

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՅՈՒ ԻՄԱՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ

Քիչնադարյան Հայ փիլիսոփայության նշանավոր ներկայացուցիչ, Տաթևի Համալսարանի հիմնադիր ուսուցչապետ Հովհան Որոտնեցու (1315-1388 թթ.)¹ տեսական-փիլիսոփայական ժառանգության մեջ նշանակալից տեղ է զբաղեցնում իմացաբանական հարցերի քննարկումը: Ծիշտ է, Հայ մտածողը չի գրել գոյաբանությանը եւ իմացաբանությանը նվիրված առանձին աշխատություններ, այնուհանդերձ, նրա թե՛ աստվածաբանական-իմաստասիրական քարոզներում ու ճառերում, թե՛ Արիստոտելի «Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին» եւ Պորփյուրոսի «Ներածություն» երկերի մեկնություններում լուսաբանվել են իմացությանն առնչվող բազմաբնույթ հարցեր (ճանաչողության հնարավորության, կեցության եւ մտածողության համապատասխանության, ճանաչողության կառուցվածքի ու աստիճանների, գիտելիքի բնույթի, գիտությունների դասակարգման, ճշմարտության էության, հավատի եւ բանա-

¹ Հովհան Որոտնեցու կյանքի, գործունեության եւ փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երեւան, 1958. Վ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երեւան, 1975. Ս. Արեւշատյան, Հովհան Որոտնեցի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դարեր)» գրքում, Երեւան, 1976. նույն հեղինակի՝ «К истории философских школ средневековой Армении (14в.)», Ереван, 1980. Գ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երեւան, 1980. Ա. Մինասյան, Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երեւան, 2004. նույն հեղինակի՝ «Հովհան Որոտնեցու կյանքն ու գործունեությունը», ԲԵՀ, Հայագիտություն, 2015, թ. 2/17/, էջ 3-19. Ս. Զաքարյան, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Երեւան, 2014, էջ 78-92. նույն հեղինակի՝ «Հովհան Որոտնեցու ուսմունքը հոգու եւ մարմնի հարաբերակցության մասին», ԲԵՀ, Հայագիտություն, 2015, թ. 2/17/, էջ 20-40:

կանուլթյան հարաբերակցության, աստվածիմացության եւ այլն): Այդ հարցերը քննարկելիս Հովհան Որոտնեցին հիմնականում դուրս չի եկել Արիստոտելից ու Դավիթ Անհաղթից եկող եւ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ ավանդական դարձած հարցադրումների ու լուծումների շրջանակներից: Իսկ արիստոտելյան որոշ հասկացություններ եւ մտքեր, որոնք վերաբերում են իմացության գործընթացին, նա փոխառել է միաբարական շարժման ներկայացուցիչների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի) երկերից:

Եթե Հովհան Որոտնեցու կողմից հաճախ օգտագործվող՝ գոյին վերագրվող արիստոտելա-անհաղթյան հարցադրումները (գոյություն ունի՞ արդյոք, ի՞նչ է, ինչպիսի՞ն է, ինչի՞ համար է) ձեւափոխելով կիրառենք իմացության նկատմամբ, կձեւակերպենք այն հարցերը, որոնց նա փորձել է պատասխանել իր երկերում: Դրանք են՝ ա. արդյոք հնարավո՞ր է ճանաչողությունը, այսինքն՝ գոյություն ունի՞ արդյոք ճանաչողություն, բ. ի՞նչ է ճանաչողությունը, գ. ինչպե՞ս է ընթանում ճանաչողությունը, դ. ինչի՞ համար է ճանաչողությունը, ո՞րն է դրա նպատակը: Ըստ էության, «ինչի՞ համար է ճանաչողությունը» հարցադրումը չնայած գտնվում է վերջին տեղում, այնուհանդերձ, այն կանխադրում է իմացաբանական բնույթի մյուս հարցադրումների ուղղվածությունը: Այսինքն՝ սրանք թեեւ զուտ իմացաբանական հարցադրումներ են, սակայն միջնադարում, հատկապես սքոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ, շաղկապված էին աստվածաբանական-գոյաբանական եւ մարդաբանական-հոգեբանական հարցերի հետ: Միջնադարյան մտածողների կարծիքով՝ ճանաչողությունն ինքնանպատակ չէ. այն կոչված է ծառայելու մարդու բարոյական կատարելագործմանն ու փրկության գործին: Ծանաչողության գերագույն խնդիրը ոչ թե ճշմարտության բացահայտումն է, այլ Հայտնության ճշմարտություններին հետեւելը, մարդու խոսքերն ու մտքերը, արարքներն ու սպասումները այդ ճշմարտություններին համապատասխանեցնելը: Մարդը ճանաչում է հոգու միջոցով, իսկ հոգին անընդհատ գտնվում է շարժման մեջ, որովհետեւ ձգտում է միավորվել իր նախատիպի՝ Աստծո հետ:

«Արդյոք հնարավոր է ճանաչողությունը» հարցին հայ մտածողը պատասխանում է դրականորեն. ճանաչողությունը հնարավոր է, որովհետեւ Աստված մարդուն պարգեւել է հոգի, իմացական գործիքներ ու կարողություններ՝ ճանաչողության եւ գիտության միջոցով հասու լինելու թե՛ երկրային եւ թե՛ երկնային-աստվածային իրողություններին: Հովհան

Որոտնեցին մարդուն սահմանում է որպես կենդանի, բանական, մահկանացու, մտքի ու գիտություն՝ «մտաց եւ մակացութեան ընդունակ» էակ: Մարդը ստեղծված է այնպես, որ ի բնե «կարօր է ուսման եւ իմաստից»² եւ ձգտում է գիտելիք ունենալ թե՛ իրեն շրջապատող աշխարհի եւ թե՛ երկնային-աստվածայինի մասին: Հովհան Որոտնեցին այդ ձգտումը անվանում է «բնական կիրք» եւ «մտավոր պահանջմունք ու հաճույք (ուրախություն)»։ «Բնական է ի մեզ միացն ցանկալ եւ հետաքրքիր լինել յամենայն իրս» (էջ 209): Այդ հետաքրքրասիրությունը, ամեն ինչի մասին գիտելիք ունենալու ձգտումը պայմանավորված է մարդու իմացական բնության յուրահատկությամբ՝ «քնությունը քնատրեալ է ի մեզ ներգործական շարժումն յամենայն իրթինս եւ ի խորինս զհետազոտութիւն ինդրել մինչեւ հասցէ ի յաւարտ գիտութեան ըստ օրինակի սերմնական քնութեանս՝ որ են ի յարմարս րնկոց եւ ի բուսական սերմնաս» (էջ 70): Նկատի ունենալով մարդու ճանաչողական բնատուր ունակությունը՝ Հովհան Որոտնեցին վստահաբար պնդում է, որ մարդը ի վիճակի է ճանաչել ու գիտելիք ունենալ արտաքին աշխարհի իրերի եւ իրողությունների մասին: Իսկապես, աշխարհի եւ արարչակարգի ճանաչողության հարցում Հովհան Որոտնեցին ավելի քան լավատես է: Նա կարծում է, որ Աստված մարդուն պարգեւել է այնպիսի ու այնքան կարողություններ, որ վերջինս ամբողջական ու սպառնիչ գիտելիք ունենա ամեն ինչի վերաբերյալ: Մարդը զգայություններով այնպես է ընկալում զգայահասու իրերն ու երեւույթները, որ «ոչինչ մնասցէ ի գոյիցս արարաբոյ մարդկան գիտութեան» (էջ 87): Նմանապես մարդը բանականության հասկացություններով այնպես է ճանաչում մտահասու իրերն ու իրողությունները, որ ոչինչ դուրս չի մնում նրա տեսադաշտից: Օրինակ, ըստ Հովհան Որոտնեցու, արիստոտելյան «տասն սեռականագոյն սեռքն զբոլոր գոյքս պարունակէ: Եւ որ զսա ուսանի, զբոլորիցն ունի գիտութիւն...»³: Անշուշտ, Հովհան Որոտնեցին գիտի՝ «գիտելին յոյով է, քան զգիտութիւն մարդկան», որ աշխարհում կան բաներ, որոնք անհասանելի են մարդկային իմացությանը, սակայն անհասանելիությունը չի

² «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դաթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր գերկիր հաստատեցէր եւ գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, քննական բնագրերը, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները՝ Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 169 (այսուհետ՝ այս հրատարակությունից մեջբերումների էջերը կնշվեն տեքստում):

³ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի», համահավաք տեքստը, առաջ. եւ ծանոթ.՝ Վ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն՝ Ա. Ադամյանի եւ Վ. Չալոյանի, խմբ.՝ Ս. Արեւշատյան, Երեւան, 1956, էջ 2:

նշանակում անճանաչելիություն կամ ճանաչելու հնարավորության բացակայություն:

Հետեւելով Պլատոնին եւ Դավիթ Անհաղթին՝ նա գոյերը բաժանում է չորս խմբի՝ ա. ըստ բնության եւ ըստ գիտության սահմանափակ գոյեր, դրանք տասը բարձրագույն սեռերն են, բ. ըստ բնության եւ ըստ գիտության անսահմանափակ գոյեր, դրանք անհատ գոյերն են, որոնք բնությամբ սահմանափակ չեն, անթիվ ու անհամար են՝ եղել են, կան եւ դեռ պիտի ծնվեն, գ. ըստ բնության անսահմանափակ եւ ըստ գիտության սահմանափակ գոյեր, որոնք իրականում չեն կարող լինել, որովհետեւ ինչպե՞ս կարող է ճանաչումը հասնել ավարտի այնտեղ, որտեղ բնությունը չունի սահման («զիսմիդ հասանի գիտութիւն, ուր ոչ հասանի քնութիւն» (էջ 156), դ. ըստ բնության սահմանափակ եւ ըստ գիտության անսահմանափակ գոյեր. դրանք տեսականներն են, որոնք բնությամբ սահմանափակ են, որովհետեւ արարչագործությունից հետո չի ստեղծվում նոր տեսակ: Բայց գիտությամբ անեզր են, որովհետեւ գտնվում են ծովերի խորքերում, անմարդաբնակ լեռներում եւ անտառներում, այսինքն՝ անհասանելի են մարդկանց, չեն գտնվում նրանց տեսադաշտում: Սակայն սկզբունքորեն մարդը կարող է ճանաչել այն ամենը, ինչ արարել է Աստված: Իհարկե, Հովհան Որոտնեցին, որպես աստվածաբան, չի մոռնում արձանագրել, որ մարդկային հոգին մեղսագործությունից հետո որոշ իմաստով տկարացել ու ձեռք է բերել պակասություններ՝ ա. մարդկային իմացությունը թուլացել է, դարձել մշուշոտ եւ աղոտ, բ. Հակասություն կա մարդու պահանջմունքների եւ ցանկությունների ու սպասելիքների միջեւ՝ «զի բազում ինչ խնդրէ եւ ոչ առնու, եւ բազում ինչ, որ ոչ խնդրէ՝ եւ լինի նմա» (էջ 295), ինչը բացասաբար է ազդում ինչպես մարդու իմացության, այնպես եւ հոգեբանության վրա, գ. մտքի թուլության պատճառով մարդը թաղվում է բազում մեղքերի մեջ՝ մոռանալով թե՛ Աստծուն եւ թե՛ վարքագծի բարոյական կանոնները: Եթե որպես աստվածաբան Հովհան Որոտնեցին մատնանշում է մարդկային հոգու եւ իմացականության տկարացած վիճակը, ապա որպես փիլիսոփա՝ նա ընդհանրապես անտեսում է այդ հանգամանքը եւ անվերապահ հավատում ու վստահում մարդու իմացական կարողությանը, ճանաչողական ունակություններին եւ հնարավորություններին⁴:

⁴ Ա. Մինասյան, Առաջաբան, Փիլիսոփայական հայացքները, Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 25:

Այս իմացաբանական լավատեսության հիմքում ընկած է նաեւ կեցողության եւ մտածողության նույնության բնագիտական ու պարզունակ իրապաշտական (նախ քան ռեալիստական) այն դրույթը, ըստ որի՝ մարդու հոգին մի հայելի է, որում անաղարտորեն արտապատկերվում է իրականությունը. «Միտքն առանց կրելոյ ինչ իմացումն՝ պարզ է որպէս հայելի մաքուր, որ տեսաւ յինքն զնմանութիւն պարկերացն եւ նովաւ առաւելոյ ինչ ի մարքութիւնն իւր. նոյնպէս եւ իմացումս իրին՝ ի վերայ մտացն»⁵: Սա նաեւ նշանակում է, որ մարդկային գիտելիքը, ի տարբերություն աստվածայինի ու հրեշտակայինի, ստացական եւ փորձնական բնույթ ունի: Այս կապակցությամբ Հովհան Որոտնեցին քննադատում է Պլատոնի այն տեսակետը, ըստ որի՝ ինչպէս աչքն ի բնե գտնվում է մարմնում եւ տեսողական զորության գործիքն է, այնպէս եւ միտքն ու խոսքը ի ծնե ներհատուկ են մարդուն եւ հոգու բանական զորության գործիքն են: Հովհան Որոտնեցու կարծիքով՝ հոգին չգրված մագաղաթ է, չունի բնածին, ի վերուստ տրված գիտելիք, միտք, խոսք, ինչպէս պնդում էր Պլատոնը: Անգամ անվանումները ոչ թե բնածին, այլ պայմանական բնույթ ունեն: Պլատոնի սխալն այն է, Արիստոտելի մեկնիչին երկրորդում է Հովհան Որոտնեցին, որ նա նույնացնում է հնարավորությամբ ու ներգործությամբ գոյածները. «Աւէ մեկնիչդ, թէ տուր է Պղարոն, վասն զի ոչ կարաց զանազանել աստ՝ այլ ներգործութեամբն եւ զգարութեամբն մի՛ եւ նոյն իմացաւ, վասն զի բանական գարութիւնն ի մեզ ի լինելութեանն ոչ է ներգործութեամբ, այլ գարութեամբ՝ ասէ: Ու յայտ է ի դեռածին մանուկն, զի որպէս գարութեամբ ունի զճննելն, զգնալն, զհիւսնելն՝ սոյնպէս գորութեամբ ունի զխաւսելն, զիմաստասիրելն եւ զբանիս պարմելն...»⁶: Հոգին ի բնե ունակ է գիտենալու եւ ի վիճակի է այդ հնարավորությունը վերածել իրականության, սակայն մարմնի մեջ բնավորվելուց հետո նա սկսում է աստիճանաբար, համապատասխան պայմանների եւ հասունացման աստիճանների առկայության դեպքում այդ հնարավորությունը վերածել իրականության: Այսպիսով՝ Հովհան Որոտնեցին ոչ միայն ընդունում է մարդու կողմից արտաքին աշխարհի

⁵ **Յովհան Որոտնեցի**, Համառատ լուծմունք «Պերի արմէնիաս» գրոցն, քնն. բնագիրը, առաջ. եւ ծանոթ.՝ Ա. Մինայանի, Երեւան, 2014, էջ 60:

⁶ **Յովհան Որոտնեցի**, Համառատ լուծմունք «Պերի արմէնիաս» գրոցն, էջ 95: Հովհան Որոտնեցին նույն միտքը «Ի սկզբանէ էր բան...» ճառում ձեւակերպում է հետեւեալ կերպ. «Պղարոն կամի զբանն բնութեամբ ի մեզ գոյ, վասն զի գործի է բանական գորութեանն, որպէս ակն տեսութեան գործի եւ այլ իւրաքանչիւր զգայարար: Բայց Արիստոտել տուր առնէ զնա, քանզի ասէ, թէ Պղարոն զներգործութեամբն եւ զգորութեամբն իրրեւ զնոյն կարծեաց, քանզի բանական գորութիւնն ի մեզ ոչ է ներգործութեամբ ընդ լինելութեանն այլ գորութեամբ՝ վասն այնորիկ ոչ է բանն բնութեամբ ի մեզ» (էջ 55):

ճանաչողություն ճանաչողություն, այլև համոզված պնդում է, որ չունենալով բնածին գիտելիքներ՝ նա զբաղվում է բերում աստիճանաբար կյանքի ընթացքում:

«Ինչ է ճանաչողությունը» հարցադրմանը Հովհան Որոտնեցին պատասխանում է՝ ճանաչողությունը մարդուն ներհատուկ մի գործողություն է, որի ընթացքում նա ձեռք է բերում գիտելիք շրջապատող զգալի եւ իմանալի աշխարհների մասին, այսինքն՝ ճանաչողությունը գոյություն ունեցողը վերածում է իրականության: Ծանաչողությունն այն է, երբ մարդու մարմինն ու հոգին հաղորդակցվում են արտաքին իրերի հետ: Հովհան Որոտնեցին համոզված է, որ Աստված մարդուն տվել է գոյի կառուցվածքին համապատասխանող իմացական գործիքներ ու կարողություններ, այսինքն՝ այս իմաստով գոյաբանությունն ու իմացաբանությունը ունեն փոխշփման ընդհանուր եզրեր: Հոգու եռամասնյա կազմության՝ Պլատոնի տեսակետի քննության կապակցությամբ հայ մտածողը կարծում է, որ գոյերը լինում են երեք տեսակի՝ բուսական, կենդանական եւ բանական, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր գործիքներն ու առարկան: Բուսական հոգու գործիքները մարմնական են, առարկան՝ առնողական ու կրողական որակները, կենդանականի գործիքները նույնպես մարմնական են, առարկան՝ զգայական էակները, իսկ բանականի գործիքները անմարմնական են, առարկան՝ ընդհանուր էակները: Հետեւելով Արիստոտելին ու Դավիթ Անհաղթին՝ նա տարբերակում է նաեւ գոյի երկու տեսակ՝ ա. ըստ առարկայի (բնությունը) եւ ըստ մտածության (իմացմամբ) անմարմին գոյեր (Աստված, հրեշտակներ, հոգի), բ. բնությամբ մարմնական, բայց իմացմամբ անմարմնական գոյեր (մարդ, ձի, փայտ, քար): Հովհան Որոտնեցին չի հիշատակում Արիստոտելի եւ Դավիթ Անհաղթի կողմից նշված գոյի երրորդ տեսակը՝ ըստ առարկայի մարմնական ու ըստ իմացության անմարմնական գոյերը (մաթեմատիկական առարկաները), թեեւ գիտությունների դասակարգման մեջ մաթեմատիկական տեղավորում է Ֆիզիկայի ու մետաֆիզիկայի արանքում: Իսկ Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնության մեջ նա գոյերը բաժանում է չորս խմբի՝ գոյացություն, պատահական հատկություն, ընդհանուր եւ մասնավոր հատկություններ, որոնք ճանաչվում են զգայությունների ու մտքի միջոցով: Այսպիսով, ըստ Հովհան Որոտնեցու՝ ճանաչողությունը ճանաչողություն է, որովհետեւ գոյություն ունեն զգալի-նյութական եւ իմանալի-աննյութական իրողություններ, որոնք ճանաչվում են զգայությունների ու բանականության միջոցով:

Հովհան Որոտնեցին կարծում է, որ զգալին ու իմանալին, զգայահասուն եւ մտահասուն գոյերը ծագումնաբանորեն նախորդում են զգայությանն ու բանական իմացությանը: Նմանապես՝ սկզբում առաջանում են գիտության առարկաները, այնուհետեւ՝ գիտական տեսությունները. «նախադասին սկզբունքն արեսուածոցն, զի սկզբնունք են երկրաչափին կէտն եւ գիծն եւ մակերեսոյն եւ տրամագիծն, այսինքն՝ մարմինն եւ ապա յետոյ արեսութիւն երկրաչափութեանն»⁷: Այս դիրքորոշումը ոչ թե մատերիալիստական սկզբունքի կիրառության հետեւանք է (թեեւ սա նաեւ մատերիալիստական դրույթ է) եւ ուղղված է սուբյեկտիվիզմի ու ապրիորիզմի դեմ, ինչպես կարծում էին խորհրդահայ հետազոտողները⁸, այլ գոյավորի արարման նախ՝ աստվածաշնչյան (Աստված սկզբում ստեղծել է երկինքն ու երկիրը, բուսական ու կենդանական գոյերը, այնուհետեւ՝ մարդուն), ապա՝ մշտապես գոյութիւն ունեցող ձեւից ու նյութից իրերի առաջացման արիստոտելյան եւ Պորփյուրոսի «ծառի»՝ հասկացութիւնների տրամաբանական փոխառնակցութեան որոշակի մեկնաբանման ու կիրառման արգասիք: Այս կապակցութեամբ Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնութեան մեջ Հովհան Որոտնեցին գրում է հետեւյալը. «Վասն զի զգայութիւնն ընդ մարմնոյն է եղեալ եւ ի մարմնի, որպէս աչքոյ, իսկ զգալին նախ է քան զքո մարմինդ: Եւ տես ի յԱդամ, զի նախ ամենայն զգալիքն եղին եւ յետոյ մարդն կազմեցաւ: Արդ՝ ի բառնալ ամենայն զգալեաց բառնի եւ քո մարմինդ եւ ընդ մարմնոյդ բառնի եւ զգայութիւնդ, ապա թէպէտ բառնաս զգայութիւնդ՝ դեռ եւս մարմինդ է, եւ թէ զմարմինդ բառնաս՝ զգալիքն ամենայն գոն»⁹: Ակնհայտ է, որ այս միտքը հենվում է մի կողմից արարչագործութեան կարգի ու ժամանակացույցի, մյուս կողմից՝ առավել ընդհանուրից դեպի նվազ ընդհանուրը, վերջինից էլ դեպի անհատական հասկացութիւնն ընթանալու Պորփյուրոսի «ծառի» տրամաբանութեան վրա: Առավել սահմանային հասկացութիւնը գոյն է որպէս սեռ, որը բաժանվում է երկու տեսակի՝ մարմնական ու անմարմնական գոյերի, իր հերթին մարմնականը բաժանվում է անշունչ եւ շնչավոր գոյերի, շնչավորը՝ զգայող ու չզգայող գոյերի, զգայողը՝ անբան ու բանական գոյերի, բանականի մեջ մտնում են նաեւ առանձին մարդիկ՝ անհատներ (անհատ հասկացութիւններ),

