

ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԵՎ ԱՌԱՆՁԻՆԻ ՊՐՈՔԼԵՄԻ ԼՈՒԾՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ—
ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՄԻՏՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ XIV դ. ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Ընդհանուրի և առանձինի փոխհարաբերության պրոբլեմը, որ ողջ միջնադարում եղել է փիլիսոփայական կրթոտ բանավեճերի առարկա, բացի տեսական-ճանաչողական կարևորությունից ունեցել է նաև դործնական, քաղաքական-գաղափարական նշանակություն ու միտվածություն: Ղա մեկ անգամ ևս հաստատում է մարքսիստական փիլիսոփայության այն դրույթի ճշմարտացիությունը, որ ամեն մի պատմական դարաշրջանի փիլիսոփայություն ոչ միայն բացատրում է աշխարհը, այլև մշակում այնպիսի սկզբունքներ ու արժեքներ, որոնք տվյալ դարաշրջանի մարդկանց համար գործնական ուղեցույցի գեր են կատարում: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը, Վ. Ի. Լենինը «Սատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ» աշխատության մեջ նշել է, որ պետք է կարողանալ փիլիսոփայական բանավեճերի հետևում տեսնել ու բացահայտել փիլիսոփայության երկու գլխավոր կուսակցությունների պայքարը և դրա հետ կապված, թեև ոչ միանշանակ ձևով, հասարակության հակամարտ դասակարգերի միտումներն ու գաղափարախոսությունը¹:

Ներկայացնենք ընդհանուրի և առանձինի պրոբլեմի լուծման շուրջ XIV դ. հայ փիլիսոփայության մեջ ծավալված պայքարը և հակառակորդ կողմերի հետապնդած քաղաքական նկրտումներն ու նպատակները: Տարբեր աղբյուրներով այս հարցին անդրադարձել են Ս. Արևշատյանը², Հ. Գաբրիելյանը³, Հ. Միրզոյանը⁴, Գ. Գրիգորյանը⁵ և Կ. Միրումյանը⁶: Հատկապես ուշագրավ է Ս. Արևշատյանի «Միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական դպրոցների պատմության շուրջ (XIV դ.)» աշխատությունը, որտեղ առաջին անգամ լուսաբանվել են XIV դ. երկու դպրոցների (Քունայի և Տաթևի) ներկայացուցիչների փիլիսոփայական ու գաղափարական հայացքների միջև եղած ընդհանրություններն ու տարբերությունները:

XIV դ. հայ ժողովրդի համար ժամանակաշրջան էր. մի կողմից ասիական նվաճողները ասպատակում էին Հայաստանում, վարում ֆիզիկական բնաջնջման քաղաքականություն, ոտնահարում հայերի ազգային արժանապատվությունը՝ ծավալելով մահմեդական գաղափարախոսության ճնշումները, մյուս կողմից, օգտվելով Հայաստանի և Կիլիկիայի հայկական պետության

1 Վ. Ի. Լենին, ԵԺ, հ. 18, էջ 471:

2 Ս. Արևշատյան, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, նույնի՝ նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում («Բանբեր Մատենադարանի», № 6, 1962), նույնի՝ К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.), Ереван, 1980:

3 Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, նույնի՝ Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական տեսություն, Երևան, 1966:

4 Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983:

5 Գ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանդուցային հարցերի շուրջ, Երևան, 1967:

6 Կ. Միրումյան, Ս. Արևշատյան, Միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական դպրոցների պատմության շուրջ (XIV դ.) («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1983, № 1, էջ 208—210):

ծանր կացությունից, Հոռմի կաթուղիկ եկեղեցին փորձում էր կրոնական միաբանության բողի տակ իր տիրապետությունը հաստատել Կիլիկիայում և Հայաստանում: Այդ նպատակն իրագործելու համար Հոռմը Արևելք ուղարկեց իր քարոզիչներին, որոնք հիմնավորվելով Հայաստանի մի շարք շրջաններում, սահմանակից Պարսկաստանի Մարաղա և Սուլթանիա քաղաքներում, ստեղծեցին դիտառուսումնական կենտրոններ, որոնց խնդիրն էր գաղափարապես գինալ՝ ավելի տեղական մտավոր ուժերը և կաթուղիկություն տարածել հալ ժողովրդի մեջ: Ի թիվս այլ միջոցների, գաղափարական պայքարում նրանք հենվում էին փրկիսոփայության վրա, ձգտում փրկիսոփայական փաստարկներով հիմնավորել իրենց քաղաքական նկրտումները: Մասնավորապես, ընդհանուրի և առանձինի փոխհարաբերության պրոբլեմի իմաստավորման միջոցով նրանք փորձում էին հիմնավորել «ընդհանրական աթոռի»՝ Հոռմի եկեղեցու գերակալությունը առանձին եկեղեցիների նկատմամբ:

Այդպիսի պայմաններում հակասիարաբական շարժման տեսաբանների առաջնահերթ խնդիրն էր տեսականորեն հիմնավորել առանձինի գոյության իրավունքն ու գոյաբանական անկախությունը, հերքել ընդհանուրի անորոշության մեջ առանձինը «խեղդելու» կաթուղիկ ու մահամեղական գաղափարաբանների փառաբանությունը, շեշտել հայ ժողովրդի, նրա եկեղեցու, մշակույթի և ազգային մյուս արժեքների առանձնահատկությունները, դրանց կենսունակությունը և, դրանով իսկ, հաստատել հայ ժողովրդի ինքնուրույն գոյություն ունենալու բնական իրավունքը:

Դաղափարական հակամարտությունների սրումը նպաստեց այն բանին, որ ընդհանուր հասկացությունների (ունիվերսալիաների), ընդհանուրի և առանձինի փոխհարաբերության պրոբլեմը կենտրոնական տեղ դբադեցնի դարաշրջանի փրկիսոփաների տեսական ժառանգության մեջ: Սնվելով գրեթե միևնույն գրական ակունքներից, բայց հետևելով դրանց մեկնաբանության տարբեր դպրոցների ավանդույթներին, հայ և կաթուղիկ (լատին) մտածողների պրոբլեմի լուծմանը մոտենում են հակադիր դիրքերից:

Շարունակելով նախորդ դարերի հայ փրկիսոփայության նոմինալիստական ավանդույթները, Որոտնեցին ու Տաթևացին պաշտպանում են այն տեսակետը, որ անհատ գոյացությունները նախորդում ու հիմք են հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների համար: Նրանք կարծում են, որ ի տարբերություն ընդհանուր գոյացությունների, որոնք «ոչ են իսկագոյն իր, այլ հետևումն իրացնել», անհատ գոյացությունը անպայմանական ու ինքնուրույն գոյ է՝ «է ինքն ինքեամբ էացեալ և ոչ կարօտեալ յայլս հաստողի»⁷: Հետևելով Արիստոտելին Որոտնեցին գրում է, որ անհատը առաջնային է ընդհանուրի նկատմամբ, որովհետև, «նախ, գի ամենեցուն ենթակալ ասէ և ծնօղ տեսակացն և սեռիցն... հրկրորդ, թէ լինելութիւն նոցա ամենեցուն հարկ անհատին գոլ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ առանց անհատի և ոչ պատահումն առանց գոյացութեան: Իսկ ի լինելութիւն անհատին ոչ է հարկ նոցա գոլ...»⁸: Ընդհանուրի և անհատի փոխհարաբերության մանրամասները պարզելու համար Որոտնեցին հարցը դիտում է նաև «առավելության» տեսանկյունից և նշում հետևյալ դեպքերը. նախ, անհատը բոլոր կարգի հատկանիշների համար հանդես է գալիս որպես ենթակա, երկրորդ, այդ հատկանիշները կարող են գոյություն ունենալ միայն անհատների միջոցով, երրորդ, անհատները ընդհանուր հատկանիշներից զատ ունեն իրենց սեփական, առանձնահատուկ հատկանիշները: Այլ կերպ ասած, բովանդակությամբ անհատն ավելի հարուստ է, քան ընդհանուրը: Չորրորդ, եզակի հատկանիշը նախ դրսևորվում է անհատի մեջ և հետո՝ տեսակների ու սեռերի մեջ, հինգերորդ, անհատը սուանց ընդհանուրի կարող է գոյություն ունենալ, իսկ ընդհանուրը՝ ոչ: Եվ դա շորս իմաստով. ինչպես հատկա-

7 Հ. Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, Երևան, 1956, էջ 30:

8 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 170:

9 Հ. Որոտնեցի, Նշվ. աշխ., էջ 40:

նիշը առանց գոյացության, բայց՝ գոյականի, գործը՝ իրի, պրեդիկատը՝ սուբյեկտի, իսկ գա նշանակում է, որ ընդհանուրի կախվածությունը անհատից համընդհանուր բնույթ է կրում, քանի որ ոչ միայն գոյաբանական, այլև քերականական, տրամաբանական, իմացաբանական ու գործնական առումներով հաստատվում է ընդհանուրի պայմանական բնույթը: Եվ վեցերորդ՝ ի տարբերություն ընդհանուրի՝ վերացական ու անփոփոխ բնության, անհատը կենդանի գոյացություն է, «դի անհատն ծնանի և աճ է և մեռանի, փառք և տանջանք, գով և պարսաւ ընդունի, և ոչ սեռ և տեսակ...»¹⁰:

Այսպիսով, ընդհանուրի և առանձինի (անհատի) առաջնության ու առավելության հարցը հիմնականում լուծելով նոմինալիզմի դիրքերից, հայ փիլիսոփաները կարծում են, որ առանց անհատ գոյացությունների չկա և չի կարող լինել ընդհանուր գոյացություն, որ վերջինիս գոյաբանական ռեալությունն ամբողջությամբ կախված է անհատների գոյությունից: Իհարկե, գա չի նշանակում, թե հայ փիլիսոփաները տեսության շրջանակներում ընդհանրապես անտեսում են ընդհանուրի՝ «առաջին» լինելու փաստերը: Օրինակ, Որոտնեցու կարծիքով իմացաբանական տեսակետից ընդհանուրը կարող է նախորդել և կոնկրետ-դրայական իրերի ստեղծման պատճառ դառնալ:

Ինչ վերաբերում է կաթոլիկ մտածողներին, ապա նրանք հետևելով Թովմա Աբվիլյացու հայացքներին, ընդհանուրի և առանձինի փոխհարաբերության հարցը հիմնականում լուծում են չափավոր ռեալիզմի դիրքերից¹¹: Թեև Բոլոնիացին ու Արաբոնացին քննադատում են ծայրահեղ ռեալիստական հայեցակետը, սակայն գտնում են, որ ընդհանուրը նախորդում է անհատ գոյացություններին («գոյացական տեսակն է սկիզբն առնելուն յիւրաքանչիւր ոք»)¹² և պայմանավորում դրանց կեցությունը: Մյուս կողմից, նրանց աշխատություններում հանդիպում են իրենց հիմնական դիրքորոշմանը հակասող մտքեր: Օրինակ, Արաբոնացու կարծիքով անհատ գոյացությունը «է խարխիս և հիմք գոյացութեան ամենացունց, առանց որոյ այլքն ամենքն ոչ կարէն գու...»¹³: Ինչպես տեսնում ենք, գաղափարական հակառակորդների տեսական հայացքների միջև գոյություն ունեն ինչպես տարբերություններ, այնպես էլ ընդհանրություններ: Սակայն համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի գոյաբանական անկախության և առավելության միտքը հայ փիլիսոփաները ավելի ուժեղ են շեշտում, քան միարարական շարժման գաղափարախոսները: Անշուշտ, տեսության այսօրինակ «յուրացումը» պայմանավորված էր նաև տվյալ մտածողների քաղաքական-գաղափարական դիրքորոշումների տարբերությամբ: Այս կապակցությամբ միանգամայն տեղին է հիշել Կ. Մարքսի այն միտքը, որ «Ամեն մի ժողովրդի մեջ տեսությունը միշտ իրականացվում է այն չափով միայն, որչափով այդ տեսությունը նրա պահանջմունքների իրականացումն է լինում»¹⁴:

Իսկ նրանց հայացքների միջև առկա ընդհանրությունները նույնպես պատահական չէին. մի կողմից, հայ տեսաբանները չէին կարող «ձայնի սոսափյուն» համարել ընդհանուրը, որովհետև ընդհանրական եկեղեցու գաղափարը ռեալ իրողություն էր և իրական վտանգ էր սպառնում, մյուս կողմից, պապականության «հոգու որսորդները» իրենց հերթին չէին կարող անտեսել առանձինը, որովհետև այն նույնպես մի ռեալ իրողություն էր, որը դեռ պետք էր նվաճել: Այսինքն՝ նույնիսկ նման տեսական դրույթները գաղափարական հակառա-

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 38:

¹¹ С. Аревшатян, К истории философских школ средневековой Армении, с. 62—71.

