

ՀՐԱԶՅԱ ՄԻՐԶՈՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների
դոկտոր, պրոֆեսոր

ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑՈՒ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻ ԳՈՐԾՆԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔՆ ՈՒ ԿԱՐԵՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ մշակույթի բազմադարյան պատմության մեջ աչքի ընկած մեծ երախտավորների շարքում իր ուրույն տեղն ունի 17-րդ դարի ականավոր տպագրիչ, գրական, փիլիսոփա, թարգմանիչ ու հասարակական գործիչ Ոսկան վարդապետ Երևանցին, որի կյանքն ու գործունեությունն իր ժողովրդի լուսավորությանը, գիտական ու մշակութային առաջընթացին, նրա ինքնանաչառության ու ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման գործին անմնացորդ ծառայելու մի բացառիկ օրինակ է: Ոսկան Երևանցու մասին ստեղծվել է բավական հարուստ գրականություն, որը, սակայն, հիմնականում նվիրված է նրա տպագրական տիտանական գործունեության լուսաբանմանը: Ճիշտ է, այդ ուղղությամբ դեռ շատ բան կա անելու, բայց, մեր կարծիքով, ոչ պակաս կաևոր է նրա թողած տեսական ժառանգության, լինի դա թարգմանական, թե ինքնուրույն, ուսումնասիրությունն ու գնահատությունը: Ընդ որում՝ եթե նրա գրականական հայացքները համեմատաբար գնահատված են¹, ապա նույնը չենք կարող ասել նրա փիլիսոփայական հայացքների մասին: Այդ տեսակետից առայժմ, ճիշտ է, ինչ-որ բան արվել է², որը, սակայն, անբավարար է հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ Ոսկանի տեղն ու դերը հասկանալու համար:

Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ արժեք ունի ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացվող ոչ ծավալուն աշխատությունը, որը հեղինակը գետեղել է Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» կոթողային երկի առաջին հրատարակության մեջ (Ամստերդամ, 1669, էջ 638-645): Որպես նրա ՄԸ գլուխ: Իսկ քանի որ նույն գրքի նախորդ՝ ՄԷ գլուխը պարունակում էր հենց Ոսկանի ինքնակենսագրությունը և կոչվում էր «Պատմութիւն կենաց Ոսկանայ Վարդապետի Երևանցւոյ տպագրողի գրոյս և այլոց» (էջ 629-638), ուստի այն վերնագրված է՝ «Յաղագս միութեան եւ միաւորութեան. նոյնք էն եթէ զանազանք: Արարեալ նունոյ Ոսկանայ

¹ Տե՛ս, օրինակ, Հ. Ներսէս Տէր-Ներսէսեան, Ոսկան վարդապետի գրականական ըմբռնումները, «Բազմավեպ», 1966, թիվ 12, Հ. Մխիթարյան, Ոսկան Երևանցին իբրև գրականագետ, «Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ, Գ. Զահուկյան, Գրաբարի գրականության պատմություն, Երևան, 1974:

² Տե՛ս, օրինակ, Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, էջ 308-319, Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի ֆունկցիոնալ վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 248-253:

վարդապետի»։ Փաստորեն «Արարեալ նուրյ Ոսկանայ վարդապետի» հատվածը չի մտնում աշխատության բուն վերնագրի մեջ, այլ ավելացված է պարզապես նախորդի հետ կապ հաստատելու համար։

Թե ինչո՞ւ Ոսկանն իր ինֆնակենսագրությունը գետեղել է հենց Դավրիժեցու և ոչ թե մեկ այլ գրքում, ասենք թեկուզ իր Քերականության կամ Աստվածաշնչի մեջ, այս հարցի պատասխանը մենք տվել ենք Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան հրատարակության մասին մեր հոդվածում³։ Ավելորդ համարելով վերարտադրելու ամբողջը, ասենք միայն, որ Դավրիժեցու գրքում ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված տեսնելով դարի առաջին վեց տասնամյակի հայ մշակույթի աչքի ընկնող դեմքերի գործունեությունը, մինչդեռ ոչինչ չգտնելով տպագրական իր տիտանական գործունեության մասին, Ոսկանը, որը քաջ գիտակցում էր իր կատարածի մեծությունն ու կարևորությունը, դարի պատմությունից դուրս չմնալու, ընդհակառակը, իր արժանի տեղը գտնելու համար, հարկ է համարել անձամբ լրացնելու Դավրիժեցու կամֆից անկախ ստեղծված լուրջ բացը։ Չէ որ Դավրիժեցին իր պատմությունը հասցրել էր մինչև 1662 թ., իսկ Ոսկանը տպագրական գործունեություն է ծավալել հենց այդ թվականից սկսած մինչև իր հանկարծախա, մասամբ և առեղծվածային մահը՝ 1674 թ.։ Դրանով պետք է բացատրել, ավելի ճիշտ՝ այդ է հաստատում այն փաստը, որ իր ինֆնակենսագրությունը Ոսկանը շարադրել է ոչ թե առաջին, այլ երրորդ դեմքով՝ հարմարեցնելով Դավրիժեցու ոճին։