⁷ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի», էջ 260:

⁸ Վ. Զալոյան, Հայոց փիլիսոփայութեան պատմություն, Երևան, 1975, էջ 400. Ս. Արեւշատյան, Հովհան Որոտնեցի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դարեր)» գրքում, Երևան, 1976, էջ 401. Գ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երևան, 1980, էջ 150:

⁹ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի», էջ 137:

որոնք եւ Հենց բաժանման վերջնակետն են: Պորփյուրոսի ծառը ցուցանում է ընդհանուր հասկացությունների՝ սեռերի, տեսակների, տեսակային տարբերությունների, անհատ հասկացությունների միջեւ առկա ծավալաբովանդակային կախվածության հարաբերությունները: Քանի որ անհատ գոյերը հաջորդում են շնչավոր, զգայող ու բանական գոյերին, ուստի անհատ գոյերի վերանալու դեպքում վերջինները կշարունակեն իրենց գոյությունը, բայց հակառակը չի կարող տեղի ունենալ: Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» երկի մեկնության մեջ քննելով «բնությունամբ նախկին» արտահայտության իմաստը՝ Հովհան Որոտնեցին նշում է, որ եթե զգայահասու իրերը «նախ քան ժամանակաւ ի տրոպիսն է գնուսս զգայութեամբս տեսանեմք ու շոշափեմք եւ ապա յետոյ իմանամք զբնութիւնս նոցա քննութեամբ», ապա բանական քննության, ավելի ստույգ, սահմանման դեպքում սեռային հասկացությունները նախորդում են տեսակայիններին՝ «կենդանին եւ քանաութն քննութեամբ նախկին է քան զմարդն»¹⁰:

Ըստ Հովհան Որոտնեցու՝ իմացության առարկան ոչ միայն նախորդում է իմացությանը, այլեւ պայմանավորում է դրա բովանդակությունը: Ելնելով կեցության եւ մտածողության նույնության, ըստ կառուցվածքի իրականության ու մտքի համապատասխանության արիստոտելյան սկզբունքից՝ հայ մտածողը լուծում է նաեւ դատողությունների ճշմարտության ու կեղծության հարցը: Ժշմարիտ է այն դատողությունը, որը համապատասխանում է իրականությանը եւ, ընդհակառակը, կեղծ է այն դատողությունը, որը չի համապատասխանում իրականությանը: Ժշմարտություն իրականության ու մտածողության «հավասարություն» է. «Եթե իրն եւ իմացումն համեմատին առ իրեարս՝ լինի իմացումն ճշմարիտ, զի ոչ այլ ինչ է ճշմարտութիւնս, եթե ոչ հաստատութիւն իրին եւ իմացմանն» (էջ 163): Այս տեսակետը պաշտպանելիս նա նշում է, որ ինչ-որ բան նախ պետք է գոյություն ունենա, որպեսզի դրա մասին միտքը լինի ճշմարիտ: Դա նշանակում է, որ ճշմարտության մասին կարող է խոսք լինել միայն այն դեպքում, եթե առկա են թե՛ գոյավորը եւ թե՛ դրա մասին միտքը. «զի թէ է գոյութեամբ Պետրոսն՝ ճշմարիտ է քանն, որ ասէս թէ է Պետրոսն, եւ թէ ճշմարիտ է քանն, որ ասէս գոյ է Պետրոսն, նա ճշմարտեամբ գոյ է Պետրոսն, այլ գոյացութիւն Պետրոսին է պարզաւ ճշմարտեան քանին. եւ ոչ թէ ճշմարիտ քանն է պարզաւ գոյն Պետրոսի...»¹¹: Եթե ճշմարիտը մտքի եւ իրականության համապատասխանության արդյունք է, ապա, բնականաբար, սխալը կլի-

¹⁰ Անդ, էջ 266:

¹¹ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի», էջ 264:

նի անհամապատասխանության արդյունք. «Իսկ թե ոչ հաւասարին իրն եւ իմացումն՝ կոչի սուր, քանզի ոչ վկայեաց իրն իմացմանսն» (էջ 163): Հովհան Որոտնեցին չի բավարարվում սխալի (կեղծի, մոլորության) այս սահմանումով: Առանձնացնելով մոլորության առաջացման երեք պատճառ՝ ըստ ձայնի, ըստ իրի եւ ըստ իմացման, նա հատկապես կանգ է առնում ըստ իմացման տեսակի վերլուծության վրա: Նրա կարծիքով՝ սխալը կամ մոլորությունը առաջանում են երեք պատճառով՝ ա. ոչինչ չնշանակող բառերի գործածությունից, օրինակ՝ արալեզ, եղջերվաքաղ, բ. անկապ ու անիմաստ մտքերից, կեղծ նախադրյալներով կազմված մտահանգումներից, «որպէս ասեն մարդն կենդանի է, քարն գոյացութիւն է, ապա ուրեմն հոգին անմահ է», գ. միեւնոյն անունը տարբեր իմաստներով օգտագործելուց, այսինքն՝ նույնության օրենքի խախտումից. «...ըսք հոմանունութեան, որպէս կենդանի մարդն եւ գրեալն, վասն այն ասեն իմաստասէրքն, թէ հոմանունութիւնն մայր է մոլորութեան...»¹²:

Իմացաբանական լավատեսության վկայությունն է նաեւ Արիստոտելից եկող այն պատկերացումը, որ բոլոր մարդիկ իրենց մտքում միանման են ընկալում եւ պատկերում արտաքին աշխարհի իրերը, այսինքն՝ բոլոր մարդիկ, անկախ իրենց լեզվից ու սուբյեկտիվ այլեւայլ յուրահատկություններից, իրենց մտքում քարը քար են իմանում, փայտը՝ փայտ: Անշուշտ, տարբեր մարդկանց եւ ազգերի մոտ իրերի լեզվական նշանները տարբեր են, սակայն իմացության բովանդակությունը միանման է: «Մեկնության մասին» երկի վերլուծության մեջ նա հետեւյալ կերպ է պարզաբանում այս կապակցությամբ Արիստոտելի արտահայտած դրույթը. «Այս է միտքն թէ որ մի անգամ զինչ եւ իցէ՝ այնպէս իմանայ, որպէս եւ է՝ այսինքն՝ որպէս թէ զհուրն՝ ջերմ, կամ զձիւնն՝ ցուրտ. նայ այն իմացողքն, որ ունին զիմացմունսն՝ հաւասար ամենեքեան միեւնոյն կերպիւ զնախագաղափարին զտիպն ընդունին, եւ ամենեքեան, որ զնոյն տիպ ունին եւ զնոյն իմացմունս՝ միեւնոյն իրն է առ ամենեւեան: Արինսկ քեզ որպէս կնիք մարտանոյ հարեալ ի բազում մոմն՝ ամենայն մոմքն զմի եւ զնոյն պարկերն ունին ձեւացեալ յինքեանս, եւ միեւնոյն պարկերն է յամենայն մոմնս նկարեալ. Այապէս միեւնոյն են իրն եւ իմացմունքն առ ամենեւեան...»¹³:

«Ինչպէս է ընթանում ճանաչողությունը» հարցին պատասխանելիս Հովհան Որոտնեցին, հետեւելով Դավիթ Անհաղթին, մարդու իմացական կարողությունները բաժանում է երկու խմբի՝ դրանք անվանելով «արտա-

¹² «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 4:

¹³ Յովհան Որոտնեցի, Համառատ լուծմունք «Պերի արմէսիաս» գրոցն, էջ 61-62:

քին» ու «ներքին զգայություններ»: Վերջիններիս տակ նա հասկանում է իմացության զգայական ու բանական աստիճանները՝ կարծելով, որ դրանք երկուսն են եւ ի սկզբանե կոչված են փոխլրացնելու, անհրաժեշտության դեպքում փոխարինելու միմյանց՝ «թէ մինն սխալէ՝ միւսն լնոյր զպէսան» (էջ 89): Դրանց միջեւ գոյություն ունի ենթակարգության հարաբերություն: Տարբերակելով հոգու բանական եւ անբան գոյությունները՝ Հովհան Որոտնեցին նշում է. «...անբան զօրութիւն հոգոյ սպասաւորական եւ ընծայաբեր է տեսականին մասին, այսինքն՝ իմացականին զօրութեան: Եւ կոչի անբան զօրութիւն տեսողական կամ զգայութիւն, իսկ տեսականս, որ ազգական եւ գործիք են զգայութեան» (էջ 229): «Արտաքին» ու «ներքին» զգայություններից յուրաքանչյուրն ունի իր գործիքները, առարկան ու գործառույթները: Արտաքին զգայությունների գործիքներն են հինգ օրգանները՝ աչքը, ականջը, քիթը, ճաշակելիքն ու շոշափելիքը, իսկ դրանց համապատասխան հինգ առարկաները՝ գույնը, ձայնը, հոտը, համը եւ շոշափելին: Հինգ զգայարաններից Հովհան Որոտնեցին առանձնացնում է աչքը՝ որպէս ամենաշատ տեղեկություն ու գիտելիք տվող զգայարան: Նկատի ունենալով աչքի կարեւորությունը՝ հայ մտածողը հանգամանորեն քննարկում է մի շարք փրկիսոփաների (Պլատոն, Արիստոտել, Էպիկուր, Գալիլանոս, Եպարքոս) դատողությունները աչքի եւ տեսողության վերաբերյալ: Եթե միտքը հոգու լույսն է, ապա աչքն էլ զգայությունների լույսն է: Աչքի հավաստի տեսողության համար անհրաժեշտ են մի շարք պայմաններ՝ առողջ զգայարաններ, լույս, չափավոր շարժություն, մեկուսություն, մաքուր եւ պայծառ օդ: Հովհան Որոտնեցու իմացաբանության մեջ կարեւոր տեղ է հատկացվում «չափ» հասկացությանը: Իմացության մեջ պահպանել չափը նշանակում է տարբերակված մոտեցում ցուցաբերել իմանալիի տարբեր աստիճանների եւ մակարդակների (մակերեսայինի ու խորքայինի) նկատմամբ: Հովհան Որոտնեցին այդ պահանջը ձեւակերպում է այսպես. «...գիւրաքանչիւր ինդիւր ըստ իւրում պարզաճի պարտ է ինդրել»: Օրինակ՝ նա գրում է. «Են ջրհորք՝ որ յերես ունին զջուր, եւ են՝ որ խոր: Իսկ որ երեսք են՝ ի խոր փորիլ յիմարութիւն են, եւ որ խոր ունի՝ յերես փորել եւ դադարել՝ անմարութիւն է: Այսպէս եւ Գիրք Աստուածաշունչ են, որ մտաւոր ունին զգիւրութիւն, եւ են, որ ի խոր. գիւրաքանչիւր ինդիւր ըստ իւրում պարզաճի պարտ է ինդրել» (էջ 71):