¹² Պ. Արագոնացի, Գիրք մոլութեանց [Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ Մատենադարան), ձև. № 5090, էջ 78ա]:

¹³ Պ. Արագոնացի, Համառոտ վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի (Մատենադարան, ձև. № 1684, էջ 49բ):

¹⁴ Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1985, էջ 466:

կորդինների մեջ ստանում են տարբեր բովանդակություն և օգտագործվում հակադիր նպատակների համար: Միաժամանակ, հարկ է նշել, որ գաղափարական ուղյակներում ոչ բոլոր տեսական դրույթներն էին Վոլոգինի մեջ զրկվում: սովորաբար հակառակորդ կողմերը միտումնավոր կերպով զրանցից ընտրում էին միայն նպատակահարմարը, որը ավելի համոզիչ էր դարձնում իրենց փաստարկումը:

Հավատարիմ կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական փիլիսոփայության ռեալիստական ավանդույթներին, Բոլոնիացին ու Արագոնացին գաղափարական հարցերի լուծման ժամանակ փորձում էին անցկացնել առանձինի նկատմամբ ընդհանուրի առավելության ու գերազանցության սկզբունքը: Առանձին անհատի գոյությունը կախման մեջ ընդհանուրի գոյությունից, նրանք դառնում էին, որ ցանկացած անհատի արժեքը պայմանավորված է այն բանով, թե որչափով է նրա մեջ իրականացվել ընդհանուրը, որչափով է անհատը ենթարկվել ընդհանուրի պահանջմունքներին: Ռեալիստական այս դիրքորոշումը, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ս. Արեշտյանը, յուրօրինակ տեսական հիմնավորում էր ողջ աշխարհի քրիստոնյաների ընդհանուր հովվապետի հավակնություն ունեցող Հռոմի պապի առաջնության և գերազանցության համար¹⁵:

Ինչպես ռեալիստական դպրոցի առաջատար թովմա Աքվինացու, այնպես էլ Հայաստան ժամանած նրա հետևորդների մոտ «ընդհանուրը տառացիորեն խեղդում է առանձինին, իր տակ ալլափոխում նրան»¹⁶: Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակների մեջ նրանք, մի կողմից, գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուրը» բարեմասնությունները, խոսում «ընդհանուր աթոռի» ներքո բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդների միավորման ու միաձուլման գործնական օգուտների մասին, մյուս կողմից, արհամարհում ու ոտնահարում էին առանձինի իրավունքները, բարբառում նրա անհնազանդության ու անմիաբանության, հպարտության ու անկախության մասին, մեղադրում առանձին ազգերին այն բանի համար, որ «գրաթանումն ձգէն ի մէջ եկեղեցո և ապստամբին ընդդէմ ընթհանուր գլխոյն եկեղեցո»¹⁷: Ընդհանուրը, ըստ միաբարական շարժման գաղափարաբանների, մի հզոր ու անսպառ ուժ է, որից սնվում են բոլոր առանձինները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Մեխանիկորեն նույնացնելով ամբողջի և մասի հարաբերությունները առանձինի և ընդհանուրի հարաբերությունների հետ, միաբարենց պնդում էին, որ առանձինը առանց ընդհանուրի չի կարող գոյություն ունենալ, ինչպես մարմնի առանձին մասերը՝ առանց մարմնի: Նմանապես վկայակոչելով Արիստոտելի հեղինակությունը, նրանք փորձում էին տրամաբանության կանոնները իրենց «ռեալիստական» քաղաքականության «գոտին հարմարեցնել, գտնելով, որ ընդհանուր կանոնները ճշմարիտ են մասնավոր կանոնների նկատմամբ: Այսպես, գրում է Բոլոնիացին, «ասէ Արիստոտէլ, թէ ոք ուրանայ զմասնաւորն, կարին հաւանեցուցանել զնա ընթհանուրն: Ապա թէ ոք ուրանայ զընթհանուրն, ոչ կարին հաւանեցուցանել զնա մասնականան»¹⁸: Ցանկանալով ընթերցողին հավատացնել, որ իբր առանձինն իրենից ոչինչ չի ներկայացնում առանց ընդհանուրի և միայն ընդհանուրի թելադրանքի մեջ է գտնում իր գոյության իսկական իմաստը, Բոլոնիացին բերում է հետևյալ օրինակը. «Որպէս տասը աղի երգն թէպէտ բազում ունի զլարն այլ յորժամ միոք հարկանէ զնոսա զիրաքանչիւր ըստ իւրում յեղանակին յայնժամ գեղեցիկ ձայնս արձակէ. յորժամ բա-

¹⁵ Ս. Ար. Ե. 2-րդ ա. 14, XIV դարի հայ փիլիսոփայական գրականությունը և գաղափարական պայքարը (ՍՍՀՄ փիլիսոփայական ընկերության հայկական բաժանմունքի «Տարեգիրք. 1985», Երևան, 1985, էջ 47—49):

¹⁶ Н. И. Стяжнин, Проблема универсалий в средневековой философии («Философские науки», 1980, № 2, с. 113).