Ոչ պակաս կարևոր են նաև Ոսկանի խնդրո առարկա իմաստասիրական աշխատության ստեղծման ու տպագրության դրդապատճառներն ու տպագրության հանգամանքները։ Հանրահայտ է, որ, սկսած 17-րդ դարի առաջին տասնամյակներից, Հոռմի Կաթուիկ Եկեղեցին եռանդագին գործունեություն էր ծավալում քրիստոնեական Եկեղեցիներն իր իշխանությանը ենթարկելու ուղղությամբ։ Այդ պատճառով Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում ծայրաստիճան սրվել էր միարարականների և հակամիարարականների պայքարը։ Ճիշտ է, ընդհանուր առմամբ այն ավարտվեց միարարների պարտությամբ, բայց և այնպես առանձին դեպքերում կաթուիկ քարոզիչները, կանգ չառնելով ոչ մի միջոցի առաջ, կարողացան հազարավոր հայերի դարձնել կաթուիկադավան, որով սկիզբ դրեցին հայրենի ավանդույթներից նրանց օտարացման և ուժացման։ Այդ տեսակետից հատկանշական է լեհահայերի բռնի միացման տիտուր պատմությունը, միություն, որի սկիզբը դրվել էր 20-ական թվականների վերջերին, իսկ 60-ական թվականներին Կղեմես Գալանոսի, Ալոիսու Պիդուի և այլոց եռանդուն դեկավարությամբ առաջ էր տարվում բուռն թափով։ Չբավարարվելով գործնական ֆայլերով, շատերը փորձում էին այդ ամենին տալ տեսական ու պատմական հիմնավորում։ Օրինակ՝ 1658-1660 թթ. տպագրված «Միաբանութիւն Սուրբ Եկեղեցոյն Հայոց ընդ մեծի Սրբոյն Եկեղեցոյն Հռովմայ» եռամասնյա հայերեն-լատիներեն սովորածավալ աշխատության մեջ Կղեմես Գալանոսը պատմական փաստերի ու գրավոր աղբյուրների կեղծմամբ զարգացնում էր այն սուտ ու պատիր պատմափիլիսոփայությունը, որ իբր հայերը ի սկզբանե եղել են

³ Տե՛ս Հ. Միրզոյան, Առաջել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թիվ 2։

կաթուղիկադավան, բայց առանձին սադրիչների ջանքերով հեռացել են նշմարիտ հավատից, որի համար, իբրև պատիժ, գրկվել են ազատությունից, ընկել օտարի լծի տակ: Ուստի վերջինից ազատվելու և սեփական ազատությունը վերագտնելու միակ ճանապարհը վերադաձն է Հոռմեական Եկեղեցու սուրբ գիրկը:

Արդ՝ Ոսկանի նման հայրենասեր մտածողը, որ պատանեկան հասակից ականատես էր եղել կաթուղիկ ֆարոգիչների գործունեությանը, մասամբ դարձել դրա գոհը՝ արժանանալով հայրենակիցներից ոմանց հալածանքին, փախել-հասել էր Լվով, որտեղ, լավ հասկանալով միարարական շարժման հեռուն գնացող հետին նպատակները, հիասթափված վերադարձել էր հայրենիք, ձեռնադրվել եպիսկոպոս, դարձել Ուշիի Ս. Սարգիս վանքի առաջնորդ, իսկ 1662 թ. Հակոբ Զուղայեցու հանձնարարությամբ մեկնելով Եվրոպա, իր տպագրական գործունեության ընթացքում ստիպված էր եղել հաղթահարելու Հոռմի հարուցած գաղտնի ու բացահայտ բազում դժվարություններ, արդյո՞ք կարող էր անտարբեր մնալ միարարների տեսական մոլորիչ ֆարոգչության և բռնի դավանափոխական գործունեության հանդեպ: Անշուշտ՝ ո՛չ: Մեր խորին համոզմամբ, դրա լավագույն հաստատումն է Ոսկանի խնդրո առարկա աշխատությունը, որով նպատակ է ունեցել ընթերցողին բացատրելու «միություն» և «միավորություն» հասկացությունների տարբերությունները, ցույց տալու «միավորության» տեսակները՝ զգուշացնելու համար կաթուղիկ ֆարոգիչների կողմից ամեն ֆալսափոխի լարվող երևելի ու աներևույթ թակարդներից: Այդ է հաստատում թեկուզ այն փաստը, որ եթե Գալանոսը ընդունում էր երկու տեսակի միավորություն՝ շփոթմամբ և անշփոթ, ապա Ոսկանն ավելացնում է նաև երրորդ ձևը, «որ փոխարկմամբ ասի. յորժամ միաւորութեամբ մինն ի միւսոյն կլանիցի. այսինքն մի ի բնութիւն միւսոյն փոխարկիցի, կամ սակս նուազութեան, կամ սակս նուաստութեան» (ընդգծումն իմն է - Հ. Մ.): Թվում է, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ այս հարցադրմամբ Ոսկանն ի հայտ է բերում իր աշխատության ստեղծման, Դավրիժեցու գրքում նրա գետեղման իրական դրդապատճառներն ու հեռահար նպատակը՝ հայ ընթերցողին հասկացնել, որ այնպիսի անհավասար մեծությունների, ինչպիսիք են Կաթուղիկ և Հայ Առաքելական Եկեղեցիները, միավորումը կարող է տեղի ունենալ միայն ու միայն ուժեղի կողմից նվազի կլանման, այսինքն՝ Հայ Եկեղեցու կաթուղիկացման ճանապարհով: Փաստորեն, եթե Առաքել Դավրիժեցին, իբրև հայրենասեր մտածող ու Հայ Եկեղեցու անկախության պաշտպան պատմագիր, անարգանքի սյունին էր գամում լեհահայերի դավանափոխման նպատակով տիրահույսակ Նիկոլ Թորոսովիչի և Կաթուղիկ գործիչների գործադրած բռնարարները, ապա Ոսկանը տեսականորեն հիմնավորում և արդարացնում է լեհահայերի և ընդհանրապես հակամիարարական պայքարը: Ինչ խոսք, դա նույնքան, գուցե և ավելի, կարևոր էր, հետևաբար ոչ պակաս անհանդուրժելի կաթուղիկ եռանդուն գործիչ Ալոիսոս Պիդուլի համար, որքան Դավրիժեցու կծու խոսքերը Նիկոլ Թորոսովիչի մասին: Ուստի պատմական այն իրողությունը, որ Պիդուլն, իբրև Կաթուղիկ Եկեղեցու տեսուչ, արգելեց Լեհաստանում Դավրիժեցու գրքի վաճառքը, մեր խորին համոզմամբ, պատճառը միայն այն չէր, որ նրանում, ինչպես դեպքերի անհայտ ականատեսն է գրում,

կային «բանք անարգանաց զհովուէն իւրեանց»⁴, այլև, նույն հեղինակի վկայությամբ, «էին ի մատենին բանք անպատշաճ զլատինացոց և զհոռովէական հաւատոց»⁵: Հարկ կա՞ ասելու, որ Պիղուի նման աչալուրջ գործիչը չէր կարող հասկացած չլինել Ոսկանի տեսական հարցադրումների անպատշաճությունը կաթոլիկ եկեղեցու համար: Բայց եթե դժվար էր, գուցե անթույլատրելի, այդ պատճառով գրքի վաճառքն արգելելը, ապա նույնքան հեշտ ու համոզիչ էր «հովիվ» կոչված Նիկոլի մասին Դավրիժեցու արտահայտած անհարգալից մտքերը վկայակոչելը:

Ոսկանի այս աշխատությունը կարևոր է նաև հեղինակի դավանաբանական հավատամքը որոշելու համար, որը վաղուց ի վեր եղել ու մնում է լուրջ տարակարծությունների առարկա⁶: Հարկ չհամարելով վերաբժարձել առանց այն էլ չափից ավելի ծեծկված այդ հարցը, կուզենայի ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել այն բանի վրա, որ, քննարկելով «միություն» և «միավորություն» հասկացությունները, Ոսկանը, ի տարբերություն իրենից առաջ ու հետո գրած հեղինակների, զարմանալիորեն լռության է մատնում Քրիստոսի բնության հարցը: Պատճառը միանգամայն հասկանալի է՝ ստիպված էր լինելու պաշտպանել իրարամերձ երկու տեսակետներից՝ փաղկեդոնական կամ հակափաղկեդոնական, մեկը կամ մյուսը: Տպագրության գործի անձնուրաց նվիրյալը, ֆաջ հասկանալով տպագիր խոսքի արժեքն ու գինը, որ այն, ի տարբերություն նույն տարիներին առտնին հարցերով Հռոմի Պապին⁷, Ս. Ժողովին կամ վերջինիս ֆարտուղարին հասցեագրված իր ձեռագիր նամակների, ուղղված է դարերին, ուստի գերադասել է լռել, քան կեղծել իրեն: Ավելին, նա ոչ միայն գիտեր, թե ե՞րբ, ո՞ւմ, ի՞նչ և ինչպե՞ս գրել, այլև նույնը խորհուրդ էր տալիս նույնիսկ էջմիածնի կաթողիկոսին: Այդ տեսակետից անչափ արժեքավոր է 1673 թ. փետրվարի 18-ին Հակոբ Զուղայեցու տեղապահ Սահակ Մակուեցու գրած նամակը Ոսկանին: Անվանելով նրան վսեմախոհ, կորովաբան, արիագույն, բարերջանիկ սրբազան, բարունապետ, աստվածաբան ու ապացուցական փիլիսոփա, իր և ամբողջ ազգի անունից խոստովանում է, որ ոչ միայն ոչնչով չեն կարողացել օգնել նրան, այլև շատ-շատերը պատճառել են անսահման վիշտ ու ցավ: Ըստ այդմ՝ նրան մխիթարելու համար ասում է, թե կաթողիկոսը ֆանիցս փորձել է օգնել, բայց ոչինչ չի ստացվել, «սակայն ի նոյն միտս հաստատեալ կայ վասն քո և տպագրատանդ բան ինչ հոգալ, որով յաւիտեան անխափան մնացէ: Եւ թէպէտ փորձութիւնն ի վերայ փորձութեան յանախեն ի վերայ նորա, և ոչ կարէ անձին ինչ