Իրականում գոյություն ունեն միայն առանձին իրեր, անհատ գոյացություններ, որոնք բաղկացած են նյութից ու ձեւից: Ըստ այդմ, Հովհան Որոտնեցին տարբերակում է զգայահասու (նյութական) եւ մտա-

հասու (իմանալի) առարկաներ: Առանձին իրը բաղկացած է ընդհանուր (իմանալի) եւ եզակի (նյութական) հատկություններից: Իմացությունն սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին իրերն ազդում են զգայարանների վրա՝ առաջացնելով զգայություններ ու զգայական պատկերներ: Զգայական իմացությունը սահմանափակ բնույթ ունի, որովհետեւ դրա միջոցով գիտելիք է ձեռք բերվում միայն մասնավորի, անհատականի եւ ոչ թե ընդհանուրի կամ իրերի էություն մասին: Մինչդեռ գիտությունն ինդերն ընդհանուրի բացահայտումն է: Զգայական աստիճանի սահմանափակությունը հաղթահարում է բանական իմացությունը, որն արդեն գիտելիք է տալիս ընդհանուրի մասին: Հովհան Որոտնեցու կարծիքով՝ ընդհանուրը գերադասելի է մասնավորից, եզակիից, որովհետեւ գիտելիքը միայն այն ժամանակ է դառնում գիտելիք, երբ ունենում է ընդհանրական բնույթ: Մասնավորը անթիվ է, անհամար, հարաբերական, անորոշ, իսկ անորոշի ու հարաբերականի մասին չի կարող գիտություն լինել:

Բանական իմացությունը հինգաստիճան է՝ հասարակ զգայություն, երեւակայություն, կարծիք, տրամախոհություն եւ միտք: Հովհան Որոտնեցին դրանք մեկ առ մեկ մանրամասնորեն չի բնութագրում, այլ բավարարվում է՝ իմացության ընդհանուր պատկերում ուրվագծելով դրանց դերակատարումները: Միտքը կամ բանականությունը լինում է երկու տեսակի՝ կրավորական ու ներգործական: Եթե կրավորական բանականությունն անմիջականորեն կապված է զգայությունների, երեւակայության, կարծիքի եւ տրամախոհության հետ, գործ ունի զգայական պատկերների ու ընկալումների հետ, ապա ներգործական բանականությունը գործ ունի աննյութական, վերացական, ընդհանուր էությունների հետ: Հովհան Որոտնեցին այնքան էլ հստակ չի ձեւակերպում կամ չի մանրամասնում իմացության գործընթացում ներգործական բանականության գործառույթները, հատկապես եթե նկատի ունենանք թե՛ Արիստոտելի (ներգործական բանականությունը Համաշխարհային բանականության մասնիկն է) եւ թե՛ Իբն Ռուշդի (միասնական, համամարդկային բանականությունը ընդունումը եւ անհատական հոգու անմահության ժխտումը) տեսակետները, որոնցում տեսնում ենք ներգործական բանականության իմացաբանական, աստվածաբանական եւ բնագանցական գործառույթների փոխկապակցվածությունը: Այսպիսով, Հովհան Որոտնեցու կարծիքով՝ ընդհանուրի իմացությունը մասնակցում են ինչպես զգայություններն ու երեւակայությունը, այնպես էլ կրավորական եւ ներգործական բանականությունները: Բնականաբար, ընդհանուրի բացահայտման եւ

ընդհանուր հասկացությունների ձևավորման գործում վճռական դեր են խաղում բանականության այս երկու զորությունները, հատկապես՝ ներգործականը. «Իսկ իմացական միտքս մեր ունի երկու զորություն՝ ներգործական և կրողական, յորժամ ծագե զլոյս ներգործութեան իրոյ յերեակայութիւնս, որպէս արեգակն ի վերայ մարմնոցն, յայնժամ լուսաւորեալ երեակայութիւնն ջոկին նիւթական պարահմունքն և իմանալի գոյացութիւնն, և յայնժամ կրողական զորութիւն մըսն առնու յինքն զգիտութիւն անմարմին գոյացութեանն, որ է ընդհանուրն, արարաւ թողլով զնիւթական պարահմունսն: Ապա ուրեմն, մի է՝ էութիւն է, ջոկեալ ի նիւթականաց, և այս է ընդհանուրն, որ ասի ի վերայ սեռի, տարբերութեան, տեսակի և այսպիսեաց»¹⁴: Այստեղից երեւում է, որ իմացական գործընթացում Հովհան Որոտնեցին ներգործական բանականությանը վերապահում է «լուսավորողի», զգայական կերպարների ապանյութականացնողի, ընդհանրացման եւ վերացարկման ճանապարհով ընդհանուր էությունների ու հասկացությունների կազմավորողի դերը: Իմացության նպատակը իրերի էության բացահայտումն է, որը տեղի է ունենում հասկացությունների միջոցով: Եթե առանձին իրերի մեջ ընդհանուրը դրսեւորվում է որպէս հատկություն, ընդ որում, նյութական հատկություն, ապա մտածողության մեջ կազմավորված ընդհանուրը աննյութական է եւ կտրված նյութից: Այսինքն՝ ընդհանուր հասկացությունը վերացարկման եւ ընդհանրացման արգասիք է: Պատասխանելով այն հարցին, ըստ որի՝ եթե Պատունը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր ոչ ասի Պդատուն մարդկութիւն, յորժամ ասի մարդ, որ նշանակէ զբոլոր տեսակն», նա գրում է. «ԶՊդատուն մարդ յորժամ իմանամք նյութական պարահմանքն, որով առանձնացեալ է ճանաչեմք, նոյնպէս և զայլ իրաքանչիւր անհատն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանամք, այսինքն՝ զմարդկութիւնս, վասն այսորիկ Պդատուն կարէ ասիլ մարդ նիւթական հատկութեամբն, իսկ մարդկութիւն ոչ կարէ ասիլ, զի ընդհանուրն զարեալ է ի նիւթոց»¹⁵: Հովհան Որոտնեցին համոզված է, որ արիստոտելյան տասը կատեգորիաները բավարար են իրականությունը ճանաչելու համար:

Հովհան Որոտնեցին տարբերակում է նաեւ իմացական (Աստված, հրեշտակներ) եւ բանական գոյեր, ըստ այդմ էլ՝ իմացական ու բանական ճանաչողություններ, որոնք իրարից տարբերվում են հետեւյալ առումներով. ա. իմացական գոյը ճանաչում է անմիջականորեն, միանգամից,

¹⁴ «Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հոգեւորին հայոց Յովհաննու Որոտնեցոյ»՝ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի» գրքում, էջ 300:

¹⁵ Անդ, էջ 302:

օրինակ՝ «Աստուած գինքն եւ գայլ ամենայն ճանաչէ միով րեստութեամբ կարարեալ» (էջ 59): Իսկ բանականը ճանաչում է միջնորդավորված ձեւով՝ հենվելով զգայական պատկերների ու ընկալումների վրա, ընդ որում, արտաբերելով կամ շարադրելով իմացածը միտք առ միտք, խոսք առ խոսք, բառ առ բառ՝ «...իմացականն միահաղոյն իմանա, իսկ քանականն քան քան գրանելով շարադրէ գրոյր քանն» (էջ 184):

բ. Իմացականը միայն հայեցողությամբ է իմանում (գիտելիքի իմաստով), իսկ բանականը հայեցածն իր ներսում պարտադիր մտածում է, արտաբերում ու արտահայտում լեզվական նշաններով. «...զի իմացականն միայն իմացմամբ կարարէ զգիտութիւն, իսկ մերս թէպէտ իմացմամբ ներդրամադրականին, թէ ոչ արտաբերէ արտաբերականն շարադրական քանի՜ ոչ լուսաւորեալ յայրնի իմացումն» (էջ 184): Դա չի նշանակում, թե մարդուն խորթ է ինտուիտիվ, անմիջական հայեցողությունը: Բայց դա դրսեւորվում է յուրահատուկ դեպքերում. դրանք են՝ ա. Աստծուն հայելու ժամանակ, «յորժամ հաւատով իմացականին հայի յԱստուած՝ ճանաչել զԱստուած եւ հաւատալ ի նա» (էջ 184), բ. երբ աղոթքի ժամանակ վերանում են ամենայն գոյավորից եւ դեմ առ դեմ խոսում Աստծո հետ, գ. երբ վերանում են գոյի պատահական հատկութիւններից ու «միօրն հայի ի ներս ի գոյացութիւն եւ ի զգոյացութիւն իրին քննէ», դ. երբ զգայարաններով հայում է պատահական հատկութիւնները եւ դրանց միջոցով հասու լինում ենթակային («զգայանօք հայի ի պարահումն եւ պարահումն յենթակայ նորին»)