¹⁷ Բ. Բոլոնիացի, Քարոզգիրք (Մատենադարան, ձեռ. № 2184, էջ 31):

¹⁸ Բ. Բոլոնիացի, Գիրք խրատականք և հոգեշահ քարոզք (Մատենադարան, ձեռ. № 5375, էջ 155ր):

զուրկ ձեռք հարկանքն զմի քնարն խառնափնտոր և անյարմար տա զձայնն: Այսպէս ընթհանուր եկեղեցի որ նմանէ քնարի և ունի բազում և ազգ ազգի լարըս, որ է զանազան ազգք քրիստոնէից, յորժամ հարկանին ի միո ձեռանէ, այսինքն՝ զի ամենեքեան հնազանդ և հրամանակատար լինին միո գլխոյ որ լինի երեսփոխան. յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակէն, այսինքն զմիաբանություն, այլ յորժամ զքնարս եկեղեցո բաղում ձեռք հարկանէն, զի բազումքն բաժանեցան ի ընթհանուր գլխոյն ի պէտ ի աթոռոյն և ուրանան զնա գոլ ընթհանուր գլուխ և իւրաքանչիւր ազգ եղեալ է իւր գլուխ և պատրիարք ինքնագլուխ, յայնժամ երգ այսպիսի քնարիս խառնափնտոր և անյարմար...»¹⁹: Ուրեմն, եթե ամեն մի առանձին ազգ ունի իր «երգը» և ինքնուրույն կերպով «երգում» է, ապա կաթողիկ մտածողի կարծիքով այդ ազգը «ոչ սիրէ զմիաբանութիւն», կամ էլ՝ այդպես ապրելը վայել չէ քրիստոնյա ազգին, որովհետեւ «մի ազգ ձայնն ոչ գեղեցիկ է»²⁰:

Շարունակ ջատագովելով «ընդհանրական աթոռի» արժանիքները, կաթողիկ առաքյալները և նրանց հայ համախոհները ոչ միայն հպարտանում էին Հռոմի մահակի ուժով, այլև պատեհ դեպքում փառաբանում հռոմեական եկեղեցու մտավոր զորութիւնը, դրա գործիչների հնարամտութիւնն ու իմաստութիւնը, իրենց դավանաբանության անսխալականութիւնը: «Քարոզգիրք» աշխատության մեջ Բոլոնիացին գրում է, որ «ճշտութեամբ ու գիտութեամբ յոյժ լցեալ է եկեղեցին Հռոմա. զի նման է աշտարակին Դաւթի յոյժ սպառաղինեալ, այսինքն ազգի ազգի գիտութեամբ՝ ի սուրբ գրոց և յարտաքնոց և ի գրոց քաջ լճարդապետաց»²¹: Միևնույն ժամանակ նա ուղղակի կամ անուղղակի կերպով վատաբանում էր այն մարդկանց, ովքեր չէին ուզում ի դեմս Հռոմի տեսնել բարձրագույն արժեքներ մարմնավորողին, այսինքն՝ բոլոր նրանց, ովքեր դեմ էին կաթողիկ եկեղեցու միաբանության ծրագրին:

Ինքնին հասկանալի է, որ եթե գաղափարական հակառակորդը տեղի-անտեղի մեծարում է իր հոգևոր արժեքները ի վնաս մեկ ուրիշի և, եթե թշնամին սրբապղծում է ազգային սրբութիւնները ու իր հավաքովի օրենքներն ու ավանդույթները համարում առավել ճշմարիտ²², ապա նման պայմաններում արժանապատւութիւն ու ինքնասիրութիւն ունեցող ամեն մի ժողովուրդ պետք է կարողանա, ավելի ճիշտ, պարտավոր է հակաթույն դնել, ամեն զնով հիմնավորել ու ցույց տալ իր ազգային ինքնության և անհատականության ռեալութիւնը, առանձին ազգ կոչվելու հատկանիշների կենսունակութիւնն ու ինքնատիպութիւնը:

Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչները արժանի պատասխան էին տալիս միաբարականների գոծնական քայլերին ու փիլիսոփայական հիմնավորումներին: Հայ եկեղեցու գաղափարաբանները խտրականութիւն չէին դնում պատժելու այն հոգևորականներին, ովքեր հեշտութեամբ «երկինք բարձրանալու» նպատակով անցնում կամ փորձում էին անցնել հակառակորդ բանակի կողմը: Հայտնի է, թե ինչպիսի խիստ պատժամիջոցներ էր կիրառել Որոտնեցին Ապրակունիսի վանքում, որի հոգևորականները ընկել էին կաթողիկական գաղափարախոսության ազդեցութեան տակ: «Այսպես էր և միաբարական շարժումների դիմադրութեան բնավորութիւնը,— գրում է Կ. Կոստանյանցը,— դարին հատուկ այդպիսի միջոցների կիրառութիւնից պարզապես երևում է սակայն, որ ինքնապաշտպանութեան գաղափարը մեռած չէր հայոց մեջ: Եվ նոքա, թեև տկար, թեև անօգնական, թեև ամեն կողմից ծանր և անտանելի նեղութիւնների ենթակա, սակայն միշտ աչքի առաջ ունեին իրենց

19 Բ. Բոլոնիացի, Քարոզգիրք, էջ 84ա:

20 Նույն տեղում, էջ 171բ:

21 Նույն տեղում, էջ 12բ:

22 Գ. Բ. Տաթևացի, Տասնհինգ մոլորութիւն տաճկաց (Մատենադարան, ձեռ. № 10200, էջ 351ա):

11. Եկեղեցու անկախության գաղափարը և հնարավոր միջոցներով մաքառում էին նորա թշնամիների դեմ²³։

Ի հակադրություն կաթոլիկ մտածողների, տաթևցիները իրենց աշխատություններում պաշտպանում էին ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելությունն ու գերադանությունը սկզբունքը։ Այն փաստարկները, որոնք իրենց տեսակետը հիմնավորելիս բերում էին կաթոլիկ մտածողները, հայ փիլիսոփաները հակառակ դիրքից ուղղում էին նրանց դեմ։ Հայ ազգին, գրում է Տաթևացին, մեղադրում են անմիաբանության մեջ և այդ կապակցությամբ ասում են, «թէ ընդհանրական կանոնքն ճշմարիտ է քան զառանձնականն։ Եւ սոքա որոշեն յամենայն աղագայ ... Ասեմք առ այս. նախ՝ թէ ոչ ամեն ուրէք է ընդհանրականքն ճշմարիտք և ոչ ամեն ուրէք առանձնականքն սուտք։ Որպէս ասելն, ամեն մարդ է արդար. ոչ ոք մարդ է անարդար։ Ահա սոքա ընդհանրականք են և ոչ են ճշմարիտ, այլ սուտ»²⁴։ Իհարկե, միամտություն կլիներ կարծել, թե Արիստոտելի, Պորփյուրի, Բոեցիուսի, Անհաղթի և այլոց տրամաբանական երկերին լավատեղյակ կաթոլիկ մտածողները չգիտեին ձևական տրամաբանություն հանրահայտ այս կանոնը։ Օրինակ, Բոլոնիացին իր տրամաբանական աշխատության մեջ գրում է, որ «ընթհանուրն կարէ լինիլ սուտ՝ մնալով մասնաւորին ճիշտ» կամ՝ «ճշմարտութեան մասնաւորին ոչ հետեի ճշմարտութիւն ընթհանուրին»²⁵։ Սակայն, ինչպես վերը նկատեցինք, գաղափարական պայքարում հակառակորդ կողմերը բոլորովին «մոռացութեան» էին մատնում նման ճշմարտությունները և շեշտը դնում էին այնպիսի կանոնների վրա, որոնք համապատասխանում էին իրենց շահերին։

Կռահելով նման դիրքորոշման արդյունավետությունը գաղափարական պայքարում, Տաթևացին իր հերթին միտումնավոր կերպով ընտրում էր այնպիսի օրինակներ, որոնք ցույց էին տալիս առանձինի առավելությունը ընդհանուրի նկատմամբ։ Նթե Թովմա Աբովինացու աշակերտները պնդում էին, որ ընդհանուրը որպէս ամբողջ առաջնային է իր մասերի նկատմամբ և ավելի ռեալ է, քան առանձին անհատները, ապա Տաթևացին պաշտպանում է ճիշտ հակառակ հայեցակետը. «Դարձնալ թէպետ ըստ Պորփյուրի՝ մասն բոլորին հետեի, որպէս անհատն տեսակին և տեսակէ սեռին։ Սակայն ըստ Արիստոտելի սեռն և տեսակն անհատին հետեին. զի են երկրորդ գոյացութիւն։ Իսկ անհատն է առաւել և իսկ ագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է առանձնական և մասնաւոր որպէս ազգս մեր»²⁶ (ընդգծ. սերն են—Ն. Զ.)։ Այս նույն հոգով շարունակելով կառուցել իր մտքերը, Տաթևացին նկատում է, որ կաթոլիկները իրենց դաժանաբանությունը համարում են ճշմարիտ, բրի հետ կարելի է հաշտվել, եթե նկատի ունենանք այն թուլությունը, որ Քրիստոսն է մարդոյ ղի ամեն ոք կարծէ զինքն ճշմարիտ ու արդար»²⁷։ Բայց երբեք չի կարելի համաձայնվել դրանից արտածած հետեությունների ճշմարտության հետ։ Այս կամ այն դաժանաբանության ճշմարտությունը, ըստ Տաթևացու, որոշվում է ոչ թե այն բանով, թե ինչ են մտածում դրա պաշտպանները, այլ թե որչափով է այն անփոփոխ մնացել ժամանակի ընթացքում։ Եվ եթե այս տեսանկյունից մոտենանք հարցին, ապա քրիստոնյա ազգերը պետք է հետևեն ոչ թե Հռոմին, որի դավանաբանությունը դարերի ընթացքում ճեղքվածքներ է տվել, այլ ավելի շուտ հայ եկեղեցուն, որը անխախտորեն հաջատարի է մնացել իր սկզբնաղբիւնի և որտեղ «ոչ ոք իշխեաց խօսիլ հերձուած և զայլոցն ոչ ընկալան»²⁸։ Անշուշտ, հայ եկեղեցու գաղափարախոսը ինչ-ինչ բաներ չափազանցնում է ու ընկնում ծայրահեղության մեջ,

23 Կ. Կոստանյանց, Թովմա Մեծոփեցու հիշատակարանը, Թիֆլիս, 1892, էջ 26։

24 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550։

25 Բ. Բոլոնիացի, Համառօտ հաւքումն և յոյժ օգտակար դիտելիտիկայն, որ է տրամաբանութիւն (Մատենադարան, ձեռ. № 1654, էջ 272ա—272բ)։

26 Գր. Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 550։

27 Նույն տեղում, էջ 551։

28 Նույն տեղում։

բայց տվյալ պայմաններում այդպիսի դիրքորոշումը հասկանալի է և կարելի է արդարացնել: Եթե Բոլոնիացին գտնում էր, որ ընդհանուրն իր մեջ առնելով բազում անհատներին, դառնում է մի այնպիսի ահարկու ուժ, որ հեղափոխմամբ կարող է հաղթել ցանկացած դիմադրող առանձինի, ապա Տաթևացին ասում էր, որ ամեն մի առանձին չէ, որ կարող է ծնկի գալ այդպիսի ընդհանուրի առջև և ամեն մի ընդհանուր չէ, որ կարող է ունենալ առանձինին հավասար արժանիքներ. «Այլ և արդ կարելի է զի մինն բազմաց հակառակեցի և յաղթեցի. որպէս ազգս հայոց զայս ամեն որ բազում են և ոչ մի»²⁹: «Գիրք հարցմանց» աշխատության մեջ, որտեղ եկեղեցու կաթողիկ պատմաբանի բնորոշմամբ «երևի ոգի հակասութեան իւրոյ ընդդէմ այլոց եկեղեցեաց»³⁰, շարունակում է բերել առանձինի առավելությունը հավաստող բազմաթիվ դեպքեր. «Դարձեալ յայտնապէս ասել ոչ է հարկ թէ ամեն բազում պատուական է քան զմին. զի ահա գոյացութիւնն մի է և պատահումն բազում. և արեգակն մի է և աստեղը բազում. և զլուխն մի է և անդամք բազում: Որ և պատուական է վարդապետն քան զաշակերտն և զօրավարն քան զզօրս. և կառավարիչն քան զկառն և այլն: Նմանապէս ազգս հայոց թէ պէտ մի է, կարէ պատուական դուրս աղմալաց... Եւ զայս վասն էր է յերկարել ինձ. զի ցուցանիցի թէ ոչ է պարտ միոյն ճշմարիտն բազում: Որ և պատուական է վարդապետն քան զաշակերտն և զօրավարն քան անպիտան»³¹ (ընդգծ. մերն է—Ս. Ջ.):

Վ. Ի. Լենինը Ֆոյերբախի «Դասախոսություններ կրոնի էություն մասին» գրքի կոնսպեկտում պատմական մատերիալիզմի սաղմ է համարում հեղինակի լույն միտքը, որ «գոյություն ունի ոչ միայն առանձին մարդու կամ անհատական էգոիզմ, այլև սոցիալական էգոիզմ, ընտանեկան էգոիզմ, կորպորատիվ, համայնական, հայրենասիրական էգոիզմ»³²: Տվյալ դեպքում Տաթևացին կորպորատիվ, մեծապետական էգոիզմի դեմ առաջ է քաշում առանձին ազգի օրինական, հայրենասիրական պահանջումները: Ու չնայած այն բանին, որ Տաթևացին «եկեղեցու դիրքերից էր պայքարում կաթողիկոսյան, մուսուլման նվաճողների դեմ, նրա պայքարը կրում էր հայրենասիրական բնույթ, որովհետև տվյալ պատմական շրջանում, հայկական պետականության բացակայության պայմաններում հայ եկեղեցին հանդես էր գալիս ազգի քաղաքական ներկայացուցչի դերում, ուստի հայ ժողովրդի անկախության պաշտպանությանը այդ շրջանում միաձուլվել էր հայ եկեղեցու ինքնուրույնության պաշտպանության և հայ գրիգորյան դոգմատիկայի արդարացման ձևի հետ»³³: Ավելացնենք, որ հետագայում, հատկապես XVII—XVIII դդ., երբ կրկին աշխուժացավ միաբարական շարժումը, տաթևցիների հոգևոր ժառանգությունը գաղափարակաճակունք հանդիսացավ հայ մտածողների համար:

Այսպիսով, վերը շարադրվածից կարող ենք եզրակացնել, որ XIV դարում հայ իրականության մեջ ծավալված գաղափարական պայքարում ի հակադրություն միաբարական շարժման գաղափարախոսներ Բոլոնիացու և Արագոնացու, որոնք անց էին կացնում առանձինի նկատմամբ ընդհանուրի գերազանցության ռեալիստական սկզբունքը և, դրանով իսկ, փորձում հիմնավորել Հռոմի կաթողիկ եկեղեցու առավելությունը հայ եկեղեցու նկատմամբ, հայ փիլիսոփաներ Որոտնեցին ու Տաթևացին պաշտպանում էին ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության ու գերադասության նոմինալիստական սկզբ-

²⁹ Գր. Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 550:

³⁰ Ի. Փափագյան, Պատմություն եկեղեցական, վնեստիկ, 1643, էջ 610: Բնորոշ է, թե ինչպես է արտահայտվում հեղինակը պապականության հակառակորդ նոմինալիստ Օկկամի մասին. «էր սա այր ճարտարամիտ և խոփվայոյզ, որերիմ թշնամի գահին Հռովմեաց» (նույն տեղում, էջ 607):

³¹ Գր. Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 551:

³² Վ. Ի. Լենին, ԵԼԺ, հ. 29, էջ 69:

³³ Շ. Արեւշատյան, Философские взгляды Григора Татеваци, с. 42.

բունքը: Առանձինին ընդհանուրի նկատմամբ նախապատվություն տալու միտումը Բացատրվում է «տար նվաճողների ու գաղափարախոսների հալահալած քաղաքականությունից հայ ժողովրդի, որպես առանձին ազգի, արժանապատվության, ազգային արժեքների, անկախ ու ինքնուրույն ապրելու իրավունքի հաստատման ու պաշտպանության անհրաժեշտությամբ: XIV դարի հայ մտածողները կարողացան ընդհանուրի և առանձինի փիլիսոփայական հասկացությունների միջոցով հիմնավորել իրենց քաղաքական ժրագիրը և «աշխարհիկ նպատակները» ու համոզել նրանց, ովքեր մոռացած իրենց ազգային արմատներն ու ինքնությունը, փորձում էին ընդհանուրի մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել իրենց փրկության բանալին: Առանց առանձին գոյացությունների չկա ընդհանուր, առանց առանձին ազգերի չկա և չի կարող լինել ընդհանրապես մարդկություն: Հակառակ փիլիսոփայությունը և դրա հիմքի վրա կառուցված գաղափարախոսությունը, ըստ հայ փիլիսոփաների, չի կարող հավակնել ճշմարտության և չի կարող քաղաքական պայքարում հասցնել հաջողության:

ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕГО И ОТДЕЛЬНОГО В АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIV ВЕКА

СЕЙРАН ЗАКАРЯН

Резюме

В средневековой философии проблема взаимоотношения общего и отдельного имела не только теоретическую, но и практическую, политическую направленность и значение. Анализ философских и политических взглядов мыслителей двух противоборствующих идеологических течений армянской действительности XIV в. приводит к выводу, что в противоположность католикам-миссионерам Б. Болониацци и П. Арагонацци, которые для обоснования своей униатской программы защищали реалистический принцип приоритета общего над отдельным, армянские мыслители И. Воротнеци и Гр. Татеваци в своих трудах выдвигали номиналистический принцип о преимуществе и превосходстве отдельного над общим. Такая позиция армянских философов объясняется тем, что они стремились защитить национальный суверенитет и права независимого существования армянского народа от идеологии завоевателей.