

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԿԵՆՍԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

ԿԱՌԼԵՆ ՄԻՐՈՒՄՑԱՆ

Միջնադարի հայ ականավոր փիլիսոփա և գիտնական Հովհաննես Սարկավագի (1045—1129) երկերում ընդգրկված են ժամանակի բնագիտության գրեթե բոլոր բնագավառները՝ տիեզերագիտություն, ու տոմարագիտություն, կենսաբանություն, ու բժշկագիտություն, մաթեմատիկա, տարրերի մասին ուսմունք և այլն: Գիտնականի կենսաբանական հայացքների վերլուծությունը կարևոր նշանակություն ունի նրա «բնախօսութեան» գնահատման և արժեքավորման համար: Սարկավագի կենսաբանական հայացքներին տարբեր առիթներով անդրադարձել են Հ. Գաբրիելյանը, Գ. Գրիգորյանը, Ա. Կժոյանը և ուրիշներ¹, իսկ մասնագիտական առումով՝ Ավ. Տեր-Պողոսյանն իր արժեքավոր ուսումնասիրությունում², Վերջինս քննության է ենթարկում Սարկավագի «Վասն շարժման և սասանութեան երկրի» գրվածքում և մի բնագիտական բնութի բանաստեղծության մեջ զետեղված կենսաբանական նյութը: Սակայն Սարկավագի աշխատությունների մանրակրկիտ քննությունն ի հայտ բերեց մի շարք նոր փաստեր, որոնք հնարավորություն են տալիս նորովի մոտենալու նրա կենսաբանական հայացքների լուսաբանմանն ու մեկնաբանությանը: Գիտնականը բնագիտության, և մասնավորապես, կենսաբանության տվյալները հիմնականում օգտագործում է իր փիլիսոփայական դրույթներն ու սկզբունքները հիմնավորելու համար: Դա բացատրվում է նրանով, որ «միջնադարյան կենսաբանությունը (և ոչ միայն կենսաբանությունը—Կ. Մ.)» ավելի շուտ միջնադարյան մշակույթի արտացոլումն է, քան հետազոտության սեփական առարկա ունեցող բնագիտության ճյուղը³:

Սարկավագը կենսաբանական հարցեր քննելիս հիմնվում է իր «բնախօսութեան» ընդհանուր մեթոդաբանական սկզբունքների վրա: Աշխարհի առաջացման մասին միջնադարյան իմաստասերի արտահայտած տեսակետներից մեկի համաձայն, աստված ստեղծել է ոչ թե բնության ողջ բազմազանությունը, այլ միայն տաբեբը, որոնց զանազան համակցությունների արդյունքն են ինչպես անօրգանական, բուսական և կենդանական աշխարհները, իրենց բոլոր սեռերով ու տեսակներով, այնպես էլ մարդը: Նա անտիկ մատե-

1 Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, Գ. Գրիգորյան, Հովհաննես Խմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները («Պատմաբանասիրական հանդես», 1958, № 3), Ա. Ս. Կժոյան, Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XIV դարերում, Երևան, 1968: Տե՛ս նաև Կ. Ա. Միրումյան, Հովհաննես Սարկավագ Խմաստասերի բնագիտական հայացքների շուրջը (ՀՍՍՀ ԳԱ «Երաբեր», 1979, № 3), և ուրիշ: Հովհաննես Սարկավագի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, № 2):

2 Ավ. Տեր-Պողոսյան, Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դ., Երևան, 1960:

3 «История биологии с древнейших времен до начала XX века», М., 1972, с. 39.

րիալիստների ոգով գրում է. «Ըստ բոլորին բոլորովիմբ խառնին և միաւորին (տարրերը—Կ. Մ.) ի միմեանս և ապա բաղկացուցանեն զմարմին և առնեն այլ քան զինքեանս՝ զոմն քար, զոմն փայտ, զոմն եղն, զոմն մարդ»⁴։ Հետևաբար, ինչպես միջնադարյան հայ բնափիլիսոփաների ճնշող մեծամասնութիւն, այնպես էլ մեր հեղինակի կարծիքով «...բոլոր իրերի հիմքում ընկած է բնդհանուր գոյը՝ նյութը»⁵։ Չնայած գոյի առաջացման հիմքում ընկած է տարրերի որոշակի քանակական համակցում, սակայն բնութիւնը զարգացման «աստիճաններից» յուրաքանչյուրը բաղկացած է տարրերի տարբեր միացումից, որն էլ պայմանավորում է դրանց կառուցվածքային էությունը, բնութիւնը, «...զի տունկը և կենդանիք զպարզն և զմաքրագոյնսն ունին յիւրեանցն բնութիւն, իսկ այլքն՝ զթանձրագոյնսն. և յայտ է, զի զքար եթէ բւիւր անգամ հարկանես ոչ ինչ վնասի, իսկ եթէ զտունկս՝ վաղվաղակի շորանայ։ Եւ սոսա մի քան զմի քնքուշ և կակուղ ունի զմարմինն եթէ զգայական և եթէ զբանական։ Եւ զայսպիսիս բնաւորականս անուանէ Արիստոտել»⁶։