Թեեւ մարդուն սահմանելիս Հովհան Որոտնեցին տեսակային տարբերութիւնների մեջ չի թվարկում հավատը, այնուամենայնիվ, հենց հավատն է նա համարում իմացութեան բարձրագույն աստիճան՝ «Եւ է՛ հաւատն կարարեալ րեստութիւն իմացման՝ օժանդակեալ աստուածային լուսոյ ծագմանէ» (էջ 71): Հավատի միջոցով մարդը հաղորդակցվում է աստվածայինի հետ, այդ ընթացքում հայտնվում երկարատեւ իմացական զմայլանքի մեջ: Բայց հավատը միակը չէ, որ լուսավորվում է աստվածային լույսով. «Այսպէս եւ միտք՝ քնական հայեցմամբ լուսոյ՝ օժանդակեալ ի ծագմանէ լուսոյն Աստուծոյ, սովաւ դարէ եւ ընտրէ զամենայն իմանալի գոյութիւնս» (էջ 71): Այսպիսով՝ աստվածային լույսի ներքո շնանաչողութիւնը տեղի է ունենում ինչպէս բնական քննութեան՝ զգայութիւնների ու բանականութեան, այնպէս եւ հավատի տեսութեան միջոցով: Հարց է ծագում. ի՞նչ հարաբերութեան մեջ են գտնվում հավատն ու բանականութիւնը, աստվածաբանութիւնն ու փիլիսոփայութիւնը: Այս հարցին պատասխանելու համար հարկավոր է պարզել, թե ինչպէ՞ս է Հովհան Որոտնեցին հաս-

կանոմ մարդու կյանքի իմաստն ու վերջնական նպատակը: Ըստ միջնադարյան մտածողի՝ մարդու կյանքի գլխավոր նպատակը փրկությունն է, հետեւաբար նրա ճանաչողության եւ գործունեության հիմքում պետք է ընկած լինի փրկության գաղափարը: Հարց է ծագում. փրկությունը հնարավոր է միայն հավատի¹⁶ տեսության, թե՞ նաեւ բանական քննության միջոցով: Եթե Սուրբ Գիրքը ամեն ինչ ասում է փրկության մասին, ապա ի՞նչ իմաստ ունի օգտվել բանական քննությունից՝ գիտություններից, տրամաբանությունից եւ փիլիսոփայությունից: Եթե արեւմտաեվրոպական ու արաբական փիլիսոփայության մեջ այս հարցերին տրվել են տարբեր եւ իրարամերձ պատասխաններ¹⁶, ապա հայ փիլիսոփայության մեջ ընդհանուր առմամբ գերիշխել է հավատի ու բանականության, աստվածաբանության եւ փիլիսոփայության ներդաշնակության, փոխլրացման ու համագործակցության տեսակետը: Օրինակ՝ ըստ Անանիա Շիրակացու՝ միասնություն գոյություն ունի Հայտնության ճշմարտությունների եւ 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»¹⁷:

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 քաջածանոթ էին Հովհան Որոտնեցին ու Գրիգոր Տաթեւացին, պնդում էր, որ աստվածային պատվիրանները (ճշմարտությունները) եւ մարդկային բանականությունը պետք է համագործակցեն, որովհետեւ զրանից է կախված մարդու ճիշտ, բարի ու առաքինի գործունեությունը: Ըստ նրա՝ Արեգակն զգալի աչքի լույսն է, իսկ Աստծո պատվիրանները՝ իմանալի աչքի լույսը: Եթե Արեգակը թաքնվում է, լույս չի տալիս, ապա աչքը մնում է առանց լույսի: Այդպես էլ «պարուիրանն Աստուծոյ եւ միտքս ունին ընդ միմեանս հաղորդել, զի թէպէտ եւ աչք է իմանալի միտքս, սակայն կարաւոր է զպա-

¹⁶ Այդ մասին տե՛ս, օրինակ, Զ. Жильсон, Разум и откровение в средние века, 1992, <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000745/index.shtml>.

¹⁷ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, թարգմ., առաջ. եւ ծանոթ.՝ Ա. Արքաիմյանի եւ Գ. Պետրոսյանի, Երևան, 1979, էջ 90:

յրուիրանն ունել եւ նովաւ լուսաւորել: Եւ թէպէտ լոյս է պայրուիրանն, յորժամ միւրքն ոչ քան նմա տեղի, ծագէ եւ անգործ ի մէջ դառնայ, երկուցն պարտ է բաղակցել, եւ յայնժամ լուսաւորի շունչս եւ մարմինս իմանալի լուսովն...»¹⁸: **Հովհաննէս Պլուզ Երզնկացու նման Հովհան Որոտնեցին նույնպէս կարծում է, որ աստվածային պատվիրանները (ճշմարտությունները) լուսավորում են միտքը եւ օգնում տարբերակելու բարին չարից. «...միւրք մաքուր պայրուիրանաց լուսով լուսաւորեալ, դիւրաւ առնէ ընտրողութիւն չարի եւ բարոյ: Այս է ասելն՝ որպէս լոյս զգալի աչաց է լուսաւորութիւն, այսպէս լոյս պայրուիրանաց՝ հոգւոյ աչաց է լուսաւորութիւն» (էջ 232): Հետեւելով իր նախորդներին՝ Հովհան Որոտնեցին հավատի տեսությունն ու բնական քննությունը, հավատը եւ հոգու ճանաչողական մասերը դիտում է որպէս իմացութեան իրար լրացնող մակարդակներ: Օրինակ՝ «...հասարարիլ յԱստուած հասարով լինի, եւ այս քանական մասամբ հոգւոյն՝ կարարին ընտրել եւ հաւանիլ եւ հասարարիլ» (էջ 225):**

Թեեւ Հովհան Որոտնեցին հանգամանորեն (հատկապէս արժեքային առումով) չի քննարկում հավատի ու բանականութեան, փիլիսոփայութեան եւ աստվածաբանութեան հարաբերակցութեան հարցը, այնուհանդերձ, դրա վերաբերյալ ունի իր հստակ դիրքորոշումը: Նրա կարծիքով՝ աշխարհիկ գիտելիքը կարեւոր է առնվազն երկու առումով. նախ՝ քանի դեռ մարդն ապրում է ա՛յս աշխարհում, պետք է բավարարի իր երկրային-գործնական, այդ թվում իմացական պահանջմունքները: Առանց գիտելիքների մարդը չի կարող կյանքում կողմնորոշվել եւ գործել, ուստի մարդուն անհրաժեշտ են գիտելիք բնութեան, իրերի, հասարակութեան ու մարդկանց մասին: Նրա կարծիքով՝ այս իմաստով տեսական գիտելիքը նախորդում եւ առաջնորդում է գործնականին. «Տեսականն նախ է, քան զգործնականն, որպէս առաջնորդ»¹⁹: Իսկ առհասարակ, հետեւելով Արիստոտելին՝ Հովհան Որոտնեցին գրում է, որ տեսականն ու գործնականը, գործը եւ ուսողությունը իրար սերտորեն կապված են, լրացնում են իրար եւ պայմանավորում մեկը մյուսի գործունեութիւնը. «...գոր ինչ գործելովն ուսանիմք՝ զայսոսիկ ուսանելովն եւ գործելմք» (էջ 113): Բանականութիւնը, տեսական ու գործնական գիտելիքը, իմաստութիւնը առաքինութեան, օգտակարի, բարու եւ գեղեցիկի, մարդու մեջ առկա հոգեւոր ու մարմնա-

¹⁸ «Նորին Յոհաննէս վարդապետի Երզնկայեցոյ, ի ժամ սուրբ Պատարագին ասացեալ, եւ ի քան Սաղմոսին, որ ասէ. «Մատիք առ Տէր եւ առ[էք զլոյս]», **Յովհաննէս Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա., Ճառեր եւ քարոզներ, քննադրեր հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը եւ Է. Բաղդասարյանը, Երեւան, 2013, էջ 112:

¹⁹ «Յովհաննէս Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի», էջ 154:

կան բոլոր շնորհների աղբյուրն են: Եթե բոլոր գոյերի սկիզբն Աստված է, իսկ բոլոր բարիքների սկիզբը՝ սերը, ապա մարդկային ամենայն շնորհների սկիզբը խոհականությունն է. «...խոհականություն է սկիզբն ամենայն շնորհաց, զի ամենայն շնորհ, որ ի մարդիկ՝ հոգեւոր եւ մարմնական՝ եթէ՛ ի բանս եւ եթէ՛ յարհեստս՝ նախ խոհականան խորհեալ լինի եւ յետ բազում որոճմանց եւ ընտրողութեան լափն եւ վարթարին, օգտին եւ անօգտին, ապա յառաջ եկեալ լինի իմաստ եւ բան խորհրդական եւ կամ արուեստ կատարեալ՝ ծնունդ գեղեցիկ յընթիւր ծնողէ խոհականութեան» (էջ 327-238): Երկրորդ՝ աշխարհիկ գիտելիքը անհրաժեշտ է նաեւ աստվածիմացության համար. թեեւ հավատը բավարար է փրկության եւ աստվածային իրողությունների իմացության համար, այնուհանդերձ, բանական փաստարկների միջոցով եւս կարելի է հիմնավորել հավատի ճշմարտությունները, արարվածների ուսումնասիրությունից պատկերացում կազմել Արարչի մասին, բանական փաստարկներով հիմնավորել Աստծո կեցությունը: Այս իմաստով փիլիսոփայությունը կոչված է սպասավորելու աստվածաբանությանը, հիմնավորելու Հայտնության ճշմարտություններն ու Եկեղեցու վարդապետության սկզբունքները: Փիլիսոփայությունը կամ բանական քննությունը Հովհան Որոտնեցին դիտարկում է որպէս նախադուռ աստվածաբանության, որպէս կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման պարտադիր նախապայման. «...պարտինք բանական արուեստի ներածիլ ի մակացութիւն աստուածաբանական իմաստից» (էջ 207): Այս առումով փիլիսոփայությունը գնահատելի ու վստահության արժանի գիտություն է, հետեւաբար՝ արժեքավոր փրկության համար: Պատահական չէ, որ աստվածաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ, որպէս կանոն, Հովհան Որոտնեցին նախ եւ առաջ անդրադառնում է դրանց փիլիսոփայական լուծումներին, «արտաքին» փիլիսոփաների կարծիքներին. «Բայց նախ զայս ինչ հետազօտեցուք, թէ արտաքին իմաստասէրքն յաղագս տրաւ զմի ունէին դիւրաւորութիւն, թէ այլ եւ այլ» (էջ 244), որից հետո շարադրում է Եկեղեցու կողմից ընդունելի կամ ճշմարիտ համարվող տեսակետը: Բացի դրանից, փիլիսոփայության նկատմամբ հարգանքի մասին է վկայում նրա կողմից, օրինակ, Արիստոտելին մեծարելն ու գովաբանելը: Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելին անվանում է «մեծն ի փիլիսոփայս, որ առաւել ճշմարտախնդիրն է»²⁰, եռամեծ փիլիսոփա, ով ի տարբերություն եռամեծ աստվածաբանի ու հոգեւորականի, նախ որպէս կատարյալ փիլիսոփա՝ նմանվում է Աստծուն բարության, իմաստության ու հզորության, երկրորդ՝ տիրապետում է տե-

