հեղեւալ յառաջին լուսոյն ի բանական անձն, առ ի ճանաչել զհոգևոր բարիսն»<sup>757</sup>: Ինչպես արեգակի լույսը միանում է աչքի լույսի հետ, և դրա շնորհիվ տեսնում ենք աշխարհը, այնպես էլ հավատի լույսը Աստծո շնորհով միանում է բանականության լույսին և դրա շնորհիվ ճանաչում ենք մտահաստ/իմանալի գոյերը:

Հավատը հոգու զորությունն է, որը բաժանվում է իմացման ու կամքի: Հավատը հանդես է գալիս որպես իմացության ենթակա, իսկ կամքը՝ որպես հրամանատու: Ինչպես հավատն է հանճարի մեջ, այնպես էլ հույսն ու սերն են երկու պատճառով կամքի մեջ. ա) հանճարի խնդիրն է բացահայտել ճշմարիտը, կամքինը՝ բարին: Հավատի ենթական ճշմարիտն է, ուստի «հաւատն է յիմացումն որպէս ի յենթակայս», իսկ կամքի առջև դրվածը բարին է, ուստի հույսն ու սերը «են ի կամքն որպէս ի յենթակայս»: բ) Երկնքի արքայությունը հետևում է հավատի պայծառ տեսությանը, իսկ փառքն ու պսակը հե-

<sup>755</sup> Նույն տեղում:

<sup>756</sup> Տե՛ս նույն տեղը:

<sup>757</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 76:

տևում են հույսին ու սիրուն: Ուստի հավատը իմացման մեջ է, իսկ հույսն ու սերը՝ կամքի: Հավատն ունի տասնչորս աստիճան, որից յոթը վերաբերում են աստվածությանը, իսկ մյուս յոթը՝ Քրիստոսի մարդեղությանը:

Տաթևացին խիստ կարևորում է հավատի և գործի միասնությունը՝ առաջնորդվելով «հավատն առանց գործի մեռեալ է» ավետարանական դրույթով: Այս առումով նա տարբերակում է կենդանի և մեռյալ հավատները: Հավատի և գործի միասնությունը նա ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Եւ դարձեալ՝ հաւատն արմատ է. և գործն պտուղ: Եւ հաւատն գլուխ. և գործքն մարմին և անդամք յօղեալ ի գլուխն. և ապա կատարի. զի տքա մինն առանց միտոյն՝ անպիտան է և անկատար. նոյնպէս հաւատք առանց գործոց, և գործք առանց հաւատոց: Եւ դարձեալ՝ հաւատն որպէս լուսեղէն անմարմին իմն լաւ է առ մեզ իջեալ յերկնից. և գործքն որպէս ձեռաց փոփոխելովն ի վեր ելանեմք: Եւ հաւատն բանալի է արքայութեանն. և գործքն որպէս շարժելով բանամք գրուուն և մտանեմք»<sup>758</sup>:

Աստվածային մյուս առաքինությունը հույսն է, որն ուղղված է ապագային և «է ստոյգ ակնկալութիւն հանդերձեալ երանութեան. յառաջ եկեալ ի շնորհացն Աստուծոյ և ի յատուկ արդեանցն»<sup>759</sup>: Հուսալ առանց արդյունքի հանդգնություն է: Հույսը մտքի ունակությունն է Աստծո առատությունից հղացված և բարի արդյունքներով: Հավատն ու հույսը իրարից տարբերվում են այն բանով, որ հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ միայն հանդերձյալին: Հավատը բարիք է իր և ուրիշների համար, հույսը՝ միայն ինքն իր համար:

Տաթևացին բնականաբար անհամեմատ հանգամանորեն է անդրադառնում սեր առաքինությանը, որովհետև քրիստոնեությունն անպատկերացնելի է առանց սիրո կենսափոխությունից: Նրա կարծիքով՝ սերն է «սկիզբն բարեաց. զի յԱստուծոյ է, և է՝ մեջ բարեաց. զի ըստ Աստուծոյ է. և է՝ վախճան բարեաց. զի վասն Աստուծոյ

<sup>758</sup> Նույն տեղում, էջ 81:

<sup>759</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 573:

է»<sup>760</sup>, կամ՝ «սէրն է գլուխ և կատարումն աստուածային առաքինութեանց» և «սէրն է գերագոյն և կատարեալ բարի», որովհետև սերը հավերժական է՝ «հաւատն դադարի յետ մահու. և յոյսն յետ յարութեանն. և սէրն մնայ յաւիտեան անսպառելի»<sup>761</sup>: Սերը բարի գործերի սկիզբն է, բարի գործերի դրդապատճառն ու շարժիչ ուժը: Աստված սիրով է արարել, հետևաբար սերն ունի տիեզերական ընդգրկում և հանդես է գալիս որպէս բոլոր գոյերին միավորող ուժ. «զի բնութիւն է սիրոյն միացուցանելն. զի ամեն ինչ որ միանայ՝ սիրով միանայ. որպէս մատունք ի ձեռն. և ձեռն ի բազուկն. և բազուկն ի մարմինն. և մարմինն ի սիրտն. և սիրտն ի հոգին սիրով միանայ: Այլև ջուրն ի հողն. և օդն ի ջուրն. և հուրն ի յօղն սիրով միանայ: Այլև տասն երկինքն սիրով միանան...: Այսպէս սոքա ամենքն սիրովն են միաւորեալ»<sup>762</sup>:

Տաքևացիին ասհմանում, նկարագրում ու ներկայացնում է սիրո տեսակները, կարգը, աստիճանները, նշաններն ու նշանակությունները և այլն: Օրինակ, ըստ ներգործության սերը լինում է քառակի. ա) սերը սիրելություն է, որով սիրում են Աստծուն, ընկերոջը և մերձավորին: Սերը առ ընկերը ճանապարհ է սեր առ Աստված, բ) սերը կյանք է, որը սիրողին միացնում է սիրեցյալին, գ) սերը առաքինություն է, որով ցանկանում ենք տեսնել Աստծուն և հիանալ Նրանով, դ) սերն առաքինություն է, որով «ախորժակ մերոյս հոգւոյ ամեննին է ուղիղ»<sup>763</sup>: Սերը եռակի է՝ բնական, որը սեր է առ ինքն, բարոյական, որը սեր է առ ընկեր և շնորհական, որ սեր է առ Աստված: Սերն ունի երեք աստիճան՝ անկատար, կատարյալ և գերակատար: Անկատարը մարմնի սերն է, որով սիրում ենք մեզ, և որը ծառայողական երկյուղ է պատժի հանդեպ, կատարյալը՝ հոգու սերն է, որով սիրում ենք ընկերոջը, և որը վարձկականն է վասն պատվի, և գերակատարը՝ առ Աստված սերն է, որով սիրում ենք Աստծուն, և որը որդիական սեր է առ Աստված: Որոշ մտածողներ տարբերակում են սիրո չորս աստիճան՝ հիմքում դնելով դրա բարի ու չար լինելը: Առաջին աստիճանն

<sup>760</sup> Նույն տեղում, էջ 575:

<sup>761</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 193:

<sup>762</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 87:

<sup>763</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 575:



այն է, երբ մարդը սիրում է ինքն իրեն, որը բարի սեր չէ, երկրորդը՝ երբ սիրում է Աստծուն իր համար, սա վարձատրելի սեր է, երրորդը՝ երբ սիրում է Աստծուն բարի լինելու համար, սա բարի սեր է, չորրորդը՝ եթե մարդ սիրում է վասն Աստծու, ապա դա լավագույն սերն է<sup>764</sup>։ Սերն ունի նշաններ, որոնք ցույց են տալիս սիրողների վերաբերմունքը միմյանց նկատմամբ։ Այսպես, սիրողները հոժարությամբ լսում են մեկմեկու, խոսում իրար հետ, առանց ձանձրանալու ծառայում մեկմեկու, մարմինն ու ինչքը տալիս սիրեցյալին, զգուշանում նրան վիրավորելուց, իսկ վիրավորելու դեպքում խնդրում ներողություն, «լինի ցաւակից նմա ի ժամանակի նեղութեան», ուրախանում՝ տեսնելով, ցավելով՝ հեռանալու դեպքում, «սիրէ գոր ինչ նա և ատէ գոր ինչ նա», ջանում է հաճոյանալ, երկնչում է անհաճո լինելուց, «գամեն ինչ սիրելոյն իւրն համարի, և գիւրն սիրելոյն»։ Իսկ կատարյալ սերն այն է, որ «բոլոր սրտիւ սիրէ և միշտ սիրէ և առանց փոխարինման սիրէ»<sup>765</sup> և այլն։

Սիրե՞լ, թե՞ սիրվել – այս երկընտրանքը Տաթևացին լուծում է հետևյալ կերպ. լավ է սիրել, քան սիրվել հետևյալ պատճառներով. ա) ինչ սիրում ենք, գիտենք, թե ինչ ենք սիրում, իսկ եթե սիրվում ենք, չգիտենք ինչի համար, բ) եթե սիրում ենք, դա մեր առաքինությունն է, իսկ եթե սիրվում ենք, այլոց առաքինությունը, գ) սիրելիս պարտական ենք դարձնում այլոց, իսկ սիրվելիս՝ պարտական ենք դառնում ուրիշներին, դ) սիրելիս շահում ենք մենք, սիրվելիս՝ շահում են ուրիշները։

Բացի սիրո աստիճաններից գոյություն ունի սիրո կարգ, որը ցույց է տալիս, թե ո՞ր սերն է արժեքավոր և նախապատվելի։ Օրինակ, վարդապետները ասում են, որ «սիրել պարտ է նախ զայն որ ի վերոյ է քան զմեզ. այսինքն զԱստուած. և ապա զմեզ. յետ որոյ զընկերն. և ապա զմարմինս մեր. և ի նոյն աստիճանս զմարմին ընկերին.

<sup>764</sup> Աստծո նկատմամբ սերը պետք է լինի ամբողջական, ի խորոց սրտի, գիտենալով։ Օրինակ, «բոլոր է՝ յորժամ զիմացումն մտաց յամենայն եղելոց առ ինքն ժողովէ՛, և այնպէս բոլորովիմբ յԱստուած հայի և միանայ. և ա՛յս է ի բոլոր սրտէ և ի բոլոր մտաց սիրել զԱստուած. և զայս ունին ընտրեալքն մարգարէք և առաքեալք» (Նույն տեղում, էջ 142)։

<sup>765</sup> Նույն տեղում, էջ 576։

զի մարմինն երկրորդ է հոգւոյն»<sup>766</sup>: Այլք ասում են, թե պետք է սիրել Աստծուն, ծնողներին, զավակներին, ընտանիքը, վերջում՝ թշնամիներին:

Քրիստոնեական բարոյագիտական ուսմունքում ամենադժվար հասկանալին թշնամիներին սիրելու հորդորն է («Սիրեցե՛ք ձեր թշնամիներին, օրհնեցե՛ք ձեզ անիծողներին, բարութիւն արե՛ք ձեզ ատողներին և աղոթեցե՛ք նրանց համար, որ չարչարում են ձեզ և հալածում, որպէսզի որդիները լինե՛ք ձեր Հոր, որ երկնքում է» (Մատթեոս 5. 44), որը մշտապես եղել և մնում է քրիստոնեության քննադատների թիրախում: Ինչպէ՞ս կարելի է սիրել մեկին, որը նպատակ ունի քեզ ոչնչացնելու կամ տառապանք ու դժբախտություն պատճառելու: Քրիստոնեության պաշտպանները սովորաբար տվյալ հարցադրմանը տալիս են հետևյալ պատասխանը. բոլոր մարդիկ ստեղծվել են Աստծո պատկերով ու նմանությամբ, հետևաբար Աստծուն պաշտելու համար պետք է սիրել նույնիսկ Նրա պատկերն ու նմանությունն ունեցող թշնամիներին: Նախնական մեղսագործությունից հետո խաթարվել են մարդկանց միջև փոխհարաբերությունները. մարդիկ դարձել են ավելի եսասեր ու անհանդուրժողական: Աստված կամենում է փոխել այս իրավիճակը և պատվիրում է մարդկանց փոխել վերաբերմունքն իրար նկատմամբ՝ ատելության ու թշնամության փոխարեն հաստատել սեր ու միաբանություն, լինել ներողամիտ ու հանդուրժող (տվյալ դեպքում հնարավոր է համարվում վերափոխել մարդկանց բնությունը և մարդկանց դարձնել բարի): Սիրելով թշնամուն՝ հավատացյալը մաքրում է իր հոգին, իրենից հեռացնում չար մտքերը և նմանվում Աստծուն: Բայց միաժամանակ Քրիստոսը զգուշացնում է, որ սուր բարձրացնողը սրով պիտի ընկնի, կամ ըստ Տաթևացու՝ «Եւ տէր մեր խաչիւ և մարմնով զբովանդակ թշնամիսն կործանեաց»<sup>767</sup>): Այս երկիմաստությունը («սիրել թշնամուն» և «պայքարել թշնամու դէմ») նկատելի է նաև Տաթևացու հայացքներում: Օրինակ, մի դեպքում Տաթևացին գրում է, որ «մարդ մարդոյ թշնամի ոչ է», մի այլ

<sup>766</sup> Նույն տեղում:

<sup>767</sup> Նույն տեղում, էջ 243:

դեպքում՝ մարդուն համարում մարդու թշնամի: Մի դեպքում Տաթևացին նշում է, որ հարկավոր է սիրել մարմնի թշնամիներին, իսկ մի այլ դեպքում՝ թե հարկավոր է ասել հոգու թշնամուն:

Ո՞րն է առավել. սերը մերձավորների<sup>768</sup>, թե՞ թշնամու նկատմամբ, հարցնում է Տաթևացին և տալիս հետևյալ պատասխանը. ամեն որ պարտավոր է սիրել մերձավորներին, իսկ թշնամուն սիրել առավել արդյունավոր է, քանզի դա կատարելության նշան է, Աստծո տաճար լինելու պայման («քան ի խռովութեան եմք ընդ թշնամւոյն և յանձինս մեր՝ ո՛չ լինինք տաճար Աստուծոյ»<sup>768</sup>), «մեծագոյն առաքինութիւն»՝ «յայտնագոյն նշան սիրոյ, զի է՛ ընդդէմ շարժման բնութեանն»<sup>769</sup>: Իսկապես, թշնամուն սիրելու քարոզը հակաբնական երևույթ է և հակասում է մարդու ինքնապահպանության բնագոյին: Սակայն ամեն ինչ այնքան էլ միանշանակ չէ: Այս կապակցությամբ նախ պետք է պարզել, թե խոսքը ո՞ր թշնամու մասին է, ո՞ր թշնամուն պետք է սիրել, և որին՝ չսիրել կամ ասել, որովհետև թշնամիները շատ են ու տարբեր: Տաթևացու կարծիքով՝ անձնական թշնամիներին պետք է սիրել ու աղոթել նրանց համար, իսկ Աստծո թշնամիներին ասել. «Այլ պարտ է օրհնել զանիծիչն. սիրել զթշնամին. բարի առնեալ ատելեացն. աղօթել ի վերայ հալածչացն. զի այս է կատարումն բարեաց»<sup>770</sup>: Իսկ եթե թշնամին մահ ու կոտորած բերելու նպատակով է ներխուժում երկիր, ապա նրա դեմ պայքարելը անհրաժեշտություն է, ավելին, «Զի գործ արդարութեան է սպանանել զթշնամիս...»<sup>771</sup>: Արդարության մասերից է վրեժխնդրությունը. «որով բռնութիւն և անիրատւութիւն և ամենայն վնասակար ի բաց մերժի»<sup>772</sup>: Տաթևացու կարծիքով՝ երկիրը շեն պահելու համար իշխանին հարկավոր է իմաստություն, փարթամություն, գորք, ամրոցներ (իսկ քրիստոնյա իշխանը պետք է ունենա նաև հա-

<sup>768</sup> Նույն տեղում, էջ 440:

<sup>769</sup> Նույն տեղում, էջ 577:

<sup>770</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք գաազան տալոյ աշակերտացն: Կանոն ծայրագոյն իշխանութիւն տալոյ վարդապետացն, էջ 262:

<sup>771</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 390:

<sup>772</sup> Նույն տեղում, էջ 579:

վատ): Բնական է, որ գորքը ոչ թե թշնամուն «սիրելու» կամ ենթարկվելու համար է, այլ՝ «Ձօրք պիտոյ է, զի յաղթեսցէ թշնամնաց»<sup>773</sup>:

Տաթևացու համոզմամբ՝ անձնական թշնամուն պարտ է բարին առնել, իսկ եկեղեցու թշնամուն ո՛չ բարի և ո՛չ էլ չար առնել: Կամ՝ պետք է սիրել մարմնի թշնամիներին և ասել հոգու թշնամիներին: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ հոգին ունի բազում թշնամիներ, որոնք են՝ ա) մարդու մեջ բնավորված ախտերը, բ) աշխարհը և մարմինը, գ) կինը («որ զգայարանաց հեշտութեամբն որսայ և ըմբռնէ ի կորուստ մարդկան զոգի»<sup>774</sup>), դ) կռապաշտներն ու հերձվածողները, դավանափոխներն ու քրիստոնեական կրոնը մերժող այլազգիները: Բնականաբար, վերջիններիս (հատկապես կրոնափոխների ու դավանափոխների) նկատմամբ Տաթևացին ավելի խիստ է արտահայտվում՝ նրանց համարելով «հոգևոր շնացողներ». «Նոյնպէս որք թողուն զհայրենի օրէնս սուրբս և զուղափառ դավանութիւնս, և մտանեն յայլ ինչ աղանդս, մահնետականաց կամ քաղկեդոնականս, շնացող կոչին»<sup>775</sup>: Այսպիսով, թշնամիների նկատմամբ Տաթևացին ցուցաբերում է տարբերակված մոտեցում. մի կողմից նա քարոզում է սիրել անձնական թշնամիներին, որովհետև, ըստ նրա՝ «թշնամնաց սերն կատարեալ առաքինություն է, որով նմանիմք Աստուծոյ», մյուս կողմից նա արդարացնում է չար ուժերի՝ բռնակալների, անօրենների, զավթիչների, Աստծո և եկեղեցու թշնամիների դէմ պայքարի անհրաժեշտությունը՝ կարծելով, որ «արդար գործ է թշնամուն սպանելը»: Պաշտպանելով աշխարհիկ, մարմնական տերերին հնազանդվելու քրիստոնեական պատվիրանը՝ Տաթևացին միաժամանակ խրատում է երկու դեպքում չհնազանդվել չարամիտ իշխաններին. «մին՝ թէ ի հաւատոյն թիրեսցէ. և երկրորդ, թէ ի գործս չարութեան ձգեսցէ, ոչ է պարտ լսել»<sup>776</sup>: Չնայած նման բացատրություններին, այնուհանդերձ տարբեր կարգի կասկածներից ազատվելու համար թվում է կարիք կա ավելի հստակ սահմանելու «թշնամի» հասկացությունը (օրի-

<sup>773</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 63:

<sup>774</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 556-557:

<sup>775</sup> Նույն տեղում, էջ 558:

<sup>776</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 194:

նակ, Տաթևացի «Գիրք հարցմանց»-ում թվարկում է թշնամության ութ տեսակ<sup>777</sup>) և պարզելու «թշնամու» հնարավոր մտադրությունների ու «թշնամական» գործողությունների ցանկը:

Մարդկային առաքինությունների հարցը քննելիս Տաթևացի չի շեղվում իր որդեգրած ճանապարհից՝ փորձում է «դասական» չորս առաքինությունները մեկնաբանել կրոնական բարոյականության տեսանկյունից: Նրա կարծիքով՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը կոչվում են մարդկային առաքինություններ, որովհետև, նախ, դրանք կարգավորում են մարդկային հոգիները և ոչ թե կենդանիների, երկրորդ, կարգավորում են «զմեզ, առ մեզ և առ ընկերս մեր»: Դրանք լինում են մի քանի տեսակի՝ ծառայական, անբան, հանձնառական ու ստացական: Առաքինությունները կոչվում են ծառայական, որովհետև «ի խառնուածոյ մարմնոյն գոյանան. որք ոչ հետևին միմեանց» և «ի հարկէ խառնուածոյ մարմնոյ լինին ողջախոհ կամ արի»<sup>778</sup>, իսկ խոհեմություն, արիություն, ողջախոհություն ու արդարություն առաքինությունները կոչվում են ստացական, որովհետև մարդը դրանք ձեռք է բերում իր կյանքի և գործունեության ընթացքում: Տաթևացի համոզված է, որ «առանց վարժանքի և կրթության առաքինություն հնարավոր չէ ստանալ»<sup>779</sup>: Անբան կոչվում են այն առաքինությունները, որոնք բնորոշ են անբան կենդանիներին, որոնք չգիտեն իրենց արարքների պատճառը: Օրինակ, ուխտը խոհեմ է, աշյուծը՝ արի, արագիրը՝ արդար և այլն: Առաքինությունները կոչվում են հանձնառական, որովհետև «ի պա-

---

<sup>777</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 277:

<sup>778</sup> Միջնադարում տարածված պատկերացման համաձայն՝ եթե մեղք գործելու պատճառներից է չարոնակությունը, այսինքն՝ մարմնում գտնվող չորս տարրերի և մաղձերի միջև համաչափության խախտումը, ապա դրանց համաչափության ու ներդաշնակության ապահովումը առաքինություն է: Օրինակ, Հովհաննես Պրուզ Երզնկացին, նշելով, որ «բնատրական իմն չարութիւնք եւ առաքինութիւնք հետեւի մարդոյն ի խառնուածոյ մարմնոյ», կարծում է, որ թե՛ մարմնի չորս տարրերի ու մաղձերի և թե՛ հոգու մասերի միջև ներդաշնակություն ստեղծելու համար «ո՛չ միայն պարտ է իւրաքանչիւր մասին առանձնականաւ զարդարիլ առաքինութեամբ, այլեւ յարմարութիւն իմն առ միմեանս եւ բարեկարգութիւն պահել» (Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Դատեր եւ քարոզներ, էջ 289):

<sup>779</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 21:

տուիրելոյ ումէք գոյ ողջախոհ, այլ պատճառն ոչ գիտէ, նաև ոչ հետևին միմեանց»։ Դրանք ունեն իրենց հակադրությունները՝ խոհեմությունը՝ անզգամությունը, տգիտությունն ու լրբությունը, արիությունը՝ բարկությունն ու ծուլությունը, ողջախոհությունը՝ բղջախոհություն, անժուժկալությունը ու զեղխությունը, արդարությունը՝ անիրավությունն ու անհնազանդությունը։

Տաթևացին մարդկային առաքինությունները դասակարգում է նաև բարոյական, տնտեսական ու քաղաքական խմբերի մեջ։ Բարոյական առաքինությունն այն է, որ զարդարում է մարդու բարքերը և կարգավորում է հոգու մասերը, այսինքն՝ ցանկականն ու ցասմնականը ենթարկվում են բանական մասին, իսկ մարմինը՝ հոգուն։ Տնտեսական առաքինությունն այն է, որ մարդուն այն դարձնում է մարդասեր, ընկերասեր, հեզ, բարեմիտ, հյուրընկալ և այլն։ Իսկ քաղաքական առաքինությունն այն է, երբ մարդ սիրում է բարին, առում՝ չարը, ներում է հանցավորներին, քարոզում հաշտություն։ Այս երեք առաքինություններ ունեցողը «զիր բարսն կարէ ուղղել, և գտունն կարէ շինել. և որ զբարսն և գտունն կարգաւորէ, այնպիսին կարէ զքաղաք և զերկիր կարգաւորել և առաջնորդել»<sup>780</sup>։ Տաթևացին արժեքային առումով առավելությունը տալիս է բարոյական առաքինությանը՝ կարծելով, որ թե՛ քաղաքականն ու թե՛ տնտեսականը «առանց բարոյականին ոչ կարէն կատարեալ լինել»<sup>781</sup>։

Հոգու յուրաքանչյուր մաս ունի իր առաքինի և չար հատկությունը։ Բանական մասի առաքինությունը խոհեմությունն ու իմաստությունն է, իսկ չար հատկությունը՝ անզգամությունն ու անմտությունը։ Ցասմնական հոգու առաքինությունը արիությունն ու քաջությանն է, իսկ չար հատկությանը՝ հանդգնությունն ու վախկոտությունը։ Ցանկական հոգու առաքինությունը ողջախոհությունն ու չափավորությունն է, իսկ չար հատկությանը՝ ցանկասիրությունն ու շռայլությունը։ Հոգու յուրաքանչյուր մասի առաքինություն ունի իր դրսևորման սահմանն ու չափը, որոնք խախտվելու դեպքում տվյալ առաքինու-

<sup>780</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 95։

<sup>781</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 262ա։

թյունը վերածվում է իր հակադիր հատկության՝ դրանով իսկ, փյուզելով հոգու մասերի ներդաշնակությունն ու հավասարակշռվածությունը: Որպեսզի պահպանվի հոգու ներդաշնակությունը, հոգու մասերը պետք է ընդունեն արդարություն առաքինությունը, որը տվյալ դեպքում մեկնաբանվում է իբրև հոգու տարբեր մասերի միջև համակշռության պահպանման երաշխիք: Գրանով իսկ արդարության սկզբունքը ձեռք է բերում ոչ միայն գոյաբանական ու գեղագիտական, այլև բարոյագիտական իմաստ ու նշանակություն: Հետևել արդարության սկզբունքին նշանակում է խուսափել հոգու առաքինի ու չար հատկությունների ծայրահեղ դրսևորումներից և ընտրել «ոսկե միջինը»:

Ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացին մեկ առ մեկ ներկայացնում է դրանց էությունն ու սահմանումը, նշում դրանցից յուրաքանչյուրի գործն ու մասերը: Խոհեմությունը, որը իմաստությունն է, հոգու մի գորություն է, որով «ընտրութիւն առնէ ի մէջ չարին և բարոյն», սուտն ու ճշմարիտը, որով մարդը խուսավում է չարից ու ստից, ընտրում բարին ու ճշմարիտը: Ի տարբերություն տգետի՝ խոհեմությամբ տոգորվածը ընտրում է խոսելու ու գործելու ճիշտ ժամանակը, տեղն ու դեմքը: Խոհեմ մարդը նախ խորհում է, հետո գործում և չի շտապում՝ մինչև չավարտի իր գործը: Խոհեմության գործն այն է, որ չի խաբում և վնաս չի տալիս այլ մարդկանց և մարդուն հեռու է պահում նենգ արարքներից: Խոհեմություն է օձի պես լինել խորագետ, աղավնու պես՝ միամիտ, ընդ որում, երկու դեպքում էլ առանց վնաս պատճառելու այլ մարդկանց: Խոհեմության մասերն են՝ հանճարեղությունը, որով տեսնում են եղածը, նախատեսությունը, որով տեսնում են լինելու բաները, և հիշողությունը, որով վերստին հիշում են եղածը: Խոհեմություն է «ուղղել գառաքինութիւնս ըստ բարոյական իմաստասիրութեանն»<sup>782</sup>, որը ներառում է բարոյականը (ուսուցանում է կարգավորել մարդու վարքը), տնտեսականը (ուսուցանում է կարգավորել ընտանիքը) և քաղաքականը (սովորեցնում է կառավարել քաղաքն ու թագավորությունը): Եռակի է խոհեմությունը՝ ա) սրտի խոհեմություն,

<sup>782</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 580:

որով կարգավորվում է ներկան, մտածվում անցյալը, և կանխատեսվում ապագան, ք) խոհեմություն, որը դրսևորվում է չափի (խոսքի, գործի) պահպանման մեջ, գ) խոհեմություն, որը դրսևորվում է գործի մեջ, երբ փախչում են չարից և ընտրում բարին:

Խոհեմությունը համարելով իմաստություն՝ Տաթևացին «իմաստություն» եզրույթը հիմնականում գործածում է աստվածաշնչյան («Առակաց Գրքի») ոգով, ուստի դա նախ և առաջ հակադրում է «տգիտություն» (հիմարություն, անիմաստություն, անմտություն) եզրույթին: Բոլոր առումներով՝ գոյաբանական, իմացաբանական, գործնական և արժեքաբանական, իմաստության ու տգիտության միջև կան սկզբունքային տարբերություններ, որոնց հիմքում ընկած է Սոկրատեսից և Ս. Գրքից եկող այն միտքը, որ գիտելիքը բարիք է, առաքինություն, իսկ տգիտությունը՝ չարիք: Տաթևացին թվարկում է իմաստության բազմատեսակ (հոգեբանական, իմացական, բարոյական, մանկավարժական-դաստիարակչական, վարքը կարգավորող և այլ) գործառույթներ՝ կարծելով, որ իմաստությունը կյանքում մարդու ապավենն ու հենարանն է, հոգեկան կայունության ու անխռովության գրավականը: Իմաստությունը գլուխ է, ով չունի այդ գլուխը, նա անկենդան է: Իմաստությունը գավազան է, որին մարդը հենվում է բոլոր իրավիճակներում: Ով դա չունի, գայթում է ու գլորվում: Իմաստությունը մտքի հաստատության սյուն է, ով չունի այդ սյունը, նա անընդհատ գտնվում է ալեկոծությունների ու խռովությունների մեջ: Իմաստությունն ամուր հիմք է, ով չունի այդ հիմքը, նշանակում է՝ նրա շինվածքը, տունը ավազաշեն է, որը թեթև հարվածից կարող է կործանվել: Իմաստությունը մարդու մարմնավոր և հոգևոր կյանքի կարգավորիչն է, հոգու և մարմնի միջև խաղաղություն հաստատողն ու պահպանողը: Իմաստությունը մարդու ուսուցիչ-դաստիարակիչն է, առաքինի ու աստվածահաճո վարքի երաշխավորը, երջանկության հասցնող հուսալի գործիքը: Իմաստությունը կրթող ու խրատող է, ով գուրկ է դրանից, անուսում և անխրատ է: Իմաստությունը մարդու ուրախությունն է, որը նրան պահում է ներքին ցնծության ու խնդրության մեջ: Ով չունի իմաստություն, մշտապես գտնվում է երկյուղի, կասկածների ու անորոշության մեջ: Ով չունի իմաստություն, «աղ-



քատ և տառապեալ է մտօք»։ Իմաստությունը մարդու անկողողպտելի գանձն է, որը ո՛չ խորտակվում է ջրում, ո՛չ քայքայվում ու մաշվում նյութական իրերի նման և ո՛չ էլ կարող է կողոպտվել ու հափշտակվել որևէ մեկի կողմից։ Իմաստության միջոցով մարդը տիրում է ծովերին ու ցամաքին, իմաստությամբ են պայմանավորված մարդու հոգեմարմնական բազում «բարութիւններ»։ Իմաստությունն առավել է մարմնական գորությունից. ֆիզիկապես ուժեղ մարդը եթե չունի իմաստություն, ապա կյանքում հաճախ կպարտվի կամ ինքն իրեն կվնասի, իսկ մարմնապես ոչ գորեղ մարդը եթե ունի իմաստություն, ապա կունենա հաղթանակներ, ինչպես, օրինակ, աստվածաշնչյան Սողոմոնը մարմնով ուժեղ չէր, բայց ուներ իմաստություն և իր «իմաստութեամբն ամենայնի տիրեաց. և գըշնամին հնազանդեցոյց»։ Ընդհանրացնելով իմաստության մասին իր մտքերը՝ Տաթևացին գրում է. «Եւ զի գովելի է իմաստութիւն մարդոյն քան զամենայն իր. վասն զի իմաստութիւն մարդոյն՝ է՛ որպէս աղ ի կերակորն. զի ամենայն կերակուր առանց աղի՝ անհամ է և անպիտան։ Նոյնպէս ամենայն գործք մարդկան հոգևորն և մարմնաւորն՝ առանց իմաստութեան անպիտան է և անարգ»<sup>783</sup>։

Միջնադարյան խորհրդանշական մտածելաոճին հանգույն Տաթևացին իմաստությունը նույնացնում է լույսի ու բարու, իսկ տգիտությունը՝ խավարի ու չարի հետ, և ընդգծում այն միտքը, որ ինչպես լույսն առավել է խավարից, այնպես էլ իմաստությունը գերազանց է տգիտությունից։ Ըստ նրա՝ իմաստությունը լույս է, իսկ տգիտությունը՝ խավար հետևյալ պատճառներով՝ ա) ինչպես լույսը էություն է, գոյություն, իսկ խավարը՝ չգոյություն ու լույսի բացակայություն, այդպես էլ «իմաստութեան պակասութիւն կոչի անիմաստութիւն»։ Ինչպես լույսը փարատում է խավարը, այնպես էլ իմաստությունը վերացնում է տգիտությունը։ Լույսը բարի է, խավարը՝ չար, նմանապես բարի է իմաստությունը, և չար՝ տգիտությունը։ ք) Իմաստությունը լույս է, քանզի առանց լույսի խավար է մարդու միտքը, իսկ անլույս ու անհամճար մարդը խավարում խարխափում է, որովհետև չգիտի՝ ուր

<sup>783</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 179։

գնա: Այս առումով իմաստությունը լուսավորող ջահ է, ճանապարհի հուսալի ուղեցույց՝ «ճանապարհ է խելքն, որ որ ունի գնա՝ ընդ ճանապարհն ի տեղիս ժամանէ. եւ ոչ ունի ճանապարհ՝ մոլորի եւ կորնչի»<sup>784</sup>: Լույս-իմաստությունը ոչ միայն լուսավորում է, այլև ցույց է տալիս նպատակին հասնելու ճանապարհը: Ինչպես լույսով է երևում ճանապարհը՝ իր խորխորատներով ու որոգայթներով, այնպես էլ իմաստությամբ է երևում դեպի բարին տանող օրինական ճանապարհը, մեղքերի որոգայթներն ու կորստյան վիճերը: Ինչպես լույսով են ճանաչում և տարբերում բարեկամների ու թշնամիների դեմքերը, այնպես էլ իմաստությամբ ճանաչում և ընտրում են հոգևոր արժեքները: Լույսը իմաստության պես ուրախացնում է մարդու սիրտը, իսկ խավարը տգիտության պես՝ տրտմեցնում: Լույսով է զգալի աչքը տեսնում զգայահասու իրերը, իմաստության լույսով է պայծառանում միտքը և տեսնում հոգևոր ու իմանալի իրողությունները: Ինչպես լույսը թափանցում է ջրի և ապակու միջով, այնպես էլ մարդը իմաստուն մտքի միջոցով թափանցում է երկնքի ու երկրի խորքերը և գիտելիք ձեռք բերում ամբողջ գոյի մասին:

Տաթևացի իմաստությունը համարում է կատարյալ մարդու հատկություն: Եթե Հովհաննես Երզնկացի տեսական ու գործնական իմաստությունը միասին ունեցողին համարում է կատարյալ մարդ<sup>785</sup>, ապա Տաթևացի իմաստուն և սուրբ մարդ: Այդպիսի մարդը նման է երկրին. եթե երկնայինը պտտվում է, ապա երկիրը մնում է անշարժ. ո՛չ հողմերը, ո՛չ անձրևները և ո՛չ էլ հեղեղները չեն կարող կործանել նրա կառուցած իմաստության տունը: Իմաստունը և սուրբը մշտասաղարթ ծառ են՝ «իմաստութեամբ գեղեցկացեալ, եւ հաւա-

<sup>784</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

<sup>785</sup> Ըստ Հովհաննես Երզնկացու՝ իմաստությունը լինում է երկու տեսակի՝ տեսական ու գործնական: Մարդիկ տարբերվում են իրարից ըստ այն բանի, թե ինչպես են օգտվում տեսական ու գործնական գիտություններից. «Արդ, է մարդ, զգիտութիւնն եւ գուտումն միայն սիրէ: Եւ է, որ զգործն եւ գառաքիմութիւնն միայն ունի անգիտութեամբ: Եւ է՛, որ գերկուսն ունի՝ զգիտութիւն եւ գործն: Արդ, որ գիտութիւն ունի եւ ոչ գործէ, նման է մարդոյ, որ մի աչք ունի: Նոյնպէս եւ որ գործէ եւ ոչ ունի գուտումն գիտութեան, և նա միակնի է, իսկ որ ունի ուտումն եւ գիտութիւն եւ զայն գործէ և առնէ գառաքիմութիւն՝ Բ. (2) աչաքն է լուսատր եւ մարդ է կատարեալ» (Յովհաննես Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, էջ 407):

տով ծաղկեալ, եւ պտղօք բարեաց առաւելացեալ»։ Դարձյալ, նրանք նման են վճիտ ու հստակ օղի կամ պայծառ լուսնի ու աստղերի, որոնք իրենց պայծառությամբ լուսավորում են ստորիններին, ազդում դրանց ընթացքի վրա, փարատում տգիտության խավարը, սեր բորբոքում Աստծո և մարդկանց նկատմամբ։ Իմաստուններ են կոչում փիլիսոփաներին։ Հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ Տաթևացին իմաստասերին երեք առումով նմանեցնում է Աստծուն. «Ձի որպէս Աստուած զամենայն գիտէ. նմանապէս և իմաստասէրն զամենայն ինչ խոստանայ գիտել որքան կարէ գիտել. և որպէս Աստուած (զամենեցուն կամի զկեալն, և ի գիտութիւն ճշմարտութեան զալն). նոյնպէս և իմաստասէրն՝ կամի զամենեցուն ի գիտութիւն ճշմարտութեան զալն: Եւ որպէս Աստուած զամենայն գոր ինչ կամի կարէ. և գոր կարէ՝ կամի. նոյնպէս և իմաստասէրն գոր ինչ կարէ կամի. թէ և ոչ անդրադարձել. զի կամքն և կարն համագոյժ են առ Աստուած. իսկ առ մարդս՝ կամքն առաւել է քան զկարն. յաղագս որոյ՝ իմաստունն գոր և կարէ՝ կամի. զգիտութիւն, զիմաստութիւն, զարդարութիւն, և զայն»<sup>786</sup>։ Տեսական իմաստություն ունեցողին Տաթևացին դասում է քրիստոնէական արժեհամակարգի տեսանկյունից ընտրյալ խավի՝ մարտիրոսների, նահատակների, ճգնավորների, առաքյալների, մարգարեների ու հրեշտակների շարքում։ Օրինակ, տեսական իմաստություն փնտրող մարտիրոսների նման ճշմարտություն ձեռքբերելու համար դեգերում և նույնիսկ նահատակվում է, կամ ճգնավորների նման «հանգցնում» իր մարմնական կրքերը, ցասմնականն ու ցանկականը ենթարկեցնում բանականությանը։ Իմաստունը նման է մարգարեի, որովհետև ինչպես մարգարեն տեսնում է անցյալը, ներկան ու ապառնին, այնպես էլ տեսական իմաստություն ունեցողը գիտի անցյալը, ներկան ու ապառնին, ուստի կանխաճառում-կանխատեսում է։ Տաթևացին բազմիցս կրկնում է Պլատոնի այն խոսքերը, թե իմաստասեր անվանում են ոչ թե նրան, ով շատ գիտի և շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով ունի առաքինի ու սրբակենցաղ վարք։

<sup>786</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 175:

Մյուս առաքինությունը՝ արիությունը կամ ժրությունը, հոգու գո-  
րություն է, որով վասն սիրելի բաների հեշտությամբ հատթահարվում  
է ամեն մի դժվարություն: Արիության գործն է՝ նեղության պահերին  
չընկրկել ու չհուսահատվել և հեշտության պահերին չթուլանալ,  
չկորցնել դիմադրելու կարողականությունը («ո՛չ ի նեղութիւնն խոր-  
տակիլ և ո՛չ ի հեշտութիւնն կակղանալ»<sup>787</sup>): Արիության մասերն են՝  
մեծագործությունը, ապաստանությունը, համբերությունը և հարամ-  
նայությունը: Մեծագործությունն այն է, որ հոգու ընդարձակ մտադ-  
րությամբ խորհում և կյանքի են կոչվում մեծագույն գործեր, ապաս-  
տանությունն այն է, որով «հոգին ի մեծ և և ի համեստ իրս ստոյգ յու-  
սովն հաստատի յինքեան», համբերությունն այն է, որ «է կամատր և  
միշտ տեսողութիւն մեծամեծ և դժուարին իրաց վասն օգտութեան և  
համեստութեան», իսկ հարամնայությունն է «հաստատ և միշտ յա-  
րակայութիւն ի բարեպէս քննել բանականութիւնէն»<sup>788</sup>: Արիություն  
են նաև այն դեպքերը, երբ մեծ գործեր են ձեռնարկվում, մարդիկ դի-  
մակայում են փորձություններին, համբերությամբ տանում են նեղու-  
թյունները, հաղթում են մոլություններին և այլն:

Իսկ ողջախոհություն առաքինությունը, որն ըստ Տաթևացու՝ սր-  
բությունն է, հոգու գորություն է, որով արգելափակվում է զգայականի  
ցանկություններն ու մարմնականի հեշտությունները: Դրա գործն է՝  
«յառաւելութեանն գիտանայ նուազիլ. և ի յաղբատութեանն գիտենայ  
համբերել», իսկ մասերն են՝ ժուժկալությունը, որով ամենայն ցանկու-  
թյուն կառավարվում է, անոխակալությունը, որով արգելվում է ամբո-  
խի մեջ ատելության հրահրումը, և համեստությունը, որով ստանում է  
պարկեշտ ամոթխածություն ու նազելի պատկառանք: Ողջախոհու-  
թյան տեսակներն են՝ զգաստությունը, որը վերաբերում է ճաշակելի-  
քին, ժուժկալությունը, որը վերաբերում է շոշափելիքին, և համեստու-  
թյունը, որը վերաբերում է տեսանելիքին, լսելիքին ու հոտոտելիքին:  
Այս երեքը կոչված են մարդու մեջ պահպանելու չափը:

---

<sup>787</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 580:

<sup>788</sup> Տե՛ս նույն տեղը:

Տաթևացիին հատկապես մանրամասն է քննարկում արդարություն առաքինությունը (այդ մասին մանրամասն տե՛ս վերը)՝ ընդամին դա դիտարկելով կրոնական աշխարհայացքի ու քրիստոնեական մարդաբանության համատեքստում, անմիջականորեն ու միջնորդավորված կապում է մարդաբանական, բարոյագիտական ու հասարակագիտական բնույթ ունեցող մարդու բնության և էության, հոգու և մարմնի, անհատի և հասարակության/պետության, միջանձնային փոխահարաբերությունների, երկրային և երկնային կյանքի, բարոյական ապրելակերպի, մեղքի և առաքինության, մահվան և անմահության, արդար Դատաստանի և այլ հարցերի հետ: Արդարության հետ հոգին ունի նաև ազատություն և մեծահոգություն առաքինությունները, որոնք առավելապես վերաբերում են մարդկանց վարվելակերպին ու պահվածքին: Ազատության գործն այն է, որ մարդ լինի առատաձեռն, պարզ ու արձակասիրտ: Առատաձեռն լինել նշանակում է լինել կամեցող, մարդասեր, բարիք բաժանող, հյուրասեր և այլն: Առատաձեռնության հակադրությունը չարաշահությունն է, երբ «ամենայն իրաց շահիլ խնդրէ. իրաւ և անիրաւ, չարեաց և բարեաց»<sup>789</sup>: Դրանցից են ժլատն ու անհաղորդը, որոնց միտքն անպիտան է, խոսքը անարգ, իսկ իրենք մսխող են ու մարդատյաց: Մեծահոգությունն այն է, որ չարին ու բարուն հանդիպելիս մարդ համբերում է, չի մեծամտանում հարստությունից, իշխանությունից ու փառքից, չի սիրում ստություն, մտքով պարզ է, խորհրդով մեծ ու խոսքով ճշմարիտ: Մեծահոգության հակադրությունն է փոքրոգությունը, որի դեպքում պատվի արժանանալով՝ մարդ փքանում է, անպատվության դեպքում՝ հուսահատվում, անիծում իր բախտը, արտաբերում անվայելուչ խոսքեր:

Բացի վերոնշյալ դասական առաքինություններից՝ Տաթևացիին իր երկերում վերլուծում է քրիստոնեական բարոյականությանը բնորոշ մարդկային այլ առաքինություններ (հնազանդություն, համեստություն, խոնարհություն, ողորմածություն, գթասրտություն, ապաշխարություն և այլն), որոնք իրենց կարևորությամբ ոչ միայն համա-

---

<sup>789</sup> Նույն տեղում, էջ 97:

հավասար են, այլև որոշ դեպքերում առավել են դասական առաքինություններից: Օրինակ, Տաթևացին կարծիքով՝ համբերություն առաքինությունը «բարձրագոյն է քան զայլսն» հետևյալ պատճառներով՝ ա) համբերությունը յուրաքանչյուր առաքինի գործի կատարման ու ավարտման գրավականն է, բ) բոլոր առաքինությունների համար «աթոռ և տեղի» է, որտեղ չկա համբերություն, այնտեղ չի կարող բնակվել առաքինությունը, գ) մյուս առաքինությունների համար նեցուկ ու հաստատություն է, ինչպես սյունները տան համար, դ) համբերությունը զենք է մարդու ձեռքին, որով նա պայքարում է չար ուժերի ու հոգեմարմնական ներքին ախտերի դեմ<sup>790</sup>: Տաթևացին գովաբանում է համբերություն առաքինությունը՝ կարծելով՝ որ մարդը դրանով առաջնորդվելիս միայն շահում է: Նա խորհուրդ է տալիս առաջնորդներին ու սովորական մարդկանց դրսևորել համբերություն վրեժխնդրության ու չարիքներից պատասխանելու հարցում: Չարին չարով պատասխանելը մերժելի է ոչ միայն այն պատճառով, որ դա հակասում է ավետարանական պատվիրանին, այլև դա փաստորեն դերագանցություն է և Աստծո գործի «հավիշտակում», սեփական վարձի կորուստ և կասկած արդար Դատաստան տեսնելու Աստծո կարողության նկատմամբ:

Նա քրիստոնեական առաքինություններից առանձնացնում է ողորմությունը<sup>791</sup> (ողորմածությունը, գթությունը, կարեկցությունը, բարեգործությունը), որովհետև համոզված է, որ այն լավագույնս արտահայտում է աշխարհի ու մարդու մասին քրիստոնեական վերաբերմունքի, քրիստոնեական աշխարհատեսության, մտածելակերպի ու ապրելակերպի էական գծերը, Աստծո ու մարդու, արարածների ու մարդու, մարդու ու մարդու միջև գոյություն ունեցող այն կապերն ու հարաբերությունները, որոնք հիմնված են սիրո, բարության, գթության, այլասիրության, սոցիալական համերաշխության, փոխօգնության ու ապրումակցության վրա: Քրիստոնեությունը քարոզում է սեր

---

<sup>790</sup> Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 238:

<sup>791</sup> Ողորմություն առաքինությանը մանրամասն անդրադարձը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ դրա վերլուծությունը լավագույնս բնորոշում է Տաթևացու բարոյափիլիսոփայության ուղղվածությունը:

ու գթասարտություն ուրիշների հանդեպ (այդ ուրիշների մեջ տեսնելով Աստծո պատկերով ու նմանությամբ ստեղծված էակների), պաշտպանում այլասիրության, համերաշխության, հանդուրժողականության, միմյանց օգնելու ու ներելու գաղափարները, և մերժում աստելությունը, անգթությունը, մարդուն նսեմացնող ու նվաստացնող չարամիտ արարքները: Տաթևացին՝ որպես սքոլաստիկական փիլիսոփայության մեթոդներով զինված աստվածաբան, նախ և առաջ սահմանում է ողորմությունը, առանձնացնում դրա տեսակները, նշանակություններն ու գործառույթները, պարզում դրա առնչակցությունները հոմանիշ հասկացությունների հետ (ողորմությունն անմիջականորեն առնչակից է գթության, կարեկցություն, բարեգործություն, իսկ միջնորդավորված՝ սեր, արդարություն, ճշմարտություն, բարություն, հավատարմություն և այլն<sup>792</sup>), կարևորում ողորմության տիեզերական, սոցիալ-մարդաբանական, հոգեբանական ու կրոնաբարոյական (փրկաբանական) կողմերը:

Ողորմության առաքինության տաթևացիական սահմանումներում ու նկարագրություններում շեշտվում է այն միտքը, որ, նախ, ողորմությունն ունի տիեզերական բնույթ և առանց խտրականության վերաբերում է արարված աշխարհի բոլոր գոյերին: Ողորմած է տիեզերքի Արարիչը, և այս տեսանկյունից ողորմություն են աշխարհի ստեղծումն ու կառավարումը («Եւ ողորմութիւնն Աստուծոյ տեսանի նախ ի գործ արարչութեանն. որ զաշխարհս վասն իւր բարերարութեանն և ողորմութեանն հաստատեաց Աստուած. զի ամենայն արարածք յողորմութիւնն նորա վայելեացեն»<sup>793</sup>), արարված գոյերին, այդ թվում մարդուն կեցություն պարգևելը, մարդկային կյանքը, Աստծո մարդեղացումը («Այլև ազգ մարդկան ողորմութեան արժանացան

<sup>792</sup> Օրինակ, ցույց տալով Աստծո մեջ ողորմության և գթության հարաբերակցությունը, նա կարծում է, որ թեև դրանք բովանդակությամբ նման են, սակայն դրանց միջև գոյություն ունեն մաս տարբերություններ: Դրանցից են՝ ա) «Նախ, ի դեմքն, զի գթութիւնն անմեղ կացելոցն է. և ողորմութիւնն դարձելոց ի մեղաց», բ) գութը բնական և ներքին սեր է, իսկ ողորմությունը՝ երկրորդ և արտաքին, գ) գութը բովանդակ և կատարյալ սերն է, իսկ ողորմությունը՝ մասնավոր, «զի ողորմութիւն ի գոյն յառաջի և սփռի ի մեզ»: Այլ խոսքով, գութը ավելի լայն հասկացություն է, քան ողորմությունը և դրա դրսևորումները (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 350-351):

<sup>793</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 39:

մարդեղութեամբն Աստուծոյ»<sup>794</sup>), նոր Օրենքը, մեղքերի թողութիւնը, չարութիւնը բարութեան վերափոխելը, ընդհանուր հարստութիւնը և այլն: Երկրորդ, «Ողորմութիւն է որով երկրատրքս շահին երկնատրոփն»<sup>795</sup>: Այսինքն՝ արարված աշխարհում գոյություն ունի աստվածային կարգ. երկնայինները պարտավոր են հոգ տանել երկրայինների նկատմամբ, բարձր «հարկերում» գտնվող գոյերը՝ ցածր «հարկերում» գտնվողների նկատմամբ, կատարյալները՝ անկատարների, բանական էակները՝ անբանական գոյերի հանդեպ և այլն: Այս կարգը վերաբերում է նաև մարդուն, որը, որպէս Փոքր տիեզերք, նման է Մեծ տիեզերքին, ուստի պետք է ենթարկվի դրանում գործող օրենքներին. «ստեղծուած ստեղծուածոյ յայլ սեռից՝ ողորմութիւն առնեն. որպէս երկնային մարմինք որք անապական են՝ երկրաւոր մարմնոյս որք ասպականացուք են՝ լոյս տան և անձրև. և ոչ ինչ առնուն ի մէջ. ապա ուրեմն պարտ է որ մարդիկ իւրեանց սեռիցն առնեն վասն իւրեանց օգտին. զի զբագում ինչ փոխարէնն առնուն յԱստուծոյ...»<sup>796</sup>: Երրորդ, մարդաբանական ու սոցիալ-հոգեբանական առումով ողորմութիւնը ցավակցություն ու կարեկցություն է ուրիշների թշվառութեան ու դժբախտութեան հանդեպ, այն հոգատարութեան դրսևորում է սոցիալական սանդուղքի ստորին աստիճանը զբաղեցնողների, նյութական ու հոգեկան վատթար վիճակում գտնվողների նկատմամբ: Տաքնացին ողորմութեան այս հատկութիւններն ամրագրում է հետևյալ սահմանումներում՝ «Եւ դարձեալ՝ ողորմութիւն է կամաւոր ցաւակցութիւն յաղագս այլոյ թշուառութեանց»<sup>797</sup>, կամ՝ «Ողորմութիւնը ցավակցություն է բնութենակիցների հանդեպ»<sup>798</sup>:

Թեև Տաքնացին մարդու փրկութեան գործում կարևորում է բոլոր առաքիճութիւնները, այնուհանդերձ առանձնացնում է ողորմութիւն առաքիճութիւնը՝ այն համարելով կամ համահավասար մյուս առաքիճութիւններին կամ դրանցից առավել. «բէպէտ ողորմութիւնն երկ-

<sup>794</sup> Գրիգոր Տաքնացի, Գիրք հարցմանց, էջ 458:

<sup>795</sup> Նույն տեղում, էջ 584:

<sup>796</sup> Գրիգոր Տաքնացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 347:

<sup>797</sup> Նույն տեղում:

<sup>798</sup> Գրիգոր Տաքնացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, Եր., 2000, էջ 35:



րորդ ճանապարհ է արքայութեանն (առաջին ճանապարհը Քրիստոսի համար արված մարմնական չարչարանքներն ու հոգևոր արոթքներն են – Ս. Չ.), սակայն այլ ամեն առաքինութեանցն հաւասար է և բարձրագոյն»<sup>799</sup>: Ողորմությունը հավասար է մյուս առաքինություններին, քանզի վերջիններիս նման մարդուն դարձնում է առաքինի, իսկ մյուսներից բարձրագոյն է, որովհետև բարի գործերով այն գերազանցում է բոլորին: Փաստորեն, կարելի է ասել, որ ողորմությունն «առաքինությունների թագուհին է» (Հովհան Ոսկեբերան), քրիստոնեական սիրո ու բարության մարմնավորումը և բարի գործերի պատկեր: Ողորմությամբ կարելի է ավելին «վաստակել», քան մյուս առաքինությունների միջոցով, կարելի է անել այնպիսի բաներ, որ մյուսները չեն կարող. «գայն գործն գոր ա՛յլ առաքինութիւն ոչ կարէ առնել՝ ողորմութիւնն առնել»<sup>800</sup>: Օրինակ, ողորմությունը պատվական է խոհեմություն (իմաստություն) առաքինությունից, որովհետև սատանան կարող է իր իմաստությամբ կամ խորամանկությամբ հաղթել մարդուն, սակայն ոչ ողորմությամբ, որովհետև նա չունի գթալու և ողորմելու հատկություն: Ողորմությունը, լինելով Աստծո «դուստրը» և մարդու «հարսը» հիմք է դնում մի ամուր բարեկամության, և այս իմաստով այն դարձյալ առավել է մյուս առաքինություններից: Տաթևացին մյուս առաքինությունների նկատմամբ ողորմության առավելություններից է համարում նաև այն, որ Ահեղ Դատաստանի ժամանակ, բացի ողորմությունից, մնացյալ առաքինությունները կարող են նույնիսկ չհիշվել: Այս առավելությունները Տաթևացուն հիմք են տալիս պնդելու, որ ողորմությունն առաքինությունների «գլուխն» է. «Ձի թէպէտ բագում են առաքինութիւնք զորս գործեն մարդիկ. այլ կատա-

<sup>799</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 375: Հարկ է նկատել, որ Տաթևացին ոչ միայն ողորմության, այլև մյուս առաքինությունների ներկայացման ժամանակ նույնպես գրում է դրանց առավելությունների մասին: Օրինակ, ըստ նրա՝ համբերություն առաքինությունը «բարձրագոյն է քան գայլսն», որովհետև՝ ա) «կատարումն է իւրաքանչիւր առաքինութեանց գործոց», բ) բոլոր առաքինությունների «աթոռն» է՝ «զի ուր համբերութիւն ոչ է, առաքինութիւն ոչ բնակի», գ) այլ առաքինությունների նեցուկն ու սյունն է, դ) ձեռքի զենք է, որով պայքարում է մարդու թշնամիների դեմ (տես Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 238):

<sup>800</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 345:

րումն և գլուխ ամենայն առաքինութեանց՝ ողորմութիւնն է»<sup>801</sup>: Ողորմութիւնն առաքինութիւնների «գլուխն» է այն պատճառով, որ դրանով մարդ ավելի շատ է նմանվում Աստծուն, քան այլ առաքինութիւններ ունենալու դեպքում: Ընդհանրացնելով Տաթևացին ողորմության և մյուս առաքինութիւնների հարաբերակցությունը ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «ամեն առաքինութիւնքն՝ լապտերք և լոյսք են. և ողորմութիւնն՝ իւղ և նիւթ լապտերաց»<sup>802</sup>: Դա նշանակում է, որ առանց ողորմության մյուս առաքինութիւնները չեն կարող «լոյս տալ», այսինքն՝ չեն կարող ամբողջապէս կատարել իրենց գործառնությունները:

Տաթևացին, նկատի ունենալով հոգևորի ու նյութականի համագոյությունը կեցության տարբեր ոլորտներում, հատկապէս մարդու հոգեմարմնական կազմությունը և նրա պահանջմունքների բնույթը, տարբերակում է ողորմության երկու տեսակ՝ մարմնական և հոգևոր: Մարմնական ողորմության ձևերից են՝ ա) քաղցյալներին կերակրելը, բ) ծարավածներին հագեցնելը, գ) «զգեստաորել զմերկս», դ) օտարներին հյուրընկալելը, ե) գերիներին փրկելը, զ) հիվանդներին այցելելը, է) մեռյալներին թաղելը: Իսկ հոգևոր ողորմության տեսակներից են՝ ա) պարտապաններին ներելը, բ) մեղավորներին հանդիմանելը, գ) տղետներին ուսուցանելը, դ) երկմիտներին խրատելը, ե) տրտմողներին մխիթարելը, զ) ընկերոջ փրկության համար աղոթելը, է) «համբերել անիրաւութեանցն ընդդէմ ինքեան»<sup>803</sup>: Եթե մարդ չունի «մարմնական փարթամություն», մեծահարուստ չէ, ապա դա չի նշանակում, թե նա չի կարող հոգևոր բնույթի ողորմություն անել: Ավելին, երբեմն հոգևոր/հոգեբանական և բարոյական աջակցությունն ավելի մեծ ազդեցություն է թողնում կարիքավորի վրա, քան նյութական/մարմնականը:

Տաթևացին լավատեսական վերաբերմունք ունի մարդու բնության ու էության նկատմամբ, որովհետև համոզված է, որ ինչպիսին Աստված է, այնպիսին էլ Նրա պատկերով ու նմանությամբ ստեղծ-

<sup>801</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 380:

<sup>802</sup> Նույն տեղում, էջ 376:

<sup>803</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 585:

ված մարդն է: Աստված ողորմած է, արդար, ճշմարիտ, գթասիրտ և այլն, այդպիսինն է նաև մարդը, անշուշտ, իր եղական ու չափավոր բնության հնարավորության սահմաններում: Աստված ողորմած է բույրի, այդ թվում մեղավորների հանդեպ: Նա բազում ձևերով է ողորմում մեղավորներին՝ ա) Ինքն է կանչում Իրենից երես դարձածներին և խնամում անգամ դեպի Իրեն չդարձողներին, իսկ երբ մեղավորը ընդունում է իր մեղքերը, Աստված քաղցրությամբ է ընդառաջում նրան, բ) կասկածամիտների նկատմամբ ցուցաբերում է համբերություն, գ) մեղավորներին ողորմում է կարեկցանքով և այլևս չի հիշում գոջացողների մեղքերը, դ) երբեմն փակում է մեղավորների ճանապարհը, որ նրանք չգործեն մեղքեր և այլն: Ողորմություն տվողին Աստված է տալիս ողորմություն: Անողորմությունը Աստծո կողմից պատժելի արարք է, որովհետև դա հակասում է Նրա «կենսափիլիսոփայությանն» ու բարոյական պատվիրաններին: Աստծուն բնորոշ են ողորմությունն ու արդարությունը, որովհետև Նա բնությամբ բարի է, արդարամիտ ու բարերար, որոնցից էլ «յառաջեն առ մեզ գործ ողորմութեան և գործ արդարութեան»: Աստծո մեջ ողորմությունն ու արդարությունը կատարում են տարբեր գործառույթներ. «Եւ է՛ ողորմութիւն Նորա ճրի շնորհօք և պարգևօք, իսկ արդարութիւնն տուրք փոխարէնք և հատուցումն»<sup>804</sup>: Ողորմությունը Նրա կամքի, իսկ արդարությունը՝ իմաստության դրսևորումն է: Տաքևացին, Աստծո բնության մեջ տարբերակելով ողորմությունը և արդարությունը (բնականաբար, սա որոշ իմաստով վերաբերում է նաև մարդուն), առավելությունը տալիս է առաջինին. «ողորմութիւնն ի վերայ ամենայն առաքինութիւնեանց բարձր է. վասն այն զողորմութիւնն նախ զընէ քան զարդարութիւնն»<sup>805</sup>: Եթե ողորմությունը բացարձակ ու պարզագույն բարություն է, ապա արդարությունը խառնյալ բարի է, զի «հատուցանէ բարեացն բարիս, և չարեացն տանջանս»: Թեպետ Աստված արդար է ու ողորմած, սակայն «յատկագոյն ասի ողորմած քան արդար», «քանզի առ ի կատարել զգործ արդարութեանն՝ պահանջէ ինչ և ի կողմանէ

<sup>804</sup> Նույն տեղում, էջ 457:

<sup>805</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 342:

մարդոյն. այսինքն պահանջումն ըստ արժանոյն: Իսկ ի կատարել գգործ ողորմութեանն՝ ո՛չ ինչ պահանջի, եթէ ոչ կամքն Նորա...»<sup>806</sup>: Ուրեմն, եթէ արդարությունն ինչ-որ տեղ կախված է մարդու մասնակցությունից կամ պարզապէս նաև մարդկային գործոնից, ապա ողորմությունը միմիայն Նրա կամարտահայտության արգասիքն է: Ավելին, Տաթևացին մեծացնում է ողորմության գործառութեան շրջանակը՝ կարծելով՝ որ ողորմությունը ճշմարտության ու արդարության հետ պետության (թագավորության) մեջ հանդես են գալիս որպէս բարգավաճման, խաղաղության ու համերաշխության պահպանման երաշխավորներ. «զի արդար իրաւունքն շինութիւն է աշխարհի. յորժամ գբարիսն պատէ և գշարսն պատժէ, ամենայն չարագործք փախչին. և տեղիքն խաղաղին և շինին: Նոյնպէս և ողորմութիւնն. զի յորժամ վշտակից լինի աղքատաց և ձեռնտու՝ ամենքն փարթամանան»<sup>807</sup>: Այս իմաստով ինչպէս արդարությունն ու ճշմարտությունը, այնպէս էլ ողորմության տուրքը, աղոթքը և Աստծո խնամքը միասին «պարսպով» գորացնում ու ամրապնդում են մարդուն, նրան դարձնում գթասիրտ, մարդասէր ու աստվածասէր: Մարդը պետք է վերաբերվի արարածներին ու մարդուն այնպէս, ինչպէս Աստված է վերաբերվում նրանց: Այս իմաստով մարդը պետք է ողորմած լինի նաև «ըստ կարեացն, զի անհնար է թէ անողորմ մարդ ողորմութիւն գտանէ»<sup>808</sup>: Անոթալի երևոյթ է, գրում է Տաթևացին, երբ էակները բնությամբ ողորմած են, սակայն հանգամանքների բերումով իրականում անխիղճ ու անողորմ են: Եվ դա այն դեպքում, երբ բնությամբ անողորմ գազանները երբեմն լինում են ողորմած: Այս իմաստով տարօրինակ է, որ որոշ կենդանիներ ու թռչուններ պարտադիր խնամում են իրենց ծնողներին, իսկ որոշ մարդիկ անգամ տիրություն չեն անում իրենց ծերացած ծնողներին: Ավելին, ի հակադրություն բարոյագուրկ ու պատվագուրկ այդպիսի մարդկանց, բնության մեջ հաճախ կարելի է տեսնել, թե ինչպէս են կենդանիները օգնության հասնում մարդկանց, երբ վերջիններս հայտնվում են անելանելի վիճակում. «զի կենդանիք

<sup>806</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 459:

<sup>807</sup> Նոյն տեղում, էջ 369:

<sup>808</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 340:

ոչ թէ միայն ի տեսակս իրեանց առնեն գողորմութիւն, այլև յայլ ազգս. որպէս ասեն թէ, փիղն յորժամ տեսնէ զմարդն մոլորեալ ի ճանապարհէն, և թէ յիւրմէն վախէ, թաքչի փիղն՝ մինչև մարդն ի ճանապարհն զնայ. և անցեալ յառաջիկայս առաջնորդէ նմա...»<sup>809</sup>:

Ողորմություն տալու դեպքում անսովորն այն է, որ այդ արարքը կարծես թե հակասում է մարդու շահին, որովհետև ողորմություն և բարեգործություն անողն իրեն զրկում է ինչ-որ բանից, հրաժարվում իր սեփականությունից, կորցնում իր ունեցվածքի ինչ-որ մի մասը, որը տարիների քրտնաջան ու համառ աշխատանքի արգասիք է: Այս կապակցությամբ ծագում են հետևյալ հարցերը. ինչո՞ւ է մարդը ողորմություն ու բարեգործություն անում, ի՞նչն է նրան ստիպում դիմելու նման քայլի՞ Աստված, իր իսկ բնությունը, խի՞ղճը, ավանդույթները, պատվիրանները, թե՞ այլ հանգամանքներ: Պարզվում է, որ բազում հանգամանքներ են ստիպում մարդուն դիմելու ողորմության: Օրինակ, «Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր» երկում Տաթևացին նշում է չորս պատճառ՝ մարդու բնությունը, բարությունը, բարենտությունը և աստվածային օրենքը/պատվիրանը: Դրանցից առաջինը և ամենակարևորը մարդու բնությունն է. «բնութիւնն ամէ զմեզ ողորմութիւն, զի բնութեամբ է որ ամենայն իր որ բարձրագոյն է, օգնական և կառավար լինի մուսատից. որպէս երկնային մարմինքն որք բարձրագոյնք են և լուսաորք, օգնեն երկրաւոր մարմնոց, և կառավարեն զնոսա: Նոյնպէս պարտ է որք ունի զմեծութիւն ընչից, օգնական լինիլ և կառավար աղքատաց. որքոց. այրեաց և ուղղել զնոսա: Այլ բնութեամբ է որ ցաւակցին անդամք իրերաց: Նաև բնութեամբ է որ ստամոքսին զկերակուրն բաշխել ի բոլոր մարմինն»<sup>810</sup>: Այս պարագային ցայտուն դրսևորվում է Տաթևացու սոցիալ-փիլիսոփայական ու կրոնաստվածաբանական դիրքորոշման հումանիստական բնույթը. մարդը միաժամանակ տիեզերական ու հասարակական-քաղաքական էակ է և այդ երկու կարգավիճակներում պետք է ունենա միևնույն վերաբերմունքը տիեզերական մարմինների, արար-

<sup>809</sup> Նոյն տեղում, էջ 347:

<sup>810</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 367:

ված գոյերի և մարդկանց նկատմամբ: Իբրև տիեզերական էակ, մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են, հետևաբար նրանք համացեղակից են, համահավասար և իրար հետ կապված են որպես միասնական ընտանիքի ազգակից անդամներ: Արարածների միջև գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնությունը հիմք է դառնում մարդու և բնության, մարդու և բուսական-կենդանական աշխարհի միջև միասնության, համերաշխության և փոխադարձ պարտավորվածության ու պատասխանատվության հաստատման համար: Միաժամանակ մարդը արարչակարգում ունի բացառիկ կարգավիճակ, հետևաբար պարտավոր է այնպես խնամել իր «հպատակներին»՝ բույսերին ու կենդանիներին, այսինքն՝ իր համացեղակիցներին ու բախտակիցներին, ինչպես երկնային մարմիններն են խնամում երկրայիններին: Օրինակ, Տաթևացին նշում է կենդանիներին խնամելու չորս պատճառ՝ ա) Աստծո արարածներն են, հետևաբար «վասն մոցա ստեղծողին, պարտ է խնամել գնոսա», բ) նրանք մարդկանց ծառաներն ու աշխատողներն են, գ) ինչպես հրեշտակները մարդկանց պահապաններն ու խնամողներն են, այնպես էլ մարդիկ պետք է լինեն կենդանիների ու բույսերի նկատմամբ, դ) «անասունքն բաժանակից են մեր. զի այս տեղիքս յորում մեք պանդխտիմք, մոցա է բնական. և մեք հաւասարեցաք մոցա և եկաք աստ»<sup>811</sup>, ուստի պետք մարդիկ կարողանան նրանց հետ համատեղ ապրել: Եթե մարդը պարտավոր է ողորմել ու խնամել բույսերին, տնկիներին, վայրի ու ընտանի կենդանիներին, ապա «քանի՞ առաւել մարդկան որ պատկերք են յԱստուծոյ առ հասարակ»<sup>812</sup>: Որպես հասարակական-քաղաքական էակ՝ մարդ պարտավոր է հոգատար լինել սոցիալական վատ վիճակում գտնվողների և առհասարակ կարիքավորների նկատմամբ: Տաթևացին համոզված է, որ թեև մարդկանց միջև կան ֆիզիկական ու սոցիալական կարգի տարբերություններ, սակայն դրանք ոչ թե խանգարում են, այլ, ընդհակառակը, խթանում են փոխշահավետ համագործակցությանը,

<sup>811</sup> Նույն տեղում, էջ 361:

<sup>812</sup> Նույն տեղում:

որովհետև մեկը լրացնում է մյուսի պակասությունները: Տարևացին նշում է, որ ողորմություն անելիս չպետք է խտրություն անել՝ «գողորմությունն պարտ է անխտիր և հասարակ առնել. շարաց և բարեաց. արդարոց և մեղաւորաց...»<sup>813</sup>, կամ՝ «մարդոյ պարտ է անխտիր առ հասարակ գողորմութիւնն բաշխել»<sup>814</sup>, որովհետև ողորմություն ստացողի մեջ պետք է տեսնել Աստծո պատկերով ու նմանությամբ մարդուն: Աստված բոլորին իր պատկերով ու նմանությամբ է ստեղծել, հետևաբար «դու գողորմութիւնն առ հասարակ արա պատկերին Աստուծոյ. և մի ընտրեր զարդար և զմեղաւոր. զհաւատացեալ և զանհաւատ»<sup>815</sup>: Այդուհանդերձ նա անում է վերապահում, թե ողորմությունն առաջնահերթ պետք է տրվի հիվանդներին, կույրերին, հաշմանդամներին, աղքատներին, արդարներին, հավատացյալ քրիստոնյաներին և այլն: Ողորմությունը խիստ անհրաժեշտ է հատկապես նրանց, ովքեր վտանգներով լեցուն գործերի մեջ են, ինչպես նավավարը՝ ծովում, որը կանգնած է բազում վտանգների առջև (պեկոծություն, ընթացքի շեղում, օտար վայրում կանգնել, բեռի ծանրություն և այլն): Չսուզվելու համար նավավարը պետք է ավելորդ բեռը դուրս թափի, նմանապես մեծահարուստը պետք է օգնի աղքատներին, այլապես չի կարող արքայություն մտնել:

Երկրորդ, ողորմություն տալու մյուս պատճառը բարությունն է, որովհետև ինչ բարություն Աստված տվել է արարածներին, նրանք պարտավոր են նույնը փոխանցելու այլոց: Աստված մարդուն շնորհել է մարմնական ու հոգևոր բազում բարություններ, ուստի մարդը պարտավոր է դրանք փոխանցել կամ նվիրել ուրիշներին, հատկապես դրանց կարիքը զգացողներին: Ողորմությունը պետք է ունենա ընդհանրական բնույթ, պետք է վերաբերի բոլորին (անգամ նրանց, ովքեր ձևացնում են, թե կարիքավոր են) և ամենակարևորը՝ լինի անշահախնդիր. «զի գողորմութիւնն պարտ է առնել առանց ակնառութեան ամենայն կարօտելոց...»<sup>816</sup>: Սա համապատասխանում է Քրիս-

---

<sup>813</sup> Նույն տեղում, էջ 374:

<sup>814</sup> Նույն տեղում, էջ 426:

<sup>815</sup> Նույն տեղում, էջ 361:

<sup>816</sup> Նույն տեղում, էջ 372:

տոսի այն պատվիրանին, թե՛ «Այլ երբ դու ողորմութիւն անես, թող քո ձախ ձեռքը չիմանայ, թէ ինչ է անում քո աջը, որպէսզի քո ողորմութիւնը ծածուկ լինի, եւ քո Հայրը, որ տեսնում է, ինչ որ ծածուկ է, կը հատուցի յայտնապէս» [Մատթ. Զ 1, 3-4]: Այս կապակցութեամբ Տաթևացին շեշտում է հետևյալը. առաջին, ողորմութիւնը պետք է լինի կամավոր և անշահախնդիր (սա հարկ է շեշտել, որովհետև մեր օրերում երբեմն ողորմութեան գործնական դրսևորումը՝ բարեգործութիւնը, վերածվում է բարեգործի անձնական հեղինականութեան բարձրացումը սպաւհովող ծիծաղաշարժ ու տխուր ներկայացման: Յուցադրական բարեգործութիւնը, որը չի բխում «արտից», հակասում է քրիստոնեական ողորմութեան էութեանը): Երկրորդ՝ ողորմութիւն պետք է անել ոչ թէ միանգամայ, այլ մշտական, այսինքն՝ ողորմութիւն անելը պետք է լինի մարդու էութեան ու ապրելակերպի անբաժան մասը: Այս իմաստով բոլորը՝ հարուստ թէ աղքատ, արդար թէ մեղավոր, աշխարհիկ թէ հոգևորական և այլն, պարտավոր են իրենց հնարավորութեան սահմաններում օգնութեան ձեռք մեկնել կարիքավորներին: Եթէ ողորմութիւն պետք է անեն բոլորը, ապա արդյոք դա նշանակում է, որ ողորմութիւն կարող են անել նաև հանցագործները կամ ուրիշներին թալանած մարդիկ: Թվում է կլինէր արդար, որ նման մարդիկ հեռու մնային ողորմութիւնից, որովհետև իրենց արարքներով նրանք գործնականում մերժում են քրիստոնեական բարոյականութեան պատվիրանները: Տաթևացին, ցուցաբերելով ոչ միայն քրիստոնյայի բնորոշ ներողամտութիւն, այլև հանցագործներին և ունեզրկողներին պատժված տեսնելու ցանկություն, կարծում է, որ հանցագործները, ուրիշների ունեցվածքը գողացած ու հարստացած ունևորները չպետք է արդարանան՝ ասելով, թէ իրենց ունեցվածքը իրենցը չէ, գողացված է, հետևաբար ինչպէ՞ս կարող են ուրիշների ունեցվածքով ողորմութիւն անել: Ընդհակառակը, այդպիսիներն առավել ևս պետք է ողորմութիւն անեն, որովհետև դա հնարավորութիւն է տալիս քավելու իրենց մեղքերը, ապաշխարելու, և դրանով իսկ մեղմելու իրենց նկատմամբ ժողովրդի ատելութիւնը: Նրանք նախ և առաջ իրենց վաստակածից պետք է տան Աստուծո՛ւ՝ նվիրաբերեն եկեղեցուն, իսկ անօրինական ճանապարհով կուտակածից



բաժին հանեն աղքատներին: «Այա ուրեմն, - եզրակացնում է Տաթևացին, - գողորմութիւնն տալի է անխտիր յամենայն ինչից»<sup>817</sup>: Երբորդ պատճառն այն է, որ մարդը բարեմիտ է, և Աստված նրան տվել է ամեն ինչ, որպէսզի չլինի աղքատ, տնանկ, հիվանդ, ուստի նա պարտավոր է այդ միջոցներից տրամադրել նաև աղքատներին: Բարեգործությունը ողորմության գործնական դրսևորման ձևերից է և միաժամանակ հավատի կենդանության նշանը: Առանց բարի գործերի հավատը մեռյալ է՝ «Եւ որպէս արծուին երկու քնօք քոչի. նոյնպէս և մարդն հաւատով և գործով քոչի արքայութիւնն երկնից»<sup>818</sup>: Բացի դրանից, ողորմությունը և բարեգործությունը մեղմում են հասարակական տարբեր խավերի միջև լարվածությունը (բնակչության մի մասի աղքատությունն ու թշվառությունը կարող են դառնալ սոցիալական անհնազանդության, բողոքի, խռովության ու ապստամբության պատճառ), նպաստում այդ խավերի միջև համագործակցային հարաբերությունների ձևավորմանը: Չորրորդ պատճառն աստվածային պատվիրանն է, որը պահանջում է սիրել ու հարգել մեր մերձավորներին, ընկերներին, որովհետև այդ սերը մեզ տանում է դէպի «ի սերն Աստուծոյ»: Թե՛ մարդասիրությունը և թե՛ այլասիրությունը իրենց բոլոր դրսևորումներով՝ սեր, կարեկցանք, գութ, ողորմություն, բարեգործություն և այլն, քրիստոնէական կրոնի, քրիստոնէական ապրելակերպի ու մշակութակերպի էությունն են:

Տաթևացին համոզված է, որ մարդու համար ողորմությունը բազում առումներով պտղաբեր, օգտավետ ու շահավետ արարք է: Մարդը նաև ողորմություն առաքիւնությամբ ձևավորվում է որպէս սոցիալական ու բարոյական էակ, ձեռք բերում սոցիալապէս գնահատելի հատկություններ: Մարդը ողորմությամբ ու հավատքով սրբում է մեղքերը, բուժում հոգեւնարմնական հիվանդությունները, մաքրում ախտերը, հաղթում թշնամուն (սատանային) և վշտակցում ուրիշներին: Ողորմություն տվողի հավատն ու հույսը ավելանում են, իսկ ինքը «մեծանում» և պատվական է դառնում: Այս իմաստով ողորմությունը

---

<sup>817</sup> Նույն տեղում:

<sup>818</sup> Նույն տեղում, էջ 81:

մի արարք է, որը հոգեկան թեթևություն է պարգևում ոչ միայն ողորմություն տվողին, այլ առնողին. մեկը ուրախ է, որ օգնում է իր նմանին, իսկ մյուսը՝ որ իր նմանից ստանում է օգնություն, այսինքն՝ միայնակ չէ իր թշվառության կամ հիվանդության մեջ: Ողորմությունը օգնում է մարդուն ազատվելու մեղքերից, դառնալու անհատականություն և ճիշտ պատկերացում ունենալու կյանքի իմաստի ու նպատակի (փրկության) մասին: Տաթևացու կարծիքով՝ «գողորմությունն գեղեցիկ վաստակաւոր է», որովհետև «արուեստի շատ շահ բերէ», ավելին, նույնիսկ «կարենք ասել՝ թէ ողորմութիւնն կարէ՛ վաճառականութեամբ զԱստուած յաղթել. զի զժամանակաւորս տամք, և զյաւիտենական կեանսն առնումք»<sup>819</sup>: Իսկ ողորմության ամենակարևոր «պտուղը» հետևյալն է՝ «ողորմութիւնն սպիտակ է և գեղեցիկ և պայծառ. զի որպէս խարտոցն զերկաթի ժանկն սրբէ և պայծառացուցանէ. նոյնպէս գողորմութիւնն ի վիշտս պայծառացուցանէ զհոգիս տուղին և առնողին»<sup>820</sup>: Որքան առատ է ողորմությունը, այնքան առատ է սպագայում ստացվելիք բերքը: Այս առումով Տաթևացին ողորմությունը նմանեցնում է սերմի՝ ա) սերմը ցանում են առջևից և ոչ թե հետևից, նմանապես ողորմություն պետք անել այն ժամանակ, երբ մարդ ողջ է և ոչ թե մեռնելուց հետո, բ) հարկավոր է սերմը այն դաշտում ցանել, որը խոպան է, նմանապես պետք է ողորմություն տալ նրանց, ովքեր չեն օգտվել դրանից (դժբախտաբար, այսօր էլ հանդիպում ենք դեպքերի, երբ «փարթամության» մեջ «խեղդվողը» անամոթաբար օգտվում է կարիքավորների համար նախատեսված պետական կամ բարեգործական կազմակերպությունների հատկացումներից), գ) ինչպես սերմնացանը պարտավոր է լավ սերմ ցանել, այնպես էլ՝ ողորմություն անողը, դ) սերմանողը ծածկում է սերմը, նմանապես ողորմություն տվողը պետք է ծածուկ պահի իր արածը, ե) երբ սերմն ընկնում է հողի մեջ, թվում է՝ այլևս կորած է, բայց աճում է և տալիս առատ բերք: Նմանապես ողորմություն անելով, թվում է՝ տվողը կորցնում է, սակայն, ընդհակառակը, վերջնարդյունքում շահում է, գ) եթե

<sup>819</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 345:

<sup>820</sup> Նույն տեղում:

սերմը շտեմարանում պահեն, այն կփտի, նույնպես՝ չողորմելով փչացնում են բարիքը, իսկ տալով՝ պահպանում ու բազմապատկում, է) գեղեցիկ սերմը ցորենն է, որ մի տարում ցանում են, մյուսում՝ հնձում: Նմանապես գեղեցիկ է այն ողորմությունը, որը տալիս են այս կյանքում, սակայն հնձում են հանդերձյալ կյանքում, ը) ցորենը աշնանը ցանում են, սերմը արմատակալում է և գարնանը աճում, եթե ցանեն, կցրտահարվի, ու չի լինի բերք: Նմանապես՝ ողորմություն անողին նախատում են, թե կորցնում է իր ունեցվածքը, մինչդեռ ինչ-քան ողորմություն է անում, Աստված հատուցում է բազմակի, ի) ով ինչ ցանի, այն կհնձի: Շատ ցանողը շատ է հնձում, քիչ ցանողը՝ քիչ-քիչ<sup>821</sup>: Տաքևացի ողորմության և սերմի համեմատության միջոցով մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս, որ ողորմությունը ոչ թե աղքատացնում, այլ, ընդհակառակը, թե՛ նյութական առումով (Աստված բազմակի փոխհատուցում է) և թե՛ հոգևոր առումով (ողորմություն տվողի խիղճը հանգստանում, հոգին՝ մաքրագործվում է) հարստացնում է մարդուն: Ողորմությունը «ներդրում» է ապագայի համար. Աստված ողորմություն տվողին լիովի փոխհատուցում է կամ փոխհատուցելու է հանդերձյալ աշխարհում: Ընդ որում, Աստված կարիքավորների համար խնդրում է (ողորմություն տալը աստվածահաճո արարք է, իսկ ողորմություն տվողը կատարում է Աստծո կամքը) քիչ բաներ (հաց, հագուստ, կացարան և այլն), իսկ տալիս է շատը՝ արքայություն: Այս իմաստով ողորմությունը կարևոր է երկնային արքայության մուտք գործելու համար՝ «ճշմարտապես փոխ է ողորմութիւն», այսինքն՝ Աստված երկրային կյանքում տալիս է մարմնական, իսկ հանդերձյալ աշխարհում՝ հոգևոր բնույթի փոխհատուցում:

Թեև Տաքևացի մարդու փրկության գործում խիստ կարևորում է առաքինությունների դերը, այնուհանդերձ նա գտնում է, որ դժվար է միայն առաքինություններով կարգավորել մարդու կյանքը, կատարելագործել հոգին և մաքրել մեղքերից, անհրաժեշտ են լրացուցիչ շնորհներ: Այդ պատճառով Աստված մարդկանց շնորհել է նաև յոթ պարզև՝ իմաստություն, հանճար, խրատ (խորհուրդ), գորություն, գի-

---

<sup>821</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 378-379:

տություն, գթություն (աստվածապաշտություն) ու երկյուղ, որոնք առաքինությունների հետ կոչված են նպաստելու մարդուն հուզող խնդիրների լուծմանը: Աստծո պարգևած յոթ պարգևներից յուրաքանչյուրն ունի իր գործառույթը. իմաստությամբ ճանաչում ենք Աստծո բարությունը, հանճարով՝ փրկության նշանը («Հանճար է ճանաչել գփրկութեան նշանն»<sup>822</sup>, որը Աստված տվել է ընդդեմ նրանց, ովքեր «հաստ ու բութ ունին գիմացումն»), գիտությամբ՝ «այն իրացն որում հաւատայն», խրատը հոգու լույսն է, որ մարդ երկրայինը չխառնի երկնայինի հետ, գորությամբ դիմակայում են չարչարանների, գթությամբ՝ գութ ցուցաբերում առ ընկերը և սիրում նրան, իսկ երկյուղով փախչում են չարից ու ամբարտավանությունից:

Տաթևացու կարծիքով՝ առաքինությունը ոչ միայն գիտելիք է, այլև գործողություն, ավելին, չկա ավելի վնասակար բան, քան ունենալ գիտելիք, սակայն այն գործով չիրագործել. «առաքինութիւն է առնելն. և ո՛չ գիտելն միայն: Ձի ոչ է օգուտ գիտելն և ոչ առնելն, այլ վնաս»<sup>823</sup>: Իմանալ, թե ինչ է արդարությունը, չի նշանակում լինել արդար. «Ձի որպէս ասեն իմաստունք թէ՛ ամեն մարդ որ գիտէ զբժշկութիւն բժիշկ է. այլ ոչ ամեն որ գիտէ զարդարութիւն՝ արդար է: Նոյնպէս ոչ ամեն որ գիտէ զհաւատն, հաւատացեալ է. այլ այն որ գործէ զարդարութիւն՝ արդար է. և այն որ առնէ զգործս հաւատոյն՝ հաւատացեալ»<sup>824</sup>:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին մարդու հոգու և մարմնի խնամքի, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինություններ ձեռքբերելու և երկրային կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ: Նա առաքինությունների արիստոտելյան տեսությունը լրացնում է ինչպես աստվածային՝ հավատ, հույս, սեր, այնպես էլ քրիստոնեական կրոնին բնորոշ առաքինություններով (ողորմություն, հնազանդություն, խոնարհություն, գթասրտություն, ժուժկալություն և այլն): Ընդ որում, առաքինությունները սահմանելիս, տեսակավորելիս, դրանց գործառույթները ներկա-

<sup>822</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 582:

<sup>823</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 76:

<sup>824</sup> Նոյն տեղում:

յացնելիս Տաթևացիս հաշվի է առնում թե՛ անտիկ մտածողների և թե՛ եկեղեցու վարդապետների կարծիքները՝ բնականաբար անտիկ մտածողների հայացքները վերաիմաստավորելով ու գնահատելով քրիստոնեության փրկաբանական-վախճանաբանական բարոյականության տեսանկյունից:

Առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացիս առանձնացնում է դրանց հետևյալ հատկանիշներն ու գործառույթները. ա) առաքինությունները բնորոշ են ինքնիշխան ու բանական էակներին՝ մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ և պատասխան տալու դրանց հետևանքների համար, այսինքն՝ առաքինություններ ձեռք բերելու համար կարևոր է ոչ միայն բանականությունը, այլև մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը, բ) առաքինությունները մտքի բարի որակներ են կամ հոգու ունակություններ, մարդու բանական ու բարոյական հասունության չափանիշներ, գ) առաքինությունները մի կողմից մարդու հոգին և վարքը կարգավորող միջոցներ են, որոնցով մարդ զարդարում է իր հոգին՝ խուսափելով մահացու մեղքերից, իսկ մյուս կողմից՝ երկրային կեցության նպատակ ու երանություն, դ) առաքինությունները ծայրահեղություններից խուսափելու և միջին ճանապարհ ընտրելու բարոյական սկզբունքներ, դիրքորոշումներ ու վարվելաձևեր են, որոնք համապատասխանում են աստվածային պատվիրաններին և բանականության պահանջներին:



## 7.4. ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ: ՈՒՍՄՈՒՆՔ ԳԵՂԵՑԻԿԻ ՄԱՍԻՆ

*«Կենդանիք միայն հեշտանան կերակրով և ցանկութեամբ իսկ մարդն հեշտանայ առաւել գեղեցկութեամբ զգալեացս յորժամ տեսանէ աշօքն գերկին և գերկիր և ժողովէ զճշմարիտ գիտութիւն նոցա և հեշտանայ...»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Միջնադարյան բազում մտածողների նման սուրբ Գրիգոր Տաթևացու գեղագիտական հայացքները, հատկապես գեղեցիկի մասին պատկերացումները անգատելի են կրոնաստվածաբանական ու փիլիսոփայական՝ գոյաբանական, իմացաբանական, մարդաբանական և բարոյագիտական ըմբռնումներից: Դա պայմանավորված է ոչ այնքան և ոչ միայն այն բանով, որ միջնադարում գեղագիտությունը դեռևս առանձին գիտակարգ չէր, այլև միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի յուրահատկություններով: Միջնադարում եկեղեցին հովանավորում և վերահսկում էր հոգևոր գործունեություն բոլոր ոլորտները, որոնք իրենց գործունեության բնույթով, նպատակով, դրսևորման ձևերով ու բովանդակությամբ կախված էին կրոնական աշխարհայացքից և կոչված էին սպասարկելու աստվածաբանությանը: Աստվածակենտրոն աշխարհայացքի հիմքում ընկած էր «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցը, որը ենթադրում էր մարդկային կեցության գլխավոր նպատակին՝ փրկությանը, հասնելու համար բոլոր միջոցների համախմբում, կրոնաբարոյական միանման չափանիշների տեսանկյունից մարդու գործունեության և տեսական փնտրտույքների գնահատում: Այլ խոսքով՝ միջնադարում հոգևոր գործունեությանը բնորոշ էին միասնականությունն ու չտարբերակվածությունը, ինչը նշանակում է, որ յուրաքանչյուր ոլորտի մասին պատկերացում կազմելու համար այն պետք է դիտարկել ամբողջի մեջ, սոցիոմշակութային ավելի ընդգրկուն շրջածիրում<sup>825</sup>:

<sup>825</sup> St' u Gurevich A., Категории средневековой культуры. М., 1970, էջ 11:

Բնականաբար, Գրիգոր Տաթևացու գեղագիտական հայացքների, գեղեցիկի, արվեստի, արհեստի, աստվածային և մարդկային ստեղծագործության մասին ուսմունքի<sup>826</sup> հիմքում նույնպես ընկած են կրոնասատվածաբանական աշխարհայացքի սկզբունքները (միաստվածապաշտության, արարչապաշտության, նյութական-զգայական ոլորտի նկատմամբ հոգևորի գերազանցության, մարմնի նկատմամբ հոգու առավելության, խորհրդապաշտության, խորհրդագագացության ու այլաբանության և այլն) և դրանց համահունչ կամ դրանց հարմարեցված փիլիսոփայական ըմբռնումները: Այս առումով նրա գեղագիտական հայացքներում նկատելի են ինչպես սուրբ-գրային ավանդույթի ու հայրաբանական ուղղության ներկայացուցիչների (Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացի և այլք), այնպես էլ անտիկ փիլիսոփաների՝ Պլատոնի, Արիստոտելի և նորպլատոնական Դավիթ Անհաղթի գաղափարների ազդեցությունը: Հոգևոր գործունեության միասնականության և չտարբերակվածության սկզբունքը պայմանավորել է Տաթևացու գեղագիտական հայացքների համադրական բնույթը, որի դրսևորումներից է ինչպես կրոնասատվածաբանական, խորհրդագագացական, ճգնափորական և աշխարհիկ-փիլիսոփայական գեղագիտական տարրերի, այնպես էլ գեղեցիկի մեկնաբանության աստվածաբանական-բնագանցական, իմացաբանական, մարդաբանական և բարոյագիտական տեսանկյունների համատեղումը: Այսպիսի մոտեցումը բնորոշ է միջնադարում տիրապետող աստվածաբանական-եկեղեցական գեղագիտությանը, որը թեև գեղեցիկը և ճշմարիտ ստեղծագործությունը տեսնում է աստվածային աշխարհում և հոգևոր ոլորտում, այնուհանդերձ ուշադրություն էր դարձնում երկրային գեղեցկությունների և մարդկային արվեստի ու արհեստի արդյունքների լուսաբանմանը:

---

<sup>826</sup> Գրիգոր Տաթևացու գեղագիտական հայացքների, ի մասնավորի արվեստի և գեղեցիկի մասին տե՛ս Հակոբյան Հ. Հ., Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1973, թիվ 4, էջ 105-112; Միրզոյան Ա., Գրիգոր Տաթևացին և գեղեցիկի խնդիրը, «Հայ էսթետիկական մտքի պատմությունից», հ. 4. Եր., 2002, էջ 66-73:

Տաթևացիին պաշտպանում է գեղեցիկի մասին այն տեսակետը, ըստ որի գոյություն ունեն աստվածային, երկնային, վերբնական և երկրային, մարդկային, բնական (զգայահաստ և մտահաստ) գեղեցկություններ, որոնք ծագումնաբանորեն կապված են միմյանց հետ: Գեղեցիկն ունի աստվածային ծագում. աշխարհը, արարված իրերը գեղեցիկ են, որովհետև ստեղծվել են գեղեցկագույն Աստծո կողմից: Պլատոնի այն միտքը, թե «լավագույնը գեղեցիկից բացի ուրիշ ոչինչ չի կարող ստեղծել»<sup>827</sup>, Տաթևացիին վերագրում է Աստծուն, որն ստեղծել է տիեզերքը գեղեցիկ, կատարյալ ու կարգավորված: Աստված հավերժական, բացարձակ, գերզգայական ու վերբնական գեղեցկությունն է, ամենայն գեղեցկության աղբյուրն ու չափանիշը<sup>828</sup>: Աստված մարդուն որպես ժառանգություն թողել է գեղեցիկ աշխարհ. «Ի պատիւ մեծարեաց զմարդն. և նախ՝ պատրաստեաց պէտս զանազան կերակրոց և ըմպելեաց... և վառեաց զճրագ լուսաւորացն. և զգեղեցիկ ձայն երգեցողաց թռչնոց. և զուարճութիւն զանազան ծաղկաց...»<sup>829</sup>: Գեղագիտական տեսանկյունից մեկնաբանելով արարչագործության ընթացքը՝ Տաթևացիին նշում է, որ Աստված ստեղծագործելով՝ զարդարում է երկինքն ու երկիրը տարբեր «զարդերով ու գեղեցկություններով»: Երկնքի «արտաքին սրահը» զարդարում է լուսատուներով և «իմանալի էակներով», որ մարդիկ, դա տեսնելով, պատկերացնեն թե որքան առավել է «ներքին սրահի» զարդարանքի գեղեցկությունը: Իսկ Աստված երկրին «չորս ազգ զարդ և գեղեցկութիւն ետ»՝ ա) երկրի ընդերքում տեղակայեց ազնիվ մետաղներ (ոսկի,

<sup>827</sup> Պլատոն, Երկեր չորս հատորով, հ. 3. Եր., 2011, էջ 112:

<sup>828</sup> Ինչպես նկատում է Է. Ումբերտոն, միջնադարի մարդու համար մտահաստ, անդրանցական աստվածային գեղեցկությունն ընկալվում էր որպես բարոյահոգեբանական իրականություն: Եվ «մտահաստ գեղեցկությունը ներառելով գեղագիտության ոլորտում՝ միջնադարյան մարդը միաժամանակ (գործելով համանմանության սկզբունքով և հաշվի առնելով ակնհայտ կամ թաքնված գուգահեռները) նշակեց մի շարք պատկերացումներ զգայական գեղեցկության, բնության և արվեստի գեղեցկության մասին: Միջնադարյան մարդու գեղագիտական հետաքրքրությունների ոլորտն ավելի լայն էր, քան մերը, և գեղեցկությունը որպես մետաֆիզիկական տրվածություն գիտակցելու հետևանքով հաճախ նրան հետաքրքրում էր նաև իրերի գեղեցկությունը» (Умберто Э., Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб., 2003, с. 7):

<sup>829</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 230:



արծաթ և այլ պատվական քարեր), բ) երկրի երեսը գեղեցկացրեց զանազան բույսերով ու ծառերով, գ) օդում, ջրում և ցամաքում բնակեցրեց զանազան թռչուններ ու կենդանիներ, գ) իսկ «չորրորդն զարդ և գեղեցկութիւն մարդն է ի վերայ երկրի»<sup>830</sup>: Տիեզերքի զարդարման գեղեցկացման գործը շարունակում է մարդը՝ արհեստների ու արվեստների միջոցով ստեղծելով օգտակար ու վայելչական իրեր: Օրինակ, եթե վարդապետները «գտհաս հոգիս առնեն այր կատարեալ», ապա «արհեստաւորք՝ գոյացուցանեն յանպատշաճ իրաց պատշաճաւորս և պիտանիս. որպէս հիւսունք ի մայրից՝ սեղան և աթոռ: Կարուակք յօղեաց զկօշիկս և զրզգեստս: Դարբինք ի քարանց երկաթ. և երկաթոյ սուսեր և այլ ինչ գործի: Ահա այսոքիւք նմանին մարդիկ աստուածային և արարչակիցք կոչին»<sup>831</sup>:

Երկրային զարդերն ու գեղեցկություններն աստվածային գեղեցկության արտացոլանքն են: Ելնելով այն մտքից, որ «յամենայն արարածս զԱստուած գտանենք իբրև հայելի» և «արարածք գոչեն թէ Աստուած է», Տաթևացին կարծում է, որ երկրային գեղեցկությունները կարծես թե գոչելով հաստատում են՝ «թէ ստեղծօղն մեր բիրապատիկ գեղեցիկ է»<sup>832</sup>: Տաթևացին բնագանգական խորհրդապաշտության ոգով պնդում է, որ արարված իրերը խորհրդանշում-իրագեկում են աստվածային աշխարհի մասին, իրենց մեջ թաքցնում աստվածայինի՝ «հոգևոր գեղեցիկի» հետքերը: Եթե բնագանգական խորհրդապաշտությունն արարված իրերի մեջ փնտրում է աստվածայինի հետքերը, ապա «համընդհանուր այլաբանության» մոտեցման համաձայն՝ արարված իրերը, բացի իրենց բուն նշանակությունից, ունեն նաև բարոյախրատական, փոխաբերական ու խորհրդագագական (միստիկական) նշանակություններ: Այս առումով հիացմունքի է արժանի ոչ թե և ոչ այնքան իրերի ֆիզիկական տեսքը, այլ որքան դրանց վերագրվող աստվածայինի կամ բարոյականի մասին իրագեկող խորհրդանշական ու այլաբանական բովանդակությունը: Պատասխանելով քրիստոնյաներին նյութապաշտության ու կռա-

<sup>830</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հատոր, էջ 500:

<sup>831</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 17:

<sup>832</sup> Նույն տեղում, էջ 41:

պաշտության մեջ մեղադրողներին՝ Տաթևացի պատկերահարգական գեղագիտության ոգով նշում է, որ քրիստոնյաները ոչ թե կռապաշտ ու նյութապաշտ են, այլ աստվածապաշտ, խաչապաշտ ու պատկերապաշտ, որովհետև ոչ թե պաշտում են նյութական բոլոր իրերը կամ պատկերները, այլ միայն տերունականը (Քրիստոսի, Աստվածածինի, Խաչի, սուրբգրային), որոնցում դրսևորվում է աստվածային գործությունն ու ներգործությունը:

Աստվածային գեղեցկությունն արարված աշխարհում դրսևորվում է տարբեր կերպ: Արարչագործության շնորհիվ ստեղծվում է գոյերի սանդուղք, որի աստիճաններն իրարից տարբերվում են ըստ այն բանի, թե որքանով են մերձ աստվածային աշխարհին: Այսպես, երկնային գոյերը ավելի կատարյալ են ու գեղեցիկ, քան երկրային գոյերը, քանի որ առաջինների բնությունն ավելի մերձ է աստվածային բնությանը: Մեջբերելով Արիստոտելի միտքը՝ Տաթևացին գրում է, թե «մարմինն որչափ պատուականագոյն է և գեղեցիկ՝ պարտ է զի տեղեւ բարձրագոյն լիցի, որպէս երկիրս որ անարգ է քան զամենայն մարմին՝ ունի զներքին տեղին: Եւ ջուրն որ պատուական է քան զհողս՝ բարձրագոյն է: Եւ օդն որ ևս պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զջուրն: Եւ հուրն որ առաւել պատուական է՝ բարձրագոյն է քան զամենայն»<sup>833</sup>: Գեղեցիկ է այն ամենը, ինչ մարդուն մերձեցնում է աստվածայինին, իսկ տգեղը՝ ինչ մարդուն հեռացնում կամ օտարում է Աստծուց: Որքան էլ միջնադարյան մտածողները բարձր գնահատեն աստվածային գեղեցկությունը, առավելությունը տան հոգևոր բնության գեղեցիկ երևույթներին, դա դեռ չի նշանակում, թե նրանք անտարբեր են երկրային, զգայական գեղեցկությունների կամ վայելչությունների նկատմամբ: Ավելի ստույգ՝ մի կողմից նրանք պարտավոր են ասել ու արհամարհել երկրային գեղեցկությունները որպես մեղքի, մարդուն «արքունական ճանապարհից» շեղող գործոնների, սակայն մյուս կողմից՝ քանի որ արարված աշխարհը, իբրև Գերագույն Արվեստագետի ստեղծագործություն, օբյեկտիվորեն գեղեցիկ է, ուստի այն արժանի է հիացական գնահատանքի: Այս տեսանկյունից նրանք մեղք

<sup>833</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 686:

են համարում ոչ թե երկրային-զգայական գեղեցկություններով հիանալը<sup>834</sup>, այլև դրանց «գերին» դառնալը, դրանց պատճառով հոգևոր գեղեցկություններից հրաժարվելը: Երկրային/բնական գեղեցկությունների և մարդկային ստեղծագործության արդյունքների անվերապահ պաշտամունքը ճանապարհ է բացում թե՛ մոլորությունների և թե՛ մեղքերի համար: Բացահայտելով բազմաստվածության իմացաբանական արմատները՝ Տաթևացին նշում է, որ հեթանոսները զմայլված արհեստների կամ արարածների գեղեցկությամբ՝ կարծեցին, որ դրանք աստվածներ են: Նմանապես խաբվեցին երկնքի լուսատուների գեղեցկությամբ՝ մնան այն շինականին, որ թագավորին տեսած չլինելով՝ թագավոր է կարծում նրան, ում զարդարված է տեսնում:

---

<sup>834</sup> Մասնագիտական գրականության մեջ տարածված է այն տեսակետը, թե իբր միջնադարի մարդիկ գուրկ էին բնության նկատմամբ գեղագիտական զգացումից և չգիտեին՝ ինչպես հիանալ դրանով, քանի որ բնությունը չի եղել նրանց հայեցումների առարկան: Այդ կապակցությամբ մեջբերում են նշանավոր միաստիկ Բեռնարդոս Կլերվովացու (1091-1153) դեպքը, ով ողջ օրը ժնկի լճի երկայնքով շրջագայելիս այնքան էր խորասուզված Աստծո մասին խորհրդածությունների մեջ, որ չի նկատել այդ գեղատեսիլ լիճը: Այնուամենայնիվ, իրավացիորեն նկատում է Ա. Գուրկիչը, Բեռնարդոսի օրինակը համոզիչ չէ, քանի որ ամհնար է դատել դարաշրջանի սովորական մարդու մասին այս մոլեռանդ հավատացյալի և աշխարհը մերժող կրքոտ քարոզչի միջոցով: Որքան էլ ազդեցիկ լինեին Բեռնարդոսը և մյուս ճգնավորներն ու եկեղեցական բարեփոխիչները, նրանք չէին կարող որոշել միջնադարում բնության նկատմամբ գերիշխող վերաբերմունքը: «Միջնադարը դիտել որպես զգայական գեղեցիկի բարոյախոսական ժխտման դարաշրջան նշանակում է ոչ միայն միջնադարյան տեքստերի մակերեսային իմացություն, այլև միջնադարյան մտածելակերպի լիակատար չիմացություն: Օրինակը, որը կօգնի պարզաբանել իրավիճակը, գեղեցկության ընկալումն է խորհրդագրագների (միստիկների) և խստապահանջների (ոիգորիստների) կողմից: Որտեղ էլ որ ապրեին, բարոյախոսներն ու ճգնավորները բնավ անտարբեր չէին երկրային ուրախությունների նկատմամբ, ընդհակառակը, նրանք մյուսների համեմատ ավելի շատ էին փափագում դրանց, և հենց երկրայինի նկատմամբ զգայունության և գերբնականին ձգտելու հակադրության մեջ է դրսևորվում ճգնավորական գործի դրաման: Երբ այս գործունեությունը հասնում է իր նպատակին, խորհրդագրագն ու ճգնավորը, հանգստանալով և լիովին կառավարելով իրենց զգացմունքները, հնարավորություն էին ստանում պարզ աչքով նայել աշխարհիկ ամեն ինչին և գնահատել դա այն ներողամտությամբ, որը թույլ չի տվել նրանց ճգնավորական պայքարը: Միջնադարյան խստությունն ու միաստիկան մեզ տալիս են այս երկու հոգեբանական դիրքորոշման վերաբերյալ բազմաթիվ օրինակներ և միևնույն ժամանակ մի շարք հետաքրքիր վկայություններ այն ժամանակվա գեղագիտական աշխարհայացքի մասին» (Умберто Э., նշվ. աշխ., էջ 7):

Թեև Տաթևացին ըստ էության չի քննարկում գեղեցիկին աղերս-վող տեսական հարցեր, այդուհանդերձ տարբեր առիթներով անդրա-դառնում է գեղեցիկի բնությունը բացահայտող հատկություններին: Նա գեղեցիկին վերագրում է կատարելության, չափավորության, հա-մամասնության, կարգավորվածության, համաչափության, հավասա-րակշռության, ներդաշնակության և ամբողջականության հատկու-թյունները, որոնք փոխկապակցված են և լրացնում են մեկը մյուսին: Գիտարկելով նախատիպի և պատկերի հարաբերակցության հարցը՝ Տաթևացին գրում է. «Գիտելի՛ է, զի երից է պատկերին գեղեցկութիւն որով նմանի ի նախատիպն: Նախ՝ չափաւոր ձևն: Երկրորդ՝ հաւա-սար մասունքն: Երրորդ՝ յարմար շուքն: Արդ՝ աստուածային գեղեց-կութիւնն ո՛չ այսու երանգօք զարդարի զի զմեզ ի նմանն իր կազմեա-ցէ: Այլ անճառ երանութիւնն և առաքինությունն է Աստուծոյ գեղեց-կութիւնն գոր մեզ պարզևեաց. այսինքն մաքրութիւն, անախտութիւն, և ի չարէն օտարութիւն ասէ Նիսսացին սուրբ Գրիգոր»<sup>835</sup>: Արդ, գեղե-ցիկին բնորոշ են չափավորությունը, համամասնությունը և «շուքն»՝ շքեղությունը, պերճաշքությունը կամ փայլը, հաճելի տեսքը (նախա-տիպի հետ կապված՝ նաև հետքը, ցոլքը, իսկ միգուցե, եթե նկատի ունենաք «շուքի» արեոպագիտյան ծագումը, «հոգևոր լույսի փայլը»): Ավելորդ չէ նշել, որ Տաթևացու թվարկած գեղեցիկի երեք հատկու-թյունները հիշեցնում են Թովմա Աքվինացու գեղեցիկը բնութագրող այն միտքը, թե գեղեցկության համար պահանջվում է երեք հատկու-թյուն՝ ա) առաջին հերթին ամբողջականություն կամ ավարտվածու-թյուն, քանի որ ոչամբողջական իրերը տգեղ են իրենց պակասության պատճառով, բ) ամբողջի մասերի համամասնություն կամ ներդաշ-նակություն, գ) պարզություն կամ մաքրություն, քանի որ իրերն ան-վանվում են գեղեցիկ, երբ դրանք ներկված են պարզ, փայլող գույնե-րով<sup>836</sup>: Ի դեպ, մի այլ առիթով մատնանշելով գեղեցկության երեք հատկանիշ՝ Տաթևացին այս անգամ թվարկում է նաև «մաքրությու-

<sup>835</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 271:

<sup>836</sup> Այդ նախին տես Лосев А. Ф., Эстетика Возрождения. М., 1978. էջ 150:

նը»։ «Եւ գեղեցկութիւն մարմնոյն բաղկանայ երից. այսինքն ի մաքրութիւն. ի չափաւորութիւն. և ձև անդամոցն»<sup>837</sup>։

Գեղեցիկը ենթադրում է ամբողջի մասերի համահավասարութիւն ու համաչափութիւն, մասերի միջև փոխհամաձայնեցված ներդաշնակ գործունեություն, ամբողջի մասերի կամ անդամների գործառնությունների պահպանում և դրանց միջև «արդար» ու հավասարակշռված հարաբերությունների հաստատում։ Արարված իրերի գեղեցկությունը դրանց մասերի ամբողջության և միասնության մեջ է. «որպէս բոլոր մարդն անդամօքն գեղեցիկ է և կենդանի. և թէ մի յանդամոյն պակասի, եղև զազիր...»<sup>838</sup>։

Օրինակ, մարմնի առողջությունը մեծապէս կախված է այն գոյացնող չորս տարրերի՝ հողի, օդի, ջրի և հրի փոխհարաբերություններից. «Զի յորժամ տարերքն հաւասար և միաչափ լինին, առողջութիւն և կենդանութիւն է մեզ։ Իսկ անիրաւն մտեալ ի ներքս որ է աւելի և պակասն, հիվանդութիւն է և մահ»<sup>839</sup>։ Հարության ժամանակ մարդու մարմնի բոլոր անդամները, որոնց գործառնությունները այլևս պիտանի չեն լինի, այնուհանդերձ պետք է «յառնեն վասն կատարելութեան և գեղեցկութեան»։

Նմանապէս, հոգու յուրաքանչյուր մասի առաքինություն ունի իր դրսևորման սահմանն ու չափը, որոնք խախտվելու դեպքում տվյալ առաքինությունը վերածվում է իր հակադիր հատկության՝ դրանով իսկ փլուզելով հոգու մասերի ներդաշնակությունն ու հավասարակշռվածությունը։ Չափավորությունը, չափի և կշռի հավասարության պահպանումը «գեղեցկացնում» են մաս տնտեսական և քաղաքական իրողությունները. «Եւ ի հաւասարութենէ չափոց և կշռոց՝ բազում օգտութիւն է և շահ։ Նախզի՝ քաղաքական օրէնքն և բարեկարգութիւն ամբողջ մնայ և գեղեցկագարդ, ի հաւասարութենէ կշռոց և չափոց»<sup>840</sup>։ Գեղեցիկին բնորոշ է մաս կատարելությունը, իսկ ըստ Տաթևացու կատարյալն այն է, ինչ չունի թերություն։ Կատարյալը հան-

<sup>837</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 776։

<sup>838</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 296։

<sup>839</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 138։

<sup>840</sup> Նույն տեղում։

գույն է ամբողջականությանը: Համանմանություն անցկացնելով աստվածային և մարդկային կատարելության միջև՝ Տաթևացին նշում է, որ Աստված կատարյալ է սուրբ երրորդությամբ, իսկ «մարդս երրորդութեամբ է կատարեալ. հոգով և մարմնով և բանի. և եթէ մինն պակասիցե՛ անկատար է մարդն...»<sup>841</sup>: Եթէ որևէ իր կատարյալ է ըստ իր տեսակի, ապա Աստված ամբողջությամբ կատարյալ է, որովհետև չունի որևէ թերություն: Տաթևացու կարծիքով՝ գեղեցիկը պայմանավորված է նաև իրի տարածական-երկրաչափական և որակական հատկություններով, որոնք ունեն նաև բարոյական նշանակություն: Օրինակ, «բոլոր ձև գեղեցիկ է քան զամեն ձև»<sup>842</sup>, որովհետև կլոր ձևը ընդարձակ է (կարող է ամեն ինչ պարունակել), սրբագույն է (ախտ քաքցնելու անկյուն չունի), պարզ է (բաղկացած է մեկ գծից), կատարյալ (չունի սկիզբ և վերջ). «պարզ է քան զայլ ձևն. զի այլ ձևք՝ ի բազում գծից են բաղկացեալ. այլ բոլոր ձևն՝ ի միոյ գծոյ. և ոչ ունի զսկիզբն և կատարած, այլ կատարեալ է: Վասն այն աշխարհս ի յայս ձևս եղև եղեալ. որպէս չորս տարերքն. և աստեղքն. և երկինքն»<sup>843</sup>:

Գեղեցիկի հիմքում կարող են ընկած լինել ոչ միայն ամբողջի մասերի ու տարրերի միանմանությունը, այլև տարբերություններն ու հակադրությունները: Օրինակ, մյուս բույսերի համեմատությամբ ծաղիկները (ըստ Տաթևացու՝ «ծաղիկն կատարումն է բուսոց») ավելի գեղեցիկ են, որովհետև ներկայացնում են տարբեր գույնների խառնուրդ՝ «որպէս գեղեցիկ է ծաղիկն տեսութիւնն, քան զամենայն բուսոց, զի խառնեալ է զանազան գունոց»<sup>844</sup>: Այդպիսին է նաև տիեզերական գեղեցկությունը: Արարչագործության շնորհիվ գոյը բաժանվում է երկու տարասեռ ոլորտի՝ աստվածայինի և մարդկայինի, երկնայինի և երկրայինի, աննյութականի և նյութականի, այսկողմնային և այնկողմնային աշխարհների և այլն, որոնք ունեն իրար հակադիր հատկություններ՝ հավերժական-անցողիկ, բացարձակ-հարաբերա-

<sup>841</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 271:

<sup>842</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 183:

<sup>843</sup> Նույն տեղում:

<sup>844</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարեութեանն Եսայեայ, էջ 43:

կան, անփոփոխ-փոփոխական, կատարյալ-անկատար, բարի-չար, գեղեցիկ-տգեղ և այլն: Ավելին, որոշ իմաստով տիեզերական ներդաշնակության հիմքում ընկած են հենց այդ հակադրությունները, ինչը նշանակում է դրանց համագոյության անհրաժեշտությունը: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ չարիքը և բարիքը փոխապայմանավորող գոյեր են. չարիքը գոյի նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի անհրաժեշտ օղակներից է, որի վերացմամբ կվերանան դրանով պայմանավորված բարիքները. «Աստված առ հասարակ խնամե՛ զամենայն արարածս. եթե զամենայն չարութիւն բառնայր՝ բազում բարութիւնք ևս բարձեալ լինին. որպէս թէ սպանումն անասնոց ոչ լինէր, նաև ոչ կենդանութիւն գազանաց, զի նոքօք ճարակին գազանք: Եւ թէ հալածումն բռնատրաց ոչ լինէր, նաև ո՛չ պսակք սրբոց...»<sup>845</sup>: Հակադրությունները փոխկապված են այնպես, որ հնարավոր չէ մեկի գոյությունը պատկերացնել առանց մյուսի: Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհը գեղեցիկ է, որովհետև արարվածները զանազան են, այսինքն՝ «անհատներ» են և ընդհանրություններից զատ ունեն միայն իրենց բնորոշ հատկություններ. «աշխարհս գեղեցկագոյն է. զի զանազան են ստեղծածք. և յայտնենք երկու կերպիւ: Մի՛ն՝ քնարն որ զանազան լարս ունի. թէ ամէն լարքն գոյգ էին, ոչ տային այնպէս գեղեցիկ ձայնս: Երկրորդ՝ ի յանդամոց մարմնոյս. զի թէ ոտն այնպէս պատուական էր որպէս ական, գեղեցիկ էր ինքեան. բայց մարմնոյն ոչ էր բարւոք»<sup>846</sup>: Տաթևացին հակադրությունների առկայությունը դիտարկում է որպես թե՛ գեղեցիկի, թե՛ ամբողջի և թե՛ ներդաշնակության պահպանման միջոց: Օրինակ, չարիքների արդարացման գեղագիտական-տիեզերաբանական փաստարկի համաձայն՝ ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է չար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ չարը ընդհանուր ներդաշնակությունն ու գեղեցկությունը ապահովող տարրերից մեկն է: Նմանապես, ինչ-որ բան կարող է ինքնին, առանձին վերցրած երևալ տգեղ, սակայն ընդհանուր պատկերի մեջ՝ գեղեցիկ: Օրինակ, սև գույնն ինքնին անզարդ է, սակայն

<sup>845</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:

<sup>846</sup> Նույն տեղում, էջ 63:

պատշաճ տեղ զբաղեցնելով նկարի մեջ՝ երևում է «ազնիվ» և գեղեցիկ: «Այսպես չարութիւն ինքն ըստ ինքեան աղտեղի է,- գրում է Տաթևացին,- յաշխարհիս ի պատշաճաւոր տեղի եղեալ, գեղեցիկ երևի աշխարհս»<sup>847</sup>: Կամ՝ չար գործերը ինքնին տգեղ են, սակայն գեղեցիկ են դրանց արժանի հատուցումները՝ «տգեղութիւն չար գործոցն՝ չար պատժօքն գեղեցկանայ»<sup>848</sup>:

Տաթևացու կարծիքով՝ գեղեցիկը միաժամանակ իրերի նկատմամբ մարդու վերաբերմունքի և ընկալման (օբյեկտ-սուբյեկտ փոխհարաբերության) արդյունք է: Առհասարակ մարդը գեղեցկությամբ հիացող էակ է՝ «աչքն ի գեղեցկութիւնն հեշտանայ, և միտք ի գեղեցկութիւն բանին»<sup>849</sup>: Մարդը ինչ-որ բան համարում է գեղեցիկ, որովհետև դրա ճանաչումն ու իմաստավորումը պատճառում են հաճույք կամ տալիս են օգուտ: Գեղեցիկն այն է, ինչ բավականություն և հաճույք է պատճառում մարդկանց: Հեղուհիստական այս մոտեցումը նշանակում է, որ օբյեկտիվ հատկություններից զատ՝ գեղեցիկն ունի նաև սուբյեկտիվ երանգավորում, որը կապված են մարդու կենսափորձի, ճանաչողական և գնահատողական ունակությունների հետ: Օրինակ, եթե որևէ մեկը սիրում է մյուսին գեղեցիկ հատկությունների համար, ապա դրանց փոփոխության կամ այլակերպության դեպքում կարող է դադարել նրան սիրելուց. «թէ ոք սիրէ զմարդ վասն մարմնոյ գեղեցկութեան, և փարթամութեան, յորժամ փոխի ի գարշութիւն, կամ աղքատութիւն, յայնժամ սէր նորա խափանի»<sup>850</sup>: Տվյալ դեպքում իմացաբանականն ու արժեքաբանականը (գեղագիտականը) հանդես են գալիս միասնաբար: Իրերի ու երևույթների մասին իմացությունն անհրաժեշտ է, որպեսզի մարդիկ երկրային նյութը «գեղեցկացուցանեն զանազան նկարիւք և ճարտարութեամբ»<sup>851</sup>, որպեսզի իրենց կարողությունների ու հմտությունների սահմաններում ստեղ-

<sup>847</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան, որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 67:

<sup>848</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 37:

<sup>849</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 104:

<sup>850</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 90:

<sup>851</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 156:



ծագործեն՝ կերտելով թե՛ առաջին անհրաժեշտության իրեր և թե՛ արվեստի գործեր:

Վերոնշյալ տիեզերական-բնագանցական հակադրությունների միջև ընթացող պայքարի կիզակետում մարդն է, որի բնությունը նույնպես կազմված է երկու հակադիր, իրարից արմատապես տարբերվող գոյացություններից՝ հոգուց և մարմնից, իսկ հոգին՝ բանական և անբան մասերից: Գեղագիտական տեսանկյունից մարդը արարված տիեզերքի ամենակատարյալ էակն է, աստվածային իմաստուն արարչագործության ամենագեղեցիկ հորինվածքը: Իբրև հոգու և մարմնի միասնություն՝ մարդը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում երկնային և երկրային, իմանալի և զգալի աշխարհների միջև՝ հանդիսանալով դրանց շաղկապման հանգուցակետը: Հոգու շնորհիվ մարդը հաղորդակից է իմանալի աստվածային աշխարհին, իսկ մարմնի միջոցով՝ զգալի-նյութական աշխարհին: Փաստորեն, մարդու բնությունն այնպիսին է, որ դրանում խտացված ձևով առկա են երկնային և երկրային կեցության բոլոր շերտերը, երկնային և երկրային գեղեցկությունների տարրերը: Մարդը գեղեցիկ է, որովհետև ստեղծված է Աստծո պատկերով և նմանությամբ: Աստված իր գեղեցկությունը պարզևե՛լ մարդկանց. «Այլ անճառ երանութիւնն և առաքիւնութիւն է Աստուծոյ գեղեցկութիւնն զոր մեզ պարզևեաց. այսինքն մաքրութիւն, անախտութիւն, և ի չարէն օտարութիւն...»<sup>852</sup>: Մարդը կատարյալ ու գեղեցիկ է նաև իր նպատակահարմար կառուցվածքով. մարմինը և հոգին իրենց մասերով ու անդամներով կազմում են մի ներդաշնակ ամբողջություն, որում յուրաքանչյուրը կատարում է իրեն վերապահված գործառույթը: Գեղեցիկի ընկալումը պայմանավորված է մարդու ֆիզիկական կառուցվածքով, ի մասնավորի՝ ուղղահասակությամբ: Մարդը, շնորհիվ իր ուղղաձև կազմվածքի, հիանում է երկրի և երկնքի գեղեցկությամբ, ճանաչում տեսանելի և աներևույթ գոյերը, և դրանցից ստանում գեղագիտական ու ճանաչողական մեծ բավականություն: Տաթևացու կարծիքով՝ արարված գոյերից միայն մարդուն է բնորոշ գեղեցիկի մասին պատկերացում ունենալը. «Կենդանիք

---

<sup>852</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 271:

միայն հեշտանան կերակրով և ցանկութեամբ իսկ մարդն հեշտանայ առաւել գեղեցկութեամբ զգալեացս յորժամ տեսանէ աչօքն գերկին և գերկիր և ժողովէ զճշմարիտ գիտութիւն նոցա և հեշտանայ...»<sup>853</sup>: Մարդը կենդանիներին գերազանցում է նաև իր իմացական կարողություններով: Մարդկային իմացության գերագույն նպատակը Աստվածն է, և թեև Նրա անդրանցական էութունն անհասանելի է մտքի համար, այդուհանդերձ մարդու համար հենց Աստծո ճանաչողության գործընթացը ծառայում է որպէս հոգևոր բավականության աղբյուր:

Տաքևացին, մարդուն համեմատելով կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների հետ, հընթացս ցույց է տալիս մարդու հոգեմարմնական բնության առավելությունների, մարդկային արվեստի և արհեստի ծագման պատճառը: Պատասխանելով այն հարցին, թե ի տարբերություն կենդանիների ինչո՞ւ է մարդը ծնվում մերկ, թույլ, այսինքն՝ անզեն, Տաքևացին գրում է, որ, նախ՝ եթե մարդը ունենար «զենքեր»՝ ժանիքներ, ճիրաններ, սմբակներ և այլն, ապա կլիներ ոչ թե մարդակերպ, այլ գազանանման, երկրորդ, եթե ունենար բնական զենքեր ու զգեստներ, ապա «ոչ կարօտէր այլոց կենդանեաց, այլ և ոչ խնամէր զնոսա»: Մարդը այդ բնական զենքերի կարիքը չի գգում, որովհետև ինքն ի վիճակի է «ի ձեռն արվեստից» պատրաստել ավելի հզոր զենքեր, և դրանք գործադրել անհրաժեշտության դեպքում՝ ինչպես կենդանիների, այնպես էլ թշնամիների դեմ. «արար զմեզ կարօտս և մերկս ի բնական զգեստուց և զինուց և կերակրոց և տանց բնակութեանց, զի ետ մեզ բան և իմաստութիւն որ արուեստիս հնարիմք և գտանենք զպակասութիւն մեր. թէ՛ զգեստ է, թէ՛ զենք, թէ՛ կերակուր, թէ՛ բնակութիւն և այլն ամենայն»<sup>854</sup>: Այլ խոսքով, իր խելքի, շնորհքի, իմաստության ու հնարամտության շնորհիվ մարդը լրացնում է բնական պակասությունները և իր ստեղծած բազմազան գործիքների ու զենքերի միջոցով ապահովում իր գոյության անվտանգությունը: Կենդանիները չեն ստեղծում, այլ միայն հավաքում են: Կեն-

<sup>853</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 233:

<sup>854</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզության, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 254:

դանիները «աշխատելիս» գործադրում են միայն իրենց բնական օրգանները, իսկ մարդը դրա հետ մեկտեղ օգտագործում է զանազան գործիքներ, այդ թվում նաև ընտանի կենդանիներին: Մարդն ստեղծագործող, գործիքներ պատրաստող էակ է, ուստի «մարդոյս միայն է հնարագետ գործք և արուեստք զանազան»: Աստված մարդուն պարզևել է բազում բարիքներ, այդ թվում՝ «ետ զբնական իմաստութիւնն» կամ՝ «զարդարեաց զնա տեսական եւ գործնական իմաստութեամբ», որոնք ունեն իրենց գործառույթները. «գործնականն ոչ ունի զմտաց պայծառութիւն որով լուսաւորի և գեղեցկանայ. որպէս տեսականն իմաստութեան լուսովն: Այլ նա գործովն բարի է և գեղեցիկ, այլ մտօքն խաւար է և տգեղ»<sup>855</sup>: Լինելով իմաստության ջատագով՝ Տաթևացին կարծում է, որ գիտելիքը, իմաստությունը գեղեցկացնում են մարդուն: Նա իմաստունին և սուրբին մմանեցնում է մշտաստղարք ծառի՝ «իմաստութեամբ գեղեցկացեալ, եւ հաւատով ծաղկեալ, եւ պտղօք բարեաց առաւելացեալ»: Իսկ առհասարակ իմաստուն խոսքերն ու մտքերը համեմատելի են ոսկու և պատվական քարերի հետ, որովհետև «նրանք իրենց գեղեցկությամբ զվարճացնում են աչքը, իսկ իմաստուն խոսքերը՝ միտքը...»<sup>856</sup>:

Թվարկելով «իմաստություն» եզրույթի իմաստները՝ Տաթևացին իմաստություն է համարում նաև այն արհեստները, որոնց առարկան երկրային նյութերն են, իսկ իմացման գործիքները՝ ձեռքերն ու մատները: Այս իմաստով իմաստությունը ներառում է մարդու կեցության գեղագիտական ոլորտը, գեղեցիկի, կատարյալի ու լուսավորի մասին պատկերացումները<sup>857</sup>: Միջնադարում տարածված ավանդույթի հա-

<sup>855</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության, որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 172:

<sup>856</sup> Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մողոմոնի առակների մեկնությունը, Եր., 2000, էջ 141:

<sup>857</sup> Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագոս երկերի ազդեցության տակ գտնվող միջնադարյան մտածողների, այդ թվում Գրիգոր Տաթևացու, ուսմունքներում կարևոր տեղ է զբաղեցնում «լույսի բնագանգությունը» (այդ մասին տե՛ս Шинков А. М. Метафизика света. Очерки истории. СПб., 2012; Քյոսեյան Հ. Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Եր., 2021, էջ 103-142): Տվյալ դեպքում միջնադարյան խորհրդանշական-այլաբանական մտածելաոճին հանգույն Տաթևացին իմաստությունը նույնացնում է լույսի ու գեղեցիկի, իսկ տգիտությունը՝ խավարի ու տգեղի հետ, և ընդգծում այն միտքը, որ ինչպես լույսն առավել է խավարից, այնպես էլ իմաստությունը գերազանց է տգիտությունից: Իմաստությունը լույս է, իսկ տգիտությունը՝

մաճայն՝ Տաթևացիին հիմնականում սկզբունքային տարբերություն չի տեսնում արվեստի և արհեստի միջև<sup>858</sup>: Նույնացնելով դրանք՝ նա իմաստություն է համարում այն արհեստները, որոնց առարկան երկրային նյութերն են, իսկ իմացման գործիքները՝ ձեռքերն ու մատները: Կարծելով, որ «արուեստն անգրկելի ապրանք է մարդոյն ի յայս կեանս», նա ծնողների պարտականություններից է համարում իրենց զավակներին սովորեցնելու կամ սովորեցնել տալու որևէ արհեստ՝ «զի արուեստին մուրքս և ստացուածս կարէ գտանել»<sup>859</sup>: Իսկ երբ արվեստի ու արհեստի միջև նա տեսնում է տարբերություն, ապա «արուեստ» է համարում տեսական կամ մտքի ու խոսքի մասին գիտությունները (թերևս «եռյակ» գիտությունները՝ քերականություն, ճարտասանություն և տրամաբանություն), իսկ «արուհեստ»՝ արհեստագործությունը. «Վարդապետք գլուխս են աշակերտաց իրեանց. զի նոքա առաջնորդ են և ուսուցանեն տգիտաց. թէ զարուեստս բանից, և թէ զարուհեստս ձեռաց իրեանց, և բերեն ի կատարումն: Եւ այն որ բանից վարդապետն է՝ բանիւ ընդ լրսելիսն զիմացական միտս նոցա ուսուցանէ և վարժէ. և որ գործոց վարդապետն է՝ ձեռօք ընդ աշսն զգգայականս նոցա վարժէ և կրթէ»<sup>860</sup>: Շարունակելով այս միտքը՝ Տաթևացիին գրում է, թե խելամիտ է այն աշակերտը, որը կարողանում է տիրապետել թե՛ մտքի արվեստին և թե՛ ձեռքի արհեստին, ընդ որում

---

խավար, որովհետև լույսը էություն է, գոյություն, իսկ խավարը՝ չգոյություն ու լույսի բացակայություն: Լույսը բարի է, խավարը՝ չար, նմանապես բարի է իմաստությունը, և չար՝ տգիտությունը: Ինչպես լույսով է երևում ճանապարհը՝ իր խորխորատներով ու որոգայթներով, այնպես էլ իմաստությամբ է երևում դեպի բարին տանող օրինական ճանապարհը, մեղքերի որոգայթներն ու կորստյան վիհերը: Ինչպես լույսով են ճանաչում և տարբերում բարեկամների ու թշնամիների դեմքերը, այնպես էլ իմաստությամբ ճանաչում և ընտրում են հոգևոր արժեքները: Լույսով է զգալի աչքը տեսնում զգայահաստ իրերը, իմաստության լույսով է պայծառանում միտքը և տեսնում հոգևոր ու իմանալի իրողությունները:

<sup>858</sup> Արվեստի և արհեստի նույնացման ավանդույթն սկզբնավորվել է վաղ միջնադարյան, ի մասնավորի Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայության մեջ և գոյատևել է ընդհուպ ուշ միջնադար: Օրինակ, XVIII դարում Խաչատուր Էրզրումցիին գրում է. «Արուեստն, որ և արհեստ ապին, է ունակութիւն բանիւ արարողական...» (Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելեան, Համառօտական իմաստափորոթին, հ. 1, Վենետիկ, 1711, էջ 2):

<sup>859</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 454:

<sup>860</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Զմեռան հատոր, էջ 195:

ոչ թե պարզապես կրկնօրինակելով վարդապետին, այլ ստեղծագործելով՝ «Եւ ոչ միայն գոր տեսանէ և լսէ ի նմանէ՝ զայն ուսանի. այլև գներքին շարժումն սրտին, և գորպիսութիւն կամացն պարտ է գտանել, և հետևիլ իմաստնոց. և այնպէս լինի և ինքն իմաստուն»<sup>861</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու մտածումներում բնագանցական խորհրդապաշտութիւնն ու համընդհանուր այլաբանությունը իրարից անգատելի են, ինչը նշանակում է, որ գեղագիտականն առհասարակ, ի մասնավորի գեղեցիկի ընկալումը սերտորեն կապված է բարոյագիտական ոլորտի, բարոյական գիտակցության հետ: Նա բարին նույնացնում է գեղեցիկի հետ, իսկ չարը՝ տգեղի ու այլանդակի հետ: Այն, ինչ բարի է, նաև գեղեցիկ է, իսկ ինչ չար է՝ տգեղ ու այլանդակ: Ամեն մարդու համար իր արվեստը, իր ստեղծածը թվում է գեղեցիկ, իսկ ամեն մի ծնողի համար իր երեխայից գեղեցիկը չկա: Այս առումով գեղեցիկի ընկալումը հարաբերական ու փոփոխական է՝ կախված ինչպես իրերի, անհատական հատկությունների, այնպես էլ մարդու հոգեվիճակի և երևույթների ու ուրիշների նկատմամբ նրա վերաբերմունքի փոփոխությունից: Օրինակ, «թէ որ սիրէ զմարդ վասն մարմնոյ գեղեցկութեան, և փարթամութեան, յորժամ փոխ ի գարշտօթիւն, կամ աղքատութիւն, յայնժամ սէր նորա խափանի»<sup>862</sup>:

Գեղեցիկը տարբերվում է բարուց այն բանով, որ հաճույքի ու բավականության առարկա է, իսկ բարին մարդկային կյանքի նպատակն ու իմաստն է: Եթե մարդը առողջ է, ամենեղ ու մաքուր հոգով և մարմնով, այսինքն՝ Աստծո պատկերն ունի անարատությամբ, ապա գեղեցիկ է, իսկ եթե խրված է մեղքերի մեջ, ապա ատելի է, գարշելի թե՛ Աստծո, թե՛ հրեշտակների և թե՛ մարդկանց համար: Գեղագիտականը սերտորեն կապված է բարոյականի հետ: Օրինակ, Ըստ Տաթևացու՝ «զբնական գեղեցկութիւնն ունի և զհամեստութիւնն: Նոյնպէս և հոգիք համեստ և պարկեշտ վարուք՝ պայծառ ունին զբնական գեղեցկութիւնն...»<sup>863</sup>:

<sup>861</sup> Նույն տեղում:

<sup>862</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հաստը, էջ 90:

<sup>863</sup> Նույն տեղում, էջ 406:

Բարոյական առաքինությունները զարդարում/գեղեցկացնում են մարդու հոգին՝ «մեզ զգեստ է չորս առաքինություն (խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը - Ս. Ջ.) հոգույ ի մենջ գեղեցկացեալ»<sup>864</sup>: Տաքևացին գեղեցիկը փնտրում և տեսնում է բարոյական տեսանկյունից գովելի գործողությունների մեջ: Օրինակ, «գողորմությունն գեղեցիկ վաստակատու է», որովհետև «արուեստի շատ շահ բերէ», ավելին, նույնիսկ «կարենք ասել՝ թե ողորմությունն կարէ՛ վաճառականութեամբ զԱստուած յաղթել. զի զժամանակատրս տամք, և զյախտենական կեանսն առնումք»<sup>865</sup>: Իսկ ողորմության ամենակարևոր «պտուղը» հետևյալն է՝ «ողորմությունն սպիտակ է և գեղեցիկ և պայծառ. զի որպէս խարտոցն գերկաթի ժանկն սրբէ և պայծառացուցանէ. նոյնպէս գողորմությունն ի վիշտս պայծառացուցանէ զհոգիս տուղին և առնողին»<sup>866</sup>: Անշուշտ, դա չի նշանակում, թե ամեն մի գեղեցիկ ինքնին օգտակար է կամ բարոյական: Օրինակ, Տաքևացին քաղաքի անդորրը խանգարող գործոններից է համարում նաև «գեղեցիկ բոզք պռոնկանոցի»<sup>867</sup>:

Տաքևացու կարծիքով՝ գոյություն ունի մարդուն բնութագրող վեց «իր»՝ գեղեցկությունը, զորությունը, հարստությունը, իմաստությունը, տոհմիկությունը («մեծագոթիւնն») և արվեստը (տվյալ դեպքում՝ արհեստը), որոնք լինում են բարոյական տեսակետից իմաստավորված, երբ անձնականից զատ՝ օգտագործվում են ի շահ մարդկանց<sup>868</sup>: Մարդը հպարտանում է իր զարդերով, հարստությամբ, իշ-

<sup>864</sup> Նույն տեղում, էջ 64:

<sup>865</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 345:

<sup>866</sup> Նույն տեղում:

<sup>867</sup> Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 588:

<sup>868</sup> Այս հարցում Տաքևացին զարգացնում է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու տեսակետը: Ելնելով մարմնի նկատմամբ հոգու գերազանցության սկզբունքից՝ Երզնկացին կարծում է, որ իշխանի կերպարում հոգևոր, ներքին բարեմասնությունները պետք է գերակայեն մարմնական, արտաքին հատկությունների նկատմամբ: Աշխարհում չորս բան կա, գրում է նա, որ մարդուն պատիվ է բերում՝ դեմքի գեղեցկությունը, զորությունը (ուժը), հարստությունը և մտքի իմաստությունը: Գեղեցկությունը, զորությունը և հարստությունը սուր են մարդու ձեռքին. կարող են կամ իրեն սպանել (եթե գեղեցկությունը շաղախվի մեղքով, զորությունը՝ չար գործերով և հարստությունը՝ անիրավություններով), կամ իր չարակամներին (եթե գեղեցկությունը շաղախվի մեղքով, զորությունը գործածվի բարի գործերի համար և հարստությունը՝ իրավամբ վայելու-

խանությամբ և գեղեցկությամբ, մինչդեռ դրանք բոլորը անցավոր են («գեղեցկութիւնդ որ նման է ծաղկի՝ այսօր է և վաղիւն ոչ երևի»): Մարդն իր գեղեցկությունը ոչ թե պետք է վաճառի («մի՛ վաճառեր գեղեցկութիւնդ և գներ զգեհեանն անշիջանելի»<sup>869</sup>), այլ պետք է ծառայեցնի բարի գործերին և նվիրաբերի Աստծուն:

Առհասարակ միջնադարում աշխարհի գեղագիտական և մասնավորապես երկրային գեղեցկության ընկալումը սերտորեն կապված է մարդու կյանքի իմաստի, աշխարհում նրա գտնվելու նպատակի հետ: Աշխարհի նկատմամբ քրիստոնեական մարդաբանության ելակետային դիրքորոշումը արհամարհանքն ու ատելությունն է առ երկրայինը և աշխարհիկը, որովհետև վերջիններս մարդուն շեղում են փրկության տանող ճիշտ ճանապարհից, խանգարում են ճիշտ հասկանալու մարդու կեցության իմաստն ու նպատակը. «Որքան մարդն իր հեշտութիւն աշխարհիս է ըմբռնեալ, ոչ իմանայ ըզվախճան կենաց և ոչ զկատարած աշխարհիս: Այլ յորժամ ի միտ ածէ զնեղութիւն աշխարհիս, և զփոխումն կենաց, ապա յառաջ ընթանայ միտքն. և տեսանէ զկենցաղս զայս՝ ստուեր և երագ և անցաւոր. յայնժամ գիտէ թէ վախճան գոյ աշխարհիս. և փոփոխիւն երևելիքս. անցանէ ժամանակս. և հասանի յավիտեանն. իջանէ դատաւորն. և պահանջէ ի մէնջ զհամարս գործոց»<sup>870</sup>: Այս աշխարհը մարդու համար ժամանակավոր հանգրվան է, արքայավայր, բանտ, «լացի հովիտ», ուստի մարդը պետք է ճանապարհորդի պես վերաբերվի աշխարհիկ բարիքներին ու վայելքներին: Մարդու կեցության նպատակն իր հոգու գեղեցկության վերականգնման, այսինքն՝ հոգու մաքրագործման միջոցով փրկություն տանող ճանապարհի ընտրությունն է: Ուստի մարդը երկրային աշխարհում պետք է ապրի ոչ թե գանձ կուտակողի, այլ հեռավոր նպատակ ունեցող ճանապարհորդի հոգեբանությամբ, ով գիտէ,

---

թյամբ): Գեղեցկությունը, գորությունը և հարստությունը անցավոր են, իսկ իմաստությունը՝ անանց (տե՛ս Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Թուրք առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի, «Բաղդասարյան Է. Մ. Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը» գրքում, էջ 212):

<sup>869</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 53:

<sup>870</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմնուան հատոր, էջ 510:

որ «տեղ» ունի գնալու, և անկախ ամեն ինչից, ո՛չ հաճույքներից է գայթակղվում և ո՛չ էլ դժվարություններից՝ կարկամում ու սայթաքում, այլ դրանք թողնելով՝ շարունակում է իր ճանապարհը: «Մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի համաձայն՝ այն ամենը, ինչ նպաստում է փրկության գործին, գեղեցիկ է ու օգտակար, իսկ ինչ խանգարում է, տգեղ է ու այլանդակ, վնասակար ու անպիտան: Աստված աշխարհին ստեղծել է գեղեցիկ, բարի, կատարյալ, օգտակար, բայց աշխարհին իր բոլոր բարեմասնություններով հանդերձ անցողիկ և անարժեք է աստվածայինի ու հավիտենական կյանքի համեմատությամբ: Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհի և դրանում գտնվող իրերի գեղեցկության անցողիկությունը խորհրդանշական է: Եթե աշխարհի իրերը, երևույթները և արարածները ստեղծված լինեին անապական, ապա «մարդկային սիրտս ի սոսա առաել կապեալ լինէր և հեռանայր յԱրարչէն»: Այս կապակցությամբ մեջբերելով եկեղեցու վարդապետների խոսքը՝ Տաթևացին գրում է. «ո՞վ աղտեղի աշխարհ, այժմ որ այնպէս ապականացու և անցաւոր ես, զբեզ սիրեմք, թէ մնացական և անանցաւոր էիր, ապա զի՞նչ առնէաք»<sup>871</sup>:

Որքան էլ միջնադարյան մտածողը հիանար երկրային գեղեցկություններով, այդուհանդերձ նա դրանք կապում է մեղքերի հետ, իսկ դրանցից հաճույք ու բավականություն ստանալը համարում է անթույլատրելի: Տարբերակելով անհրաժեշտ և ոչ անհրաժեշտ՝ վայելչական, պահանջմունքները՝ Տաթևացին վայելչականի առթիվ մի կողմից նշում է, որ «վայելչականն այն է՝ որ թէ լինի՝ ոչ կենդանացուցանէ զմարդն. և թէ ոչ լինի՝ ոչ մեռանի. որպէս արծաթն. ոսկին. ակն. մարգարիտն և այլն. զի աւելորդ են ի մարդկային կեանս՝ և ընդունայն և ի նանիր»: Իսկ մյուս կողմից պարզվում է, որ դրանք այնքան էլ անպիտանի չեն՝ «յորքան հարկաւոր պէտքն լնանին, ապա նոքա ցանկալի լինին ի զարդարանս վայելչութեան»<sup>872</sup>:

Քանի որ երկրային գեղեցկություններն անցողիկ են, ուստի մարդը պետք է իր հայացքը սևեռի անանցողիկ ներքին, հոգևոր գե-

<sup>871</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 64:

<sup>872</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 258:



ղեցկության վրա: Իսկ դա ենթադրում է բարեպաշտ մտածելակերպ, առաքինի վարք, հոգու հանապագորյա մաքրագործում, աղոթք, ապաշխարում, կրոնական ծեսերի կատարում. «Արդ՝ յորժամ ասէ. (հայեա՛ց ի քեզ) պարտ է ի հոգին նայիլ և ի միտսն. և մաքուր պահել ի զանագան ախտից: Եւ ո՛չ է պարտ հայիլ ի մարմնական հեշտութիւնս՝ որք զգայարանօքս կատարին. պիղծ և գարշելիք են որք զայն առնեն. և անասնոցն հաւասար: Եւ ո՛չ է պարտ հայիլ գեղեցկութիւն հանդերձին. և ո՛չ ի բնակութիւն. և ո՛չ յընչից բազմութիւն. զի չգան ընդ մեզ ի հանդերձեալ կեանսն»<sup>873</sup>: Նման պարագայում որքան հզորանում է արտաքին մարդը, այնքան տկարանում է ներքին մարդը, և, ընդհակառակ, որքան հզորանում է ներքին մարդը, այնքան տկարանում է արտաքին մարդը:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացու գեղեցիկի, արվեստի և ստեղծագործության վերաբերյալ պատկերացումները դուրս չեն գալիս միջնադարում տիրապետող աստվածաբանական-եկեղեցական գեղագիտության շրջածիրից: Իսկ այդ գեղագիտական հարացույցը թեև գեղեցիկը և ճշմարիտ ստեղծագործությունը տեսնում է աստվածային աշխարհում և հոգևոր ոլորտում, այնուհանդերձ, դրանց իմացումը և գեղագիտական ընկալումն սկսում է երկրային-նյութական իրերի ու երևույթների աշխարհից, այսինքն՝ աստվածայինից ու հոգևորից զատ կարևորում է գեղագիտորեն երկրային գեղեցկությունների և մարդկային արվեստի ու արհեստի արդյունքների լուսաբանման նշանակությունը:

Գեղեցիկին բնորոշ են չափավորության, համամասնության, կարգավորվածության, համաչափության, հավասարակշռության, ներդաշնակության և ամբողջականության, կատարելության, մաքրություն և այլ հատկություններ: Գեղեցիկը միաժամանակ ունի սուբյեկտիվ բնույթ, որովհետև դրա ընկալումը կապված է մարդու գնահատողական ունակության և իրադրային գործոնների հետ: Տաթևացին պաշտպանում է գեղեցիկի իմաստավորման գեղագիտական և բարոյագիտական կողմերի միասնությունը. բարին գեղեցիկն

---

<sup>873</sup> Նույն տեղում, էջ 50:

է, իսկ գեղեցիկը հիմնականում բարի է: Իսկ «Մեղսագործություն-  
փրկություն» հարացույցի համաձայն՝ այն ամենը, ինչ նպաստում է  
փրկության գործին՝ գեղեցիկ է ու օգտակար, իսկ ինչ խանգարում է,  
տգեղ է ու այլանդակ, վնասակար ու անպիտան:



## 7.5. Երկրային կյանքի, մահվան, փրկության ու հարության մասին ըմբռնումները

*«Աստն փիլիսոփայք, թէ մարդս կատարումն է աշխարհի.  
Իսկ մարդն որ ոչ յառնի, անկատար մնայ աշխարհս...»:*  
*«Կեանք մարդկան ոչ այլ ինչ է, քան թէ ընթանալ ի մահ»:*

**Գրիգոր Տաթևացի**

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին, մարդու գոյության իմաստին և նպատակին աղերսվող հարցերը դիտարկելով արարչագործության, մեղսագործության, Քրիստոսի խաչելության, ապաշխարության, փրկագործության, Քրիստոսի երկրորդ գալուստի, հարության, հանդերձյալ աշխարհում երանելի կեցության և այլ հարցերի շրջաձիրում, ներկայացնում է մարդու գոյության իմաստավորվածության մասին ամբողջական մի տեսություն: Իմաստավորված կյանքը, նախ, ենթադրում է մարդու բնակատեղիի՝ երկրի, դրա կառուցվածքի, նշանակության, տարածության ու ժամանակի, պատմության, երկրորդ, մարդու կեցության սկզբի և վախճանի, նրա գոյության իմաստի, նպատակի ու դրան հասնելու ճանապարհների մասին հստակ պատկերացումներ:

Պաշտպանելով երկրակենտրոն տեսությունը՝ Տաթևացին հատուկ ուշադրություն է դարձնում երկրի (աշխարհի) բարոյական նշանակությանը: Երկրի ստեղծումը ինքնանպատակ չէր. Աստված աշխարհն իր բոլոր բարեմասնություններով հանդերձ ստեղծել է մարդու համար: Թեև «բիրապատիկ կարօղ էր Աստուած ստեղծանալ քան զայս աշխարհս», սակայն Նա ստեղծել է այս միակ աշխարհը, որն անշարժ գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում և բոլոր առումներով կարգավոր, գեղեցիկ ու բարի աշխարհ է: Ի տարբերություն երկնքի, որն Աստված ստեղծեց անթերի ու կատարյալ, երկիրը, հաշվի առնելով մարդու բնությունը, նրա աճի ու հասունացման աստիճանականությունը, ստեղծեց ժամանակի ընթացքում ըստ կարգի՝ «յանկատարութենէ ելանելով ի կատարումն». «զի մարդն տէր և իշխան է երկրաւորացս, զիտասցէ ըստ կարգի զիշխանութիւնն իւր ուղղէ. և մի՛ ան-

կարգ և անխրաւ»<sup>874</sup>: Երկրի ֆիզիկական-բնագանցական հատկությունները թվարկելուն զուգընթաց Տաթևացիս առանձնացնում է երկրի մարդաբանական-բարոյական կողմերը: Երկիրը մարդու տունն է, բնակարանը, ծննդավայրը, գերեզմանոցը, կերակրասեղանը, մայրը, դայակը, դաստիարակն ու սնուցողը. «Եւ տեղի է ուսման արուեստից և առաքինութեանց և իմաստութեան հանճարոյ»<sup>875</sup>:

Միջնադարյան մարդու մտածողությունը վախճանաբանական է, ինչը իմաստավորում է մարդկային կեցությունը և առհասարակ պատմությունը: «Սրբազան տիեզերքի» մասին անտիկ գաղափարը միջնադարում փոխարինվում է «սրբազան պատմության» տեսությամբ, որի սկզբնակետը մեղսագործությունն է, միջնակետը՝ Քրիստոսի մարդեղացումն ու խաչելությունը, վախճանակետը՝ Քրիստոսի երկրորդ գալուստը և Ահեղ Դատաստանը: Պատմության սկզբի և վախճանի մասին հստակ կամ երևակայական պատկերացումն իմաստավորում է մարդու կեցությունը, ցույց տալիս նրա ապրելու ուղենիշները և կամավոր ընտրության հետևանքները: Մեղսագործությամբ մարդը դուրս է մնում հավերժության շրջաձիրից և հայտնվում ժամանակի մեջ՝ սկիզբ դնելով իր պատմությանը: Մարդը դառնում է պատմական էակ և որպես այդպիսին կերտում է ինքն իրեն և իր պատմությունը: Հավերժության (աստվածայինի) և (ժամանակավորի) երկրայինի միջև առաջացած տարածության մեջ էլ ընթանում է մարդկային պատմությունը:

Վախճանաբանական մտածողությունը ելնում է այն դրույթից, որ այս աշխարհն անցավոր, անիսկական կեցության աշխարհ է, մարդու համար՝ բանտ ու արքորավայր: Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհը մարդու համար բանտ է հետևյալ առումներով՝ ինչպես «բանտարկյալն է արքորեալ ի փառաւոր տեղաց, նոյնպէս և զմարդն եհան Տէր Աստուած ի դրախտէն փափկութեան, և արքորյալ բնակեցոյց յերկրին»<sup>876</sup>: Բանտը հանցավորների պատժատեղին է, իսկ մարդիկ գործեցին հանցանք, որի պատճառով էլ Աստված նրանց բնակեցրեց

<sup>874</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

<sup>875</sup> Նույն տեղում, էջ 211:

<sup>876</sup> Նույն տեղում, էջ 119:

այս «նութ և խոնարհ» բանտում: Բանտը նաև շարչարանքների տեղ է, ուստի մարդիկ իրենց ծննդյան օրվանից մինչև մահը գտնվում են տառապանքների մեջ: Նրանցից անպակաս են բազում փորձություններ՝ հիվանդություն, սով, աղքատություն, պատերազմ, գրկանքներ և այլն: Մարդկանց բնակատեղին, շարունակում է Տաթևացին, կոչվում է նաև «աշխարհ, որ է սուգ և տրտմություն. և միշտ և հանապազ պարտ է աշխարել զմեզ՝ և ի սուգ և ի տրտմություն կալ ի վերա երկրի»<sup>877</sup>: Մարդիկ պետք է ողբան իրենց վիճակը, սուգ անեն Դրախտից արտաքսվելու համար և մտածեն օր առաջ դուրս գալու այս արտոնավայրից: Գծային ժամանակը մարդկային պատմությունը դարձնում է ավարտ ունեցող՝ վախճանաբանական, և մարդն ավելի հստակ է գիտակցում իր վերջավոր և մահկանացու լինելու հանգամանքը: Սիջնադարյան քրիստոնեական մտածողության համար ժամանակը ոչ միայն և ոչ այնքան ֆիզիկական մեծություն է, որով չափում են երկնային և երկրային մարմինների շարժումը, այլև սոցիալ-պատմական բովանդակություն ունեցող մեծություն, որով իմաստավորվում է մարդկային գոյությունը: Գծային ժամանակի քրիստոնեական-միջնադարյան ըմբռնումն ունի ակնհայտ մարդակենտրոն բնույթ: Ժամանակը հոսում է ոչ թե անցյալից դեպի ապագան, այլ այնտեղից, ուր ձգտում է մարդը: Ինչպես վերը նշվեց, Տաթևացին իրարից տարբերակում է հավերժությունը, միշտը և ժամանակը: Հավերժությունը պարունակում է միշտը, միշտը՝ ժամանակը, իսկ ժամանակը երկուսին էլ պարունակում է: Օրինակ, «գծամանակն ի յախտենումն է. և ո՛չ յախտեանն ի ժամանակումն»<sup>878</sup>: Հավերժությունը չունի մասեր՝ «բոլոր համանգամայն և կատարեալ» է: Միշտը նույնպես չունի մասեր, մինչդեռ ժամանակը բաղկացած է երեք մասից՝ անցյալից, ներկայից և ապագայից: Հավերժությունն անիմանալիների, միշտը իմանալիների, իսկ ժամանակը մարդկանց համար է՝ «Ժամանակն է ի ներքոյ երկնից. և ի միշտն՝ վերոյ երկնից. և յախտեանն ի վերոյ քան զամենայն երկինս»<sup>879</sup>: Եթե միջնադարյան մարդու կեցու-

<sup>877</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 502:

<sup>878</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի պարապմունս սրբոյն Կիրոսի, էջ զԳԻԷ:

<sup>879</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 116:

թյունը դիտենք ժամանակի տեսանկյունից, ապա կարող ենք ասել, որ նա ապագայապաշտ է, այսինքն՝ միտված է դեպի ապառնին, և ապագան է իմաստավորում ներկա ժամանակը: Այս կապակցությամբ Տաթևացին նկատում է, թե «ապառնին յառաջ է, քան զայլսն: Չի ժամանակն նախ է հանդերձեալ. և ապա ներկայ, և յետոյ լինի անցեալ»<sup>880</sup>: Ապագան Ահեղ Դատաստանի տեսքով միշտ հնարավորությամբ գոյություն ունի և ամեն վայրկյան կարող է անսպասելիորեն հայտնվել: Մի խոսքով՝ միջնադարյան մարդը «սպասման հիվանդ» է, նա իր քիկունքում հանապազ գգում է հանդերձյալ ժամանակի շունչը, տեսնում է ժամանակի և պատմության վախճանը՝ Ահեղ Դատաստանի օրը, երբ կտրվի մարդու ապրած կյանքի վերջնական գնահատականը: Նա ամբողջ կյանքում սպասում է Ահեղ Դատաստանի օրվան, որպեսզի ստանա իրեն մշտապես մտատանջած հարցի վերջնական պատասխանը: Ինչպես պատմությունը, այնպես էլ մարդու մտածելակերպը, ըստ Տաթևացու՝ պետք է ունենա վախճանաբանական բնույթ: Եթե մարդը չի տեսնում պատմության վախճանի հեռանկարը, չի ըմբռնում իր կեցության գլխավոր իմաստը, ներկա ժամանակը շփոթում է հավերժության հետ, իսկ ժամանակավոր հաճույքները գերադասում երկնային բարիքներից, ապա այդպիսի մտածողությամբ մարդը զուրկ է հոգևոր ճշմարտությունից. «Որքան մարդն իր հեշտութիւն աշխարհիս է ըմբռնեալ, ոչ իմանայ ըզվախճան կենաց և ոչ զկատարած աշխարհիս: Այլ յորժամ ի միտ ամէ գնեղութիւն աշխարհիս, և զփոխումն կենաց, ապա յառաջ ընթանայ միտքն. և տեսանէ զկենցաղս զայս՝ ստուեր և երազ և անցաւոր. յայնժամ գիտէ թէ վախճան գոյ աշխարհիս. և փոփոխիւն երևելիքս. անցանէ ժամանակս. և հասանի յավիտեանն. իջանէ դատաւորն. և պահանջէ ի մէնջ զհամարս գործոց»<sup>881</sup>:

Ժամանակի գծային ըմբռնումը Տաթևացուն չի խանգարում մարդու կյանքը նմանեցնելու անիվի: Անիվ են մարդու հասակը, ժամանակի պտույտը, մարդու բնությունը, «անհարթ պատահմունքն

<sup>880</sup> Նույն տեղում, էջ 198:

<sup>881</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 510:

էիցս» (որպէս հարստություն-աղքատություն, փառք-անփառունակություն, ուրախություն-տրտմություն և այլն): Անիվ է նաև մարդու կյանքի ընթացքը, սակայն՝ միշտ առաջ ընթացող անիվ. «Դարձեալ զի անոյ նման եմք մեք: Նախ որպէս անիւն մի՛շտ հողովելով յառաջ ընթանայ, և յետս ոչ դառնայ. այսպէս և մեք միշտ ընթանամք ի ճանապարհ կենցաղոյս ի հանդերձեալն...»<sup>882</sup>: Մարդը սայլի անիվի նման ունի երկու ակ՝ հոգի և մարմին, և դրանց միացնող մի առնի՝ շունչը, իսկ միտքը հանդես է գալիս որպէս դրանց ղեկավար և դատավոր: Երբ անիվն ընկնում է փոսի մեջ, այլևս չի շարժվում, այնպէս էլ մարդը այս կյանքում շարժվում է աջ ու ձախ, իսկ երբ հասնում է «ի գուր գերեզմանին», դադարում է շարժել: Ինչպէս փոսի մեջ ընկղմված անիվին լքում են, այնպէս էլ մահացած մարդուն թաղումից հետո մերձավորները թողնում և հեռանում են:

«Մի սիրի՛ր այս աշխարհը» - ահա սա է աշխարհի նկատմամբ քրիստոնէական մարդաբանության ելակետային դիրքորոշումը (որը նշանակում է նաև «Մի՛ կառչիր այս աշխարհից»), աշխարհում մարդու կեցության իմաստավորման ելակետը: Ճիշտ է, Աստված աշխարհն ստեղծել է գեղեցիկ, բարի, կատարյալ, օգտակար, բայց աշխարհն իր բոլոր բարեմասնություններով հանդերձ անցողիկ և անարժեք է աստվածայինի ու հավիտենական կյանքի համեմատությամբ: Տաթևացու կարծիքով՝ աշխարհի անցողիկությունը խորհրդանշական է: Եթե աշխարհի իրերը, երևույթները և արարածները ստեղծված լինէին անսպական, ապա «մարդկային սիրտս ի սոսա առաւել կապեալ լինէր և հեռանայր յԱրարչէն»: Ինչպէս անխկական և անցավոր է մարդու աշխարհը, այնպէս էլ անխկական է մարդու կյանքն այս աշխարհում: Համեմատելով մարդու երկրային ու երկնային կյանքը՝ Տաթևացին կարծում է, որ երկրայինը հավիտենական կյանքի ստվերն է, ուստի «ոչ է ճշմարիտ կեանք»: «Ի՞նչ է մարդու կյանքը հարցին» նա պատասխանում է, թե հանդերձյալ կյանքի համեմատ՝ երազ, փռշի, առավոտյան ցող. «Երազ է կեանքս այս բաղդատեալ առ հանդերձեալն: Նախ՝ զի երազն ի գիշերի տեսանի և

<sup>882</sup> Նույն տեղում, էջ 234:

ոչ է ճշմարիտ էութիւն ինչ, այլ ուրուական միայն տեսութիւն. նոյնպէս և կեանքս այս իբր գիշեր է հանդերձեալ լուսեղէն կենացն. և ոչ գոյ ի սմա ճշմարիտ էութիւն ինչ, այլ ամենայն սուտ պաճուճանք և նանիր և ընդունայն կերպարանք...»<sup>883</sup>: Տաթևացին աշխարհը համենատուն է ծովի հետ, որում մարդը բախվում է տեսանելի ու անտեսանելի բազում վտանգների, հայտնվում ցանկալի ու անցանկալի իրավիճակներում. «ծով է աշխարհս. զի բազում ալեկոծութիւն և խռովութիւն գոյ ի սմա. խորհրդոյ, մարմնոյ, և հոգւոյ, ի աստանայէ, ի մարդկանէ, յաշխարհէ, ի սովոյ, ի սրոյ. հիւանդութիւն, աղքատութիւն, մեծութիւն, և այլ ամենայն դառնութիւն աշխարհիս և նեղութիւն»<sup>884</sup>:

Տաթևացու կարծիքով՝ մարդու կյանքը մնան է ճանապարհի, իսկ մարդը՝ ճանապարհորդի: Ինչպես ճանապարհորդը տնից դուրս է գալիս և ճանապարհ ընկնում այլ աշխարհ, այնպես էլ մարդը ընթանում է դեպի հանդերձյալ աշխարհ: Ինչպես իմաստուն ճանապարհորդը մտածում է վերադառնալ տուն, այնպես էլ մարդկանցից իմաստունները ցանկանում են վերադառնալ Դրախտ, որտեղից արտաքսվել էին: Ինչպես ճանապարհորդը պետք է վաճառի անախտան բաները և զնի այն, ինչ անհրաժեշտ է իր երկրում, այնպես էլ մարդը այս կյանքում պետք է վաճառի մարմնական բաները և ձեռք բերի այն, ինչ հարկավոր է հանդերձյալ աշխարհում: Այս կյանքում մարդ պետք է կատարի բարի գործեր, քանի որ «բարի գործերը երկնաթռիչ են դարձնում մարդուն»<sup>885</sup>: Ինչպես ճանապարհորդը շատ տեղերում չի զվարճանում և ոչ էլ դժվարություններից վախենում, այլ դրանք թողնելով՝ շարունակում է իր ճանապարհը, այնպես էլ մարդը պարտավոր է այս կյանքում ո՛չ տրտմեցնող բաներից տարակուսել, ո՛չ հեշտալի բաներին կապվել: Ուստի նա այսկողմնային աշխարհում պետք է ապրի ոչ թե գանձ կուտակողի կամ զբոսաշրջիկի, այլ հեռավոր նպատակ ունեցող ճանապարհորդի հոգեբանությամբ, ով, անկախ ամեն ինչից, չի գայթակղվում և շարունակում է իր ընթացքը. «որպէս ճանապարհորդն թէ գեղեցիկ բուրաստան, թէ ծաղկաւէտ տե-

<sup>883</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Մաղմուսաց, էջ 23:

<sup>884</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 207:

<sup>885</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 117:



դիս տեսանէ՝ ոչ դադարի. այլ՝ տեսանէ և գնա զիր ճանապարհն. նոյնպէս թէ դժուարին տեղիս և ձորս՝ բարեկամս և զքջնամիս՝ ոչ ոտնառի, այլ թողու զամենայն և գնայ: Այսպէս և մարդն եթէ զառաքինութենէ բուռն հարկանէ, եթէ զչարութենէ, թէ հեշտութեան հանդիպի, թէ դժուարութեան, թէ փարթամութեան, աղքատութեան, առողջութեան, հիւանդութեան, զամենայն թողու և գնայ»<sup>886</sup>: Առավել ևս մարդը, իր կյանքի ընթացքում տեսնելով երկրային բարիքները, ոչ թէ պետք է կառչի դրանցից, այլ հիշի, որ ինքը ճանապարհորդ է և «տեղ» ունի գնալու: Ընդ որում, կա երկու ճանապարհ. մեկը դյուրին, ընդարձակ ու լայն, բայց վտանգավոր, որով գնում են անմիտները և կորչում, և մյուսը՝ նեղ ու անձուկ ճանապարհ, որով գնում են իմաստունները և խաղաղությամբ հասնում տեղ: Մարդը պետք է ընտրություն կատարի, որովհետև մեկը չար, մյուսը բարի ճանապարհ է, մեկը տանում է դեպի Դրախտ, իսկ մյուսը՝ դեպի Դժոխք: Հերձվածողներն ու անհավատները սուտ ու ունայն են համարում հանդերձյալ կյանքի մասին պատմությունը և մարդկանց խորհուրդ են տալիս լիովին օգտվել կյանքի բարիքներից: Բնականաբար, Տաթևացին քննադատում է նրանց հաճոյապաշտական ու նյութապաշտական հայացքները, ընթերցողներին հավատացնում, որ «նրանք զուրկ են հոգեկան ու բարոյական ամենատարրական սկզբունքներից, որ նրանց տենչերն ու ձգտումները զռեհիկ են ու անասնական»<sup>887</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին աշխարհը համարում է մարդու հիմնական թշամիներից մեկը<sup>888</sup> և մերժում է երկրային կյանքում երանելի գոյության հասնելու անտիկ հեթանոսական ուսմունքները: Ստոիկները, գրում է նա, հոգու առաքինությունների ձեռքբերման մեջ են տեսնում երանությունը: Դեմականները երանություն են համարում ճշմարտության ճանաչումը, իսկ էպիկուրականներն ասում են, թէ «երանութիւն

---

<sup>886</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 199:

<sup>887</sup> Թովմասյան Ն., նշվ. աշխատ., էջ 82-83:

<sup>888</sup> Ինչպէս իրավացիորեն նկատել է Ռ. Տարնաքը, միջնադարյան աստվածաբանական միտքը հաճախ «աշխարհ, մարմին և սատանա» հասկացություններն այնքան է իմաստով իրար մոտեցրել, որ ստեղծել է ինչ-որ սատանայական եռապետություն» (տե՛ս Թարնաս Ք., История западного мышления. М., 1995, էջ 142):

կայացեալ է ի բարի հեշտութիւնս մարմնականս»<sup>889</sup>: Եթե ստոիկները և ճեմականները երանելի գոյությունը կապում են հոգևոր գործունեության հետ, և հոգևորը գերադասում են մարմնականից, ապա էպիկուրականները ընդգծում են երանության զգայական-մարմնական կողմը: Վերջին տեսակետը Տաթևացի բնորոշում է որպէս «ամենևին սուտ և մարմնատուր»: Սակայն, նրա կարծիքով՝ այդ երեք ուսմունքներն էլ սխալ են ըմբռնում ու մեկնաբանում երանելի կյանքը, քանի որ թյուր պատկերացում ունեն երկրային կյանքի մասին: Ըստ նրա՝ «երանութիւն է պարառութիւն ամենայն բարեաց, որպէս թշառութիւն պարառութիւն է ամենայն չարեաց: Չի այն է երանութիւն՝ որ զինչ բարի իմանայ միտքն և ցանկայ հոգին, զամենն լիով պարունակեալ ունիցի առանց կարօտութեան»<sup>890</sup>: Տաթևացի երանելի կյանքը տեսնում է կրոնի շրջանակներում՝ առանձնացնելով երանության երեք տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Դժմարիտ երանությունն աստվածայինն է, որը «զամենայն բարեաց լիութիւն բնութեամբ յինքեան պարունակեալ ունի»: Մարդկային երանությունը Դրախտում էր, երբ մարդը անմեղ ու անմահ էր: Տաթևացու համոզմամբ՝ երկրային կյանքում հնարավոր չէ հասնել երանելի գոյության, նախ, այն պատճառով, որ «կեանս այս թշվառական է և անցաւոր», երկրորդ, ինչպէս ասել է մի իմաստասեր (թերևս նկատի ունի Սենեկային)՝ «ոչ է պարտ երանել զմարդ մինչև ցօր մահվան»: Երանելի կյանքը հնարավոր է միայն հանդերձյալ աշխարհում, իսկ երկրային կյանքում մարդը գտնվում է թե՛ փորձությունների և թե՛ մշտական պատերազմական վիճակի մեջ: Մարդը իբրև քաղաք ունի երկու թագավոր՝ հոգին և մարմինը, որոնք ունեն իրար հակադիր ցանկություններ, պահանջմունքներ ու նպատակներ. «Վասն զի հոգին սիրէ զառաքինութիւն՝ զպահս՝ և զաղօթս, այլ մարմինն՝ զուտելն և զհանգիստն. վասն այն հանապազ ի պատերազմի ենք: Չի յորժամ լինիմք ի կողմ մարմնոյ՝ տրտընջայ խիղճմըտաց հոգւոյն. և յորժամ լինիմք ի կողմ հոգւոյն, տրտնջայ մարմինն թէ տկարացայ»<sup>891</sup>: Հոգու և մարմ-

<sup>889</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 548:

<sup>890</sup> Նույն տեղում:

<sup>891</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 127:

նի միջև ընթացող պատերազմը ընտրություն է երանելի կյանքի համար:

Երկրային կյանքում մարդկային գոյությունը դիտվում էր որպես հոգու փորձություն, որին պետք է արժանապատվորեն դիմանալ Աստծո ճշմարիտ արքայություն մտնելու համար: Քանի որ երկրային կյանքն անցողիկ է և լոկ նախապատրաստություն է երկնային աշխարհի մուտք գործելու համար, ուստի, ըստ Տաթևացու՝ այդ կարճատև ժամանակը մարդը չպետք է իզուր և աննպատակ անցկացնի: Մարդուն հնարավորություն է տրված այստեղ կորցնելու կամ շահելու այն ավանդները, որոնք հանդերձյալ աշխարհում պետք է բախտորոշ լինեն նրա համար: Հետևաբար նա չպետք է երկրային ժամանակը զուր վատնի և ունայն ու անիմաստ ապրի, այլ պետք է գիտակցի, որ «այս ժամանակ է վաճառելոյ. որ զմարմնատրն տամք և ըզհոգևորն գնենք. զանցատրս տամք և զանանցն առնումք...»<sup>892</sup>: Բնության կարգն է, գրում է Տաթևացին, նախ գործել, հետո հանգստանալ, նմանապես, երկրային կյանքում մարդը պետք է հանապազ գործի, որպեսզի երկնային կյանքում հանգստանա: Մարդն այստեղ պետք է վաստակի, շարունակում է Տաթևացին, որովհետև «անդ ոչ վաստակի, զի չէ մարմնատր կեանք», կամ «որ ինչ հնար կայ ի ժամանակս յայս ապրելոյ՝ անդ փակեալ է»: Այս չափանիշներից ելնելով՝ Տաթևացին դատապարտում է անգործությունը, ծուլությունը, պարապությունը, դրանք համարում մարդկային արատների և մեղքերի աղբյուր: Եվ, ընդհակառակը, ակտիվ գործունեությունը համարում է առաքինի կյանքի գրավականը և փրկության տանող միակ ճշմարիտ ճանապարհը: Մարդու բնական վիճակը գործելն ու աշխատելն է և ոչ թե պարապ մնալը, «զի փափկութիւն և դատարկութիւն՝ մայր է ամենայն չարեաց և մեղաց...»<sup>893</sup>:

Փրկության համար միայն հավատը բավարար չէ, անհրաժեշտ են բարի գործեր: Քանի որ մարդ բնականապես թե՛ մարմնական և թե՛ հոգևոր առումներով ծնվել է «մերկ», առանց բնական «զենքերի»,

<sup>892</sup> Նույն տեղում, էջ 448:

<sup>893</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 108:

ուստի գործով ու աշխատությամբ պետք ձեռք բերի մարմնական պետքերը, իսկ կրթությամբ ու առաքինությամբ՝ հոգևոր բարիքները: Չաշխատող մարդը գոյատևելու համար ստիպված պետք է գողությամբ անի, հավիշտակի ուրիշների աշխատանքի արդյունքները. «Եւ դարձեալ՝ զի դատարկութիւնն մայր է ամենայն մեղաց մարմնական և հոգեկան. այլ յորժամ աշխատի, մարմինն տկարանայ ի մեղաց, և խորհուրդն սուրբ մնայ. և գործոց աշխատանացն այլոց մասնաւորէ»<sup>894</sup>: Մարդու բարոյական կատարելագործումը Տաթևացին կապում է կրթության ու դաստիարակության, առաքինությունների ձեռքբերման, բարոյականության ավանդական կանոններին, ազգային կրոնական սովորույթներին հետևելու և աշխատանքային գործունեության հետ:

Մարդու երկրային ու երկնային կյանքի իմաստավորման համատեքստում էական են դառնում մահվան ու անմահության, փրկության ու հարության մասին պատկերացումները: Քրիստոնեական մարդաբանության մեջ յուրահատուկ վերաբերմունք է մշակվել կյանքի և մահվան նկատմամբ. երկրային կյանքը ընկալվում է որպես տառապանքների ու չարչարանքների ժամանակ, իսկ մահը՝ իբրև երկրային անիսկական կյանքի վախճան և մուտք հանդերձյալ աշխարհ, մուտք հավիտենություն՝ Դ-րախտ կամ Դ-ժոխք: Տաթևացին «ծայրագոյն իմաստասիրութիւն» է համարում փիլիսոփայության պլատոնյան (Դավիթ Անհաղթի մատուցմամբ) սահմանումներից մեկը՝ փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին, որովհետև մահվան մասին չմտածող մարդը հակված է գործելու մեղքեր: Տվյալ սահմանման համատեքստում մահը հասկացվում է որպես հոգևոր կամ իմանալի մահ, որը նշանակում է կրքերի մահացում և նախապատրաստություն հանդերձյալ կյանքին՝ «ի ձեռն առաքինութեան զմարմինն սպանանել և մեռուցանել. և ի ձեռն չարութեան զհոգին: Արդ յորժամ առաքինութեամբ ախտ մարմնոյն մեռանի, զօրանայ հոգին. և մարդն կեայ հոգևոր և աստուածային»<sup>895</sup>:

<sup>894</sup> Նույն տեղում, էջ 105:

<sup>895</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 240:

Տաթևացիին պաշտպանում է միջնադարում տարածված մահվան սահմանումը. «Մահ՝ է որոշումն հոգույ ի մարմնոյ. զի որպէս գոյացութիւն մարդոյ ի տարերացս է. նոյնպէս և մահն: Չի չորս տարերքս այտքիկ՝ հուր և օդ՝ ջուր և երկիր՝ միավորեալ գոյացուցանեն զմարմինն հանդերձ հոգովն՝ որ կենդանական փշումն է յԱստուծոյ: Այսպէս յորժամ ի բաց բաժանին, և իւրաքանչիւր տարր յիւրն փոխի, լուծանի մարմինն...: Եւ այս բաժանումնս՝ մահ անուանի»<sup>896</sup>: Մահվան այլ սահմանումների համաձայն՝ «մահն՝ «փոփոխումն է ժամանակի և մուտ յալիտենին», կամ՝ «մահն եզր է հանդիսից՝ որք են պատերազմ ի կենցաղոյս որքան են. և սկիզբն է պսակաց. և յարութիւնն կատարումն է պսակացն...»<sup>897</sup>:

Մարմնավոր մահը լինում է հինգ տեսակի՝ բնությամբ, պատահմամբ, անձնիշխանությամբ, նախախնամությամբ և հոժարական կամքով: Բնությամբ մահն այն է, երբ մարդը ծերանում է, տկարանում և մեռնում: Պատահական մահը լինում է տարբեր պատճառներով՝ մեծամասամբ պատահական հանգամանքներից՝ ավազակային հարձակումից, գետում խեղդվելուց, գազաններին ճար դառնալուց, անզգուշությունից, վախից, ազահությունից և այլն: Անձնիշխանությամբ մահն այն է, երբ մեկը դիտմամբ սպանում է իրեն կամ ընկերոջը կամ հոգով մեղանշում է և այլն: Աստվածային նախախնամությամբ մահն այն է, երբ Աստված մարդուն տալիս է մահ՝ նկատի ունենալով մահացողի վիճակը (օրինակ, ազատում է վերահաս չարչարանքներից, կանխում է նոր մեղքեր գործելը և այլն): Հոժարական մահը լինում է երկու տեսակի՝ բարի և չար: Բարին այն է, երբ «ի յապրիլն կենդանոյն զմահ խոկամք. և զմեռելութիւն ախտիցն գործենք ի մեզ. այսինքն՝ ճգնութեամբ և բարի գործօք»<sup>898</sup>, կամ՝ երբ մարտիրոսվում են վասն հավատի Քրիստոսի: Հոժարությամբ չար մահն այն է, երբ «կենդանի գոլով զհոգիս կորուսանեն», երբ մեռնում են իրենց չար գործերի համար և այլն: Տաթևացիին առանձնացնում է նաև իմանալի, գիտակցված մահը պլատոնյան իմաստով. «Այդ՝

<sup>896</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 583-584:

<sup>897</sup> Նույն տեղում, էջ 236:

<sup>898</sup> Նույն տեղում, էջ 584:

իմանալի մահ է՝ ի ձեռն առաքինութեան զմարմինն մեռուցանել և ի ձեռն չարութեան զհոգին»<sup>899</sup>: Երբ առաքինությամբ մաքրում են մարմնի ախտերը, ապա գորանում է հոգին, իսկ երբ չարությամբ նվազում է հոգին, ապա գորանում է մարմինը՝ մարդուն դարձնելով «շնչատր և անբան»:

Մահը լինում է նաև զգալի և իմանալի, իսկ կյանքը՝ ներկա և հանդերձյալ, որոնցից երկուսը սիրելի են, երկուսը՝ ատելի: Ներկայի աստվածապաշտությամբ մահը և հավիտենական կյանքը սիրելի են, իսկ ատելի են առօրյա կյանքը և մեղավորների հավիտենական մահը: Արդարները թեև մեռնում են, սակայն հոգով կենդանի են առ Աստված: Պատվական է սրբերի մահը, որովհետև նրանք հանդերձյալ կյանքի հույսով գործեցին բարին, «յաղթեցին ամենայն կարեւաց մարմնոյ», իսկ չար՝ մեղավորների և հանցավորների մահը, որովհետև հուսահատությամբ է նրանց մահը. գրկվել են երկնքի ժառանգությունից և դարձել դժոխքի ժառանգը, ինչի հետևանքով նրանց համար փակվում է ապաշխարության դուռը և այլն:

Եթե մահը փրկություն է, ապա նշանակում է, որ դա ավելի մեծ արժեք ունի քրիստոնյայի համար, քան այս կյանքը: Ծնվելով մարդը մեռնում է, իսկ մեռնելով՝ ապրում. «Ծնունդն ի մահ բերել զմեզ, - գրում է Տաթևացին,- իսկ մահն ի կեանս..., ապա ոչ է պարտ ասել մահ. այլ փոխումն մահու ի կեանս. ի խավար է ի լոյս. ի մեղաց յարդարութիւն»<sup>900</sup>: Քրիստոնեական մարդաբանության մեջ «մահասիրական» այդպիսի դիրքորոշումը սրբազնագործում է մահվան երևույթը, դա դարձնում մարդու կեցության մեջ իմաստավորված շրջադարձային կետ, որից հետո սկսվում է նրա իսկական հավերժական կյանքը: Իսկ դա նշանակում է, որ հարության ակնկալիք ունեցող քրիստոնյան չպետք է երկյուղ ունենա մահից, չնայած, ինչպես վկայում է Տաթևացին, «յո՛ժ զարմանք է. զի բազումք ի քրիստոնէից առավել երկնչին ի մահուանէ քան զանհաւատս»<sup>901</sup>: Օրինակ, շարունակում է նա, հնդիկները սովորություն ունեն մահացածին վառել խարույկի

<sup>899</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 668:

<sup>900</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 252:

<sup>901</sup> Նույն տեղում, էջ 490:

վրա և հրկիզվողի կանայք ու ծառաները կռվում են իրար հետ, թե ով պետք է իր տիրոջ հետ վառվի: Իսկ բազում քրիստոնյաներ, հավատալով հանդերձյալ աշխարհի գոյությանը, փոխանակ մարտիրոսանան վասն հավատի Քրիստոսի և ուրախությամբ ընդունեն իրենց մահվան փաստը, սարսափում են դրանից: Դա նշանակում է, որ նրանք խորապես չեն գիտակցել մահվան խորհուրդը, չեն հասկացել, որ «մահն վախճան և եզր է մարմանատր կենացս. և սկիզբն և մուտ հանդերձեալ յաիտենիմ», կամ՝ «մահն սկիզբն և մուտ է հանդերձեալ փառացն և պսակացն»<sup>902</sup>: Եթե ծնվելով մարդիկ հայտնվում են օտար աշխարհում, ապա մահը նրանց տանում է իրենց «ի բնիկ հայրենի տունն»: Անշուշտ, մահը ցավալի երևույթ է մարդու համար թեկուզև այն պատճառով, որ «բաժանին ի միմեանց հոգին և մարմինն. զի յոյժ սիրով կապեալ էին. այլև տարերքն քակտին յիրերաց՝ ուստի գոյացաւ մարմին: Եւ մեծ է ցաւս այս»<sup>903</sup>: Այդուհանդերձ բազում պատճառներով քրիստոնյան պետք է արժանապատվորեն, առանց ավելորդ ողբ ու կականի ընդունի մահվան փաստը: Մարդը մահկանացու է, այսինքն՝ մահն անխուսափելի բնական երևույթ է և ոչ մի ձևով հնարավոր չէ մահացածին վերակենդանացնել, ուստի անիմաստ են անչափ սուգն ու ողբը: Բացի դրանից, չպետք է խիստ մտահոգվել և սարսափել, որովհետև մահվամբ մարդը ազատվում է բոլոր կարգի նեղություններից ու չարչարանքներից, այդ թվում մահվան նկատմամբ ունեցած երկյուղից՝ «զի որք բարի մահուամբ մեռանին՝ ազատին ի նեղութեանց աշխարհիս. և հասանին ի հանգիստն Աստուծոյ»<sup>904</sup>: Դարձյալ, բնության մեջ գոյություն ունի օրինաչափություն. ամեն ինչ ցանկանում է միավորվել «ընդ սկզբան իւրոյ», նմանապես՝ քանի որ մարդու հոգին Աստծուց է, ուստի ի բնե մշտապես կարտոում է Աստծուն և ցանկանում միավորվել Նրա հետ: Այսպիսով, անդրշիրիմյան կյանքին հավատացող մարդը ոչ թե պետք է սարսափի մահվանից, այլ, ընդհակառակը, անհամբերությամբ սպասի իր երկրային կյանքի վախճանին, քանի որ մահը նրան ազատում

<sup>902</sup> Նույն տեղում, էջ 269:

<sup>903</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 586:

<sup>904</sup> Նույն տեղում, էջ 598:

է անիսկական կյանքի տառապանքներից: Եթե աշխարհը բանտ է, ապա մահը ընկալվում է որպես ազատություն բանտից: Եթե ծննդով մարդու հոգին կապվում է իր բանտի՝ մարմնի հետ, ապա այս պարագայում «մահն ազատութիւն է ի բանդէ»:

Քրիստոնեական վարդապետության մեջ մահվան նկատմամբ սերը պայմանավորված է նախ և առաջ այն հանգամանքով, որ քրիստոնեական կրոնը մարդուն խոստանում է հավիտենական կյանք, հանդերձյալ աշխարհում հարություն՝ վերակենդանացման ձևով: Այլ խոսքով, քրիստոնեության մեջ մարդու երկրային կյանքի ունայնության, անարժեքության վերաբերյալ վատատեսական հայեցակետը լրացվում է փրկության, հանդերձյալ կյանքի, հարության և երանելի կյանքի գոյության մասին լավատեսական հայացքով: Իրական վատատեսությունը փոխհատուցվում է վերացական անդրանցական լավատեսությամբ, որովհետև «մահն՝ ի յերանելի և ի բարի կեանսն հանէ, ի խաւարային կենաց բանդէս՝ ի լոյս կենաց»<sup>905</sup>: Այս առումով երկրային կյանքի ունայնության վերաբերյալ վատատեսական հայացքը դառնում է հարաբերական, որովհետև հանդերձյալ կյանքի գոյության գաղափարը, Դրախտ կամ Դժոխք ընկնելու հանգամանքը արդեն իսկ բարձրացնում են երկրային կյանքի արժեքը: Դա նշանակում է, որ հանդերձյալ աշխարհը՝ իբրև մարդու գոյության նպատակ և մարդկային կեցության վերջնական հանգրվան, ապահովում է այսկողմնային աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձությունների իմաստավորվածությունը, մարդկանց «փրկում» «ամեն ինչ միևնույն է» հռետեսական բարդությից: Այլ կերպ ասած՝ այսկողմնային աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձություններն այնքան էլ ունայն և անիմաստ չեն, ինչպես կարող է թվալ առաջին հայացքից, և մարդու համար բնավ էլ ամեն ինչ միևնույնը չէ, քանզի իր ապրած կյանքի, իր արարքների համար նա այնկողմնային աշխարհում պետք է հաշվետվություն տա և ստանա համապատասխան հատուցում: Հատուցման գաղափարը կոչված է կարգավորելու և նպատակասլաց դարձնելու մարդու երկրային կյանքը: Արդեն իսկ այսկողմնային աշխար-

<sup>905</sup> Գրիգոր Տառնացի, Գիրք քարոզության որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 269:



հուն մարդու կյանքի որոշ դրվագներ և դեպքեր քրիստոնյա մտածողները ներկայացնում են որպես վերահաս հատուցման նախանշաններ: Մակայն մարդը չգիտի և իր եղական բնության պատճառով չի էլ կարող իմանալ իր մահվան օրը, և, իսկն ասած, բազում պատճառներով պետք չէ, որ նա իմանա դրա մասին: Օրինակ, «թե գիտեր մարդ զօր մահուան իւրոյ մերձեալ, ոչ վատասկէր. ոչ շինէր. և ոչ անկեր. և լինէր պատժառ աւերելոյ աշխարհի»<sup>906</sup>:

Առհասարակ, եթե մարդը չի կարող գիտելիք ունենալ ո՛չ աշխարհի սկզբի, ո՛չ էլ վախճանի մասին, ապա հավատով կարող է պատկերացում ունենալ դրանց մասին: Տաթևացու կարծիքով՝ կան որոշակի նախանշաններ (բարոյական, բնական և կրոնական), որոնք նախապես հայտնում են աշխարհի և մարդկային կյանքի վախճանի մասին: Գրանցից են՝ առաջին, «յորժամ արդարութիւնն պակասի, և մեղքն յաւելանի. և սէրն ցամաքի. և ատելութիւնն առաւելանի՝ հաւատքն պակասի՝ և անհաւատութիւնն բազմանայ...»<sup>907</sup>, երկրորդ, երբ կհաճախանան արհավիրքները, երկրաշարժները, երաշտները, սովը, սրածությունները, պատերազմները և այլն, երրորդ, երբ կհայտնվի դերաքրիստոսը՝ Նեռը, և կսկսի տարբեր հնարներով մոլորեցնել ու խաբել մարդկանց: Անհատական մակարդակում մարդու մահվան նախանշաններից են հիվանդությունները, մարմնի անդամների (աչքի, ականջի, մկանների և այլն) գործառույթների թուլացումն ու պակասումը:

Քանի որ փրկությունն ու հարությունը առանձնահատուկ նշանակություն ունեն քրիստոնեական մարդաբանության մեջ, ուստի Գրիգոր Տաթևացին իր երկերում մանրամասնորեն դիտարկում է հարության և հանդերձյալ աշխարհում հոգու ու մարմնի վերամիավորման հետ կապված հարցեր: Հարության գաղափարի քննարկման ժամանակ նա թվարկում է կրոնաստվածաբանական գրականության մեջ տարածված հարության մի քանի սահմանումներ, որոնցից կատարյալ է համարում հետևյալը. «հարութիւն է այնն որ անկաւ

---

<sup>906</sup> Նույն տեղում, էջ 241:

<sup>907</sup> Նույն տեղում, էջ 414:

մարմնատր մահուամբ՝ վերստին յառնել անմահութեամբ ի կեանս յալիտենանս»<sup>908</sup>: Տաթևացու համոզմամբ՝ հարության գոյությունը հաստատվում է բնական քննութեամբ և Ս. Գրոց վկայությամբ: Բնական քննությունը հենվում է հասարակական կյանքի որոշ երևույթների ուսումնասիրության արդյունքների վրա և դրանցից եզրակացնում հարության գոյությունը: Նման դեպքում կիրառվում է համանմանության մեթոդը: Այսպես, բնական քննության միջոցով տեսնում են «ի քաղաքական օրէնս» դատաստանի գոյությունը և դրանից հետևեցնում են, «թե գոյ առ Աստուած արդար դատաստան»: Այնուհետև այս կյանքում բարի մարդկանց տեսնում են նեղության մեջ, իսկ չար մարդկանց՝ հանգստության մեջ: Դա անարդարություն է, ինչը նշանակում է, թե «պիտո՛յ է և ա՛յլ կեանս. զի հատուցի բարեացն բարի և չարացն չար և այս ո՛չ լինի եթե ոչ իցէ հարութիւն»<sup>909</sup>: Ընդամին, հոգին և մարմինը պետք է միասնական հարություն առնեն, որովհետև եթե միայն հոգին փառավորվի կամ պատժվի, ապա դա չի լինի արդար դատաստան: Հետևաբար հոգին և մարմինը միասնաբար պետք է հարություն առնեն՝ միասին հատուցում ստանալու համար: Հանդերձյալ կյանքի և հարության գոյության օգտին բերվող մյուս փաստարկն ունի բնագանգական-գեղագիտական բնույթ: Մարդն աշխարհի մասն է և դրա նպատակը, գրում է Տաթևացին, հետևաբար, եթե «մարդս ոչ յառնէ, աշխարհ անկատար մնայ. զի բոլորն մասամբն է կատարեալ»<sup>910</sup>: Տաթևացին պաշտպանում է այն տեսակետը, որ բոլոր մարդիկ պիտի հարություն առնեն ու անմահանան, որովհետև հարությունն ու անմահությունը բանական հոգու համար են: Այս իմաստով հանդերձյալ աշխարհում եթե արդարներին ու մեղավորներին պիտի միավորի հարությունն ու անմահությունը, ապա նրանք իրարից կզանազանվեն հատուցմամբ. հավատքի ու բարի գործերի համար արդարները կստանան փառք ու պսակ, արքայություն ու հանգիստ, իսկ չար գործերի համար մեղավորները՝ տանջանք ու տառապանք, խավար ու կրակ և այլն:

<sup>908</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 716:

<sup>909</sup> Նույն տեղում, էջ 715:

<sup>910</sup> Նույն տեղում:

Մարդու հարության հետ կապված ամենադժվարին հարցը մարմնի վերակենդանացման հնարավորության հարցն է: Քրիստոնեական կրոնի համաձայն՝ հոգին ի սկզբանե անմահ է, իսկ մարմինն՝ ապականացու: Հոգին անմահ է, որովհետև բաղկացած չէ չորս տարրերից և իր բնությամբ աննյութական ու ինքնաշարժ է: Մարդու մահվանից հետո հոգին տեղափոխվում է «ի կայանս հոգուց առ Աստուած», իսկ մարմինը քայքայվում և չորս տարրերի տեսքով տարրալուծվում բնության մեջ: Եթե մարմինը դառնում է «հող» և «փոշի», ապա ինչպե՞ս է հնարավոր դրա վերակենդանացումը: Մարդու մահվանից հետո, գրում է Տաթևացին, նրա մարմինը վերածվում է չորս տարրերի, իսկ տարրերը Աստծո շտեմարանն են, և ամբողջ տիեզերքը Նրա ձեռքում է. «Եւ որպէս կարելի է քեզ ի քում ափիդ գտերմանս զանազանել, և զեղեալն ի շտեմարանս քո յիւրաքանչիւր անկեան յառաջ բերել, առավել Աստուծոյ է կարելի զհոգիս յերկնից և զմարմինս ի տարերաց ի մի վայր ժողովել և յարուցանել»<sup>911</sup>: Իսկ թե ինչպես հոգին պետք է ճանաչի իր մարմինը, Տաթևացին, նախ, նշում է, որ Աստված ամենագոր է ու ամենագետ. նա «զիտէ անխառնապէս որոշել զիւրաքանչիւրս փոշիս արդարաց և մեղատրաց»: Երկրորդ, յուրաքանչյուր մարդ ունի իր նշանը, որը «անքակտելի՛ է ի հոգւոյն և ի մարմնոյն խառնեալ. և յորժամ բաժանի հոգին՝ սա ո՛չ բաժանի ի հոգւոյն և ո՛չ լուծանի ընդ մարմնոյն: Եւ թպէտ մարմինն փոփոխի հասակաւ կամ հիւանդութեամբ, կամ մեղօք հոգին հիւանդանայ. դիմաւոր նշանս այս անփոփոխ մնայ»<sup>912</sup>: Հենց այդ նշանի միջոցով էլ հոգին պետք է ճանաչի իր մարմինը և միավորվի նրա հետ:

Մյուս հարցը, որ վերաբերում է մարմնի հարությանը, այն է, թե՛ մարմնի անդամներն ու հատկությունները կպահպանե՞ն իրենց երկրային բնույթը, թե՞ կվերափոխվեն: Տաթևացու կարծիքով՝ մարմինը պետք է հարություն առնի ամբողջությամբ՝ այն տեսքով և կառուցվածքով, որն ուներ երկրային կյանքում: Աստված ի սկզբանե մարդուն անթերի ստեղծեց, ուստի վերջին օրը նույնպես «անթերի պիտի

---

<sup>911</sup> Նույն տեղում, էջ 718:

<sup>912</sup> Նույն տեղում, էջ 719:

նորոգէ»։ Բայց միայն այն տարբերությամբ, որ հարության ժամանակ մարդու բնության թերությունները պետք է շտկվեն։ Այդ թերություններն են՝ մարմնի պակասությունները, ավելորդ անդամները և մոլորությունները։ Հանդերձյալ աշխարհում մարդու մարմնի որոշ անդամներ (սիրտը, լյարդը, թոքը) չեն լինի պիտանի, սակայն «յառնեն վասն կատարելութեան. և գեղեցկութեան որպէս ստինքն. զի ո՛չ է պետք կաթին, այլ առնէ վասն կատարելութեան և գեղեցկութեան մարդոյն»<sup>913</sup>։

Երկրային կյանքում մարդուն բնորոշ բոլոր թերությունները հարության ժամանակ կվերափոխվեն (այս փոփոխությունը վերաբերում է միայն արդարներին)։ Իսկ այս կյանքում մարդն ունի յոթ պակասություն. երեքը հոգևոր բնույթի, չորսը՝ մարմնական։ Հոգու առաջին պակասությունը տգիտությունն ու խավարն է, որը հարության ժամանակ կվերափոխվի և կդառնա «լոյս պայծառ և գիտութիւն աստուածային տեսութեան»։ Երկրորդ պակասությունը մտքի թուլությունն ու մոռացկոտությունն է, որը հարության ժամանակ կվերանա և կդառնա ամուր ու հաստատուն։ Երրորդ պակասությունը հոգու տրտմությունն է (այս աշխարհում հոգին տրտմում է, որովհետև «բազում ինչ խնդրէ և ոչ կարէ առնուլ»), սակայն հանդերձյալ աշխարհում ուրախությունը կփոխարինի տրտմությանը՝ «տարփումն հոգևոր առ Աստուած»։ Տաքևացու կարծիքով՝ մարդու մարմնական բնույթի պակասություններն են մահկանացու լինելը, մարմնի սևությունը, ծանրությունն ու ծուլությունը, քանձրությունն ու կոպտությունը, որոնք հարության ժամանակ համապատասխանաբար կդառնան անմահ, լուսավոր, թեթև ու թափանցիկ։ Այսպիսի փոփոխությունների շնորհիվ հանդերձյալ աշխարհում մարմնի և հոգու միջև կհաստատվեն հավերժական խաղաղություն ու ներդաշնակություն, մարդը վերստին կստանա իր նախնական կատարելությունը։ Առհասարակ Տաքևացին հանդերձյալ կյանքը պատկերացնում է իբրև երանելի մի կեցություն, որտեղ մեկընդմիջտ լուծված են այսկողմնային աշխարհում մարդուն մտատանջող բոլոր հարցերը։ Հանդերձյալ կյանքում

---

<sup>913</sup> Նույն տեղում, էջ 725։

արդար մարդը ազատվում է բոլոր տեսակի տառապանքներից, փորձություններից, աղետներից, ուրիշների ոտնձգություններից, մարմնական ու հոգևոր ախտերից և անհոգ վայելում երկնային կյանքի բարիքները: Այնտեղ մարդիկ լիիրավ հավասար են, ապրում են խաղաղ և հանգիստ, որովհետև չկան ո՛չ գողեր, ո՛չ ավազակներ, ո՛չ հարստահարողներ և ո՛չ էլ կեղեքիչներ: Հանդերձյալ աշխարհի վերաբերյալ այսպիսի պատկերացումը սոցիալ-բարոյական ընդգծված երանգավորում ունի և վկայում է ոչ միայն մարդու փրկության, այլև սոցիալական այլևայլ չարիքներից մարդու ազատվելու բնագանգական ցանկության մասին:

Թեև Տաթևացին հանդերձյալ կյանքը հակադրում է երկրային կյանքին, վերջինս բնորոշում որպես անիրական կյանք, իսկ այսպեղանային աշխարհը բանտ կամ «սգի և տրտմության հովիտ», այնուհանդերձ, նա երկրային կյանքի անարժեքության գաղափարը չի ծայրահեղացնում և չի քարոզում կրավորական համակերպում իրականության հետ: Ընդհակառակը, ինչպես վերը նշվեց, նա գործունեությունը, աշխատանքը, ինքնակատարելագործմանն ուղղված բոլոր քայլերը խրախուսում և դիտում է իբրև մարդուն վեհացնող, մաքրագործող, մեղքերից հեռացնող միակ ճշմարիտ միջոցը: Անշուշտ, այդ ակտիվ գործունեությունը նախ և առաջ զնահատվում ու իմաստավորվում է կրոնաբարոյական արժեքների ու սկզբունքների տեսանկյունից: Մարդը չի կարող անգործ, պարսպ մնալ, որովհետև Աստված նրան շնորհել է արարելու, ստեղծելու ունակություն: Մարդը չի կարող անգործ մնալ նաև այն պատճառով, որ ունի սոցիալական էություն, այսինքն՝ ունի որոշակի պարտավորություններ (թե՛ սոցիալտնտեսական, թե՛ բարոյական և թե՛ քաղաքական) հասարակության, կրոնական համայնքի և ազգի առջև: Կրոնական առումով քրիստոնյան նույնպես պարտավոր է զբաղվել ակտիվ գործունեությամբ, որովհետև մեղսագործ մարդկանց փրկելու համար Աստված մարդեղացավ, չարչարվեց, խաչվեց, և Աստծո այդ մարդասիրական քայլը չպետք է անպատասխան մնա: Քրիստոսի մարդեղացմամբ մարդիկ ստացան բազում բարություններ (իմաստություն, բժշկություն, ճշմարտություն, շնորհ, հարություն, փառք, հաղթանակ սատանայի

ու մահվան նկատմամբ և այլն), իսկ ամենակարևորը՝ հեղաշրջում կատարվեց նրանց պատկերացումներում. վերստին ծնվել, հարուժություն առնել մեռյալներից և հավերժ հանգչել ու թագավորել<sup>914</sup>: Քրիստոսի գոհաբերությունը կոչ է առ մարդիկ, որ նրանք նույնպես կատարեն նմանատիպ անարյուն ու բանական մի սխրանք՝ թեկուզև սրբերի նման գերմարդկային ջանքերի միջոցով: Եթե Աստծո մարդեղությունը փրկչական անհրաժեշտություն էր, ապա նույնպիսի անհրաժեշտություն է ըստ մարդկային կարողության մարդու «աստվածացումը» կամ դրան ուղղված բոլոր գործողությունները: Այս առթիվ Տաբևացին կրկնում է սուրբ հայրերի այն միտքը, թե «նախ պարտ է աստուածանալ՝ և ապա յԱստուած մերձենալ»<sup>915</sup>: Քրիստոնեությունը իբրև կրոն՝ և եկեղեցին՝ իբրև Աստծո և մարդու միջև միջնորդ, կոչված են ուսուցանելու և կարգավորելու, թե ինչպես պետք է մարդ սպրի ու գործի այսկողմնային աշխարհում, որպեսզի արժանանա փրկության: Տաբևացու կարծիքով՝ մարդուց է կախված ոչ միայն առօրյա հարցերում ազատ ընտրություն կատարելու իրավունքը, այլև իր փրկության գործը. «Որպես արեգակն զամենայն լուսաորէ՛, այլ պարզ միթքն լուսաորի և թանձրն ո՛չ: Նոյնպես և Աստուած զամենայն մարդոյ փրկութիւն կամի. որք անձնիշխան կամօք համակամ լիցին Աստուծոյ՝ փրկին. և որք հակառակին կամօք՝ ո՛չ փրկին: Այլ զի արեգակն անբանապէս տայ զլոյսն. իսկ Աստուած բանիւ և իմացմամբ ընտրէ զարժանիսն և փրկէ...»<sup>916</sup>: Մարդը պետք է իր գործով ու վաստակով արժանի լինի փրկության: Ինչպես տգետը չի կարող վերացնել տգիտությունը, ապականվածը՝ ապականությունը, մեղավորը՝ մեղքը, այնպես էլ մարդը չի կրող մարդուն փրկել: Մարդու փրկությունն Աստծո շնորհն է: Եթե արեգակը լույս է տալիս՝ չլինելով բանական, ապա Աստված բանիվ և իմացմամբ ընտրում է արժանիներին և փրկում: Փրկությունը վերաբերում է ոչ թե ընտրյալներին, այլ բոլորին, և այդ գործում ընտրյալները նրանք են, ովքեր իրենց

<sup>914</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 49:

<sup>915</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 167:

<sup>916</sup> Գրիգոր Տաբևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 20:

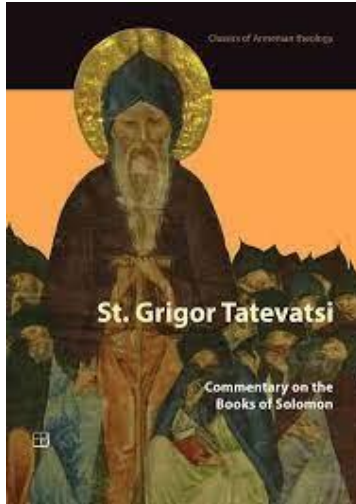
աստվածահաճո ապրելակերպով, առաքինի վարքով և բարի գործերով նախապատրաստում են իրենց փրկությունը:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին մարդու կյանքի իմաստի ու նպատակի, մահվան և անմահության, փրկության ու հարության հարցերը դիտարկում է «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում: Գրախոսից արտաքսված մարդու համար աշխարհը ժամանակավոր մի հանգրվան է, բանտ ու արքտրավայր, իսկ երկրային կյանքը՝ հավիտենականի համեմատ անիսկական: Սակայն մարդու երկրային կյանքի ունայնության, անարժեքության վերաբերյալ հայեցակետը լրացվում է ներկան ապագային ծառայեցնելու, այսինքն՝ երկրային կյանքին իմաստ հաղորդելու և փրկության, հարության և երանելի կյանքի գոյության մասին հայացքով: Եթե մարդը չի ըմբռնում իր կեցության գլխավոր իմաստն ու նպատակը, ներկա ժամանակը գերադասում է հավերժությունից, իսկ ժամանակավոր երկրային հաճույքները նախընտրում երկնային բարիքներից, ապա այդպիսի մտածողությամբ մարդը՝ գուրկ լինելով հոգևոր ճշմարտությունից, գրեթե անիրագործելի է դարձնում իր փրկության գործը: Տաթևացին համոզված է, որ փրկվել և հանդերձյալ աշխարհում երանելի կեցության կարող են հասնել բոլոր նրանք, ովքեր իրենց առաքինի վարքով և բարի գործերով նախապատրաստում են իրենց փրկությունը, ովքեր ըստ մարդկային կարողության ձգտում են նմանվել Աստծուն:



## SUMMARY

### S.A. ZAKARYAN – THE PHILOSOPHY OF SAINT GRIGOR TATEVATSI



The book consists of seven chapters. The first chapter is entitled "The theologian-philosopher in the light of time" and presents Tatevatsi's biography, theoretical origins of his philosophical views and methods of thinking. Saint Grigor Tatevatsi (1346-1409) is the most prominent figure of the Armenian medieval theological-philosophical thought, and his theoretical legacy is the apogee of the Armenian medieval thought, which synthesizes the best traditions of both the Armenian and European scholastic thought of the previous centuries. He was the head of the Tatev University (XIV-XV cc), which was a leading scientific and cultural centre of the time. Scholars of Tatev University fought against the unitarian movement (against unification of the Armenian Apostolic and Roman Catholic Churches).

Grigor Tatevatsi is one of the unique Armenian medieval thinkers. He was honored and appreciated both during his lifetime and



posthumously. His students and followers, intimates and even his rivals recognized his greatness as a thinker and acknowledged his exceptional place and role in the Armenian church history and in the Armenian scientific-cultural life. Authors who wrote about Tatevatsi (Arakel Syunetsi, Mathew Jughayetsi, Tovma Metsopetsi, his hagiograph), tried to present Tatevatsi comprehensively. They first of all attempted to show his place and role in the Armenian intellectual life, secondly, praised him as a theologian and philosopher by dubbing him "the second illuminator of Armenia", thirdly, presented him as a protector of the orthodox belief and the Apostolic Church, fourthly described him as an honored and student-loving teacher, fifthly, presented his personal virtues, physical-bodily appearance and spiritual virtues. His hagiograph, his students and followers presented Tatevatsi according to the classical rules of medieval hagiological tradition, i.e. gave superlative characteristics of idealization and typification. They compared him to the saints of the church and even to Christ, created a "legend" of having a special mission and a mystical connection to God and ascribed miracles and glories to him. But on the other hand, they presented specific real features of his personality and the details of the "spiritual feat" he accomplished.

Grigor Tatevatsi wrote many books: "The Book of Questions", "Voskeporik" ("Book of Golden Content"), "Of Summer" and "Of Winter" volumes of "Book of Sermons", "Solution to "Introduction" of Porphyry", "Commentary on the Philosophy of David", interpretation and analysis of the Old and New Testaments, works of the holy fathers, etc.

Grigor Tatevatsi's philosophical views were influenced by: a) ancient philosophy, in particular the teaching of Aristotle, b) the Armenian philosophical thought of previous centuries, particularly the theoretical heritage of David the Invincible, c) Western European scholastic philosophy, which was distributed and defended in Armenia by the Latin representatives of the unitor movement (Bartholomew of Bologna, Peter of Aragon), d) religious and theological literature: The Holy Bible, the works of the Church Fathers, and the collections of philosophical and moralistic literature of the Middle Ages.

Tatevatsi heavily relied on Aristotle's philosophy. He quoting various works by Aristotle, used his philosophical concepts, principles and methodological approaches in his discussion of philosophical (especially metaphysical-ontological and epistemological-logical) issues. The influence of Aristotle's teachings on Tatevatsi's philosophical views is so noticeable that we can confidently consider him a follower of Armenian Aristotelianism or the Armenian tradition of Aristotle. In his purely philosophical-logical and religious-theological works, Tatevatsi uses the scholastic method of philosophizing borrowed from Western European thinkers, which was characterized by the authoritarian, hermeneutic, encyclopedic, bibliographic, syllogistic and moralistic features. As a scholastic thinker Tatevatsi considered the "natural examination" and the learning through faith not as conflicting but as complementing activities. He used philosophical methods in theology and theological methods in addressing philosophical problems, thereby raising the prestige of philosophy and appreciating the soteriological significance of the "natural examination" of rational knowledge.

The second chapter is entitled "Philosophical Foundations of Theology" and includes discussion of issues related to theology, monotheism, religious and philosophical characteristics of God, proofs of God's existence and the problem of evil. St. Grigor Tatevatsi is the first medieval Armenian theologian and philosopher who systematically analyzed theology as well as its essence, objectives, goal and functions. Tatevatsi continued the tradition of rationalistic understanding of theology developed in the European thought of the XIII century. First of all, he considers God as the source of all sciences, secondly, he distinguishes secular (natural) and spiritual (gifted) sciences (wisdom) and shows their role in the process of knowledge of the world and of God, thirdly, he regards theology as "the head of every science", defines its subject matter, objectives and functions, and distinguishes its types. Tatevatsi identifies 4 types of theology: impressive, etiological, semiotic, and mystical. He presents the specific features of each of them. According to the methods of knowledge of God he separates positive

(cataphatic) and negative (apophatic) theology preferring the last. Tatevatsi claims that theology differs from other sciences in terms of its origin, objectives, status, methods of cognition, understanding of the truth, all-inclusiveness, constancy, honor, usefulness and purpose. And these differences, he believed, reveal the superiority of theology in relation to other sciences.

The monotheistic doctrine is central to St. Grigor Tatevatsi's spiritual heritage. When presenting this doctrine transcendental, epistemological, socio-ethical and anthropological roots of views of theomachists, unbelievers, dualists and polytheists (idolaters) are presented. Moreover, the limitations of their views on goals and possibilities of human knowledge as well as the inconsistency, groundlessness and fallacy of their arguments are shown. And finally, with the help of the theory of faith and philosophical knowledge, the essential, characterological and cult forms of the One God, the unity of God and the one nature, Holy Trinity and monotheism are presented. Tatevatsi's monotheistic doctrine is based on the metaphysical idea that the existence can have only one beginning, not two or many. Tatevatsi defends cultic monotheism, according to which God is the only one worthy of worship.

In his creationist doctrine St. Grigor Tatevatsi rejects the dualistic theories of the origin of the world and claims that God does not create by force or necessity, but by His own free will. Moreover, Tatevatsi maintains that although there are qualitative differences between the Creator and creatures, God providences and governs the created universe and this makes chaotic development of the universe impossible. He does not see a contradiction between the ancient philosophical thesis that "Nothing comes from nothing" and the Biblical idea of "Creation from nothing". This is because: a) Before creation the world existed in God's prevision as an immaterial paradigm; b) God created not from absolute nothing but from nothing which has potential existence. The matter without quality is also a type of nothing, but Tatevatsi excludes the possibility of the universe - creation from the matter without quality. By

interpreting the Aristotelian concepts of absolute nothing and nothing with potential existence, Tatevatsi tries to reconcile the Biblical point of view of the creation and philosophical idea of the emergence of the universe which are essentially in tension. This comes to show that Tatevatsi ascribed particular importance to philosophy for theophany, knowledge of the world and in doctrine of salvation. He also valued philosophy as such.

St. Grigor Tatevatsi discussed God's existence particularly thoroughly and comprehensively, using the methodological moves and cosmological proofs which are also used in the Western European philosophy. These are mainly borrowed from Aristotle. Tatevatsi is convinced that the existence of God can be substantiated not only by faith, but also by reason, by "natural investigation", based on the creations and "order of things", that is, everyday observations and experimental data. He offers five proofs of God's existence: the proof from motion, the proof from causation, the proof from contingency (Possibility and Necessity), the proof from degrees of perfection (gradation), and the proof from final causes (Design). His approach, on the one hand enhanced the authority of philosophy, and on the other hand, regards nature as an object of scientific study thus, paving the way for experimental study of nature.

The problem of evil is, of course, an important issue for Christianity. St. Grigor Tatevatsi continues the Armenian theological-philosophical tradition when addressing this problem. He claims that evil has no substance and views evil as non-existent from a natural point of view. The evil does not have an ontological status and has a "place" neither in God, nor in the universe, nor in the human nature. But as there is a lot of evil and injustice in nature and in the society, the existence of which is incompatible with kind God and wise Divine Providence, Tatevatsi develops a theory of theodicy. Here are the fundamental these of his theodicy: a) God is the only creator and created everything good, beautiful and perfect, therefore He cannot be the cause of evil, b) God has a good nature, therefore evil cannot come from Him, b) evil does not have

a fundamental nature, in particular there is no evil god. Metaphysically evil is the lack of goodness, c) evil is one of the manifestations of providence. "By providence much good has arisen from evil". God does not eliminate evil for the sake of good, d) God created everything good, if something seems evil, it is only because of human ignorance, e) God is aware of evils, because they exist with His knowledge and permission, f) evil is the result of a sovereign human activity. God has given man freedom of will, the ability to choose between good and evil, and only humans are responsible for social and moral evils/sins. Social-ethical evils stem from human free-willed actions, and these come from different social-economic and religious factors.

In the third chapter, entitled "Teaching about creation and the world", the philosophical and religious characteristics of God are given, issues related to the relationship between God and the world, the natural philosophical image of the universe, and the eternity of the world are discussed. St. Grigor Tatevatsi distinguishes two ways of knowing God: positive (cataphatic) and negative (apophatic). There is no contradiction between the apophatic (God is unrecognizable and unnameable) and cataphatic (God is recognizable and nameable) ways of theophany, because, first, the names which we attribute to God do not discover God's essence, but refer to His works, second, the cataphatic way of knowing God is the basis of the apophatic theophany, i.e. the highest form of knowledge of God.

Tatevatsi distinguishes God's names into philosophical and religious-theological. When referring to God by philosophical names, he treats God as an essence (being), as a prime-cause and prime-mover, as a necessary being, whose predicates are *simplicity*, *intangibility*, *sameness*, *eternity*, *inalterability*, etc. When referring to God by religious-theological names he treats God as an absolute Person, Creator, Father and Judge endowed with will and intellect, with wisdom, love, justice, truth, graciousness, benignancy, mercifulness, perfection etc. God's philosophical and religious-theological names of God, Tatevatsi maintains, complement each other creating a full depiction of Him.

It follows from the principle of creation that: First, the both immaterial and material beginnings cannot co-exist with God. Second, there are qualitative differences between the Creator and the created universe. Third, the created universe is foreseen and controlled. Fourth, the universe is a set of beings that are ordered, graded and contain divine traces. Although based on the principle of creation, Tatevatsi acknowledges the qualitative difference between God and the created universe and the incompatibility of their properties, he, nonetheless, tries not to take the contrast between the divine and the earthly to an extreme. There are no commonalities between God and creatures in terms of properties, but there are relationships between them. He accepts that "as the creator is, so is his creation" and sees the qualities of kindness, usefulness and purposefulness in the created universe as a whole and in every existence in particular. Together with God, man, as the lord and king of creatures, is responsible for the maintenance of universal cosmic harmony and solidarity. Tatevatsi tries to reconcile the views of "superiority and advantage" and "equality and brotherhood" regarding man and other creatures.

When expressing his understandings about natural philosophy St. Grigor Tatevatsi mainly relies on Aristotle's views on nature as well as the Medieval theological literature. Unlike other Armenian natural philosophers of previous centuries, Tatevatsi highlights the "natural science" (natural cognition) in the system of knowledge. He thus takes knowledge about nature to be of particular importance. This change in cognitive attitude towards nature signifies the importance and necessity of empirical observations in the system of knowledge. Tatevatsi develops such a picture of the Cosmos, which on the hand corresponds to the principles of the Medieval Christian worldview and on the other hand has is not limited by them. In his view of the Cosmos the natural-philosophical (cosmological, astronomical, physical) understandings are tied up with metaphysical, theological, philosophical-anthropological and aesthetic-moral theses.

St. Grigor Tatevatsi tries to bridge the Biblical theses of creation with the philosophical postulate regarding the eternity of the world. He

was a creationist and criticized theories which made matter co-eternal to God. But he proposed the following arguments regarding the eternity of the world: a) before the creation the world existed actually as an immaterial paradigm in virtue of God's providence; b) the world is eternal because it is linked to eternity; c) God is the eternal and always actual being, He is necessary and can never turn into non-being, therefore the world was created eternal; d) the will of God is unchangeable. He cannot make the created world become non-being otherwise His will would change; e) God does not make the world become non-being not because He is unable to do so, but due to His boundless goodness; f) the world is eternal because it's four basic elements and qualities are eternal. Thus, even though Tatevatsi's arguments are based on and contain typical Neoplatonic ideas, one has to take into account that he speaks of the eternity of the created world rather than co-existence of world with God.

The fourth chapter, which is entitled "Anthropological and psychological views" discusses issues related to the status of man in the universe, human nature, characteristics of human genus, human simulations /մնանեցումների/, soul and the relationship between soul and body.

Tatevatsi accepts the rationalistic definition of human being and tries to ascribe him features that show his exceptional status and role in creation. He reveals the peculiarities of human essence and nature to create the character of "homo religiosus". Tatevatsi assigns meaning to human's being and her status in creation from two perspectives. From the perspective of "unity and solidarity" humans and other creatures are created by the same Creator simultaneously, therefore they are equal, belong to the same race and are connected to each other as cognate members of a united family. And from the perspective of "superiority and privilege" humans have unique God given status and are thus superior to other creatures. God has created everything for humans, the king of all creatures. Human upright posture is one of the symbols of this kingdom. Human unique status is also revealed by the fact that God created human in his own image and likeness and thus separated from other creatures,

endowed with reason and free will, sacrificed His begotten Son for human salvation. Thirdly, human being contains all the layers of the existence in his perfect and comparative nature. Man unites the opposite worlds, i.e. material and immaterial, earthly and heavenly, knowable and feelable. The basis of these two perspectives is the idea that humans are ethically responsible for both the Universe and other creatures.

In his anthropological teaching St. Grigor Tatevatsi compares human to God, the universe, the city, the farmstead and the garden. These comparisons allow him to present his understandings of human nature in a broader context. Each comparison is an act of self-knowledge, which reveals new aspects of human nature, essence and activity. Godlikeness demonstrates the greatness of man, her unique status in creation, his superiority over other creatures. Likeness to the universe reveals natural and functional correspondence of Big and Small universes, the "consanguinity" of cosmic beings and man. The comparison of man and the city demonstrates vertical and horizontal relations between parts of human soul and the inner forces of man. By likening man to the field and the garden, Tatevatsi shows that man, as a moral being, is obliged to think about both his earthly and heavenly lives, that is, to make the right choice (in line with the spirit of religious commandments) between good and evil. Although all these resemblances are based on principles of religious anthropology, each of them has a certain direction. The resemblance of man to God is mostly religious and philosophical, the resemblance to the universe is naturalistic, the resemblance to the city is epistemological and socio-psychological, and the resemblance to the farmstead and the garden is predominantly socio-moral.

Tatevatsi tries to combine biblical and philosophical traditions when discussing psychological issues. He believes, a person consists of a soul and a body, and they are equal because God created them at the same time. He rejects Platonic views which identify man with his soul and the materialistic view that represents man as only a body, but he also refuses the dualistic view which represents man as having two separate natures. Although Tatevatsi gives the advantage to the soul, he believes that a



person is perfect with the unity of the soul and the body. The relationship between the soul and the body should be based on the principle of justice. He defends Plato's and Aristotle's views on the tripartite structure of the soul, emphasizing that: a) the three parts of the soul are not separate souls, but constituent parts or powers of one; b) each part of the soul has its own virtue and if the extent and limit of its manifestation is violated, it turns into its opposite, thereby destroying the harmony and balance between parts of the soul.

Rejecting the extreme viewpoints regarding the values of soul and body, which consider the body as the cause of sin and evil, he defends the Aristotelian view of the unity of soul and body. Thus he recognizes "rights" of the body and its positive role in human salvation. He divides the powers of the soul into two groups: theoretical (sensation, imagination, mind and reason) and animal (will, choice, inclination, anger and desire) of which mind, reason, opinion, will and choice are rational, and imagination, sensation, anger and desire are irrational.

The fifth chapter is entitled "The Epistemological Theory". It questions the knowability of the world, the structure of knowledge, degrees and forms of knowledge, as well as nature of wisdom, universals and truth. St. Grigor Tatevatsi is an epistemological optimist. First, he does not doubt the real existence of the known, the created world, and of individual things. Second, he is convinced that man has sufficient epistemic means to know existence. Knowledge is valued according to what kind of nature and orientation it has and how much it contributes to the salvation of the soul. The supreme epistemological goal is the knowledge of God. Tatevatsi defends the fundamental thesis of Aristotelian epistemology, namely that human knowledge is acquired, and there are no innate ideas and/or knowledge in human soul. There are three degrees of knowledge: sensual, rational and faith. Although these are different in their objects, as well as methods and abilities required for acquiring them, together ensure the integrity of human knowledge. The subject of knowledge is generally passive, general concepts in the mind are also formed due to the activity of the subject. He defines truth as the correspondence between thought and reality.

The problem of universals occupies an important place in the philosophy of Tatevatsi. Armenian researchers consider Grigor Tatevatsi a nominalist, because he recognizes the primacy of particular, separate substances over species and genera. However the following should be noted here: First, the solution of the question of primary and secondary substances does not determine the answer to the question of universals. Second, the acceptance of the primacy of the particular over universals does not mean a denial of the objective existence of the general. Regardless of how the issue of the primacy of the particular and the universal is resolved, Tatevatsi emphasizes that the general really exists in the multitude either as a form, quality, property, or as a multitude of particular species and genera. And medieval nominalism denies the existence of universals both in the mind of God, and in particular things, and in the human mind. Discussing the issue of the ontological status of universals, Tatevatsi defends the following points: a) general ideas exist in the mind of God as types of things to be created, paradigms that are incorporeal and precede individual things. b) The common, the universal exists in separate things as an essence or quality. The incorporeal common in things is manifested through bodily properties. c) The universal exists after things as a concept formed on the basis of the generality (similarity) of the nature or properties of particular entities. In other words, Tatevatsi, following David Invincible and Hovhan Vorotnetsi, accepts a moderately realistic formula of the tripartite existence of the universal, according to which the universal exists before things, in things and after things. In reality, universals do not exist as such, but exist only in thought, but unlike fictitious and imaginary entities, they are based on similar properties of external things.

Discussing the issue of the relationship between the singular and the general (genus and species), Tatevatsi believes that ontologically, genera and species, as natural sets, arise from single entities. In this sense, the individual precedes the species and the genus. While Adam alone existed, "humanity" as a species did not exist; the latter occurred when many people were born. This means that the existence of species and genera, as

natural aggregates and common properties, is due to the existence of individuals, i.e. particular entities, belonging to a given species. In the history of both Armenian and European medieval philosophy, there is hardly another thinker like Tatevatsi, who so passionately and consistently defended the superiority of the individual, i.e. the particular, over the general. While Tatevatsi shows moderation in theoretical solutions to this issue, when it comes to the value (i.e., religious and national-political) perspective of the relationship between the particular and the general, then his thought becomes biased, and his position becomes uncompromising. Unlike Catholic ideologists, who tried to substantiate the idea of the union of the Roman Catholic Church and the Armenian Church by the principle of the superiority of the general over the particular, Tatevatsi defends the idea of the superiority of the particular over the general, and thus substantiates the right of the Armenian nation to an independent life.

In the Armenian philosophical and historical literature Grigor Tatevatsi is considered as a defender of the doctrine of “double truth” because he divides sciences (knowledge) into two groups: secular or natural (Philosophy) and spiritual or granted (Theology). These two types of sciences differ from each other by their subject matters, their methods, recognition of the truth etc. However this approach is not enough to consider Tatevatsi as a proponent of the doctrine of “double truth”. Tatevatsi highlights theological and philosophical truths and offers two types of interaction between them: incompatibility (contradiction) and compatibility (harmony). According to the incompatibility variant, the cornerstone of philosophy and theology is the Godly wisdom; hence, there can be no contradictions among them. In case there are, we can doubt only the philosophical statements and not the theological ones, because these are based on the truths of the Revelation. According to the compatibility variant there are no differences between philosophical and theological views on the creation and the eternity of the world. This harmony is explained by the fact that “nothing” can be of two types: the first one does not exist at all, neither actually, nor possibly, e.g. it is an

absolute “nothing”. The other does not exist actually, but it can exist possibly, e.g. the world was created from a “nothing” of this kind. In both cases Tatevatsi draws his conclusions from the idea that there are biblical truths and their various interpretations; and philosophical statements are true if they do not contradict them, while they are false, if they contradict the truths of the Revelation and the doctrine of the church. Tatevatsi formulated his views so clearly and unambiguously, that we cannot characterize it as a doctrine of the “double truth” which accepts the existence of two (philosophical and theological) contradicting truths simultaneously.

St. Grigor Tatevatsi, unlike Armenian thinkers of from previous centuries, thoroughly and systematically (with theoretical analyzes, definitions etymological clarifications and lucid examples) discusses questions of interrelations between wisdom, philosophy and theology. Tatevatsi synthesizes Scriptural (Bible), doctrinal (fathers of the church) and philosophical (antique and medieval thinkers) understandings on science and wisdom. Wisdom for Tatevatsi is a combination of theory (knowledge) and practice (virtuous behavior), theory of natural examination and belief, science and common sense, divine thought and practice. As Tatevatsi understands wisdom as a gift from God by means of which man should recognize the earthly and heavenly realities and be guided in the earthly life, so its valuation and glorification becomes a means and a measure of honoring the human being, clarifying the limits of human capability and ability to evaluate human actions. In this sense, Tatevatsi’s apologetic view on wisdom is characterized as a manifestation of Christian, more precisely, scholastic humanism.

Chapter six is entitled “Social and political views”. It discusses issues related to the social nature of man, the nature of authority, forms of government, relations between leader and government, and the issue of justice. Tatevatsi relies on Platonic-Aristotelian and Christian traditions of the interpretation of human essence and thinks that human physical-anatomic structure, somatic and mental features is an evidence that he is designed for social-political life from above. Man differs from animals

primarily by his social and political nature. People were created to live together, to help each other. As a socio-political and moral being, man is able to regulate his activities according to the "rules of reason". The medium of communication are speech and language, which animals lack. Communication played an important role in the emergence of social life. The social nature of man is manifested in labor. There were not and could not be relations of hatred, enmity and dislike among people at the beginning of social and political life,. The assumption that "man was an enemy of man" is fundamentally unacceptable for Tatevatsi, because it contradicts both his Christian humanist understanding of the good nature of the Creator and the nature of man. According to him God has created people not as enemies but as friends. Relations of mistrust, hatred and enmity between people arise from the moment when relations between them are not regulated by divine commandments, when people violate divine, natural and human laws.

Although people are born equal, there is inequality in society, because people are not equal neither in property and wealth, nor in abilities and skills. Tatevatsi explains social inequality with the existence of divine providence, natural-individual qualities given to everyone from above, and man's socio-political nature.

Grigor Tatevatsi claims that the country, the state and the society cannot survive without authority, without laws and management. He distinguishes between secular and spiritual authorities, giving preference to the spiritual. Statehood emerged not because of initial sin, but as Aristotle claimed, because humans are social-political beings. As Tatevatsi accepts the humanistic idea of equality of all humans, he favors the organic theory of the structure and functioning of the society, according to which each person, each stratum carries out a function tending to common good in a way like each part of human body carries out its irreplaceable role. For Tatevatsi society functions not only according to social but also moral laws, more specifically according to commandments of Christian morality. This is why he demands to always - in social and national life, as well as in administrative sphere - follow

such moral values (equality, humanism, pacifism, submissiveness, justice, temperance) that promote solidarity among all social strata and the welfare of everybody.

St. Grigor Tatevatsi's ideas about authority, are based on the following social-philosophical and political principles: a) power is divine, and regnant-inferior relations are manifestations of God's order; b) although secular and spiritual authorities are independent and perform different functions, both serve the cause of human salvation; c) the country should be governed by the head, the monarch, but through advisers; d) management is a science, because it presupposes a deep and comprehensive knowledge of peculiarities of public life and human nature. But management is also an art, because it presupposes the appropriate skills to exert power.

Tatevatsi believes that a prince or leader must have certain cognitive, practical and moral qualities to govern a country successfully. This will ensure the legitimacy of his government and the effectiveness of his activities. The prince should know that: a) he is not superior over others in any respect except that he has authority; b) everything in the world, including his authority, is changeable and transient; c) God gave him authority not to satisfy his own needs but to improve the country and the lives of the people. Moreover the prince: a) must govern the country following the divine, natural, and human laws to which all, without exception, must obey; b) is mortal and has limited abilities, so he should rule the country with the help of wise men and advisers. The effectiveness of a prince's/leader's management depends not only on his knowledge and practical skills, but also on the extent to which he is guided by the principles of Christian morality.

St. Grigor Tatevatsi considers the problem of justice in the frameworks of religious worldview and Christian anthropology. He heavily relies on the Holy Bible and archimandrites of church. He also relies on ancient philosophers and his own experience. For Tatevatsi justice is not only a natural God-given need, but also a life regulating principle, lifestyle, retribution for doing evil or good, jurisdiction, social

ideal, moral value, virtue, which is to beautify, correct and regulate not only the rational, appetitive and spirited parts of the soul, but also the interrelation between God and man, man and man, man and society, body and soul as well as thought and will. Tatevatsi's synthesizes biblical and philosophical approaches and conceptualizes justice as equal distribution, as a virtue, as retribution, as a tool which provides harmony and balance between opposites, as a jurisdiction and rule of law.

In chapter seventh which is entitled "Ethical and aesthetic views", questions related to the freedom of human will, sins, virtues, human life and death, the meaning of life, this and the hereafter worlds, beauty and art are discussed. St. Tatevatsi's moral and philosophical views are based on the idea of a person endowed with reason and free will, autonomy, without which a reasonable person cannot be thought of and presented as a moral being. A person is not only a socio-political, but also a moral being, that is, he is the only beings who distinguishes between good and evil, makes a choice between good and evil, is responsible for his actions, repents for his sins and awaits salvation. Reason and sovereignty are the two main forces of the human soul. These are so interconnected that the existence of one automatically entails the existence of the other: whoever has a mind has a will, and whoever has a will has a mind. Reason is the basis of theoretical knowledge, and the will is the basis of practical decisions. Following the tradition established in medieval Armenian religious and philosophical thought, he resolutely rejects all theories that cast doubt on free will. According to Tatevatsi, to condition human actions and deeds by the influence of external forces means ignoring the uniqueness of the cosmic status given to man by the will of God, equating man with animals, that is, diminishing human dignity and thereby denying the Christian doctrine of salvation. In this context, Tatevatsi first of all criticizes the theories of idolaters, astrologers-fatalists and "hard" determinists, who negate the freedom of human will, claiming human actions to be influenced by heavenly bodies, fate, luck or necessity. According to Tatevatsi, humans embracing in their nature all the layers of existence, carry the influence of celestial bodies on their body. However,

human will and reason are immaterial and cannot be influenced by material bodies, therefore human is the owner of his choice, decisions and deeds.

How are human will and divine providence interrelated? Tatevatsi refuses both the view that humans are servant of God's will and the view that breaks off all the intercessory and direct connections existing between God and human. Though humans cannot act neither without God's will, nor awareness or permission, God does not make a choice instead of him. God is the owner of human's nature, whenever necessary He intervenes in human affairs but only humans are responsible for their choice and salvation.

The subchapter "The Doctrine of Sin" discusses the paradigm of "sinfulness salvation" is central to religious-theological and ethico-philosophical thoughts of St. Grigor Tatevatsi as well as of many other medieval thinkers. This paradigm analyzes the sin and the problem of salvation of sinful human and includes elaborations about sins, their nature and reasons, types, functions, practical ways of overcoming sins and their abolition. Defining the sin Tatevatsi first of all emphasizes the circumstances of turning away from God, disobedience, negligence and breaking of God's commandments and laws. Some reasons of committing sins are as follows: getting away from God, ill-intentioned directions, autonomous will, evil habits, passion and desires of body and soul, violence, ignorance, disbalance of elements and insets that make up human nature, etc. Considering the fact that reasons of sinning are so diverse, Tatevatsi comes to the following conclusions. First of all, not merely the body is to blame for the sin but also the human with all his parts. Second, the main responsibility for sins lies upon mind which rules over parts of the body and soul and restrains their extremes. Third, as the main responsibility for sins is on the mind, it is more dangerous and harmful to sin knowingly. In other words sinning when the sinner knows that he does evil by breaking divine and human laws is more dangerous. There are different types of sins, but Tatevatsi focuses on the analysis of original, venial and mortal sins. The original sin changed human fate



thoroughly, disrupted the harmony of both the universe and the good order of human nature, turned his relations with God, nature and other creatures upside down, left an unerasable trace on human nature profaning his racial traits and weakening his cognitive and volitional abilities. With regard to mortal sins Tatevatsi tries to synthesize different traditions of hamartiology, in particular the views of church (western) archimandrites and Evagrius Ponticus concerning the number and sequence of mortal sins. The presence of sins does not make salvation impossible. Instead it makes it practically necessary. Christian moral code of conduct, in particular acquisition of virtues, repentance, confession and forgiveness of sins are necessary for salvation.

The issue of virtues in St. Tatevatsi's doctrine of virtues is of great significance because he connects the problems of human soul and body care, moral perfection and salvation with acquisition of virtues. Even though Tatevatsi is a follower of Aristotle's virtue ethics he supplements Aristotelian theory of virtues (prudence, courage, wisdom, justice) with the heavenly (faith, hope, love) and other Christian virtues (humility, obedience, penitence, clemency, temperance, etc.). When defining and categorizing virtues and presenting their functions Tatevatsi considers both opinions of ancient thinkers and church archimandrites, naturally, reconsidering and estimating the views from the perspective of soteriological-eschatological ethics of Christianity. Tatevatsi distinguishes the following features and functions of virtues: a) virtues are inherent to creatures gifted with freedom of will and reason, that is to humans who are able to make independent decisions and be responsible for the results. Not only the reason but also human willful effort are important; b) virtues are kind dispositions of mind or capacities of soul that are, on the one hand, means regulating and beautifying the human soul and behavior and, on the other hand, a purpose of earthly existence and precondition of salvation; g) virtues are criteria of human rational and moral maturity; d) virtues are ways to avoid extremes and to choose the midpoint which correspond to the commandments of God and the demands of reason.

St. Tatevatsi's aesthetic views, teaching about beauty, art, craft, divine and human creation are based on the principles of the religious-theological worldview (monotheism, creationism, superiority of the spiritual over the material-sensual sphere, symbolism, allegory etc.) as well as philosophical understandings consistent with them. Tatevatsi's aesthetic views have a comparative /հասկանալի/ nature, which is due to the principle of non-differentiation of spheres of spiritual activity characteristic of medieval thinking. He distinguishes supernatural/divine and natural/human beauties as well as different degrees of beauty in the created world. He allegorically interprets earthly beauties, ascribes beauty to objective, interconnected and complementary properties: perfection, moderation, proportion, purity (shine, color, light), harmony and integrity. Apart from its objective qualities, the beautiful also has subjective coloring, which is related to human cognitive and evaluative abilities. Tatevatsi's perception of beauty is closely related to moral understandings of good and evil as well as the meaning and purpose of human life. He identifies the good with the beautiful, and the evil with the ugly. In general, Tatevatsi favors the aesthetic theory according to which, although the beautiful and true creation is in the divine world and the spiritual sphere, earthly beauties and human art and craft are also valuable.

St. Tatevatsi believed that human earthly life, the attitude towards the world, the death, the salvation, Christ's second coming, resurrection and other problems are significant and viewed problems concerning human existence from this perspective. He developed a theory about meaningfulness of human existence which first of all supposes clear view of the moral significance of human habitation, i.e., country, time and space of human dimensions. His theory discusses the beginning and end of human life, earthly and eternal life, the aim of human existence and the ways to reach that purpose. Tatevatsi states that this world is temporary. It is a world of inauthentic existence. It is a prison and a place of exile. Human life in this world is a shadow of the eternal life. He considers this world to be one of the main enemies of human being and rejects the

ancient philosophical doctrines on blissful existence in earthly life. The blissful life is possible only in the Hereafter, whereas in earthly life human is always in temptation and constant warlike state. Death is the end of earthly life and the entrance to heavenly life. And Tatevatsi prefers death to earthly life. This "death loving" position stems from Christian promise of an eternal life to humans, resurrection in the Hereafter in the form of reanimation. In the Hereafter just men are freed from all kinds of sufferings, temptations, disasters, encroachment, bodily and spiritual diseases and enjoy the good of heavenly life. The pessimistic viewpoint about the emptiness and worthlessness of earthly life is supplemented by the optimistic view about salvation, hereafter life, resurrection and the existence of blissful life.

St. Tatevatsi connects human moral perfection with education and upbringing, achievement of virtues, with following the traditional rules of morality, the national religious customs and with pursuing career. According to him God saves everyone who wants to be saved, i.e., who chooses God-pleasing lifestyle, "kills" or moderates her passions and desires, repents and regrets for her sins and believes in the saving mission of Christ.

The above allows us to assert that St. Grigor Tatevatsi is truly the greatest Armenian theologian-philosopher of the Middle Ages, whose rich theoretical heritage had a great impact on the development of Armenian philosophical thought in the following centuries.



## РЕЗЮМЕ

### С. А. ЗАКАРЯН - ФИЛОСОФИЯ СВ. ГРИГОРА ТАТЕВАЦИ



Книга состоит из семи глав. В первой главе «Богослов-философ в свете времени» представлена биография Татеваци, показаны теоретические истоки его философских взглядов и методов мышления. Св. Григор Татеваци (1346-1409) является одним из крупнейших представителей средневековой армянской философско-богословской мысли, а его теоретическое наследие – пик развития последней, который включил в себя наилучшие традиции как представителей армянской мысли предыдущих веков, так и европейской схоластики. Он был главой Татевского университета (XIV-XVвв) - ведущего научного и культурного центра того времени. Ученые Татевского университета боролись против унитарского движения (выступающего за объединение Армянской Апостольской и Римско-Католической Церквей) и стремились уменьшить влияние католических идеологов на Армянскую Церковь и народ. Григор Татеваци является одним из редких армянских мыслителей и деятелей, кого почитали как при жизни, так и после смерти. Современники – ученики и последователи, близкие и единомышленники, и даже противники Татеваци глубоко понимали величие этого мыслителя и деятеля, правильно оценивали его исключительное место и значение в

истории армянской церкви и научно-культурной жизни. Те, кто писал о Татеваци (Араке́л Сюне́ци, Матеос Джугае́ци, Товма Мецопе́ци, биограф) пробовали в своих сочинениях всесторонне представить образ Татеваци: во-первых, показать место и роль Татеваци в армянской действительности; во-вторых, оценить его как богослова и философа, «второго армянского просветителя»; в третьих, представить его как защитника ортодоксальной веры и Армянской апостольской церкви; в-четвертых, описать его как заслуженного педагога и любящего студентов преподавателя; пятое: представить его человеческие, телесно-физические достоинства и духовные добродетели. Естественно, биограф Татеваци, его ученики и последователи должны были представить образ своего учителя, с одной стороны, в соответствии с правилами средневековой проповеднической литературы и классической агиографии, то есть идеализацией и типизацией, характеристиками превосходной степени, уподоблением святым церкви и даже Христу, выдумкой «легенды» о таинственной связи с Богом и особой миссии, приписывая ему чудотворство и достославность; с другой стороны, подчеркивая особые черты его индивидуальности и подробности свершенного им «духовного подвига».

Татеваци написал много книг: «Книга вопросов», «Воскепорик» («Книга, называемая златым чревом»), Летний и Зимний тома «Книги проповедей», «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование на философию Давида», толкование и анализ Ветхого и Нового Заветов, творений святых отцов и др.

Источниками формирования философских взглядов Татеваци являются: а) античная философия, в частности учение Аристотеля, б) армянская философская мысль предыдущих веков, в частности, теоретическое наследие Давида Непобедимого, в) западноевропейская схоластическая философия, которую распространяли и защищали в Армении латинские представители унитарского движения (Бартоломео Болонский, Петр Арагонский и др.), г) религиозная и теологическая литература (Св. Писание, сочинения Отцов Церкви)

и сборники философской и моралистической литературы Средневековья. Татеваци в значительной степени опирается на философию Аристотеля, цитируя его различные работы, используя его философские концепции, принципы и методологические подходы при обсуждении философских (особенно метафизико-онтологических и эпистемологических) проблем. Влияние учения Аристотеля на философские взгляды Татеваци настолько заметно, что можем с уверенностью считать его последователем армянского аристотелизма или армянской традиции Аристотеля. В своих чисто логико-философских и богословско-религиозных трудах Татеваци использует схоластический метод философствования, позаимствованный у западноевропейских мыслителей, для которого были характерны следующие особенности: авторитаризм, энциклопедизм, книжность, собирательность и моралистичность. Будучи схоластическим мыслителем, Татеваци рассматривал «естественное знание» и теорию веры не как противников, а как союзников, то есть он богословию придавал философский характер, а философии - богословский, и тем самым повышал престиж философии и ценил сотериологическое значение «естественного знания».

Во второй главе «Философские основы богословия» обсуждаются вопросы, связанные с теологией, монотеизмом, религиозно-философскими характеристиками Бога, доказательствами существования Бога и зла. В средневековой армянской литературе более или менее систематический анализ теологии как науки, ее сущности, цели и функций впервые встречается в трактатах св. Григора Татеваци. В этом смысле Татеваци продолжает сформировавшуюся в европейском мышлении XIII в. рационалистическую традицию понимания теологии. Во-первых, источником всех наук он считает Бога, во-вторых, науки разделяет на мирские (естественные) и духовные (благодатные), показывает их место и роль в процессе познания мира и Бога, в третьих, теологию он считает «главой всех наук», определяет ее предмет, задачи и функции, классифицирует теологию на четыре группы: импрессионистическая, детерминисти-

ческая, семиотическая, мистическая, и характеризует особенности каждой группы. Он различает две пути Богопознания: утвердительную (катафатическую) и негативную (апофатическую), предпочитая негативную теологию. По мнению Татеваци, теология отличается от других наук генезисом, предметом, статусом, методами познания, пониманием истины, объемностью, честью, полезностью, целью, и в этих отличиях проявляется преимущество теологии в отношении других наук.

В духовном наследии св. Григория Татеваци ключевое место занимает монотеистическая доктрина, в которой прежде всего представлены эпистемологические, социально-этические и антропологические корни взглядов богоборцев, неверующих, дуалистов и политеистов (идолопоклонников). Во-вторых, демонстрируется ограниченность их взглядов относительно целей и возможностей человеческого знания, а также противоречивость, необоснованность и ошибочность их аргументов. И наконец, с помощью теории веры и философского знания обосновываются сущностные, характерологические и культовые формы Единого Бога, единства Бога и единой природы св. Троицы. Монотеистическое учение Татеваци основано на метафизической идее о том, что начало существования может быть только одно, а не два или несколько. Татеваци защищает культовый монотеизм, согласно которому Бог — единственный достойный поклонения.

Обсуждая вопрос о сотворении мира, Татеваци, во-первых, отвергает дуалистические теории возникновения мира; во-вторых, принимает, что Бог творит не с необходимостью или вынужденно, а по Своей собственной свободной воле. В-третьих, считает, что несмотря на то, что между трансцендентальным Творцом и его созданиями есть качественные различия, тем не менее Бог предопределяет созданную им вселенную и управляет ею, что исключает возможность ее хаотичного развития. В-четвертых, не видит различия между присущим античной философии «ничто не возникает из ничего» и библейским «создание из ничего» принципами, ибо а) до

своего созидания мир с необходимостью и актуально существовал в предвидении Бога как нематериальная парадигма, б) Бог сотворил мир не из абсолютного Ничто, а из Ничто, обладающего возможностью. Одним из видов Ничто является и «бескачественная» материя, однако Татеваци исключает возможность сотворения мира из нее. Фактически, своеобразно интерпретируя заимствованные из аристотелевского учения абсолютное Ничто и Ничто в возможности, Татеваци пытается сопоставить, по сути, противоречащие друг другу библейскую и философскую позиции творения и возникновения мира, что свидетельствует о придании мыслителем особой ценности философскому знанию, о его позиции утверждения значимости таких функций философии, как богознание, мирознание и спасение.

Святой Григор Татеваци более основательно и всесторонне обсуждает вопрос о бытии Бога, используя в этом вопросе космологические доказательства, представленные в западноевропейской философии, которые в свою очередь в основном были заимствованы из трудов Аристотеля. Он убежден, что существование Бога можно обосновать не только верой, но и разумом, «естественным исследованием», основанным на творениях и «порядке вещей», т. е. житейских наблюдениях и экспериментальных данных. Он предлагает пять доказательств существования Бога: доказательство через движение, доказательство через производящую причину, доказательство через необходимость, доказательство от степеней бытия, доказательство через целевую причину. В условиях Средневековья такой подход, с одной стороны, поднимал авторитет философии, а с другой стороны, ценил природу как объект научного изучения и, таким образом, открывал дорогу экспериментальному исследованию природы.

Святой Григор Татеваци исключает субстанциальную природу зла и рассматривает зло как небытие с метафизической точки зрения, как отсутствие добра, а с социальной и нравственной точки зрения - как результат деятельности суверенной личности. Теория теодиции Татеваци основана на следующих положениях: а) Бог – единствен-



ный творец и сотворил все доброе, прекрасное и совершенное, поэтому Он не может быть причиной зла, б) Бог имеет добрую природу, поэтому зло не может прийти от Него, в) зло не имеет субстанциональной природы, в частности нет злого бога, зло есть отсутствие добра, г) зло есть одно из проявлений промысла, «промыслом много добра возникло от зла», поэтому Бог не устраняет зло ради добра, д) Бог сотворил все доброе: если что-то кажется злым, то это результат невежества человека, е) Бог знает о зле, потому что оно существует с Его ведома и дозволения, ж) зло есть результат деятельности человека. Бог дал человеку свободу воли, т.е. возможность выбора между добром и злом, именно поэтому только человек несет ответственность за социальные и нравственные пороки/грехи.

В третьей главе «Учение о творении и мире» дается философско-религиозное описание Бога, обсуждаются вопросы, связанные с отношениями Бога и мира, натурфилософской картиной мироздания и вечности мира. Св. Григор Татеваци не видит противоречий между апофатическим и катафатическим способами познания Бога, так как считает, что, во-первых, имена, приписываемые Богу, не раскрывают сущности Бога, а относятся к Его действиям; во-вторых, катафатическое становится основой высшей формы богословия - апофатической. В учении Татеваци при условном различении философских и богословских имен Бога показано, что в случае философской атрибуции он рассматривает Бога как первопричину и перводвигатель, как необходимое и актуальное существо, которому свойственны невещественность, тождество, вечность, неизменность и т.д., а также тем, кто наделен мудростью, любовью, справедливостью, правдивостью, добротой, милосердием, совершенством и т. д. На самом деле в учении Татеваци философские и богословские имена Бога, будучи разными, одновременно дополняют друг друга, создавая целостное представление о Нем.

Из принципа творения следует, что, во-первых, из сосуществования Бога исключается бытие как нематериального, так и

материального начал, во-вторых, существуют качественные различия между Творцом и сотворенной вселенной, в-третьих, сотворенная вселенная предвидима и управляема, в-четвертых, вселенная есть совокупность существ, упорядоченных, градуированных и содержащих божественные следы. Хотя и опираясь на креационистский принцип, Татеваци документирует качественное различие между Богом и сотворенной вселенной, несовместимость их свойств, тем не менее он старается не доводить до крайности противопоставление божественного и земного. Между Богом и тварями нет общности по свойствам, но это не значит, что между ними нет связей и отношений. Следуя принципу «каков Творец, таково и его творение», Татеваци видит качества доброты, полезности и целеустремленности в созданной вселенной, в каждом существовании. Вместе с Богом человек, как владыка и царь тварей, после сотворения становится ответственным за поддержание всеобщей космической гармонии и солидарности. По сути, Татеваци пытается примирить подходы «превосходство и преимущество» и «равенство и братство» в отношении человека и других существ.

Как продолжатель традиции средневекового армянского аристотелизма, св. Григор Татеваци, излагая свои натурфилософские взгляды, в целом опирался на аристотелевские идеи о природе, а также идеи, распространенные в средневековой философско-богословской литературе. В отличие от армянских натурфилософов предыдущих веков, в системе знания Татеваци выделяет «естественное познание», свидетельствующее о важности знания о природе, об изменении познавательного отношения к миру земному, что в свою очередь подчеркивает важность и необходимость экспериментальных наблюдений в контексте сотериологического знания. В целом, Татеваци представляет картину такого Космоса (Вселенной), который, с одной стороны, соответствует требованиям и принципам средневекового христианского мировоззрения, а с другой имеет всеобъемлющий характер, предполагающий переплетение натурфилософского (космологического, астрологического, физического)

восприятия с метафизическим, богословским, философско-антропологическим и этико-эстетическим пониманием мира.

Св. Григор Татеваци пытается совместить библейскую истину о сотворении мира из ничего с философским положением о вечности мира. Защищая креационистскую концепцию возникновения мира, он одновременно выдвигает следующие аргументы относительно вечности мира; а) до сотворения мир как бестелесная парадигма актуально, то есть вечно, существовал в Боге; б) мир вечен, потому что будучи созданным, сопричастен к вечному, т.е. к Богу; в) Бог создал мир постоянным, а постоянное есть необходимое бытие, которое никогда не станет небытием; г) Бог вечен, поэтому вечен созданный им мир; д) Воля Бога неизменна, поэтому Он не мог превратить мир в небытие, поскольку в таком случае изменится Его неизменная воля; е) Бог, будучи добрейшим существом, не хочет зла, т.е. уничтожения мира; з) мир вечен, поскольку его материальный субстрат – четыре элемента и качества неуничтожимы. Таким образом, хотя Татеваци приводит аргументы в пользу вечности мира, однако надо иметь в виду, что он говорит не о совечности, а только вечности созданного Богом мира.

В четвертой главе - «Антропологические и психологические взгляды» обсуждают вопросы, связанные со статусом человека во вселенной, человеческой природой, видовыми характеристиками человека, душой и отношениями между душой и телом. Принимая рационалистическое определение человека, одновременно, с целью создания образа «религиозного человека», Татеваци пытается приписать последнему качества, указывающие на его исключительный статус, место и роль в божественном порядке, а также раскрывает особенности его природы и сущности. Татеваци осмысливает бытие и статус человека с двух позиций: с точки зрения «единства и согласия» человек и все другие существа одновременно созданные Богом сущности, следовательно, они сородичи: равны и связаны друг с другом как члены единой семьи. Согласно позиции «превосходства и преимущества», человек, по воле божьей, наделен особым

статусом, благодаря которому он превосходит остальных в том, что Бог создал все именно для царя живых существ – человека (символом чего является его вертикальная осанка); во-вторых, Бог создал человека по Своему образу и подобию, тем самым выделив его среди остальных: наделил разумом и свободой воли, ради его спасения пожертвовал Своим Единородным Сыном; в третьих, человек в своей совершенной и синтетической природе вбирает все слои сущего, является узловым пунктом единения противоположных миров – нематериального и материального, небесного и земного. В основе обоих подходов лежит мысль о том, что человек несет нравственную ответственность как за вселенную, так и за всех существ.

В своем антропологическом учении св. Григор Татеваци уподобляет человека Богу, вселенной, городу, полю и саду, что позволяет ему представить собственное понимание человека в более широком контексте. По сути, каждое уподобление представляет собой акт самопознания, раскрывающий новые аспекты человеческой природы, его сущности и деятельности. Богоподобность (теоморфизм) демонстрирует величие человека, его уникальный статус в творении и превосходство над остальными существами. Уподобление вселенной указывает на структурно-функциональное соответствие макро- и микрокосма, на «родство» человека с другими космическими существами. Уподобление человека городу указывает на существующие вертикальные и горизонтальные отношения между частями человеческой души, между внутренними силами человека. Сравнение человека с полем и садом показывает, что человек, как нравственное существо, обязан думать как о своей земной, так и о небесной жизни, то есть делать правильный выбор (в соответствии с духом религиозных заповедей) между добром и злом. Хотя все уподобления основаны на принципах религиозной антропологии, тем не менее, каждая из них имеет определенную направленность. Уподобление человека Богу носит, в основном, религиозный и философский характер; уподобление вселенной – характер натуралисти-

ческий; уподобление городу - эпистемологического и социально-психологического характера, а уподобление полю и саду – преимущественно социально-нравственного.

Татеваци стремятся синтезировать богословские и философские положения при обсуждении различных вопросов, связанных с душой. С одной стороны, Татеваци отвергает платонический взгляд, отождествляющий человека с его душой, и материалистический взгляд, представляющий человека только как тело, а с другой стороны - дуалистический взгляд, представляющий человека как имеющего две отдельные природы. Человек есть единство души и тела, и хотя они различны по своей природе, свойствам и ролям, но образуют одну единую природу. Хотя Татеваци отдает приоритет душе в ценностном плане, однако считает, что при единстве души и тела человек совершенен, отношения которых должны строиться на принципе справедливости. Армянский мыслитель, выступая против крайних точек зрения (платонических, аскетических) на оценку души и тела, рассматривающих тело как причину греха и зла, отстаивает аристотелевский подход к единству души и тела, который означает фактическое признание «прав» тела и его роли в спасении человека.

В пятой главе «Гносеологическая теория» обсуждаются вопросы, связанные с познаваемостью мира, структурой знания, степенями, формами знания, истиной и мудростью. Гносеологические воззрения святого Григора Татеваци в целом носят оптимистический характер: во-первых, он не сомневается в реальном существовании познаваемого, сотворенного мира отдельных вещей, во-вторых, он убежден, что человек обладает достаточными гносеологическими средствами для познания бытия. Высшей целью познания является познание Бога, поэтому знание ценится по тому, какую природу и направленность оно имеет и насколько оно способствует спасению души. Татеваци отстаивает основное положение аристотелевской гносеологии о том, что человеческое знание приобретаемо, потому что в его душе от рождения нет врожденных идей и знаний. Татеваци

ци выделяет три ступени познания: чувственную, рациональную и верующую, которые, хотя и различны по своим объектам, средствам познания, методам и способностям, в совокупности обеспечивают целостность человеческого познания. Хотя субъект познания в целом пассивен, общие понятия в сознании также формируются за счет деятельности субъекта. Он определяет истину как соответствие между мыслью и действительностью.

Проблема универсалий занимает важное место в философии Татеваци. Армянские исследователи считают Григора Татеваци номиналистом, потому что он признает примат индивидуальных, отдельных субстанций над видами и родами. В этой связи хотелось бы отметить следующее: во-первых, решение вопроса о первичных и вторичных субстанциях не определяет направления вопроса об универсалиях, во-вторых, принятие первенства единичного над универсалиями не означает отрицания объективного существования общего. Независимо от того, как решается вопрос о происхождении и первичности единичного и всеобщего, Татеваци подчеркивает, что общее реально существует во множестве либо как форма, качество, свойство, либо как множество единичных - видов и родов. А средневековый номинализм есть учение, отрицающее существование универсалий и в разуме Бога, и в индивидуальных вещах, и в человеческом разуме. Обсуждая вопрос онтологического статуса универсалий, Татеваци отстаивает следующие положения. а) общие идеи существуют в разуме Бога как прообразы вещей, которые должны быть сотворены, парадигмы, которые бестелесны и предшествуют отдельным вещам. (б) Общее существует в отдельных вещах как сущность или качество. Бестелесное общее в вещах проявляется через телесные свойства. в) Общее существует после вещей как понятие, образованное на основе общности (сходства) природы или свойств отдельных сущностей. Иными словами, Татеваци, следуя взглядам Давида Анахта и Ована Воротнеци, принимает умеренно реалистическую формулу тройственного существования общего, согласно которой всеобщее существует до вещей, в вещах и после

вещей. В действительности универсалии как таковые не существуют, а существуют только в мышлении, но в отличие от фиктивных и воображаемых сущностей они основаны на сходных свойствах внешних вещей. Обсуждая вопрос о соотношении единичного и общего (рода и вида), Татеваци полагает, что онтологически роды и виды, как природные множества, возникают из единичных сущностей. В этом смысле индивид предшествует виду и роду. Пока существовал только Адам, «человечества» как вида не существовало; последнее происходит, когда рождается много людей. Это значит, что существование видов и родов как природных множеств и общих свойств, обусловлено существованием индивидов, принадлежащих данному виду. В истории как армянской, так и европейской средневековой философии едва ли найдется другой мыслитель, подобный Татеваци, который так страстно и последовательно отстаивал превосходство индивидуального над общим. Если Татеваци проявляет умеренность в теоретических решениях этого вопроса, то когда речь идет о ценностном (т.е. религиозном и национально-политическом) ракурсе отношения индивидуального и общего, то его мысль становится пристрастной, его позиция бескомпромиссной. В отличие от католических идеологов, пытавшихся обосновать идею союза Римско-католической церкви и Армянской церкви принципом превосходства общего над индивидуальным, Татеваци отстаивает идею превосходства частного над общим и тем самым обосновывает право армянской нации на самостоятельную жизнь.

В армянской историко-философской литературе Григор Татеваци считается сторонником учения о «двух истинах», так как он делит науки (мудрость) на две группы: мирские или естественные (философия) и духовные или благодатные (богословие), которые отличаются друг от друга предметом, методами познания, пониманием истины, целями и т.д.. Однако данный подход недостаточен для причисления Татеваци к числу сторонников учения о двух истинах. Татеваци различает богословскую и философскую истины

и предлагает два варианта их соотношения – несовместимости (противоречия) и совместимости (гармонии). Согласно варианту несовместимости, так как источником философии и богословия является божественная мудрость, то между ними не должно быть противоречий, а если и будут, то ошибочными могут быть только философские, но никак не богословские утверждения, опирающиеся на истины Откровения. Согласно варианту совместимости, во взглядах богословов и философов нет противоречий (например, в вопросе возникновения и вечности мира). Эту непротиворечивость Татеваци объясняет тем, что Ничто бывает двух видов: одно абсолютно не существует ни актуально, ни в возможности, а другое, хоть и не существует актуально, тем не менее существует в возможности, и именно из такого Ничто и создается мир. В обоих случаях Татеваци исходит из мысли о том, что существуют библейские истины и их разные толкования: философские утверждения истинны, если не противоречат, и ложны - если противоречат Откровению и истинам церковного учения. В этом вопросе Татеваци настолько четко и однозначно сформулировал свою позицию, что ее по сути нельзя охарактеризовать как учение о «двух истинах», так как последнее предполагает одновременное существование относительно одного и того же вопроса двух, противоречащих друг другу истин – философской и богословской.

Св. Григор Татеваци, в отличие от армянских мыслителей предыдущих веков, тщательнее и более систематизировано обсуждает вопросы взаимосвязи мудрости, философии и богословия. В размышлениях Татеваци преобладает синтетический подход, при котором сосуществуют библейские (священного писания), доктринальные (отцов церкви) и философские (античных и средневековых мыслителей) понимания о науке и мудрости. Мудрость для Татеваци - это сочетание теории (знания) и практики (добродетельного поведения), естественной познания и веры, науки и здравого смысла, благочестивого мышления и поведения. Поскольку Татеваци понимает мудрость как дар от Бога, благодаря которому человек должен



познавать земные и небесные реальности и ориентироваться в земной жизни, следовательно оценка и прославление мудрости становятся средством и мерой почитания человека, уточнения пределов человеческих способностей и оценки действий человека. В этом смысле апологетические взгляды Татеваци о мудрости характеризуются как проявление христианского, точнее, схоластического гуманизма.

В шестой главе «Общественно-политические и политологические воззрения» рассматриваются вопросы, связанные с социальной природой человека, природой власти, формами правления, вождем и государством, справедливостью. Татеваци, опираясь на платоновско-аристотелевскую и христианскую традиции толкования сущности человека, считает, что физико-анатомическое строение человека, его соматические и психические особенности уже показывают, что он предназначен для общественно-политической совместной жизни свыше. По Татеваци, человек отличается от животных прежде всего тем, что он существо социальное и политическое. Люди созданы, чтобы жить вместе, помогать друг другу. Как социально-политическое и нравственное существо человек способен регулировать свою деятельность по «правилам разума». Общение сыграло важную роль в возникновении социальной жизни, средством которой является речь, язык, которого нет у животных. Социальная природа человека проявляется в трудовой деятельности. С самого начала общественно-политической жизни не было и не могло быть отношений между людьми, вызывающих ненависть, вражду и неприязнь. Предположение о том, что «человек был врагом человека», принципиально неприемлемо для Татеваци, ибо противоречит как его христианско-гуманистическому пониманию доброй природы Творца, так и природы человека. По Татеваци, отношения недоверия, ненависти и вражды между людьми возникают с того момента, когда отношения между ними не регулируются божественными заповедями, когда люди нарушают божественные, природные и человеческие законы. Хотя люди рождаются равными, социальная жизнь

основана на неравенстве, потому что люди не равны ни в имуществе, ни в способностях и навыках. Татеваци объясняет факт социального неравенства наличием божественного промысла, природно-индивидуальных качеств, данных каждому свыше, и тем, что человек есть общественно-политическое существо. Григор Татеваци исходит из того, что страна, государство, общество не могут существовать без власти, без законов и управления. Он различает светскую и духовную власти, отдавая предпочтение духовной. Происхождение государства он связывал не с первородным грехом, а вслед за Аристотелем, с тем, что человек есть социально-политическое существо. Отстаивая гуманистическую идею равенства всех людей, Татеваци выступает за органистическую теорию устройства и функционирования общества, согласно которой, поскольку каждая часть человеческого тела выполняет отведенную ей незаменимую роль, каждый человек, каждый слой выполняет функцию, направленную на общее благо. Для Татеваци общество функционирует не только по социальным, но и по нравственным законам, в данном случае по заповедям христианской нравственности, поэтому он требует в общественной и национальной жизни, в сфере управления вообще руководствоваться такими нравственными нормами и ценностями (равенство, гуманизм, пацифизм, покорность, справедливость, умеренность), которые обеспечат солидарность всех слоев общества и благополучие каждого.

Представления св. Григора Татеваци о правителе (князе/лидере) основаны на следующих его положениях социально-философского и политологического характера: а) власть богоустановленна, а отношения властвующий-подвластный являются проявлением божественного порядка, б) светская и духовная власть, хотя являются самостоятельными и выполняют различные функции, тем не менее, обе служат делу спасения человечества, в) как организм, так и страной должен править глава- монарх, но с помощью советников, г) правление - есть наука, ибо предполагает глубокое и всестороннее знание особенностей человеческой природы, и есть искусство, ибо

предполагает соответствующие навыки применения власти. Татеваци считает, что князь/вождь для успешного управления страной должен обладать познавательными, практическими и нравственными качествами, которые обеспечат легитимность его правления и эффективность его деятельности. Правитель должен знать: а) что он не имеет никаких преимуществ перед другими, кроме власти, б) что все в мире изменчиво и преходяще, в том числе и его власть, в) что Бог наделил его властью не для удовлетворения собственных потребностей, а для благоустройства страны и улучшения жизни людей. Князь должен управлять страной: а) следуя божественным, естественным и человеческим законам, которым должны подчиняться все без исключения, б) князь, как человек смертный, имеет ограниченные возможности, именно поэтому он должен управлять страной с помощью мудрецов и советников. Эффективность управления правителя/лидера обусловлена не только его знаниями и практическими навыками, но и тем, насколько он руководствуется принципами христианской нравственности.

Св. Григор Татеваци рассматривает проблему справедливости в контексте религиозного мировоззрения и христианской антропологии, опираясь как на Священное Писание и представления учителей церкви, так и на мысли античных философов и данные собственного жизненного опыта. Для Татеваци справедливость не только богоданная естественная потребность, но и регулирующий жизнь принцип, образ жизни, воздаяние за добрые и злые поступки, правосудие, социальный идеал, нравственная ценность, добродетель, которая вместе с другими добродетелями вызвана украшать, исправлять и регулировать не только рациональные, яростные и похотливые стороны, но и отношения человек-Бог, человек-человек, человек-общество, души и тела, мысли и воли. Татеваци, сопоставляя библейские и философские подходы, трактует справедливость как равное распределение, как добродетель, как воздаяние, как средство обеспечения равновесия и гармонии между противоположными сторонами, как правосудие и управление на основе закона.

В седьмой главе «Этические и эстетические воззрения» обсуждаются вопросы, связанные со свободой воли человека, грехами, добродетелями, человеческой жизнью и смертью, смыслом жизни, настоящим и загробным мирами, красотой и искусством. Нравственно-философские воззрения Татеваци основаны на представлении о человеке, наделенном разумом и свободой воли, без которой разумный человек не может мыслиться и представляться как нравственное существо. Человек есть существо не только общественно-политическое, но и существо нравственное, то есть он единственный среди существ, который различает добро и зло, делает выбор между добром и злом, отвечает за свои поступки, раскаивается в своих грехах и ожидает спасения; имеет рационалистический характер, поскольку большое место отводится разуму, теоретическим и практическим наукам в регуляции нравственной жизни человека. Разум и свободная воля — две главные силы человеческой души, настолько взаимосвязанные, что существование одной автоматически влечет за собой существование другой. У того, у кого есть разум, есть воля, а у того, у кого есть воля, есть разум. Разум лежит в основе теоретических знаний, а воля — в основе практических решений.

Опираясь на сложившуюся в средневековой армянской религиозно-философской мысли традицию, он решительно отвергает все теории, ставящие под сомнение существование свободной воли человека или сводящие на нет его свободу. По мнению Татеваци, обуславливать человеческие поступки влиянием внешних сил означает игнорирование своеобразия космического статуса, данного человеку по воле Божией, приравнивание человека к животным, то есть умаление человеческого достоинства и, наконец, отрицание тем самым христианского учения о спасении. В этом контексте Татеваци в первую очередь критикует теории идолопоклонников, астрологов-фаталистов и «жестких» детерминистов, которые сводят на нет свободу человеческой воли, обуславливая человеческие поступки влиянием небесных светил, судьбы, удачи или необходимости. Согласно Татеваци, люди, будучи существами, имеющими элементар-

ное строение и охватывающие в своей природе все слои сущего, несут на своем теле влияние небесных тел. Однако воля и разум человека нематериальны и не могут находиться под влиянием материальных тел, поэтому человек является собственником своего выбора, решений и поступков. Рассматривая проблему соотношения человеческой воли и божественного промысла, Татеваци отказывается от крайних точек зрения, одной из которых человек становится «рабом» воли Божией, а другой разрывает все связи, существующие между Богом и человеком. Хотя человек не может действовать без воли, осознания или разрешения Бога, это не означает, что Бог делает выбор вместо него. Бог – хозяин человеческой природы, иногда Он вмешивается в дела людей, когда есть необходимость, но только они ответственны за свой выбор и спасение.

Как у многих средневековых мыслителей, так и у Св. Григора Татеваци в центре религиозно-богословских и нравственно-философских размышлений стоит парадигма «грехопадение-спасение», то есть проблема греха и спасения грешного человека, что с необходимостью предполагает необходимость наличия теоретических разработок относительно грехов, их сущности, причин, видов, функций, преодоления и способов их практического устранения. Определяя грех, Татеваци в первую очередь выделяет обстоятельства, при которых человек отворачивается от Бога, не подчиняется, игнорирует и нарушает божественные заповеди и законы. Причинами совершения греха являются уход от Бога, злонамеренность, воля, злые обычаи, духовно-телесные страсти и желания, насилие, невежество, нарушение соотношения элементов и экстрактов, составляющих основу человеческой природы и т.д.. Факт существования множества причин совершения греха позволяет Татеваци сделать следующие выводы: во-первых, в грехе виновно не только и не столько тело, сколько человек со всеми своими составляющими. Во-вторых, в первую очередь за грехи ответственна мысль, которая призвана контролировать части души и тела, сдерживать их крайности. В третьих, так как главная ответственность за грехи

возлагается на разум, то наиболее опасна греховность сознательная, ибо грешник знает, что он, нарушая божественные и человеческие законы, совершает зло. Татеваци делит грехи на разные группы, однако, в основном анализирует первородные, простительные и смертельные. По его мнению, первородный грех существенно изменил судьбу человека, нарушил и космическую гармонию, и благоустройство природы человека, перевернул с ног на голову его отношения с Богом, природой, живыми существами, оставил неизгладимый след сущности человека, осквернив его видовые качества и, особенно, ослабив качества познавательные и волевые. Относительно смертельных грехов Татеваци пытается соотнести различные традиции амарталогии, в частности, взгляды Евагрия Понтийского и учителей церкви (западной), связанные с количеством и последовательностью грехов. Наличие грехов не только не мешают, но и делают неизбежным процесс спасения, что предполагает нравственные действия, характерные для христианина, в частности, приобретение добродетелей и покаяние (раскаяние, исповедь, воздаяние).

Проблема добродетели в учении Св. Григора Татеваци важна с той точки зрения, что связывает вопросы заботы о душе и теле, нравственном совершенствовании и спасении человека с приобретением самой добродетели. Хотя Татеваци выступает как последователь «этики добродетелей» Аристотеля, он дополняет аристотелевское учение о добродетелях (благоразумие, мужество, здравомыслие, справедливость и др.) как божественными (вера, надежда, любовь) добродетелями, так и добродетелями, характерными для христианской религии (смирение, покорность, покаяние, милосердие, воздержание и др.). При этом, определяя, классифицируя добродетели, представляя их функции, Татеваци учитывает как мнения античных мыслителей, так и учителей церкви, естественно переосмысливая взгляды первых и оценивая их с точки зрения этики спасения. Характеризуя добродетели, Татеваци выделяет следующие признаки и функции: а) добродетели присущи существам, наделен-

ным свободой воли и разумом - людям, которые в состоянии самостоятельно принимать решения и отвечать за их последствия: то есть, для приобретения добродетелей необходим не только разум, но и волевое усилие. б) добродетели – добрые качества мысли или способности души, которые, с одной стороны, являются свойствами, регулирующими душу и поведение, украшающими душу, а с другой – это цель земного бытия и условие спасения. в) добродетели – критерии разумной и нравственной зрелости человека. г) добродетели – это этикет избежания крайностей и выбора срединного пути, соответствующий божественным заповедям и требованиям разума.

Эстетические взгляды Св. Григор Татеваци, в частности, его учение о красоте, искусстве, ремесле, божественном и человеческом творчестве базируются на принципах религиозно-богословского мировоззрения (монотеизм, креационизм, превосходство духовного над материально-чувственной сферой, символизм, иносказание и др.) и согласующихся с ними или адаптированных к ним философских идеях. Эстетические воззрения Татеваци имеют синтетический характер, что обусловлено характерным для средневекового мышления принципом недифференцированности сфер духовной деятельности. Он различает сверхъестественную/божественную и природную/человеческую красоту, разные степени красоты в сотворенном мире, ценит и иносказательно истолковывает земные красоты, приписывает красоте такие взаимосвязанные и взаимодополняющие свойства, как совершенство, умеренность, пропорция, чистота (блеск, цвет, свет), гармония и целостность. Помимо объективных качеств, прекрасное имеет и субъективную окраску, которая связана с познавательными и оценочными способностями человека. У Татеваци восприятие красоты тесно связано с этическими представлениями о добре и зле, прекрасном и безобразном, смысле и цели жизни человека. Он отождествляет добро с прекрасным, а зло с безобразным. В целом Татеваци поддерживает эстетическую теорию, согласно которой, хотя прекрасное и истинное творение

находится в божественном мире и духовном царстве, однако, параллельно с духовными красотами, ценятся красоты и земные, а также результаты человеческого искусства и ремесла.

Св. Григор Татеваци, рассматривая проблемы человеческого существования в контексте значимости земной жизни, отношения к миру, смерти, Спасения, второго пришествия Христа, воскрешения и других вопросов, представляет теорию об осмысленности человеческого существования, которая предполагает четкие представления, во первых, об этической значимости места обитания человека – земле, о человеческих измерениях пространства и времени; во вторых, о начале человеческого бытия и его конце, земной и вечной жизни, смысле существования, цели и путях ее достижения. Татеваци исходит из мысли о том, что этот мир является миром переходящего, ненастоящего бытия, тюрьмой и ссылкой, которая по сравнению с вечной жизнью лишь тень, жизнь ненастоящая. В этом смысле он считает мир одним из основных врагов человека и отвергает античные философские учения о достижении блаженного существования на земле. Блаженная жизнь возможна лишь в загробном мире, а в земной жизни человек постоянно подвергается испытаниям, находится в состоянии постоянной войны. В этом смысле Татеваци рассматривает смерть как конец земной жизни и вход в жизнь небесную, а значит и придает ей большую значимость в сравнении с жизнью земной. Эта «смертолюбивая» позиция в первую очередь обусловлена тем, что христианская религия обещает человеку вечную жизнь, воскрешение в загробной жизни в виде воскресения. В загробной жизни справедливый человек освобождается от всякого рода мук, испытаний, бедствий, посягательств других, телесных и душевных болезней, и беззаботно наслаждается благами небесной жизни. Пессимистичный взгляд на суету и малоценность земной жизни дополняется оптимистичным подходом относительно спасения, загробной жизни, воскрешения и существования жизни блаженной. Нравственное совершенствование человека Татеваци связывает с воспитанием и образованием, обретением



добродетелей, традиционными нравственными правилами, следованием национальным религиозным обычаям и с трудовой деятельностью. По его мнению, Бог спасает всех, кто желает спастись, то есть тех, кто выбирает богоугодный образ жизни, «умерщвляет» или подавляет свои страсти и желания, сожалеет о совершенных грехах, кается и верит в спасительную миссию Христа.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что Св. Григор Татеваци действительно является величайшим армянским богословом-философом средневековья, чье богатое теоретическое наследие оказало большое влияние на развитие армянской философской мысли в последующие века.





**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ**

**ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ՉԱՔԱՐՅԱՆ**

**ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ**

**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալարյանի  
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի  
Խմբագիր՝ Լ. Ավետիսյան

*Հեղինակը հաստատում է, որ ծանոթ է «ԵՊՀ գրահրատարակչական քաղաքականությանը», և գրքում առկա փաստերը, դիրքորոշումները, կարծիքները շարադրված է հեղինակային իրավունքի և էթիկայի միջազգայնորեն ընդունված սկզբունքների պահպանմամբ:*

Ստորագրված է տպագրության՝ 25.12.2024:  
Չափսը՝ 60x84 1/16: Տպ. մամուլը՝ 35.625:  
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն  
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1  
[www.publishing.y-su.am](http://www.publishing.y-su.am)



[publishing.ysu.am](http://publishing.ysu.am)