Սարկավազը ոչ միայն տեսնում է կենդանի և անկենդան բնութիւն, ողջ տիեզերքի միասնութիւնը, այլև պաշտպանում է արտաքին բնութիւն ամբողջականութիւն պահպանման գաղափարը։ Ըստ նրա՝ յուրաքանչյուր էակ, իր կամ երեւոյթ բնական համակարգի ընդհանուր շղթայի որոշակի և անհրաժեշտ օղակն է։ Ինչպես ամբողջը չի կարող լինել առանց մասերի, քանզի դրանք գտնվում են փոխկապակցութիւն և փոխպայմանավորվածութիւն մեջ, այնպես էլ կոնկրետ-զգայական մարմինների և երեւոյթների առկայութիւնն անհրաժեշտաբար ենթադրում է համապարփակ բնութիւն գոյութիւնը, իսկ վերջինս, իր հերթին, գոյութիւն ունի իր օղակների շնորհիվ։ Արտաքին աշխարհի ստորադաս օղակների և ամբողջ տիեզերքի էությունը պայմանավորում են մեկը մյուսին. «Որպէս կենդանիքը, որ անկարօտ չեն ի բնութենէ, այսպէս և աշխարհ չկայ որ անկարօտ է յիրաց բնութենէ»⁷։ Այս իսկ պատճառով մարդը չպետք է ներխուժի բնութիւն օրգանական դարգացման ընթացքի մէջ, չպետք է իրերն անջատի բնութիւնից և իրարից, որովհետև դրանք բոլորն էլ փոխկապակցված են միմյանց հետ և կազմում են բնական միասնութիւն՝ համակարգ։ «Ձէ պարտ լրբիլ և ի բնութենէ իրիք հատանել, որպէս այն, որ ներքինացուցանեն»⁸,— գրում է Սարկավազը։

Այսպիսով, հայ մտածողը քննադատում է բնութիւն նկատմամբ բռնութիւն և հակաբնական գործողութիւնների ամեն մի դրսևորում։

Սարկավազի կենսաբանական հայացքների լուսաբանման համար կարևոր նշանակութիւն ունի բնութիւն (օրգանական և անօրգանական) նրա դասակարգումը։ Ամբողջ գոյը Սարկավազը բաժանում է ըստ «բաժանողական արհեստի»։ «...ի մարմին և յանմարմին։ Եւ զանմարմին՝ յաստուած և ի հրեշ-

⁴ Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան (այսուհետև՝ Մատենադարան), ձեռ. № 6017, 42 193բ։

⁵ Т. Т. Казанджян, Очерки по истории химии в Армении, Ереван, 1955, с. 42.

⁶ Մատենադարան, ձեռ. № 6017, էջ 194ա։

⁷ Նույն տեղում, ձեռ. № 2595, էջ 247ա։

⁸ Նույն տեղում, էջ 259բ։ Հավանաբար, ընդգծված բառը պետք է կարդալ «իրիք», որն ավելի հիշատ է։

տական»⁹, իսկ առաջինի (մարմնականի) տակ նա հասկանում է ողջ նյութական աշխարհը, բնությունը, որն իր հերթին բաժանվում է «կենդանի» և «յանկենդան» կամ «յանշունչ» աշխարհների¹⁰։ Այս ստորաբաժանումը կատարված է ընդհանուր հատկության՝ շնչառության ունակության համաձայն, որը Սարկավազի համար կենդանության հիմնական հատկությունն է։ Քանի որ Սարկավազի կարծիքով «...ամենայն շնչոյ կենդանոյ շունչ արիւնն իւր է»¹¹, ուստի պարզ է, թե ինչու հայ գիտնականն իր այս գասակարգման մեջ բույսերը չի դասում կենդանի աշխարհի շարքը։

Նրա աշխատություններում «զանկենդան» բնությունը բաժանվում է բուսական և «յանբուսական» (այսինքն՝ անօրգանական) աշխարհների, որոնցից յուրաքանչյուրն իր հերթին բաժանվում է դասերի, իսկ առաջինը, համապատասխանաբար, նաև տեսակների և «յանհատան»։ ՍՆ կենկենդանն,— գրում է Սարկավազը,— ի ներբուսական և յանբուսական, և զներբուսականն՝ ի բոյսս և ի զտունկս, և զտունկսն՝ ի տեսակս, այսինքն՝ յընկուղի և ի նշի, և զնշին ի յանհատան։ իսկ զանբուսականսն՝ ի քար և յերկաթ, յոսկի և յարծաթ»¹²։

Սարկավազի կենդանական աշխարհի համակարգը նույնպես բավական բարդ է։ Այն բաժանվում է «ի բանական և յանբան», իսկ վերջիններս համապատասխանաբար՝ դասերի, տեսակների և անհատների (առանձնյակների)։ «...իսկ զկենդանն՝ ի բանական և յանբան. և զանբանն՝ ի ցամաքային և յօդային և ի ծովային, իսկ զբանականն՝ յանմահ և ի մահկանացու. և զմահկանացուն՝ ի տեսակս. և զտեսակսն՝ յանհատան. ի Սոկրատ, ի Պղատոն և յայլսն»¹³։ Այս դասակարգման հիմքում ընկած է «կենդանի» հասկացությունը, այն էլ նեղ իմաստով, որի հետևանքով բնական համակարգը բաժանվում է կենդանական և «ոչ կենդանական» աշխարհների։ Առաջինի մեջ մտնում են բոլոր կենդանիները և մարդը, իսկ երկրորդի մեջ՝ բույսերը և անօրգանական մարմինները։

Սարկավազը կատարում է մի այլ դասակարգում ևս, որտեղ «կենդանի» հասկացությունը կիրառվում է ավելի լայն առումով։ Այս դասակարգման համաձայն ամբողջ նյութական աշխարհը բաժանվում է օրգանական («ի կենդանի») և անօրգանական («յանկենդան») բնությունների։ Կենդանի բնությունն այս իմաստով իր մեջ է ընդգրկում ոչ միայն կենդանական, այլև բուսական աշխարհը։ Բույսերը՝ «անշունչ կենդանիներ են»։ «Իսկ երկրորդ անուամբ,— գրում է Սարկավազը՝ պարզաբանելով իր միտքը,— կենդանի