⁴ «Բռնի միութիւն հայոց Լեհաստանի ընդ եկեղեցւոյն Հռովմայ: Ժամանակակից յիշատակարանք», Ս. Պետերբուրգ, 1884, էջ 215:

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Այդ մասին եղած հարուստ գրականությունից տե՛ս, օրինակ, Ժամանակին մեծ աղմուկ հանած Կարապետ Եսայ. Ամատունու «Ոսկան վրդ. Երևանցին և իր ժամանակը» գիրքը (Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1975) և այդ կապակցությամբ մեր հոդված-գրախոսությունը՝ «Սիմեոն Զուղայեցի և Ոսկան Երևանցի», «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1978, թիվ 3:

⁷ Տե՛ս Հ. Պողոս Անանեան, Ոսկան վարդապետի նամակահին, «Բազմավէպ», 1966, թիվ 11-12, էջ 296:

օգնութիւն լինիլ, վասն պարտեաց բազմութեան, այլ ոչ երբէք ունի զանց առնել գործառնութենէդ զայդմանէ, ըստ որում եւ գիրս մաղթանաց առ Պապն և առ թագաւորն գրեաց իւրաքանչիւր պատշանի և ըստ դիտաւորութեան խնդրուածոց քոց»⁸:

Ասեմք նաև, որ այսօր՝ երկու հազարամյակների միջակայքում, Ոսկանի փոքրածավալ աշխատությունը, չնայած շուրջ երեքուկեսդարյա հնությանը, չի կորցրել իր տեսական ու գործնական կարևորությունը: Գաղտնիք չէ, որ մեր օրերում, կապված ոչ միայն կրոնական, այլև քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային և այլ կարգի՝ ոչ նիշտ կամ սխալ հիմունքներով կայացած «միավորությունների» փլուզման և նորերի գոյացման հետ, «միության» և «միավորության» հարցերը ձեռք են բերել նոր հնչեղություն: Այդ է պատճառը, որ «միություն» և «միավորություն», «պարզ» և «բարդ», «ամբողջ» և «մաս», «համակարգ» և «ենթահամակարգ» ու նման շատ այլ հասկացություններ ներկայումս դարձել են գիտական ու փիլիսոփայական լայն ֆենարկման առարկա:

Ոսկան Երևանցու աշխատության աշխարհաբար տպագրությունը, փաստորեն, հինգերորդ հրատարակությունն է. առաջինը, ինչպես ասվեց, կայացել է 1669 թ., երկրորդը՝ 1966 թ. Աստվածաշնչի ոսկանյան տպագրության 300-ամյակի առթիվ (տե՛ս «Հասկ», 1966, թիվ 3-5, բացառիկ), իսկ երրորդը և չորրորդը՝ ուսերբեն (թարգմ. Մ. Դարբինյան) և գրաբար բնագիրը զուգադրաբար հրատարակության ենք պատրաստել մենք (տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1971, թիվ 3): Այն մեզ է հասել նաև ձեռագիր վիճակում⁹, որն ընդօրինակված է տպագրից, միայն թե վերջում՝ «բաղադրեալ» բառից հետո գրիչն ավելացրել է՝ «և Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ փառք յաւիտեանս ամէն»: Սկզբի մի փոքրիկ հատված կա նաև Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 9121 ձեռագրում (էջ 104բ):