²⁰ «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի», էջ 4:

սական բոլոր գիտություններին, մասնավոր «տեսական իմաստություն», որի մեջ մտնում են ֆիզիկան («ի բնաբանական»), մաթեմատիկան («յուսուսմանական») եւ մետաֆիզիկան («յաստուածաբանական»), երրորդ՝ լիովին տիրապետում է նաեւ գործնական գիտություններին՝ «զի լիով ունի եւ մասունս գործնականին, այսինքն՝ զբարոյականն եւ զփոքեասականն եւ զքաղաքականն»²¹:

Գիտությունների դասակարգման հարցում Հովհան Որոտնեցին հետեւում է Դավիթ Անհաղթին, հղում «Սահմանք»-ի համապատասխան հատվածները, առանց մանրամասնելու ընդունում եռյակ ու քառյակ գիտությունների դասավորվածության հերթականությունը: Ըստ նրա՝ տեսական գիտություններից սկզբում բնաբանություն (ֆիզիկա) է, հետո մաթեմատիկան, աստվածաբանությունը: «Քառյակ» գիտություններից թվաբանությունը նախորդում է երաժշտությանը, երկրաչափությանը՝ աստղաբաշխությանը: Իսկ գործնական գիտություններից բարոյագիտությունը նախորդում է տնտեսագիտությանն ու քաղաքագիտությանը²²:

Եթե Հովհան Որոտնեցին տարբերակում է աշխարհիկ (փիլիսոփայական, տրամաբանական) եւ կրոնա-աստվածաբանական գիտելիքները, արդյոք դրանով մոտենո՞ւմ է «երկու ճշմարտությունների» կամ «ճշմարտության երկակիության» ուսմունքին, ըստ որի՝ միեւնույն հարցի վերաբերյալ միաժամանակ կարող է գոյություն ունենալ երկու ճշմարտություն՝ փիլիսոփայական ու աստվածաբանական, որոնք թեեւ հակասում են իրար, բայց մնում են որպես առանձին ճշմարտություններ: Օրինակ՝ փիլիսոփաները կարող են պնդել, որ աշխարհը չի առաջացել, հավերժ է, իսկ աստվածաբանները՝ ընդունել, որ աշխարհը ոչնչից ստեղծել է Աստված: Այսպիսով, ըստ «երկու ճշմարտությունների» տեսության՝ այն, ինչ ճշմարիտ է փիլիսոփայության մեջ, կարող է սխալ լինել աստվածաբանության մեջ, եւ ընդհակառակը: Միջնադարում դժվար է գտնել մի աստվածաբան-փիլիսոփայի, այդ թվում լատինական ավեռոստներից, ով հետեւողականորեն պաշտպանած լիներ այդ տեսությունը: Օրինակ՝ լատինական ավեռոստներից Սիգեր Բրաբանտացին, պաշտպանելով փիլիսոփայական «ճշմարտություններ», անմիջապես ավելացնում էր, թե ինքը հետեւում է Փիլիսոփային (Արիստոտելին), բայց չի հաստատում, որ դրանք հավաստի ճշմարտություններ են: Չնայած նմանատիպ

²¹ Նույն տեղում, էջ 294:

²² Անդ, էջ 260:

վերապահումներին՝ մասնագիտական գրականություն մեջ տարածված է այն տեսակետը, ըստ որի՝ լատինական ավետիստները պաշտպանում էին «երկու ճշմարտությունների» մասին ուսմունքը²³: Եթե միջնադարյան ուսմունքներում հստակ սահմանազատվում են փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ոլորտները՝ որոշակի ինքնուրույնություն տալով փիլիսոփայական մտածողությանը, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե այդ ոլորտների տարբերակումը արդեն ենթադրում է փիլիսոփայական եւ աստվածաբանական ճշմարտությունների միաժամանակյա գոյության մասին: Եթե անգամ խոսվում է «երկու ճշմարտությունների» մասին, ինչը ինքնին առաջադիմական երեւույթ է, այնուհանդերձ, գնահատման չափանիշ է դառնում այն, թե որն է իսկական ճշմարտությունը, ի վերջ ուր ճշմարտությանը պետք է նախապատվությունը տանք:

Գ. Գրիգորյանը այն կարծիքն էր արտահայտում, թե Հովհան Որոտնեցու երկերում «աշխարհիկ-փիլիսոփայական եւ կրոնաաստվածաբանական գիտելիքների տարբերակումը բավականաչափ ցայտուն է դրսևորվել, բայց նա չի արտահայտվել այդ երկու բնագավառների ճշմարտությունների հակադրման ու խաղաղ գոյակցության մասին: Այդ պատճառով էլ Որոտնեցու մոտ երկակի ճշմարտության ուսմունքը ավարտուն ու ամբողջական բնույթ չի ստացել: Չնայած այս հանգամանքին, Որոտնեցու հայացքներում այդ ուսմունքը որոշ չափով իր արտացոլումն է գտել»²⁴: Իսկապես, Հովհան Որոտնեցին ըստ էության «չի արտահայտ-

²³ «Երկու ճշմարտությունների» տեսությունը, գրում է Ա. Վ. Ապոլոնովը, ուղղված էր այն բանին, որ պահպանի փիլիսոփայական հետազոտությունների անկախությունը քրիստոնեական դոգմատիկայից՝ ընդամին, չմտնելով դրա հետ բացահայտ առնակատման մեջ: Այդ տեսության շրջանակներում ենթադրվում էր, որ հավատի եւ բանականության, աստվածաբանության եւ փիլիսոփայության ոլորտները այնքան տարբեր են, որ դրանց միջեւ չի կարող լինել որեւէ ընդհանրության եզր: Այդ պատճառով փիլիսոփայության որոշ դրույթներ (օրինակ՝ բանական հոգու միակությունը կամ միասնական բանականությունը) կարող են ճշմարիտ լինել որպես փիլիսոփայական դրույթներ, բայց կեղծ՝ աստվածաբանության տեսանկյունից, որը հենվում է ոչ թե մարդկային բանականության բնական հնարավորությունների, այլ գերբնական Հայտնության վրա: Փիլիսոփայները որպես փիլիսոփաներ, կարծում էին ԺԳ. դարի լատինական ավետիստները (Սիգեր Բրաբանտացի, Բոեցիոս Դակիացի), պետք պաշտպանեն իրենց տեսակետը՝ այն չհամապատասխանեցնելով դոգմատիկայի պահանջներին, սակայն կանխադրելով, որ աստվածաբանական սկզբունքների եւ բացատրական սխեմաների շրջանակներում փիլիսոփայական տեսակետը կարող է լինել կեղծ: Այսպիսի տեսակետը հանգեցնում էր ճշմարտության հարաբերականացմանը, որի պատճառով լատինական ավետիստները հաճախ ագնոստիկական դիրքորոշում ունեին ոչ թե հարաբերական (այսինքն՝ փիլիսոփայական ու աստվածաբանական), այլ բացարձակ ճշմարտության նկատմամբ (այդ մասին տես **А. В. Апполонов**, Латинский аверроизм XIII в., М., 2004, с. 62-64, 190-191):

²⁴ Գ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, էջ 139:

վել այդ երկու բնագավառների ճշմարտությունների հակադրման ու խաղաղ գոյակցության մասին», որովհետեւ նրա համար անվերապահ ու բացարձակ ճշմարիտ են աստվածաշնչյան մտքերը: Ուստի, նա մերժում է քննադատում է կրոնական հարցերի թե՛ աստվածաբանական եւ թե՛ փիլիսոփայական այնպիսի լուծումները, որոնք նախ հակասում են Հայտնության ճշմարտություններին, ապա՝ համահունչ չեն Եկեղեցու վարդապետությանը, անկախ նրանից՝ այդ տեսակետները պաշտպանում են փիլիսոփաները, թե Եկեղեցու վարդապետները: Մարդը սխալական է («մարդս սխալական է ի յարուեստ եւ ի գործ»): Էջ 169), ուստի սխալվել կարող են ոչ միայն հեթանոս փիլիսոփաները, այլեւ Սուրբ Գիրքը մեկնաբանող վարդապետները, որովհետեւ «մեկնութիւնք ոչ կարեն ընդ ներքոյ սահմանի արկանել զգիրս Աստուածաշունչս: Զի թէպէտ մեկնողն մեծ վարդապետ գոյով ոչ կարէ ասիլ, թէ մարգարէն յայս միտս մեկնութեան ասաց զայս բան, եւ թէ այս հարկաւ լինի, այնժամ Գիրք Աստուածաշունչ աղարկեալ լինէր ի հեթանոսաց: Բայց Գիրք Աստուածաշունչ ընդարձակ ունի զիմաստ եւ ի բազումս տարածանի, եւ մեկնութիւն վարդապետի շիջանի, իսկ Գիրք եւ բանք Աստուածաշունչ անշիջանելի մնան» (էջ 159-160): Հովհան Որոտնեցին, հիմք ընդունելով մտահանգման (հավաքաբանության) տեսակների եւ դրանց ըստ ճշմարտացիության արիստոտելյան բաժանումը (ապացուցական, որը «ամենեւին ճշմարիտ» է, տրամաբանական, որն առավել ճշմարիտ է, քան սուտ, ճարտասանական, որում ճշմարիտն ու սուտը հավասար են, մասնական, որում սուտն ավելի է, քան ճշմարիտը, քերթողական ու առասպելական, որը ամենեւին սուտ է), առանձնացնում է Եկեղեցու վարդապետության կամ դրանում ճշմարտության եւ ստի հարաբերակցության հինգ աստիճան՝ ա. աներկբայելի եւ բացարձակ ճշմարիտ են Սուրբ Գիրքը, մարգարեական ու առաքելական գրվածքները, բ. ամենեւին սուտ են առասպելական գրքերը (օրինակ՝ Արամազդի, Պղնձե քաղաքի մասին պատմությունները), գ. ճշմարիտը չատ է, քան սուտը Եկեղեցու սուրբ հայրապետների եւ աստվածաբանների (Աթանաս, Բարսեղ Աստվածաբան) երկերում, որովհետեւ «հոգելիցք էին եւ հոգովն Աստուծոյ խօսէին, իսկ թէ երբեմն մարդկային խառնէին ի հոգեւորն՝ եւ այն սուր...» (էջ 160), դ. հավաստիության առումով չորրորդ տեղում են գտնվում թագավորների մասին պատմությունները, որոնցում սուտը ավելի շատ է, քան ճշմարիտը, որովհետեւ պատմիչները ճշմարիտ փաստերի հետ մեկտեղ թագավորներին անհարկի գովաբանում ու փառաբանում են՝ նրանց վերագրելով չեղած գործեր եւ առաքինություններ, ե. հինգերորդ տեղում են գտնվում Հովհան Որոտնեցուն ժա-

մանակակից միջնադարյան «ներհմտացեալ վարդապետաց» գրվածքները, որոնցում ճշմարիտն ու սուտը հավասար են: Նրանց մտքերը ճշմարիտ են, եթե խարսխված են մարգարեների, առաքյալների ու հոգեմկալ վարդապետների մտքերի վրա, իսկ սուտ են, եթե նրանք անհմուտ են եւ հետեւում են մարդկանց մտքերին ու գործերին: Այս վերլուծությունից հետո Հովհան Որոտնեցին ձեւակերպում է իր գիրքորոշումը. «...հարկ է մեզ ընտրողութիւն առնել եւ որ ըստ շատեաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արարայոյ է ի շատեաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ ասողն մեծ ոք իցէ, զի ասէ Արիստոտել, թէ սիրելի է այր եւ սիրելի է ճշմարտութիւն. երկուց ելոց սիրելեաց՝ մանասանդ սիրելի է ճշմարտութիւն» (էջ 161):

Համանման միտք էր պաշտպանում միաբարական շարժման առաջնորդ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին, ըստ որի՝ Սուրբ Գիրքը մեկնաբանող աստվածաբանները, որքան էլ հեղինակավոր լինեն (Օգոստինոս Երանելի, Հովհան Ոսկեբերան), եթե սխալ են մեկնաբանում, չպետք է հետեւել նրանց, «զի լաւ է պահել զպարիս սուրբ գրոց, քան զնոցացն»²⁵: Այս տեսակետը հետագայում որդեգրեց Հովհան Որոտնեցու աշակերտ Գրիգոր Տաթեւացին: Նրա կարծիքով՝ եթե մարգարեները եւ առաքյալները «զամենայն ճշմարիտ խօսեցան», ապա իմաստասերները «բազում ինչ խօսեցան ճշմարիտ եւ բազում սուր եւ թիր իմացան»: Ուստի՝ «պարտ է մեզ զճշմարիտ ասացեալս իմաստնոցն ընդունիլ. եւ որ ընդդէմ խօսին վարդապետաց Եկեղեցոյ ունայն եւ սուր համարիլ»²⁶: Տաթեւացիների կողմից այս միտքը ձեւակերպված է այնքան հստակ ու միանշանակ, որ խոսք անգամ չի կարող լինել «երկու ճշմարտություն» ուսմունքի մասին: Օրինակ՝ Հովհան Որոտնեցին քննարկում եւ մերժում է անտիկ փիլիսոփաների այն ուսմունքները, որոնք չեն ընդունում արարչագործության գաղափարը կամ պաշտպանում են աշխարհի հավերժության դրույթը: Չափանիշ ընդունելով Աստվածաշունչը՝ նա նման տեսությունները, կարծիքներն ու տեսակետները որակում է ոչ թե ճշմարտություններ, այլ՝ մոլորություններ: Օրինակ՝ ըստ նրա՝ մոլորվում է Արիստոտելը, երբ ասում է՝ «ոչ եղեալ զաշխարհս յԱստուծոյ, այլ յափրենից» (էջ 46): Այսինքն՝ Արիստոտելի դրույթը աշխարհի հավերժության եւ աշխարհի արարման մասին աստվածաշնչյան դրույթը երկու ճշմարտություններ չեն, այլ մեկը մոլորություն է, իսկ մյուսը՝ ճշմարտություն:

²⁵ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի (Մարաղացի), Մեկնութիւն Վեցորէից, ՄՄ, ձեռ. Հ^ա 1659, էջ 94ա:

²⁶ Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 72:

Հովհան Որոտնեցու տեսակետը ավելի շուտ մոտ է հավատի եւ բանականության, փիլիսոփայության ու աստվածաբանության ներդաշնակության ուսմունքին²⁷, ըստ որի՝ դրանք իմացության տարբեր մակարդակներ են եւ տարբերվում են իրենց ուսումնասիրության առարկաներով, խնդիրներով, մեթոդներով ու նպատակներով: Քանի որ երկուսի աղբյուրը աստվածային իմաստությունն է, դրանց միջեւ չպետք է լինեն հակասություններ, իսկ եթե լինեն, ապա սխալ կարող են լինել փիլիսոփայական, այլ ոչ թե աստվածաբանական պնդումները, որոնք հենվում են Հայտնության ճշմարտությունների վրա: Ինչ վերաբերում է մտահանգման տեսակներին ճշմարտության ու ստի աստիճանների համապատասխանեցմանը, ապա Հովհան Որոտնեցին կարծում է, որ ապացուցական մտահանգումներին համապատասխանում են Սուրբ Հոգուց բխած աստվածաշնչական մտքերը: Հովհան Որոտնեցին այստեղ տարօրինակ ոչինչ չի տեսնում, մինչդեռ, ինչպես Հայտնի է, Իբն Ռուշդը (Ավեռոեսը) այդ դրույթից (ճշմարտությունը լրիվությամբ բացահայտվում է ապացուցական մտահանգման միջոցով, որը փիլիսոփաների մենաշնորհն է) ելնելով՝ առաջադրեց դիալեկտիկական (աստվածաբանական) եւ հռետորական մտածողության նկատմամբ փիլիսոփայության գերազանցության գաղափարը: Հովհան Որոտնեցու կարծիքով՝ հավատի եւ բանականության ներդաշնակության մասին է վկայում նաեւ Աստծուց շնորհված հոգու երկու զորության՝ մտքի եւ բանի համագործակցության փաստը: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի հինգ հատկություն. միտքը՝ իմաստություն, տեսողություն, ուսողություն, անմոռացություն, ճշմարտություն: Մտքի նպատակը ճշմարտության բացահայտումն է: Բանի (խոսքի) հատկություններն են՝ խոկում, առաքինություն, գործ, հավատ, բարիք: Բանի նպատակը բարիքն է: Մտքի եւ բանի հատկությունները իրար հետ խառնվում են այս-

²⁷ «Որոտնեցու աշխարհընկալման մեջ, - իրավացիորեն գրում է Ա. Մինասյանը, - բանականության եւ հավատի ճշմարտությունները ոչ միայն եւ ոչ այնքան «խաղաղ» համագոյակցում են, որքան որոշակիորեն համագործակցում են միմյանց հետ: Ընդ որում, եթե տրամաբանական-իմաստասիրական դրույթները գործունե կիրառություն են ստանում կրոնա-աստվածաբանական նյութի ապացուցման եւ փաստարկման ընթացքում, ապա կրոնա-աստվածաբանական նյութը, իր հերթին, փաստարկ եւ անալոգիա է հանդիսանում իմաստասիրական շատ հիմնադրույթների համար՝ միաժամանակ իր «ճշգրտումները» մտցնելով դրանցում: Միջնադարյան հայ մտածողի աշխարհայացքում դրսևորվող այս յուրատիպ «դաշինքի» շնորհիվ իմաստասիրությունը «զինում է» աստվածաբանությանը բանականության գորեղ գենքով, իսկ աստվածաբանությունը հավատի պայծառ լույսով «լուսավորում», «մաքրագործում է» փիլիսոփայական հիմնադրույթները» (Ա. Մինասյան, Առաջաբան, Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 18):

պես՝ իմաստությունը՝ խոկունժի, տեսողությունը՝ գործի, ուսողությունը՝ առաքինության, անմոռացությունը՝ հավատի, ճշմարտությունը՝ բարիքի հետ՝ դրանով իսկ ապահովելով մարդու տեսական ու գործնական կարողությունների իրականացման միասնությունը. «Եւ կարարումն սոցա երկոցունց՝ է՝ ասարուածային ճշմարիտ բարին՝ որ է բանն» (էջ 58):

Հավատի ու բանականության, փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության ներդաշնակությունը նաեւ նշանակում է, որ դրանց գերագույն նպատակը աստվածիմացությունն է: Բայց եթե Աստված բացարձակ, անսկիզբ ու հավերժական գոյ է, ապա ինչպե՞ս կարող է արարված, մեղքից տկարացած, մահկանացու եւ փոփոխական բնույթ ունեցող մարդը ճանաչել Նրան: Ինչպե՞ս կարող է սահմանափակը, չափավորը ճանաչել անսահմանն ու անչափը: Եթե աշխարհի ճանաչողության հարցում Հովհան Որոտնեցին լավատես էր, ապա Աստծո իմացության պարագայում՝ հոռետես, բայց ոչ անհուսալի եւ անվերապահ չիմացող: Թեեւ Աստծո էությունն անհասանելի է արարված, մահկանացու էակների համար, գրում է Հովհան Որոտնեցին, այնուհանդերձ, մարդկային միտքը (իհարկե, «օժանդակեալ ի ծագմանէ լուսոյն Աստուծոյ») ի գործ է բանախոհական վերլուծության եւ համանմանության միջոցով հասու լինել աստվածային իրողություններին, այսինքն՝ կարող է արարված աշխարհի իրերին վերաբերող հատկությունների, պատկերացումների ու հասկացությունների միջոցով մոտավոր պատկերացում ունենալ աստվածայինի մասին: Օրինակ՝ ցանկանալով պարզել աստվածային գործերի էությունը՝ նա դիմում է համանմանության մեթոդին. «Նախ, քննեսցուք զմարդկային գործ եւ սովաւ ճանապարհորդեալ հասցուք յիմացութիւն գործոց Աստուծոյ եւ այնժամ ծանիցուք, թէ ինչ զանազանի գործ Աստուծոյ յայլս գործոյ եւ ի մարդկայնոց» (էջ 163): Առհասարակ, Հովհան Որոտնեցին բանականության առեւ խնդիր չի դնում հիմնավորելու Հայտնության բոլոր ճշմարտությունները, վերջիններս չի էլ համարում վերբանական կամ հակաբանական, այլ, ինչպես Աստծո կեցության ապացուցման դեպքում, դիմում է բանականությանը՝ ըստ հարկի գործածելով ռացիոնալ ու տրամաբանական փաստարկներ:

Մարդը ճանաչում է՝ իրերին ու երեւույթներին անուններ եւ սահմանումներ տալով: Եթե անունները իրերի բնության բացահայտիչներն են, ապա երբ Աստծուն վերագրում ենք անուններ, արդյո՞ք բացահայտում ենք Նրա բնությունը: Օրինակ՝ երբ Աստված Մովսեսին ասում է, թե «Ես եմ, որ է» (Ելք. Գ. 14), դրանով արդյոք բացահայտվո՞ւմ է Աստծո բնությունը: Այս հարցադրմանը Հովհան Որոտնեցին տալիս է բացասական

պատասխան. տվյալ վերագրումը չի բացահայտում Աստծո բնությունը, այլ պարզապես ցուցանում է Նրա մշտնջենականությունը: Անգամ այն դեպքում, երբ Նրան անվանում ենք Աստված, Տեր, Արարիչ, Դատավոր, դա կապված է նրա հետ, որ Աստված իր բարի կամքով ու ողորմածությամբ «միշտ ներգործ է առ իր արարածն՝ յայնմանէ անուն կոչեցեալ եղև. որպէս թէ յստեղոյն՝ «Արարող», սրեղծանելոյն յոչնչէ՝ «Սրեղծող», ի փրկելոյն՝ «Տէր», ի դարելոյն՝ «Դարարոր», եւ այլ տոնապիսիք անուանք ի բարերար ներգործութեանց կոչեցեալ եղեն» (էջ 215): Աստծուն վերագրվող անունները կամ հասկացությունները անթիվ, անհամար են: Հետեւելով Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացուն՝ Հովհան Որոտնեցին Աստծուն վերագրվող անունները խմբավորում է տասներկու դասի մեջ՝ ա. էաբանական (գոյաբանական), բ. անձնական, գ. առնչական, դ. իբր առնչական, ե. դրական, զ. գերադրական, է. փոխաբերական, ը. բազմաձևական (պարունակական, բոլորական, հավաքական), թ. արարչական, ժ. արքունական, ժա. հիացական, ժբ. բացբարձական (ժխտական): Այս տասներկու անվանախմբերից Հովհան Որոտնեցին նախապատվությունը տալիս է հիացականին ու ժխտականին՝ կարծելով, որ մի կողմից դրանք հեռու են Աստծուն մարդակերպական հատկություններ վերագրելուց, մյուս կողմից՝ դրանցով միտքն ընթանում է դեպի աստվածայինի խորքերը, ընդլայնվում են մարդու աստվածիմացության սահմանները. «Բայց զայս եւս գիտել պարտ է, զի յերկրաստան եղանակացս հիացական եւ բացբարձական անուանքս առաւել մերձեցուցանեն ի խորքն աստուածային, քանզի այլ ամենայն անուանք ի յեղականս եւ յարարածականս հպեալ կարծեցուցանեն զԱստուած, իսկ հիացականն եւ բացբարձականն հեռացուցանեն յարարածոցս եւ արժանատի աստուածային խոկնանցն կացուցանեն» (էջ 146): Հովհան Որոտնեցին նշում է, որ թեեւ աստվածիմացության տեսանկյունից առավել կարեւոր են հիացական ու ժխտական անվանումները, այնուհանդերձ, Աստծուն առավել հաճախ վերագրում-ստորոգում են էական, դրական, գերադրական, առնչական, արարչական բնույթի, օրինակ, «անեղություն», «եղականություն», «գոյացություն», «էություն», «Հայր», «Արարիչ», «Տեր» եւ այլ անուններ, հասկացություններ, որոնք նախ բազմիմաստ ու բազմանշանակ են, ապա՝ դրանց միջեւ գոյություն ունեն տրամաբանական բազմազան հարաբերություններ, որոնք կարոտ են պարզաբանման: Հետեւաբար՝ Աստծուն հատկություններ վերագրելուց առաջ հարկավոր է ճշտել դրանց իմաստներն ու այդ հասկացությունների միջեւ գոյություն ունեցող տրամաբանական փոխառնչությունները: Օրինակ՝ եթե Աստված գոյ է (գոյացու-

թյուն, էություն), ապա կիրառելի⁶ են Նրա նկատմամբ գոյի վերաբերյալ արիստոտելա-անհաղթյան չորս հարցադրումները: Աստվածաբանի համար այդ հարցի պատասխանը, ըստ էության, պետք է լինի բացասական, սակայն մյուս կողմից մարդկային միտքը չի կարող Աստծուն չվերագրել հատկություններ, այդ թվում՝ գոյաբանական: Այլ խոսքով՝ Հովհան Որոտնեցին միաժամանակ օգտվում է Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացու մշակած ժխտական (ապոֆատիկական) ու հաստատական (կատաֆատիկական) աստվածաբանության մեթոդներից: Նրա կարծիքով՝ մի քանի պատճառներով Աստծուն չի կարելի վերագրել էություն (գոյացություն) հասկացությունը: Նախ, ինչպես ասվեց, Աստծու նկատմամբ չի կարելի կիրառել գոյին տրվող հարցադրումները, երկրորդ՝ ամենայն էություն (գոյություն) ընդունակ է ներհակությունների, իսկ «աստվածային էությունն ոչ է ներհակաց ընդունական», երրորդ՝ ի տարբերություն աստվածային էության՝ մյուս գոյացությունները (սեռերը եւ տեսակները) չեն կարող գոյել առանց որակների ու պատահական հատկանիշների, չորրորդ՝ ամեն մի գոյացություն ենթակա է փոփոխության, մինչդեռ Աստծո էությունն անփոփոխ է, հինգերորդ՝ գոյացությունը լինում է կրավորական, իսկ Աստծո էությունը միշտ ներգործությամբ է: Հովհան Որոտնեցին փորձում է ժխտական ու հաստատական բնույթի անուններով եւ վերագրումներով, հասկացությունների տրամաբանական վերլուծությունների միջոցով ներկայացնել գոյավորի սկզբնապատճառն ու Արարչին՝ նպատակ ունենալով բացատրել աշխարհակարգի բնագանցական պատկերը, դրա տարրերի միջեւ առկա հարաբերությունները:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարող ենք անել հետեւյալ եզրակացությունները.

ա. Ընդհանուր առմամբ, Հովհան Որոտնեցու իմացաբանական հայացքները ոչ այնքան նորարական եւ վերլուծական, որքան հավաքաբանական ու բանաքաղածո բնույթ ունեն եւ կոչված են հիմնավորելու Հայտնության ճշմարտություններն ու կրոնական վարդապետության սկզբունքները:

բ. Իմացաբանական հիմնահարցեր (ճանաչողության հնարավորության, կեցության ու մտածողության համապատասխանատվության, ճանաչողության կառուցվածքի եւ աստիճանների, գիտելիքի բնույթի, ճշմարտության էության, հավատի ու բանականության հարաբերակցության, աստվածիմացության եւ այլն) քննարկելիս Հովհան Որոտնեցին հենվում է գերազանցապես Արիստոտելի ու Դավիթ Անհաղթի տեսա-

կետների վրա՝ յուրովի շարունակելով եւ հարստացնելով հայոց փիլիսոփայության մեջ արմատավորված արխատոտելա-անհաղթյան ավանդույթները:

զ. Թեեւ հավատի եւ բանականության հարաբերակցության հարցը քննելիս նա նախապատվությունը տալիս է հավատին, վերջինս համարում իմացության կատարյալ աստիճան, այնուհանդերձ, բարձր է գնահատում բանականությունը, փիլիսոփայությունը՝ կարեւորելով դրանց գործառական նշանակությունը աշխարհաճանաչողության, աստվածիմացության ու մարդու փրկության գործում:

դ. Հովհան Որոտնեցին «երկու ճշմարտությունների» տեսության կողմնակից է: Պաշտպանելով հավատի եւ բանականության համագործակցության գաղափարը՝ նա, արժեքա-աշխարհայացքային հիմնարար խնդիրներ լուծելիս, ճշմարտության չափանիշ է ընդունում Հայտնությունը եւ, ըստ այդմ, գնահատում փիլիսոփաների ու վարդապետների կարծիքները: Ըստ նրա՝ գոյություն ունի մեկ ճշմարտություն եւ դրա փիլիսոփայական ու աստվածաբանական հասկացման եւ մեկնաբանման բազում տարբերակներ:

РЕЗЮМЕ

В статье анализируя и оценивая гносеологические взгляды выдающегося армянского теолога-философа 14-го века Иоанна Воротнеци (1315-1388), автор приходит к следующим выводам: а) в целом гносеологические взгляды Воротнеци имеют не столько инновационный и аналитический характер, сколько компилятивный и суммативный и призваны обосновать истины Откровения и принципы религиозного вероучения. б) Обсуждая гносеологические проблемы (возможность познания, соотношение бытия и мышления, структура и степени познания, природа знания, сущность истины и т.д.), Воротнеци в основном ссылается на взгляды Аристотеля и Давида Анахта, своеобразно продолжая и обогащая укоренившиеся в армянской мысли аристотелевские и анахтовские традиции. г) Несмотря на то, что, обсуждая соотношение веры и разума, Воротнеци отдает приоритеты вере, считая последнюю высшей ступенью познания, он все равно высоко ценит разум и философию, подчеркивая их функциональное значение в познании мира, богопознании и в спасении человека. д) Воротнеци не поддерживает теорию “двух истин”. Защищая идею гармонии веры и разума, решая фундаментальные ценностно-мировоззренческие проблемы, все же критерием истины Воротнеци считает Откровение и, согласно этому, оценивает мнения философов и учителей церкви. Согласно Воротнеци, существует одна истина и множество вариантов ее философского и теологического восприятия и интерпретации.

SUMMARY

Analyzing and offering insight into the 14th century Armenian prominent theologian and philosopher Hovhan Vorotnetsy's (1315-1388) epistemological views, author of the article comes up with the following conclusions: a) In general, Vorotnetsy's epistemological views are not creative or analytical, but rather summative and compilative, aimed to justify the truths of Revelation and the principles of the religious doctrine. b) Discussing epistemological views on the boundaries of cognition, the interrelations between mind and being, between reason and belief, the structure and levels of cognition, the nature of knowledge and the essence of truth etc., Vorotnetsy mostly refers to Aristotle's and David Anhaght's (the Invincible) views; in his own way continuing and enriching Aristotle's and Anhaght's traditions already strong in the Armenian thought. c) Discussing the interrelation between reason and belief, Vorotnetsy gives priority to the latter, considering it as the most perfect degree of knowledge; he still values reason and philosophy considering their functional value in understanding the world, God and salvation of humanity. d) Vorotnetsy does not support the "double truth theory". Supporting the idea of cooperation of reason and belief, discussing axiological and worldview problems, he considers the Revelation as a criterion of truth, using it to evaluate the opinions of philosophers and theologians. For him, there is only one truth with a multitude of ways of its philosophical and theological understanding and interpretation.