⁹ «Լուծմունք «Սահմանաց գրոց» Դավթի Անհաղթ փիլիսոփայի» (տե՛ս Ա. Մագոյան, Հր. Միրզոյան, Դավթի Անհաղթի «Սահմանաց գրքի» անանուն մեկնությունը, «Բանբեր Նրևանի համալսարանի», 1980, № 1, էջ 139)։ Այս աշխատությունը գիտական շրջանառության մեջ դրեցին Ա. Մագոյանը և Հր. Միրզոյանը՝ հիմնավորելով այն Սարկավազի գրչին պատկանելու հարցը։

¹⁰ Նույն տեղում։ Տե՛ս նաև՝ Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 148ա։

¹¹ Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 154բ։

¹² «Լուծմունք «Սահմանաց գրոց» Դավթի Անհաղթ փիլիսոփայի», էջ 139։

¹³ Նույն տեղում։ «Յաղագս քաղկեդնականացն» գրվածքում բանական էակների մասին Սարկավազը գրում է. «...ստորաբաժանեցուք դարձեալ զբանական յանմարմին արարեալ և ի մարմնաւոր. և ի սոցանէ նախ առաջին, զի ըստ կարգի է» (Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 148ա)։

ասելով դամենայն պարփակեմք կենդանիս և զանշունչ կենդանիս, որ են տունկք»¹⁴:

Սարկավազի երկու դասակարգման մեջ էլ նկատելի է արիստոտելյան մեթոդի և Պլատոնից եկող դիխոտոմիայի սկզբունքի զուգակցումը¹⁵: Սակայն նրա սինկրետիկ բնույթի դասակարգմանը խորթ է պլատոնյան խիստ դիխոտոմիան:

Կենդանական աշխարհի դասակարգման տեսանկյունից կարևոր նշանակություն ունի այն փաստը, որ Սարկավազը, հետևելով Դավիթ Անհաղթին, քննադատում է այն մտածողների տեսակետը, որոնք տուրք էին տալիս դիցաբանական ավանդություններին: «Ասեն ոմանք,— գրում է նա,— թէ գոյ կենդանի, որ կէս նորին եղջերուի է և կէսն ի քաղէ, այսինքն՝ քօշին, բայց ոչ է. և թէ՛ գոյ կենդանի, որ յար և յանապազ զերկիր լեզու. և ոչ գոյ»¹⁶: Այս ամենը միջնադարյան գիտնականը դիտում է որպես «սուտ և ոչ իրաւ պատկերացումներ, լոկ բառեր, որոնք մարդկային երեակայության արգյունք են և իրականում գոյութիւն ունեցող կենդանի չեն նշանակում: Դրանք «...ստեղծանեն միայն մտօք և ոչ էութեամբ»¹⁷, ինչպես «...յարալեզն և եղջերուաքաղն, բանք միայն են, և ոչ էութիւն»¹⁸: Նա նույն դիրքերից է պայքարում նաև սնոտիապաշտության և հին առասպելաբանական պատկերացումների, մասնավորապես կիկլոպների աշխարհի գոյության գաղափարի դեմ: «Վասն կիկլոպացոց երկրին զինչ որ ասեն սուտ է և առասպել»¹⁹: Ինչ վերաբերում է հակոտնյանների գոյությանը, ապա Սարկավազն այդ հարցը բաց է թողնում: «...դի ոչ տեսեալ է ումեք աշօք ի յերկբայս են վասն նոցա թէ է, թէ չէ»²⁰:

Հայտնի է, որ հակոտնյանների պլատոնյան գաղափարն ուղղակիորեն կապված է անտիկ աշխարհում ստեղծված երկրի գնդաձևության տեսության հետ: Քրիստոնեական գաղափարախոսությունը դեն նետեց այդ տեսությունը, դրա հետ նաև հակոտնյանների մասին պատկերացումները: Սարկավազը, հետևելով անտիկ գիտությանը և իր հայրենակից Անանիա Շիրակացուն (VII դ.), պաշտպանում է երկրի գնդաձևության տեսությունը, սակայն հակոտնյանների հարցում նա ցուցաբերում է զգուշություն: Եվ եթե Շիրակացին, ի վերջո, մերժում էր հակոտնյանների գոյությունը²¹, որովհետև այն խիստ հակասում

¹⁴ «Եւթմունք ՍՄահանաց գրոց» Դավթի Անհաղթ փիլիսոփայի», էջ 127: «Ջանշունչ կենդանիս» նշանակում է անկատար կենդանիներ: Արիստոտելի այս սահմանումը պահպանվել է մինչև նոր ժամանակները և հանդիպում է, օրինակ, XVI դ. իտալացի գիտնական Անդրեա Չեզալպինոյի մոտ (տե՛ս «История биологии...», с. 58):

¹⁵ Արիստոտելի և Պլատոնի մեթոդների մասին տե՛ս Կ. Դ. Բոջանսկի, Раз-витие естествознания в эпоху античности, М., 1979, с. 455—457.