Թարգմանության ժամանակ ամեն կերպ ջանացել ենք հարազատ մնալ հեղինակի ոչ թե տառին, այլ ոգուն: Ուստի, երբեմն պահպանել ենք հեղինակի գործածած հասկացություններն ու դարձվածները, իսկ հիմնականում աշխատել ենք անպայման գտնել դրանց ժամանակակից համարժեքները: Առանձին դեպքերում ստիպված ենք եղել ավելացնելու լրացուցիչ բառեր ու բառակապակցություններ՝ դրանք առնելով սեպածե փակագծերի մեջ: Թե որքանով է մեզ հաջողվել իրականացնել մեր առջև դրված նպատակը՝ ընթերցողին փոխանցել մեծ հայրենասերի իմաստասիրական երկի ազատատենչ ոգին, թողնում ենք ասելու խստապահանջ ընթերցողին:

Վերջում, օգտվելով առիթից, կցանկանայի շնորհակալությունս հայտնել շնորհալի բանասեր Խ. Սամվելյանին՝ Ոսկանի աշխատության աշխարհաբար թարգմանության միտքը հուշելու և տպագրության հարցում սատարելու համար:

⁸ Նույն տեղում, էջ 302 (ընդգծումն իմն է՝ Հ. Մ.):

⁹ Տե՛ս Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 8233, էջ 129ա-134բ: Ի դեպ՝ «Ցուցակ ձեռագրաց»-ում այն թյուրիմացաբար վերնագրվել է «Ցաղագս միութեան և միավորութեան Աստուծոյ» (տե՛ս Կ. Բ, Երևան, 1970, էջ 701), որը, փաստորեն, հակասում է աշխատության բուն բովանդակությանը:

**ՄԻՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄԻԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ.
ՆՈ՞ՒՅՆՆ ԵՆ, ԹԵ ՏԱՐԲԵՐ,
ԳՐՎԱԾ ՆՈՒՅՆ ՈՍԿԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ ԿՈՂՄԻՑ**

Հայտնի է, որ երբեմն միությունը և միավորությունը դրվում են մեկը մյուսի փոխարեն, սակայն դրանք խիստ տարբերվում են իրարից, որովհետև միությունը վերաբերվում է պարզին, իսկ միավորությունը՝ բաղադրյալին: Քանզի ուր կա միայն պարզը, այնտեղ չկա բաղադրյալ, ինչպես նաև՝ միավորություն, այլ կա միայն զուտ և անխառն էություն, որն առաջանում է միությունից: Մինչդեռ միավորությունը պարզ մի^{*} չէ, և նրա կեցությունը պայմանավորված է ա՛յն էություններով, որոնցից կազմված է՝ առ ի լինելություն մեկ այլ էության: Այդպիսիները միշտ չէ և բոլոր դեպքերում չէ, որ կոչվում են մի, այլ մեկ դեպքում կոչվում են մի, իսկ մեկ այլ դեպքում՝ բազում, ինչպես դա հաստատվում է մեր բնությամբ, որովհետև մարմնի և հոգու միավորությունն այն բանի համար չէ, որ լինի միայն հոգի, կամ միայն մարմին: Քանիոր [միայն] հոգին, ինչպես և [միայն] մարմինն առանձին վերցրած, մարդ չէ, այլ դրանց երկուսի համակցությամբ և միավորությամբ է գոյանում մարդը, որը հոգուց և մարմնից է: Ուստի մարդը, որ երկուսի միավորությունից գոյացավ, չի կարող լինել սոսկ հոգի և ոչ սոսկ մարմին: Հետևաբար, հոգին առանձին մարդ չէ, ինչպես և մարմինը, այլ երկուսի միավորությամբ է լինում մարդը: Այսպես նաև Մեծն Դավիթն է իր «Առածք հինգ»^{**} -ում անհատների մասին ասում, թե այն կարող է լինել և կոչվել մեկ բնություն: Այստեղ մի կողմ ենք թողնում պարզ էությունների [հարցը], քանի որ միանգամայն պարզ միություն են, կարիք չկա ուսումնասիրելու: Իսկ բաղադրյալ անհատների մասին ասում է, որ [դրանք] չեն կարող մեկ բնություն լինել և կոչվել, որովհետև դրանք միավորված են բազումից՝ [որակապես] նոր մեկ այլ իրի մեջ, որը գոյություն չունեն ցանկապես նրանց միավորվելը: Այսինքն՝ թեև կա հոգի, կա նաև մարմին, բայց քանի դեռ չեն միավորվել, չկա մարդը, որը պետք է բաղկացած լինի հոգուց և մարմնից և ոչ թե նրանց միությունից: Մեկ է հոգին, մեկ է նաև մարմինը, թեպետ սրանք ևս միավորված են իրենց մասերից, ինչպես բնախոսներն են ասում, սակայն մարդու լինելության համար մի մասը դնում է հոգին, իսկ մյուս մասը՝ շնչավոր մարմինը, որոնք նույնը չեն, այլ միավորված են մեկի, [այսինքն]՝ մարդու լինելության համար: Նույն կերպ [պետք է բացատրել] նաև [այն] բոլոր միավորությունները, որոնց միավորությունն անփոփոխելի ու անկորնչելի է, այսինքն՝ միավորվողները չեն փոխարկվում մեկը մյուսին, և կամ մեկը չի կլանվում մյուսից, այլ մեկը մյուսի հետ շաղկապվում է անշփոթ միավորությամբ, և շաղկապվող մասերը