¹⁶ «Եւթմունք ՍՄահանաց գրոց» Դավթի Անհաղթ փիլիսոփայի», էջ 125:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 126:

¹⁸ Մատենադարան, Աե՛ս. № 1666, էջ 290ա:

¹⁹ Նույն տեղում, Աե՛ս. № 2595, էջ 248բ: Այս մասին տե՛ս նաև Գ. Գրիգորյան, նշվ. հոդվ., էջ 194:

²⁰ «Եւթմունք ՍՄահանաց գրոց» Դավթի Անհաղթ փիլիսոփայի», էջ 126:

²¹ Анания Ширакаци, Космография. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ереван, 1962, նախաբանում էջ 17—18, տեքստում էջ 45—46: XIII դ. բժիշկ Իշօխը արդեն որոշակիորեն ժխտում է հակոտնյանների գոյությունը (Իշօխ, Գիրք ի վերայ բնութեան, քննական բնագիրը, Թարգմանությունը զարարից ռուսերեն և առաջաբանը՝ Ստեփան Վարդանյանի, Երևան, 1979, առաջաբանում էջ 61, տեքստում՝ էջ 78):

էր ս. Գրքին և քրիստոնեութեան հայրերի գրվածքներին, ապա Սարկավազը չի տալիս հարցի վերջնական պատասխանը՝ պատճառաբանելով, թե հնարավոր չէ անտեսանելի որևէ բանի մասին ստույգ միտք հայտնել:

Այսպիսով, ի տարբերություն Գրիգոր Մագիստրոսի (X—XI դդ.), Մխիթար Գողթի (XII—XIII դդ.), միջնադարյան «ֆիզիոլոգներին», արևմտեամբողջ պական փիլիսոփաներ ու գիտնականներ Ալեքստ Մեծի (XIII դ.), Վենսան դե Բովեի (XIII դ.), Իոանն դե Սանզո Ջեմինիանոի (XIV դ.), Հեսների (XVI դ.), Դյուրեի (XVII դ.) և այլոց, որոնք բուսական և կենդանական աշխարհները նկարագրելիս զգալի տեղ էին հատկացնում առասպելաբանական պատկերացումներին²², Սարկավազը սկզբունքորեն ժխտում է մտացածին, երևակայական և առասպելական կենդանիների ունեցած գոյությունը, չընդգրկելով դրանք իր դասակարգման մեջ, Հայ գիտնականը խոստում է միայն տեսանելի, իրականում գոյություն ունեցող էակների մասին:

Սարկավազը, հետևելով Արիստոտելին, Նեմեսիոսին և Դավիթ Անհաղթին, կանգ է առնում կյանքի և կեցության դրսևորման հիմնական ձևերի վրա: Ըստ նրա բնության կեցության և կյանքի ավելի պարզագույն ձևերը համապատասխանաբար և անհրաժեշտաբար բովանդակվում են ավելի բարձր, այսինքն՝ ավելի բարդ ձևերում: Ցածր աստիճանը բարձր աստիճանի գոյության անհրաժեշտ նախապայմանն է. «Զգույն միայն ունին անշունչը, իսկ զգույն և զկեանք՝ տունկը, այլ զգույն, զկեանք և զգալն՝ զգայական անբանք: Բայց զշորեսինն՝ զգույն, զկեանք, զգալն և զիմանալն՝ մարդիկ բանականք»²³: Հետևաբար, ընդունելով արարչագործության ակտը, Սարկավազը փորձում է ինչ-որ չափով ընդգծել նաև արտաքին աշխարհի (և մարդու) բնական զարգացման ճանապարհը²⁴, վեր հանել մարդու բնական էությունը, նրա անխզելի և անմիջական կապը անօրգանական և օրգանական աշխարհների հետ: Թվում է, որ այս առումով պատահական չէ հայ մտածողի կողմից նաև բնության արարչագործական էության հատուկ ընդգծումը²⁵: Տվյալ հարցում ևս Սարկավազը հենվում է ոչ թե ս. Գրքի, այլ հին հեթանոսական աղբյուրների, հատկապես Նեմեսիոսի ուսմունքի վրա²⁶:

Անդրադառնալով նշված պրոբլեմի Նեմեսիոսի ընկալմանը, Ի. Բերիտաշվիլին գրում է. «Նեմեսիոսի խոսքերով, մարդն առաջացել է կենդանիներից ոչ թե միանգամից, այլ աստիճանաբար: Նեմեսիոսն այս ամենը վերագրում է արարչին, այսինքն՝ աստծուն: Նրա կարծիքով այս օրգանական աշխարհը ստեղծվել է աստծո կողմից աստիճանաբար: Բայց հասկանալի է, որ աստիճանաբար զարգացող բնության արարիչ չի կարելի համարել քրիստոնեական կամ եբրայական աստծուն...: Հետևաբար պարզ է, որ Նեմեսիոսը կրկնել է Արիստոտելի հանճարեղ հայացքը՝ օրգանական բնության զարգաց-

²² Ա. Վ. Տեբ-Պոդոսյան, նշվ. աշխ., էջ 229—233, 349 և այլն, «История ботаники...», с. 40.

²³ Մատենադարան, ձեռ. № 6017, էջ 196ա:

²⁴ Կ. Ա. Միրումյան, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի բնագիտական հայացքների շուրջը, էջ 60—61, 64:

²⁵ Այս մասին ավելի հանգամանորեն տե՛ս Կ. Ա. Միրումյան, Հովհաննես Սարկավազի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը, էջ 157—159:

²⁶ Մատենադարան, ձեռ. № 2595, էջ 274բ:

ման վերաբերյալ և այդ բնական պրոցեսն արհեստականորեն վերագրել է աստծո ստեղծագործությանը»²⁷։ Այս եզրակացությունը լիովին վերաբերում է նաև Հովհաննես Սարկավազին։

Եվ իրոք, ս. Գիրքը և քրիստոնեության հայրերը մարդուն համարում էին «առարկագործության պսակ», անշատելով նրան բնությունից, բնական կապերից և փաստորեն դիտում էին որպես «առտաբնական» էակ։ Սակայն Սարկավազը, Արիստոտելի և Նեմեսիոսի օրինակով, մարդուն դիտում է որպես կատարյալ էակ՝ հենց բնական համակարգի շրջանակներում և ոչ թե նրանից դուրս ու անկախ։ Բացի այդ, ի տարբերություն իշխող կրոնաեկեղեցական պատկերացումների, հայ գիտնականը ձգտում է տեսնել և բանականորեն բացատրել աշխարհի բազմազան օղակների բնական փոխկապակցվածությունը և փոխալսմանավորվածությունը։ Սարկավազը պնդում է, որ բնության շրջահիմնական ձևերը և՛ տարբերվում են միմյանցից, և՛ կապված են իրար հետ։ Սակայն այդ կապը, նրա կարծիքով, անմիջական չէ, որովհետև դժվար է պարզ ձևից միանգամից անցնել հաջորդ՝ համեմատաբար բարդ ձևին։ Բնության մեջ այդպիսի անցում տեղի չի էլ ունենում։ Այդ պրոցեսը միջնորդավորված է միջանկյալ «ձևերով», օղակներով, որոնք մի կողմից «հաղորդ» են նախորդ՝ պարզ հիմնական ձևին, իսկ մյուս կողմից՝ հաջորդ, համեմատաբար բարդ ձևին և կատարվում է աննկատելիորեն։ Այսպես, անօրգանական մարմինների և բույսերի համար անցման աստիճան է. «...մագնիտն քար՝ որ է խանտումանտն, զի որպէս քար գոլոյն բնականացն է հաղորդ՝ երկաթոյ, ոսկւոյ և արծաթոյ։ Իսկ զի զերկաթն ի յինքն քարէ՝ տնկականացն հաւասար է»²⁸։ Իսկ բույսերի և կենդանիների համար կապող օղակ է «...խեցէմորթն, զի ծառ է հաստատեալ ի վեր քարի ի մէջ ծովու. և ոչ շարժի ի տեղոյէ իւրմէ և ունի զշօշափականն։ Նաև սպունկն որ ի ծովն կառուցեալ է ի քարն և յորժամ կամի ոք հատանել զնա փշէ ընդ դէմ մարդոյն։ Եւ ահա սոքա ըստ անշարժութեան՝ տնկականացն են հաղորդ. և ըստ շօշափականին՝ զգայականացն, զի ընդ այլ զգայութեանցն. և նոցա է շօշափականն»²⁹։ Հետևաբար, տարբերությունը որոշակիորեն նկատելի է միայն «բարձրագույն սեռերի», այլ ոչ թե նրանց և կապակցող «ձևերի» միջև։ Իսկ մարդն իր էությունը շաղկապում է բոլոր արարածներին, «...զի մարմնովն բնականացն է հաղորդ. և կերակրականան, սննդականան և աճողականան՝ տնկականացն. և զգայութեամբն՝ անբան կենդանեացն. և հոգովն՝ իմանալեացն»³⁰։

Բերված քաղվածքներից երևում է, որ, ըստ Սարկավազի, անօրգանական բնության հիմնական, յուրահատուկ հատկանիշն է գոյություն ունենալը և անշարժությունը, բուսական աշխարհինը՝ գոյություն ունենալը, անշարժությունը, սնուվը և աճը, կենդանական աշխարհինը՝ գոյություն ունենալը, սնուվը, աճը, զգայելիւ և շարժման ունակությունը։ Իսկ մարդն իր մեջ ընդգրկում է անօրգանական և օրգանական աշխարհների բոլոր հիմնական հատկությունները, միաժամանակ օժտված լինելով միայն իրեն հատուկ բանականությամբ։ Այս հարցում ևս Սարկավազն ուղղակիորեն հետևում է ինչպես անտիկ հեղինակ-

²⁷ И. С. Бериташвили, Учение о природе человека в Древней Грузии (IV—XIV вв.), Тбилиси, 1961, с. 67.

²⁸ Մատենադարան, ձեռ. № 6017, էջ 196ա։

²⁹ Նույն տեղում։

³⁰ Նույն տեղում, էջ 196ա—196բ։

ներին, առաջին հերթին Արիստոտելին և Նեմեսիոսին, գրեթե բառացի կրկնելով վերջինիս³¹, այնպես էլ հայ մտածողներին՝ մասնավորապես Դավիթ Անհաղթին³², Արիստոտելի նման Սարկավազը ևս փորձում է անշունչ մարմինները և կենդանի էակները դասավորել հաջորդաբար, նրանց կազմվածքի աստիճանին համապատասխան, ստեղծելով որոշակի «բնության աստիճան», «բնական իերարխիա»: Ինչպես հայտնի է, արիստոտելյան այս ուսմունքին վերադարձել են XV—XVIII դդ. եվրոպական բնախոյզները, և այս գաղափարը կարևոր դեր է խաղացել կենսաբանության մեջ³³:

Հայ փիլիսոփան մարդուն համարում է «իմաստուն կենդանի», որը «հոգու և մարմնի» անբաժանելի միասնություն է: Մարմնի հիմնական ֆունկցիան սննդի վերամշակելն ու կենսագործունեության ապահովելն է, իսկ հոգունը՝ արտաքին աշխարհի ճանաչումը: Մարդու գոյության կարևորագույն նպատակներից է աշխատանքի միջոցով, «ի ձեռն բազմագործ», «զարգարել երկիրը», վերածել այն «բուրաստանի», դարձնել «այգի»: Սարկավազը փորձում է ի հայտ բերել թե՛ բուսական, թե՛ կենդանական աշխարհներից յուրաքանչյուրին ներհատուկ այն ընդհանուրը, նմանականը, որը պայմանավորում է դրանց կենսաբանական առանձնահատկությունը: Նա հետաքրքիր միտք է արտահայտում կենդանական և բուսական աշխարհների բազմազանության մեջ առկա «նմանություն» մասին: Բնագիտական բնույթի մի բանաստեղծության մեջ Սարկավազը նշում է, որ բուսական աշխարհի անթիվ տեսակներում կարելի է գտնել միևնույն «ձևը», որի շնորհիվ էլ դրանք պատկանում են բույսերին, այլ ոչ թե անշունչ մարմիններին կամ կենդանիներին: Կենդանիների մեջ նույնպես նկատելի է ընդհանուր «ձևի» դրսևորում: Հայ գիտնականը նմանություն է տեսնում թե՛ բույսերի, և թե՛ կենդանիների բնական ֆունկցիաների կատարման մեջ՝ դրանով իսկ ձգտելով բացահայտել կենդանի աշխարհում գոյություն ունեցող օրինաչափությունները³⁴:

Մետաֆիզիկական մտածողության արդյունք է Սարկավազի այն պնդումը, թե բնության մեջ անշունչ մարմինների, ինչպես նաև բույսերի և կենդանիների նոր տեսակներ չեն առաջանում, իսկ եղածները չեն ոչնչանում³⁵: Սարկավազը չտվեց և չէր էլ կարող տալ աշխարհի բնապատմական զարգացման տեսությունը: Դա բացատրվում է ոչ միայն եկեղեցական-կրոնական գաղափարախոսության գերիշխանությամբ, այլև միջնադարյան գիտության զարգացման ցածր մակարդակով³⁶: Սակայն, միջնադարի պայմաններում, նրա մետաֆիզիկական յուրատեսակ միջոց հանդիսացավ իշխող կրոնաաստվածաբանական դիրքորոշման դեմ պայքարելու համար, քանզի անօրգանական մարմինների, բույսերի և կենդանիների տեսակների ու սեռերի անփոփոխա-

31 Կ. Ա. Միրումյան, Հովհաննես Սարկավազի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը, էջ 158—159:

32 Դավիթ Անհաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1980, էջ 144—145:

33 «История биологии...», с. 30.

34 Այս հարցին առաջինը ուղարկություն է դարձրել Ավ. Տեր-Պողոսյանը («Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դ.» էջ 251):

35 «Վասն ջարժման և սասանութեան երկրի» («Հովհաննես իմաստասերի մատենագրությունը», աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Աբրահամյանի, Երևան, 1956, էջ 303):

36 Գ. Գրիգորյան, նշվ. հոգվ., էջ 193:

կանուխյան և անուշանալիուխյան գաղափարի ընդունումը, ի վերջո, միջնորդավորված ձևով հանգեցնում է դրանց ստեղծման թեզի ժխտմանն ու բնության անվերջության մատերիալիստական դրույթի պաշտպանմանը: Ահա թե այս կապակցությամբ ինչ է գրում հայտնի միջնադարագետ Գերման Լեյը. «Այն ժամանակ, երբ զարգացման իրական ընթացքի գիտական իմացությունն անհասանելի էր, տեսականների փոփոխականության յուրաքանչյուր ընդունումը ճեղք էր բացում հակագիտական հերյուրանքների ներխուժման համար...: Տեսականների անփոփոխականության մասին ուսմունքը համապատասխանում էր այն դարերի գիտության զարգացման աստիճանին և հնարավոր էր դարձնում մի հիմքի ստեղծումը, որի վրա հետագայում կարող էր կառուցվել բնության մեջ երևույթների զարգացման իբրեք գիտական հետազոտություն»³⁷: Ուստի պատահական չէր, որ միջնադարի մի շարք նշանավոր գիտնականներ և մատերիալիստորեն մտածող փիլիսոփաներ՝ Իբն Սինան (980—1037), Իբն Ռուշդը (1126—1198), Սիգեր Բրաբանտացին (մոտ 1240—մոտ 1282) և ուրիշներ, հենց այդպիսի հայեցակետ էին զարգացնում:

Բնական երևույթների և պրոցեսների (հատկապես ծննդյան ու մահվան փոխհարաբերության հարցերի) քննման ժամանակ Սարկավազի աշխատություններում հաճախ են դրսևորվում դիալեկտիկական մտածողության տարրեր³⁸: Ինչպես յուրաքանչյուր իրի, բույսի, այնպես էլ կենդանի էակի առաջացումն անհրաժեշտաբար ենթադրում է դրանց ոչնչացումը, մահը և ընդհակառակը: Այս երևույթը կենդանի բնության գոյության օրինաչափություններից է. «Ապականութիւն տնկակից է ամենայն իրաց և կենդանեաց և աճականաց, որոց և նուազելն շարժակցի»³⁹: Ծննդյան և մահվան փոխադարձությունը, Սարկավազի կարծիքով, ավելի ընդհանուր օրինաչափության՝ հնի և նորի միասնության կոնկրետ արտահայտությունն է, քանզի «...նորոյն լինելութիւն ապականութիւն գործէ հնոյն և ապականութիւն հնոյն լինելութիւն գործէ նորոյն»⁴⁰: Ինչպես նկատում ենք, Սարկավազը հնի և նորի կատեգորիաները դիտում է դիալեկտիկական կապի մեջ: Կենդանական առանձնյակի առաջացումը տեղի է ունենում ծննդաբերության միջոցով, որի նպատակն է պահպանել գոյություն ունեցող կենդանի էակների տեսակներն ու սեռերը, շարունակել սերունդը: «Մահ է պատճառ աճականաց ի ծննդեան,— գրում է Սարկավազը,— զի մի ապականեսցին սեռք և տեսակը կենդանեաց, այլ փոխանորդութեամբ մնասցէ ամենայն առանց եղծման և ապականութեան ի պակասութենէ նմա»⁴¹:

Ծնունդն ու մահը կենդանական աշխարհի հիմնական հատկանիշներից են: Իսկ այն կենդանիները, որոնք մահկանացու չեն («ոչ մեռանի»), ինչպես Լեիաթանը, նրանք «...ոչ ծնեալ յումեքէ... և ոչ ծնեալ զոք յիւքենէ, քանզի

37 Г. Лей, Очерк истории средневекового материализма, М., 1962, с. 307.

38 Այս հանգամանքին ժամանակին ուշադրություն է դարձրել Գ. Գրիգորյանը (նշվ. հոդվ., էջ 193—194), Ավ. Տեր-Պողոսյանը (նշվ. աշխ., էջ 244), Ա. Կոչյանը (նշվ. աշխ., էջ 63):

39 Մատենադարան, ձեռ. № 2751, էջ 224ա, տե՛ս նաև ձեռ. № 2595, էջ 274բ:

40 Նույն տեղում, ձեռ. № 6017, էջ 194բ:

41 «Վասն շարժման և սասանութեան երկրի», էջ 303: Ծննդյան և մահվան փոխհարաբերության մասին սարկավազյան ըմբռնումը տրված է Ավ. Տեր-Պողոսյանի վերոհիշյալ աշխատության մեջ (էջ 244—245):

ոչ տուաւ նմա սիրել աճամամբ ձեռն ծնընդեան»⁴²։ Ա. Կծոյանը Սարկավագի այս տեսակետի մասին գրում է, որ շնայած նա «...տուրք տալով եկեղեցու գաղափարախոսութեանը, այդ երևույթը վերագրում է աստծու հրամանին, սակայն այդ հանգամանքը չի նվազեցնում կենսաբանութեան հիմնական հարցի վերաբերյալ նրա տված դիպուկ բնորոշման գիտական նշանակութիւնը»⁴³։ Քննելով միջնադարյան հեղինակի այն միտքը, թե Լեւթանը «...վասն զի ոչ մեռանի, ոչ էլ հրամայեցաւ ծնընդագործութեամբ յառաջխաղացութեամբն»⁴⁴, Ա. Կծոյանը իրավացիորեն նկատում է, թե այս «...ասույթից կարելի է հետեցնել, որ մեր իմաստասերը ընդհուպ մոռեցել է հարցի մատերիալիստական այն ըմբռնմանը, ըստ որի ոչնչից ոչինչ չի առաջանում»⁴⁵։

Իսկ ի՞նչ է մահը։ Այս երևույթը Սարկավագը բացատրում է բնական պատճառներով, ելնելով տարրերի մասին իր ուսմունքից, որի համաձայն յուրաքանչյուր նյութական մարմին կամ էակ բաղկացած է տարրերի թարեխառն» միասնութիւնից։ «Թարեխառնութեան» խախտումը տանում է դեպի մահ։ «Եւ ի յառաւելույն կամ ի պակասել քան զթարեխառնութեանն և զպիտաւորութեանն հարկ է վախճանել կենդանւոյն», — գրում է Սարկավագը⁴⁶։

Այսպիսով, ըստ Սարկավագի կենդանի (և ոչ միայն կենդանի) բնութեան մեջ տեղի է ունենում երկու հակադիր երևույթների՝ ծննդյան և մահվան մշտնջենական պայքար, որն էլ բնութեան զարգացման և պահպանման պատճառապայմանավորող ուժն է։ Միջնադարյան գիտնականը պաշտօնւորում է այն թեզը, որի համաձայն բոլոր կենդանի էակները, ներառյալ՝ սաղմնային (էմբրիոնալ) վիճակը ենթարկվում են փոփոխութեան և զարգացման միևնույն բնական օրինաչափութիւններին։ Այսպես, անդրադառնալով սաղմերի ներարգանդային վիճակին, Սարկավագը գրում է. «Մանուկն ի յարգանդին, որ շտեսանէ զարեգակն և զլուսինն. բայց կեայ և աճէ»⁴⁷։

Ամբողջ կենդանական աշխարհին հատուկ է նաև ինքնապահպանման ունակութիւնը, քանզի «...ոչ միայն բանականք, այլ և ամենայն կենդանիք բնաւորեալ է պահել զինքն ի մահուանէ»⁴⁸։ Դեռ ավելին. «Կենդանիքդ ոչ միայն բժշկեն զհիվանդութիւնս իւրեանց, այլ և ի յորոց վնասին ճանաչեն. և կամ ուստի ակնկալութիւն ունին պատուհաս կրել պատրաստին, և զցաւսն որ հեռացեալ է ի իւրմէ զգուշանայ, որ այլ չ[ը]մբռնի»⁴⁹։ Սարկավագն այս հանգամանքը բացատրում է ոչ թե հիվանդութիւնների և դրանց պատճառների բանական իմացութեան առկայութեամբ, այլ սահմանում է իբրև բնագդային ինքնապահպանութիւն։ Կենդանական աշխարհում ծննդաբերութեան միջոցով ժառանգականութեան պահպանումը որքան էլ դա ճշմարտանման

⁴² Նույն տեղում, էջ 303։

⁴³ Ա. Ս. Կծոյան, Նշվ. աշխ., էջ 63։

⁴⁴ «Վասն շարժման և սասանութեան երկրի», էջ 303։

⁴⁵ Ա. Ս. Կծոյան, Նշվ. աշխ., էջ 63, հմմտ. Ա. Վ. Տեր-Պողոսյան, Նշվ. աշխ., էջ 244։

⁴⁶ Մատենադարան, ձեռ. № 2751, էջ 212բ։ Տե՛ս նաև Գ. Գրիգորյան, Նշվ. հոդվ., էջ 194։

⁴⁷ Մատենադարան, ձեռ. № 2595, էջ 254ա։

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 248ա։

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 249ա։

թվա, գիտակցված ակտ չէ, այլ պայմանավորված է բնագոյով: Անշափ դժվար է, ասում է Սարկավազը, կարծել, որ կենդանիներն ունեն բանականություն և դրանով են ղեկավարվում: Նա մանրամասն կանգ է առնում այն հարցի վրա, թե՞ օժտված են արդյոք կենդանիները բանականությամբ, արդարությամբ, առաքինությամբ և այլն, այսինքն այն ատրիբուտներով, որոնք հատուկ են մարդկանց՝ բանական էակներին: Առաջադրված հարցին նա բացասական պատասխան է տալիս, չնայած քաջ գիտակցում է, որ բնության մեջ, հատկապես կենդանիների մոտ, կարելի է հանդիպել նման դրսևորումների: Այսպես՝ «...սիրա սպասեկին տայ և երկոքեանն ուտեն՝ որ է արդարութիւն այս: Զնոյն առնէ և տիլիքոսն, զի անարձակ կապօք կապեալ են ընդ միմեանս բնութեամբ, որ խնամք տանին միմեանց»⁵⁰: Սակայն այդ ամենը, Սարկավազի կարծիքով, դեռևս հիմք չեն տալիս խոսելու այն մասին, թե կենդանիներն օժտված են բանականությամբ, արդարությամբ և առաքինությամբ, քանի որ «մեղուն և ծիծառն» և այլքն ոչ եթէ նախ իմացութեամբ առնեն, այլ ի բնութենէ ունին»⁵¹: Հետևաբար, այն գիտնականները, որոնք պնդում են, թե «...բազում ինչ կայ ի յանասունքդ, որ առաքինութեան ցոյցք են ի տալ»⁵²՝ զբաղվում են դատարկաբանությամբ: Այս հարցը քննելիս Սարկավազը հենվում է իր իմացաբանության մեթոդաբանական սկզբունքների վրա: Նրա համար ավելի կարևոր է գործողությունների գիտակցվածությունը, քան դրանց առկայությունը: «Արագիլն,— դրում է Սարկավազը,— որ փոխանակ կերակրէ զծնողան. ոչ եթէ վասն այն առնէ զայն որ զանիրաւութիւն պարտէ և տանջէ և գիտէ թէ այս արդարութիւն է»⁵³: Բացի այդ, «...առաւել անիրաւութիւն է այն, որ (արագիլը—Կ. Մ.) չգիտէ թէ ես արդարութիւն կու առնեմ»⁵⁴: Հետեււարար, Սարկավազը նախ և առաջ ժխտում է ճանաչող բանականության առկայությունը կենդանիների մոտ:

Սարկավազի կենսաբանական հայացքները նկատելի դեր խաղացին հայ կենսաբանական և ընդհանրապես բնագիտական մտքի, մասնավորապես փորձնական ուղղության հաստատման և նրա հետագա զարգացման գործում: Նրա ուսմունքի արժեքավոր կողմերից մեկն այն է, որ միջնադարի պայմաններում, երբ արաբ մտածողները և բժիշկները «մեծարեցին հալենիզմը և Արիստոտելի կենսաբանական հայացքները հետին պլան մղվեցին» ոչ միայն արաբական Արեւելքում, այլև լատինական Նվրոպայում⁵⁵, հայ գիտնականը, ինչպես և գիտության այլ բնագավառներում զարգացնում էր Արիստոտելի գիծը:

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 249բ:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 243ա:

⁵² Նույն տեղում, էջ 251ա:

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Նույն տեղում:

⁵⁵ А. Е. Гайсинович, Исторические корни сравнительной эмбриологии до Гарвея («Труды Института истории естествознания», т. 2. М.—Л., 1948, с. 545).

БИОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ОВАНЕСА САРКАВАГА

КАРЛЕН МИРУМЯН

Резюме

Выдающийся средневековый армянский философ и ученый Ованес Саркаваг (1045—1129) наряду со многими естественнонаучными проблемами занимался изучением и биологических вопросов. В воззрениях армянского ученого чувствуется позитивное влияние античных биологических учений, в частности, Аристотеля и Немесия Емесского. Особое значение придается им вопросам классификации природы, как органической, так и неорганической. В отличие от многих средневековых армянских и западноевропейских ученых, уделяющих в своих классификациях достаточно много места мифическим представлениям, Ованес Саркаваг отрицает реальное существование мифических животных и растений, считая их продуктом деятельности человеческого сознания.

Саркаваг возрождает аристотелевское учение о «высших родах» бытия, создав своеобразную «лестницу природы».

В природе происходит вечная борьба двух противоположных начал—жизни и смерти, что и является причинно-обуславливающей силой сохранения и развития природы.

Биологические воззрения Саркавага сыграли заметную роль в развитии естественнонаучного направления в средневековой армянской философии.