* Գերադասել ենք պահել հեղինակի բառը, որովհետև «մեկ», «միություն», «միակ» և համանման այլ հասկացություններով փոխարինելու դեպքում ունենում ենք իմաստի կորուստ:

** Միջնադարում, ի թիվս այլ գործերի, հայ մատենագիրներն ավանդաբար Դավիթ Անհաղթին են վերագրել նաև «Առածք հինգ» անանուն փոփրիկ ստեղծագործությունը:

գոյացնում են մեկ այլ իր, որը նախապես գոյություն չունի: Ըստ այդմ՝ մեկ այլ առարկայի մեջ միավորվելու դեպքում ասում են, որ մասերը նախորդում են նրան, ինչպես ցույց տրվեց վերը հոգու և մարմնի միավորության օրինակով: Քանզի հոգու և մարմնի միավորությամբ չեղավ միայն հոգի կամ միայն մարմին, այլ մարդ, որը միայն հոգի չէ և ոչ էլ միայն մարմին, այլ միաժամանակ և՛ հոգի է, և՛ մարմին: Նույնը կարելի է տեսնել բոլոր իրողություններում՝ թե՛ բնության, թե՛ արվեստի և թե՛ գիտության մեջ: Օրինակ՝ բնության մեջ ձեռքի մասերը, որ ե՛ն մատները և թաթը, չեն միավորվում մեկ մատի մեջ, այլ միավորվում են մեկ ձեռքի մեջ, որ հինգ մատների և թաթի մեկ ամբողջություն է: Արդ՝ մեկ մատն ունի մատի միություն, բայց ձեռքը մատի միություն չէ, այլ նրանում միավորված բազմաթիվ մատների միավորություն է և միաժամանակ՝ ձեռքի միություն, որը գոյանում է մատների միավորությունից: Նույն ձևով մարմինը, որն ունի մարմնի միություն, սակայն իր մեջ ունի բազմաթիվ անդամների միավորություն, ինչպես այդ մասին ասում է Ս. Պողոսը «Առ Կորնթացիս» առաջին թղթի տասներկուերորդ գլխի տասներկուերորդ և քսաներորդ համարներում՝ «ինչպես մարմինը մեկն է և շատ անդամներ ունի, և այն մարմնի բոլոր անդամները թեպետև շատ են, բայց մեկ մարմին են»: Կան շատ անդամներ, որոնք ունեն [մեկ] անդամի միություն, և կան շատ անդամներ, որոնք ունեն միավորություն մեկ մարմնի մեջ: Ըստ այդմ՝ մարմինն իր միությունն ունի իր անդամների շարահարությամբ, իսկ անդամները, թեպետև իրենց մեջ ունեն միություն, սակայն մարմնի նկատմամբ ոչ թե միություն են, այլ միավորություն: Արհեստներում նույնպես բոլոր մասերը, միավորվելով մեկ ամբողջի մեջ, առաջ են բերում իրենցից տարբեր մեկ այլ բան. ինչպես օրինակ՝ չորս պատերը, պատուհանները, դռները և առաստաղը կապակցվելով իրար հետ, չեն կազմում միայն պատ, կամ պատուհան և կամ հիշյալ մասերից մեկ ուրիշը, այլ առաջացնում են իրենցից միանգամայն տարբեր մեկ ուրիշ իր, այսինքն՝ տուն, որը վերը թվարկած մասերից ոչ մեկը չէ, այլ նրանց միավորումից գոյացած մեկ այլ բան, որը կոչվում է ոչ թե պատ կամ պատուհան, այլ տուն, որը մի է միությունից, իսկ մասերի միավորությունը՝ միավորությունից: Դուռը նույնպես իր մասերից բաղկացած մեկ ամբողջ իր է, թեպետև տան մասն է, բայց ինքնին ինչ-որ ամբողջ է, որովհետև ունի իրար կցված մասեր՝ տախտակներ, մեխեր, կողափայտեր և այլն, որոնք միավորված են ի լրումն դռան, [ուստի] միավորված են միավորությունից և մի է միությունից, իսկ դռան միությունը միությունից է և ոչ թե միավորությունից: Հետևաբար, նույնը չեն միությունը և միավորությունը, նաև՝ մին և միավորյալը:

Իսկ գիտություններում այսպես է. յուրաքանչյուր ամբողջ, այսինքն՝ ընդհանուր, [իր] մասերով է ընդհանուր, և մասերի միավորությունից է լինում ամբողջը: Օրինակ՝ անհատների միավորությունից և հավաքումից է լինում տեսակը, տեսակների միավորումից է կազմվում սեռը, իսկ սեռերից՝ ամենաբարձր սեռը և այսպես շարունակ ըստ կարգի, որքան և լինի: Իսկ միությունից միայն մին է, որը չունի միավորություն, ինչպես օրինակ՝ անհատը, որը միայն մի է և իր մեջ չունի բազումների միավորություն, թեև իր մեջ ունի իր մասերի համակցություն, բայց նման չէ անհատներից տեսակի, իսկ տեսակներից՝ սեռի գոյացմանը: Այլ ձևով են դրսևորվում նրանց՝ [տեսակների և սեռերի], միավորություններն ու ընդհանրությունները, միությունը և միավորությունը, իսկ

այստեղ՝ մեկ ուրիշ ձևով: Քանզի այստեղ մասնիկներ են անդամները, իսկ մարմինը մեկ ամբողջ է անդամների միավորությամբ: Մինչդեռ այնտեղ մասնիկներ են անհատները, այսինքն՝ Մարտիրոսը, Գրիգորը [և այլն], որոնք անդամների միավորությունն են, իսկ ամբողջը, այսինքն՝ մարդը, ձին, առյուծը, արծիվը [և այլն], անհատների միավորությունն է, որովհետև միությունից մեկ անհատն է, որ մի է, իսկ անհատների միավորությունից՝ տեսակը: Թեև ոմանք արեգակը համարում են մեկ տեսակ, նույն ձևով ուրիշներն ընդունում են Հնդկաստանում [այնպիսի] հավի գոյությունը, որն իբր այրվելիս թևերի ու մարմնի շարժումներով ծնունդ է տալիս նոր թռչունի: Դրանով ցանկանում են հաստատել, թե կա այնպիսի անհատ, որը միաժամանակ թե՛ անհատ է, թե՛ տեսակ: Բայց զուր են [այդ ամենը], որովհետև տեսակն այն է, որը, ինչպես Պորփյուրն է ասում, կազմված է բազում անհատներից, որը մի չէ և մեկ թվով չէ: Իսկ արեգակը ինքնին տեսակ չէ, թեև, ընդհանրապես իմաստասերների կարծիքով, այն չենք կարող դնել սովորական լուսատուների շարքում, բայց և այնպես պետք է դասել լուսատուների շարքը՝ տալով նրան այլ որակում:

Բայց այդպես մոտենալով՝ ոչ մի կերպ չենք կարող տեսակի սահմանումը կիրառել նրա նկատմամբ, որովհետև տեսակ ասելով հասկանում ենք կա՛մ այն, որը [ի՞նչ է] հարցի դեպքում բաժանվում է թվով իրարից տարբեր բազում [անհատների], կա՛մ այն, ինչը ստորադասվում է սեռին: Քանզի մեկ անհատը չի կարող բաժանվել բազմաթիվ անհատների, նաև անհատը չի կարող համարվել սեռ, այլ այն միշտ ստորադասվում է ցածրագույն տեսակին: Ուստի արեգակը, որ անհատ է, չի կարող սահմանվել որպես տեսակ, այլ [սահմանելի է] միայն իբրև անհատ և բացատրելի է ոչ թե տեսակի, այլ անհատի միավորությամբ: Քանզի տեսակի կեցությունը, բազում անհատների միավորությունից է, որովհետև բազում անհատներից է ասվում տեսակ, ինչպես բազմիցս ցույց տրվեց: Նույն ձևով բազում տեսակներ միավորվում են մեկ սեռի մեջ, ինչպես, օրինակ, մարդու տեսակը, ձիու տեսակը, առյուծի տեսակը, աղավնու տեսակը և մնացած շատ այլ տեսակներ, որոնց մեկ առ մեկ թվարկելը ձանձրալի է, միավորվում են կենդանու սեռի մեջ և բոլորը կենդանիներ են: Անհատները նույնպես տեսակների միջոցով միավորվում են միավորությամբ, և անբաժան են իրենց ենթակայության՝ ու միության մեջ, որոնք հաղորդակցվում են իրար տեսակի և սեռի միավորության միջոցով, բայց անհաղորդակից են անհատի և միության միջոցով: Հետևաբար, նույնը չեն մին և միավորյալը, միությունը և միավորությունը, այլ միանգամայն տարբեր են իրարից, ինչպես պարզը և բաղադրյալը, որովհետև պարզը և մին համեմատելի են իրար հետ, իսկ բաղադրյալներն ու միավորյալները՝ իրար հետ, ինչպես հայտնի [դարձավ] վերը դիտված օրինակներից: Սակայն միավորությունը լինում է տարատեսակ՝ կա միավորություն փոփոխմամբ, որը կոչվում է նաև շփոթությամբ. այս դեպքում բոլոր միավորված [իրերը] թողնում են իրենց բնությունը և ընդունում մեկ այլ իրի էություն, ինչպես, [օրինակ], տարրերը, որոնք միավորություն չեն կոչվում առանց իրենք իրենց կորցնելու՝ հանուն մեկ այլ էության լինելության: Կա նաև միավորություն, որը կոչվում է փոխարկմամբ, որի դեպքում մեկը կլանում է մյուսին, այսինքն՝ մեկը փոխարկվում է մյուսի բնության, [ընդ որում դա կատարվում է կլանվողի] նվազության կամ նվաստության պատճառով, ինչպես, օրինակ, մեր կերած կերակուրները փոխարկվում են

մեր մարմնի բնության: Կա նաև միավորություն, որը կատարվում է ո՛չ շփոթմամբ և ո՛չ փոխարկմամբ, այլ իրար հետ միավորվում են անփոփոխ և անփոխարկելի միավորությամբ, ինչպես հոգին և մարմինը, երկաթը և հուրը, որոնք մեկը մյուսին չեն փոփոխում ի լինելություն մեկ այլ էության և ոչ էլ մեկը փոխարկվում է մյուսի, այլ իրենց միավորությամբ մշտապես պահպանում են իրենց էությունն ու բնությունը: Ընդ որում հայտնի է, որ ֆանի դեռ իրար հետ են, պահպանում են մեկը մյուսին և անբաժանելի են իրարից, պատճառ են դառնում մեկը մյուսի, ինչպես նաև իրենց խեղճության: Իսկ բաժանվելու դեպքում, այն, որ նրանցով կար՝ [խեղճական], ոչնչանում է. մարմինը վերածվում է իր տարրերին, իսկ հոգին գնում է առ Աստված, որը և, ըստ իմաստասերների, ստեղծել է այն:

Դարձյալ՝ երբ ասում ենք մի, հասկանում ենք նույն պարզ և մաքուր, առանց ուրիշի հետ որևէ խառնուրդի իրը, որը չունի մեկ ուրիշի հետ շարակցություն կամ հաղորդակցություն: Այդպիսի միությունը, լինի անձնական թե էական, անխառն է և լիովին մաքուր: Բայց երբ ասում ենք միավորյալ, չենք կարող հասկանալ զուտ և պարզ, այլ ուրիշի հետ բաղադրված և երկու իրից կազմված՝ թե՛ շփոթմամբ և թե՛ անշփոթ: Իսկ այսֆան տարբերություն կա շփոթման և անշփոթության միջև, որովհետև շփոթությամբ [միավորությունը] ոչնչացնում է իրի բնությունը՝ կամ մեկի [բնությունը] մյուսին փոխարկելով, կամ երկուսի [բնությունը] ամբողջովին թողնելով իրենցը և մեկ ուրիշ իր լինելով ու նոր ինչ-որ բնություն առաջ բերելով: Իսկ անշփոթները միավորումից հետո ևս մնում են նույնպիսին, ինչպիսին էին նախֆան միավորվելը, այսինքն՝ առանց այլալույսի, առանց փոխվելու և առանց դույզն-ինչ վնասվելու: Իսկ եթե անշփոթ միավորության մեջ ինչ-որ ձևով մեկ այլ բան ներթափանցի, չի պահպանվի անշփոթությունը: Քանզի միավորության անշփոթությունն [այն է], որ միավորվածները, նախֆան միավորվելն ունեցած սահմանումը, ունենում են նաև միավորվելուց հետո, առանց որևէ փոփոխության: Իսկ եթե որևէ իր չնչին իսկ փոփոխություն ներմուծի, որով կարողանա վնասվել սահմանումը, միավորությունը չի մնա անփոփոխ կամ անշփոթ: Վերստին՝ միությունը հակադրվում է բազմությանը, իսկ միավորությունը՝ բաժանմանը, որովհետև միությունը չի կարող լինել բազում, թեև բազումից է լինում, ըստ այնմ, որ մի է: Իսկ ըստ միավորության միավորվածը բազումից է միավորված, թեպետև միավորված լինի մեկ իրի մեջ: Նաև պարզ միությունը անհնար է, որ բաժանվի մասերի, ինչպես, օրինակ, Աստված: Իսկ միավորությունը կարող է բաժանվել նրանց, որոնցից և կազմված է՝ թե՛ ըստ նյութի և թե՛ ըստ մտածողության, ինչպես, օրինակ, մարդը և մյուս բաղադրյալները: