

ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ ԻՄԱՑԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Ա. Բ. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

XY դարի սկզբի նշանավոր փիլիսոփա, բանաստեղծ, մանկավարժ, մատենագիր, հոգևոր և հասարակական գործիչ Առաքել Սյունեցին Տաթևի դրաբրոցի վերջին խոշոր ներկայացուցիչն է։ Աշակերտել է XIV դ. մեծ մտածողների Հովհան Որոտնեցուն և Գրիգոր Տաթևացուն։ Եղել է վերջինիս քրոշ որդին և Սյունիքի արքեպիսկոպոսը։

Խորհրդահայ պատմափիլիսոփայական գրականության մեջ արմատավորված այն կարծիքը, թե իբրև Առաքել Սյունեցին նահանջել է տաթևյան փիլիսոփայական առաջավոր միտումներից, ըստ էության ճիշտ չէ¹։ Ընդհակառակը, Սյունեցին ջանք ու եռանդ չի խնայել ջարդանակելու իր մեծանուն ուսուցիչների սկսած գործը, ինչպես հոգևոր-քաղաքական, այնպես էլ գիտափիլիսոփայական ասպարեզներում։

Ըստ Առաքել Սյունեցու, թեև մարդկային ճանաչողությունը շատ անկատար է աստծո և հրեշտակների ճանաչողությունից, սակայն, բնական, զգայելի աշխարհը ճանաչելի է և գոյություն ունի մարդու գիտակցությունից անկախ ու օբյեկտիվորեն։ Նա համամիտ է Դավիթ Անհաղթի այն մտքի հետ, որ աշխարհը միանգամայն ճանաչելի է և մերժում է ամեն տեսակ սկեպտիցիզմըն ու ագնոստիցիզմն այս հարցում։ Այսպես, անդրադառնալով Դավթի կողմից Պիռոնի սկեպտիցիզմի ժխտմանը, Սյունեցին պատկերավոր ձևով գրում է. «Դավիթ՝ զամպն տգիտութեան, որ ղիմաստութեան լոյսն խափանել ջանայր, ջնջեաց»²։ Սյունեցին բարձր է գնահատում աշխարհի ճանաչողության մեջ գիտության և փիլիսոփայության դերը։ Նա միջնադարյան կրոնի և հավատի տիրապետության պայմաններում անտիկ աշխարհին բնորոշ կրթատույնը գովերգում է բանականությունն ու իմացությունը. «Զի որպէս աչք առանց լուսոյ անկատար է ալպէս հոգի առանց իմաստութեան անկատար է»³,—գրում է Սյունեցին։ Նա կարծում է, որ ճշմարիտ և կատարյալ գիտելիք տալիս է միայն գիտությունը, իսկ զանազան առասպելները սուտ են և հնարովի. «...զամենայն գիտութիւնս կատարեալ ունիցի և ոչ կիսատ։ Զի կատարեալ և ճշմարիտ բանս ուսանի և ոչ զառասպել»⁴։ Ընդհանրապես, Սյունեցու ամբողջ ստեղծագործությունը իմացության դովք է և տգիտության նզովք։

Մարդկային ճանաչողությունը, ըստ Սյունեցու, բնական հոգու արգասիքն է։ Մարդը մարմնի և հոգու միասնություն է և առանց դրանց չի կարող գոյություն ունենալ։ Զգալի մարմինը կազմված է նյութից և տեսակից, այն բնութագրվում է թանձրությամբ և մահկանացու է, իսկ «իմանալի» հոգին

1 Տե՛ս օրինակ, Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, էջ 230, Վ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1971, էջ 460, Գ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Երևան, 1987, էջ 16, С. Арешатян, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, с. 87; В. Чалоян, Развитие философской мысли в Армении, М., 1974, с. 220.

2 Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք յաղագս Սահմանացն Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի (այսուհետև՝ Լուծմունք), Մադրաս, 1797, էջ 209։

3 Նույն տեղում, էջ 298—299։

4 Նույն տեղում, էջ 455։

կազմված է երեք մասերից՝ բուսական, կենդանական և բանական։ Այս հարցում Սյունեցին հետևում է Արիստոտելին և գտնում է, որ մարդու մեջ այս երեքը հանդես են գալիս միասնաբար, Բուսական հոգին գտնվում է բույսերի մեջ, նրանով է պայմանավորված բույսերի շարժումը, աճը և պտղի առաջացումը, Իսկ զգայական հոգին բնորոշ է կենդանիներին, սակայն, առանձնաբար, առանց բուսական հոգու հանդես չի գալիս և առանց բուսական հոգու չի կարող գոյանալ կենդանիների մեջ։ «Ձի յառաջ տնկական հոգույն առնու զաճումն և ապա ի տեսն զգայականին ձևանայ բոլոր կերպ մարմնոյ կենդանւոյն»⁵։ Այսպես էլ մարդս՝ առանց բուսական և կենդանական հոգու չի կարող գոյանալ բանական հոգին։ «Ձի յառաջ տնկականան զարգարի յարգանգի մօրն, ապա ի ձեռն զգայական հոգւոյն ձևանայ կերպարանսքն, և ի կատարման զայ զգայականքն ապա գոյանա բանականն»⁶։

Սյունեցին հակադրվում է Պլատոնի այն տեսակետին, ըստ որի, մարդը միայն հոգով է մարդ, «հոգին միայն է մարդ», իսկ մարմինը օտար է մարդուն, և կարծում է, որ զա բացահայտ մոլորություն է և՛ «ոչ է այնպես ճշմարիտ, զի այլ ամենայն իմաստասերքն ասացեալք են թէ ոչ հոգին առանց մարմնոյ կարէ մարդ ասել և ոչ մարմին առանց հոգւոյն, այլ երկուցն միաւորութենէ ապա գոյանա մարդ»⁷։ Այսպիսով, նա ընդունում է այն իմաստասերների տեսակետը, ըստ որի մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է։ Խնչպես գիտենք, և՛ Հովհան Որոտնեցին, և՛ Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում էին այս տեսակետը, Այսպես, Որոտնեցին գրում էր. «Պլատոն զհոգին միայն ասէ մարդ, իսկ մարմինն գործի և օտար է մարդոյն։ Ոչ է ճշմարիտ, վասն զի ամենայն իմաստասերքն ոչ ասեն լեալ առանձին զհոգին առանց մարմնոյն մարդ և կամ զմարմինն առանց հոգւոյն՝ մարդ, այլ երկուցն միավորութենէ ասի գոյանալ մարդ»⁸։

Տաթևացին ևս քննադատում է Պլատոնի և Մովսեսի երկու հակադիր տեսակետները հոգու և մարմնի առաջնայնության մասին և ընդունում է մարդու հոգու և մարմնի միասնությունը և միաժամանակյա գոյությունը։ «Իսկ վարդապետք ուղղաձևութեան՝ յանդիմանեալ զերկոսին կողմանց ստախօսութիւն, ոչ զհոգի յառաջ քան զմարմին ասեն ստեղծեալ, և ոչ զմարմին քան զհոգի։ Այլ ի միասին համանգամայն ստեղծեալ։ Ոչ ժամանական յառաջ և յետոյ, և ոչ բնութեամբ, այլ մի է սկիզբն միոյ գոյութեան մարդոյն»⁹։

Հետևելով Դավթին, Սյունեցին գտնում է, որ հոգին ունի տասը իմացական կարողություն «գորություն»՝ հինգ կենդանական և հինգ բանական, որոնց միջոցով իրականանում է մարդկային ճանաչողությունը։ Հոգու կենդանական գորություններն են՝ կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, ցանկությունը և բարկությունը, իսկ բանական գորություններն են՝ հասարակ զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը։

Առաքել Սյունեցու իմացաբանությունը սերտորեն առնչվում է նրա գոյաբանության հետ, քանի որ ճանաչողության օբյեկտ է հանդիսանում զոյը։ «Իմաստասերն ունի ենթակալ զամենայն գոյս, իսկ կատարումն՝ զգիտութիւն էակացն»¹⁰։ «Հետևելով Դավթին, գրում է Սյունեցին։ Միևնույն ժամանակ, ըստ Առաքել Սյունեցու, զոյը իմացության տեսանկյունից բաժանվում է երեք «աշխարհների»՝ ասնեղական, անճառելի և անիմանալի որպէս զաստված, և ոմանք եղական անմարմին և իմանալի, որպէս հրեշտակք և հոգիք, և ոմանք եղական մարմինք և զգալիք, որպէս զտարրականքս»¹¹։ Ըստ այդմ

⁵ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ Մատենադարան), ձեռ. № 101, էջ 454 ա։

⁶ Նույն տեղում։

⁷ Նույն տեղում, էջ 454 բ։

⁸ Նույն տեղում, ձեռ. № 6573, էջ 258 բ։

⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Գրիգոր հարցմանց, Կոստանդնուպոլիս, 1729, էջ 254։

¹⁰ Լուծմունք, էջ 455։

¹¹ Մատենադարան, ձեռ. № 7584, էջ 329 ա։

էլ ճանաչողութիւնը հիմնականում լինում է երկու տեսակ՝ զգայական և բանական: Զգայութիւնների միջոցով զգայում ենք «տարրական» աշխարհը, մտքի միջոցով՝ անմարմին և իմանալի աշխարհը: Իսկ այն ամենին, ինչ անեղ է և անիմանալի ինչպես աստված, կարող ենք հասու լինել միայն հավատով: Սյունեցին գատում է հավատի ոլորտը գիտելիքի ոլորտից և գտնում է, որ ճանաչողութիւնը գործ ունի բնական աշխարհի, բնության իրերի և երևույթների ճանաչողության հետ: Այլ խոսքով, գիտելիքը հենվում է փորձի և բանականության վրա, իսկ աստվածաբանութիւնը իռացիոնալ է, անհասանելի՝ մտքով և հենվում է հավատի վրա: Այսպիսով, Սյունեցին, սահմանադատելով հավատի ոլորտը և նեղացնելով այն, ասպարեզ է բացում գիտելիքի ազատ զարգացման համար: Ճիշտ է, գիտելիքը տարբեր է հավատից, իսկ փիլիսոփայութիւնը աստվածաբանութիւնից, բայց հավատը այնքանով է ուժեղ, որքանով ակնհայտ է նրա գոգմաների անապացուցելիութիւնը բանականության միջոցով: Որքան բանականութիւնը անզոր է հասու լինել աստվածային գործերին, այնքան հավատը թւեղ է: Մթանշելի է աստուած և սքանչելի են ամենայն գործք նորա, զի քննությամբ ոչ ոք կարէ հասնել ի վերայ թէ որպէս արարչագործեաց աստուած զարարածս»¹²:

Գրիգոր Տաթևացին նույնիսկ գտնում էր, որ այն, ինչ հասու չէ մտքին, կարող ենք ըմբռնել հավատով: Նույնպես զիմանալի խորհուրդս և զգիտութիւնս զոր տկարանայ միտք, կարողանայ հաւատքն տեսանել...»¹³:

Ճանաչողության պրոցեսի մասին խոսելիս, Սյունեցին, զարգացնելով Դավթի իմացաբանութիւնը, գտնում է, որ ճանաչելին գոյութիւն ունի օբյեկտիվորեն, ճանաչողից առաջ և անկախ է ճանաչողից: «Զի որպէս նախ է նիւթն և ապա տեսակավորելն. այսպէս նախ է իրն և ապա անունն»¹⁴: Հետո Սյունեցու, օբյեկտիվ աշխարհի ճանաչողութիւնը սկսվում է զգայական փորձով և իրականանում է զգայարանների միջոցով: Մարդի իր բոլոր գիտելիքները ստանում է զգայարանների միջոցով, հետևելով Արիստոտելին և Դավթին, զրոյն է Սյունեցին: «Բայց ինքն անձն ընդ ինքեան առանց զգայարանացն ոչ տեսանէ և ոչ լսէ և ոչ խօսի, բայց նօքօք առնէ զամենայն»¹⁵:

Հայտնի է, որ զգայութիւնների հարցում նույնպիսի սենսուալիստական տեսակետ էին զարգացնում Տաթևի դպրոցի նախորդ ներկայացուցիչները՝ Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին: Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին կարծում էր, որ արտաքին աշխարհի ամբողջ ինֆորմացիան փոխանցվում է մշտքին զգայարանների միջով, և մարդու հինգ զգայարանները միանգամայն բավարար են իրականության մասին գիտելիք ձեռք բերելու համար, և գրանցից դուրս ոչինչ չի մնում: «Գործ զգայարանացն ի զարտաքինս ի ներքս զգալ, որպէս աշօք զգոյնս, և ականջով զձայնս, և ալլն: Արդ ամենայն ինչ որ զգալի է ի ներքս ի սմա է. ձայն, գոյն, հոտ, համ, ծանր և թեթև, և ոչինչ է արտաքոյ սորա»¹⁶:

Սյունեցին ևս գտնում էր, որ զգայարանները հոգու այն հինգ դարպասներն են, որոնց միջոցով մարդը ձեռք է բերում իր բոլոր գիտելիքները և փոխանցում մտքին: Զգայարանների միջոցով մենք ընկալում ենք մեզ շրջապատող ամբողջ արտաքին աշխարհը: Ծվ այն, ինչ իմանում ենք, «տարրական» է, այսինքն՝ կազմված է տարրերից, ինչպես մեզ շրջապատող զգայելի աշխարհը, քանի որ միտքը իր բոլոր տպավորութիւնները ստանում է զգայելի կամ «տարրական» աշխարհից: «Զի արտաքին տարրերն որ պատեալ են զմեզ, ոչ թողուն արտաքոյ նոցին այլ իմն էութիւն իմանայ, այլ զոր ինչ իմանամք զնմանութիւն՝ նոցին վերապին իմանամք, զի գո՛ր ինչ աչքն տեսանէ՝ ամենայն տարրական է, և միտքն նոցին նմանութեամբ իմանայ զամենայն ինչ, զի

¹² Նույն տեղում, ձեռ. № 2114, էջ 21 ա:

¹³ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 31:

¹⁴ Լուծմունք, էջ 329—330:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 256:

¹⁶ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 179:

քան արեգակն այլ առաւել պայծառ ինչ ոչ իմանայ և քան զօդդ այլ պարզ ինչ ոչ իմանայ, թէև հոգին պարզ է քան զօդդ, զի զոր չէ տեսնալ աչոք, ոչ կարէ կեդարանել մոտ¹⁷։ Այս միտքը, որն իր սուր ծայրով ուղղված է բնածին գաղափարների ուսմունքի դեմ, Սյունեցու սենսուալիստական իմացարանության հիմնադրույթներից է։

Համարյա նույն կերպ է բացատրում զգայությունների գործընթացը, Հովհան Որոտնեցին։ Այսպես, նա գրում է. «Որպէս ական արտաքուստ մտանէ ի ներս ի յիրս և ականացուցանէ նոյնպէս և նմանութիւն իրացն արտաքոյ մտանէ ի միտքն և նստի ի վերայ նորայ»¹⁸։

Հստ Սյունեցու, զգայությունների միջոցով կարող ենք ստանալ հավաստի գիտելիք, իսկ առանց զգայարանների մարդը ոչ մի գիտելիք չի կարող ստանալ։ Իր Դրախտագրքում նա գրում է.

Շուտով գնա դու քեզ լսէ
եւ քո աշօքդ տես.
Յօրժամ շինի աչք և ականջ
գնաս ինչ տեսանես¹⁹։

Ինչպես տեսնում ենք, Սյունեցին զարգացնում է զգայությունների հարցում սենսուալիստական տեսակետ, որով և հիմք է նախապատրաստում նոր միջնադարի սենսուալիստական գաղափարների առաջընթացի համար։

Հետաքրքրական են Սյունեցու դատողությունները զգայությունների ձևի, կառուցվածքի, փոխդասավորվածության մասին։ Հստ Սյունեցու, զգայությունները, ինչպես և ընդհանրապես ամեն ինչ, ունեն աստծո կողմից նախասահմանված կարգ։ Զգայություններից կատարյալը գտնվում է վերևում, իսկ համեմատաբար ոչ կատարյալը՝ ներքևում։ «Զի զոյ կարգ զգայարանս, նախ աչքն, և ապա ունին, և ապա հոտոտելիքն, և ապա ճաշակելիքն, և ապա ջուշտիելիքն»²⁰, — գրում է Սյունեցին։ Սա, անշուշտ, հարցի մեխանիկական և մետաֆիզիկական բացատրություն է, բայց, միաժամանակ, ճիշտ է այնքանով, որ նախապատվություն է տրվում այն զգայարանին, որի միջոցով ավելի շատ ինֆորմացիա ենք ստանում։ Սա, միաժամանակ, սոցիալական մտածողություն է, պատկերացում, աշխարհայացք, որ բնորոշ է մոնոթեիստական աշխարհային հասկացությանը՝ «որքան վեր այնքան մոտ աստծուն, այնքան կատարյալ»²¹։ Այսպիսի մոտեցում է նկատվում նաև Թովմա Աբվիյեցու²² և միջնադարյան շատ մտածողների հայացքներում²³։ Համանման մտքեր է զարգացնում նաև XVII դ. հայ նշանավոր մտածող Սիմեոն Զուղայեցի²⁴։ Սակայն, ուշագրավն այն է, որ Սյունեցին փորձում է այս վարձն արդարացնել նաև բնականորեն՝ ըստ նյութի խտության և տեսակի²⁵։ Հարկ է նշել, որ զգայությունների կարգը ըստ տարրերի խտության էր դասակարգում նաև Գրիգոր Տաթևացի²⁶։

17 Լուծմունք, էջ 480։ Այս և հետագա ընդգծումները մերն են — Ա. Կ.

18 Հ. Որոտնեցի, Համառոտ Լուծմունք Պերի արմենիաս գրոցն, ձեռ. Մ 1701, էջ 150ա։

19 Առաքել Սիւնեցի, Դրախտագրք, Վենետիկ, 1956, էջ 69։

20 Լուծմունք, էջ 326։

21 М. Бахтин, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965, с. 395.

22 Տե՛ս В. Соколов, Средневековая философия, М., 1979, с. 368.

23 Տե՛ս, օրինակ, А. Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1972, с. 139—191. Н. В. Ревякина, Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV-первой половины XV в., М., 1977, с. 156.

24 Տե՛ս Հ. Միրզայան, Սիմեոն Զուղայեցի, Երևան, 1971, էջ 117։

25 Տե՛ս Լուծմունք, էջ 329։

26 Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Նշվ. աշխ., էջ 235։

Իմացության պրոցեսում մեծ տեղ տալով զգայարաններին, Սյունեցին, այնուամենայնիվ, գտնում է, որ զգայարանները կարող են նաև խոչընդոտել իմացությունը, և միշտ շեշտում է մի շատ ուշագրավ միտք, որը այսօր ևս չի կորցրել իր նշանակությունը։ Ինչպես վերևում տեսանք, ըստ Սյունեցու, բանական հոգին իր բոլոր գիտելիքները ձեռք է բերում բնական աշխարհից՝ զգայարանների միջոցով։ Բայց զգայարանները կապված են զգալի մարմնի հետ և ծառայում են ոչ միայն բանական հոգուն, այլև զգալի մարմնին։ Եվ ահա զանազան մարմնական պահանջմունքներն ու ցանկությունները գալթակղելով և զբաղեցնելով զգայարանները, չեն թողնում նրանց հաստատապես և կատարելապես իմանալ իրը։ «Ձի տնկականն կոխեալ զգայականն զանազան ցանկությամբ իրողով, և ոչ թողու զգալապէս հաստատուն իմանալ զիրն։ ...Ձի զգալականն որ զազանականն է ի մեզ, կոխեալ է զբանականն անբանութեամբ, և զգալեացս տայ ցանկալ, խափանելով զիմացականն՝ զօրութիւնն»²⁷։

Սյունեցին հաճախ է խոսում կատարյալ գիտության, մաքուր կամ զուտ գիտակցության մասին, գիտակցության, որը զերծ լինի ամեն մի խանգարող և միտքը խոչընդոտող բաներից։ «Երկիրդ մահուն միշտ վտանգի պահէ զմիտս մարդկան, և երկմտէ յամենայն բանէ, և աչաց հանէ զամենայն բան, և այս ամենայն կիրքս մի գհետ միոյ պատահէ մարդկան, վասն որոյ ոչ է ազատ մաօք՝ զի ժամանէ ի կատարեալ գիտութիւն»²⁸։

Սյունեցին, զարգացնելով իր մտքերը իմացության ճանապարհին ընկած խոչընդոտների մասին, փորձում է քննադատել մարդու իմացական ընդունակության թույլ կողմերը, որոնց հաղթահարումով միայն բանական հոգին կարող է հասնել ճշմարիտ գիտելիքի։ Բացի մտքի տգիտությունից, իմացությանը խանգարող «կուռքերի» աղբյուր են ինչպես մարդու զգայական կառուցվածքը, այնպես էլ մարդկային շատ զբաղմունքներ և հարաբերություններ։ Միջնագաղթյան արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ դեռևս Ռ. Բեկոնը (1214—1292) առաջադրում էր իմացությանը խանգարող խոչընդոտների հարցը։ Ես ճշմարիտ գիտելիքի հասնելու նախապայման էր համարում իմացության ճանապարհին ծառացող մոլորությունների և արգելքների հաղթահարումը։ Նրա կարծիքով այդ արգելքներից են զանազան նախապաշարմունքները, սովորությունի ռեժիմ, հեղինակություններին կուրորեն հետևելը, սխուրաստիկական խրթնությունները և այլն։

Բայց ընդհանուր առմամբ Սյունեցու դատողություններն այս հարցում բավական նմանություն ունեն իրենից ուղիղ երկու դար հետո հանգես եկած անգլիացի մտածող Ֆ. Բեկոնի (1561—1626)՝ կուռքերի տեսության հետ։ Իհարկե, Սյունեցին հատուկ «կուռքերի» տեսություն չի ստեղծել։ Եվ, չնայած ի տարբերություն Բեկոնի, որը իմացության ճանապարհին հիմնականում շորս տեսակի խոչընդոտներ էր տեսնում, Սյունեցին բերում է տասը խոչընդոտներ, այնուամենայնիվ, նա հարցը չի դնում այնպիսի խորությամբ և այնպես հանգամանորեն քննության չի ենթարկում, ինչպես Ֆ. Բեկոնը։ Սակայն, հետաքրքրականն այն է, որ Սյունեցու տասը խոչընդոտներից կարելի է բերել այն շորսը, որոնք իրենց բովանդակությամբ մոտ են Բեկոնի կուռքերին։ Ինչպես վերը նշեցինք, Սյունեցին իմացությանը խանգարող ամենաառաջին խոչընդոտը համարում է մարդու զգայական կառուցվածքը, որը համընկնում է Բեկոնի «սեռի կուռքերին»։ «Նրանք (սեռի կուռքերը)»—Ա. Կ.) ըստ Բեկոնի, հատուկ են ամբողջ մարդկային սեռին, քանի որ բոլոր մարդիկ ճանաչում են ճանաչելի իրերի բնույթը, ըստ իրենց սեփական հոգու բնույթի։ «Բոլոր մարդկանց զգայական օրգաններն անկատար են»²⁹։

²⁷ Լուծմունք, էջ 481։

²⁸ Լուծմունք, էջ 346։

²⁹ Փ. Բեկոն, Сочинения, т. I, М., 1971, с. 77.

Երկրորդ խոչընդոտն ըստ Սյունեցու՝ «խորութիւն և խրթնութիւն բանիցն» է, որը համանմանութիւն ունի Բեկոնի «հրապարակի կուռքերի» հետ: Ինչպես դիտենք, Բեկոնի «հրապարակի կուռքերը» ուղղված են սխոլաստիկական կեղծ դիտական գրքային իմաստակութիւնների, անհասկանալի տերմինների, բարդ ու խճճված սիլոգիզմների դեմ:

Երրորդ խոչընդոտը, ըստ Սյունեցու, կրթութեան հետեւանքով ստացվող մոլորութիւններն են, այսինքն, նախորդ ուսմունքներից և տեսութիւններից եկող մոլորութիւնները, որ համընկնում են Բեկոնի թատրոնի կուռքերի հետ: Բեկոնի պատկերացմամբ ևս, «թատրոնի կուռքերը» առաջ են գալիս կեղծ տեսութիւններից և փիլիսոփայական ուսմունքներից: Նրանք խանգարում են ճշմարտութեան հայտնաբերմանը՝ փակելով աչքերը ինչպես պաշտանակներու, Իսկ «քարանձավի կուռքերը» իրենց բովանդակությամբ բավական մոտ են «թատրոնի և հրապարակի» կուռքերին, միայն այն տարբերությամբ, որ «քարանձավի» կուռքերում հաշվի են առնվում մարդու անհատական կյանքի պայմանների տարբերութիւնները:

Այժմ բերենք Սյունեցու նշած այն տասը խոչընդոտները, որոնք իմացութեան ճանապարհին պետք է հաղթահարեն հոգու տասը իմացական «գորութիւնները»: Այսպես, նա գրում է. «Բաղում են հակառակք և արգելիչք իմաստութեան, այսինքն՝

Նախ՝ զբաղմունք աշխարհիս:
Երկրորդ՝ անյօժար կամքս մեր:
Երրորդ՝ որոգայթք սատանայի:
Չորրորդ՝ դժուարութիւն աշխատութեանցն:
Հինգերորդ՝ խորութիւն և խրթնութիւն բանից:
Վեցերորդ՝ տգիտութիւն մտաց:
Յօթերորդ՝ հեշտասիրութիւն մարմնոյ:
Ութերորդ՝ պատահմունք խափանմանց:
Իններորդ՝ պակասութիւն պիտոյից:
Տասներորդ՝ կրթութիւն մոլութեանցն:

Վասն որոյ պարտ է տասն զօրութիւն հոգւոյն յղծարիլ յաղթութիւն սոցա⁸⁰: Ասենք, որ այս խոչընդոտներից առաջինը, յերկրորդը, յութերորդը և իններորդը վերաբերում են զգայական մարմնին: Իսկ ըստ Սյունեցու, զգայական մարմնին է զգայական կարողութեան հիմքը, այնպես որ զգայութիւնների անկատարութիւնը և ոչ լիարժեք գործունեութիւնը կախված են զգալի մարմնից: Քանզի զանազան մարմնական պահանջմունքներ ու կրքեր, զբաղմունքներ ու ցանկութիւններ «միջնորմ լինին ընդդեմ մեր, և աստուծոյ, և ամենայն շնորհաց, և իմաստից», — գրում է Սյունեցին: Այսինքն՝ Սյունեցին իմացաբանական հարցերը պայմանավորում է բարոյագիտական հարցերով: Եվ ինչպես գրում էր Տաթևացին, հարկավոր է հաղթահարել զգայութիւնների հեշտութիւնները և իմացութեան միջոցով հաղորդակից լինել աստծուն. «Եվ կատարեալ իմաստութիւն է՝ իմացման հպիլ յաստուած և յաստուածալինս ի հոգեւոր և յիմանալի կեանս: Ի նոյն խոկալով սիրել զնա և ատել զհեշտութիւն զգայութեանցս»⁸¹:

Սյունեցին փորձում է նկարագրել նաև զգայութեան բարդ պրոցեսը և տալիս է շատ ուշագրավ բնախոսական բացատրութիւն: Այսպես, Սյունեցին գրում է. «Եւ որպէս երակք երկու ծայր ունելով, մի ծայրին անուն զհասարակայ գոյնն, զձայնն զհոտն, և զայն, և միւս ծայրին տան հասարակ զգայութեամբն ի խելապատակն, յորմէ առեալ միտքն, և եկաբէ յիմեմեմ զեմեմութիւն իրին»⁸²: Ինչպես տեսնում ենք, ըստ Սյունեցու, զգայութիւն-

⁸⁰ Լուծմունք, էջ 180—181:

⁸¹ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 269:

⁸² Լուծմունք, էջ 361:

սերի միջոցով մտքին փոխանցվում է իրի պատկերը, որը իրի անմարմին կրկնակն է։ Այսինքն՝ զգայությունները ոչ թե իրերի նշաններն են կամ խորհրդանիշները, այլ այդ իրերի պատկերները, որոնք արտացոլվում են մեր մտքում, ինչպես հայելում։

Ինչպես դիտենք, թոմիստնեքը զգայությունների հարցում առաջ էին քաշում «սպեցիաների» տեսությունը, որի համաձայն, այդ «սպեցիաները» ծառայում են որպես միջնորդ նյութական աշխարհի և ոչ նյութական հոգու միջև։ Արևմտաեվրոպական նշանավոր նոմինալիստ մտածող Վիլյամ Օկկամը (1300—1350), մերժելով «սպեցիաների» տեսությունը, կարծում էր, որ դիտելիք չի արտացոլում օբյեկտները որպես այդպիսիք, այլ բաղկացած է նշաններից՝ որոնք «արտահայտում են իրերը»⁸³։ Ակնհայտ է, որ այս հարցում Սյունեցին ավելի առաջադիմական դիրք է գրավում, քան միջնադարյան արևմտաեվրոպական մտածողները։

.. Սյունեցին, զարգացնելով իր միտքը զգայությունների բնախոսական հիմքի մասին, գտնում է, որ զգայական ամբողջ ինֆորմացիան նյարդերի և երակների միջոցով փոխանցվում է ուղեղին։ Իսկ ուղեղը հազարավոր նյարդային «չլեբով» կապված է մարդու մարմնի բոլոր մասերի հետ և ինչպիսի զգայությունն էլ որ առաջանա, այն անմիջապես գլխավոր երակի միջոցով հաղորդվում է ուղեղին. «Ի գլխոյն ի խելապատակէն մին բուն երակն գայ, և բաժնիսիս թափում մասունս, առ իւրաքանչիւր զգայարանսն, և զոր ինչ տեսանեն, և լսեն, և հրաշոտեն, և ճաշակեն, և շօշափեն ի ձեռն ծայրից երակացն տան ի միւլ-թայր-երակին, ի բունն որ ի խելապատակն է։ Իսկ երակ ջլոյն նէարդն է, իսկսինքն այն փառն որ զուղեղն պատեալ է, և եզերքն միաւորեալ որպէս զավաղանքն գլխոյն մէջ. ողնաշարին, և անտի ի բազում մասունս բաժանեալ, որպէս զգաւթաւ բաժանակ հաւասարեալ ի բոլոր մարմինն»⁸⁴։ Սյունեցու իմացաբանության սենսուալիստական տարրալուծությունը, պատահական չէ։ Նա բնագիտորեն ևս հիմնավորում է այն՝ իմացության պրոցեսին տալով բնախոսական ճիշտ և իր ժամանակի համար առաջադիմական բացատրություն։

Սյունեցու իմացաբանությունը չի մնում, սակայն, սոսկ էմպիրիզմի և գաղափարական ցնկալման աստիճանին։ Բարձր գնահատելով զգայությունների դերը ճանաչողության պրոցեսում, Սյունեցին այնուամենայնիվ, կարծում է, որ զգայությունների միջոցով մենք ճանաչում ենք առանձին իրերը, իսկ ընդհանուր ճանաչողությունը իրականանում է բանականության միջոցով։ Սյունեցին սերտ կապ է տեսնում ճանաչողության զգայական և բանական աստիճանների միջև։ Արտաքին աշխարհից զգայարանների միջոցով ստացվող ամբողջ ինֆորմացիան վերամշակվում է բանական ճանաչողության միջոցով։ Բանականությունը կարգավորում, առանձնացնում և ընդհանրացնում է զգայական փորձի տվյալները. «Իմանալի գիծ, որ իմանաս զանազանութիւնն նոցա. այլ զգալի գծի ոչ կարէս որոշել, կամ ցրուել, կամ հեռացուցանել ի միմյանց զքար և զհող, զլեռն և զգաշտ, զծով և զկղզիք»⁸⁵։ Բանականությունը նաև առանձին իրերին բնորոշ ընդհանուր հատկանիշներից կազմվում է ընդհանուր հասկացություններ։ Ըստ Սյունեցու, առաջնային են առանձին իրերը, իսկ ընդհանուրը մարդու բանականության արդյունք է և երկրորդային՝ իրերի նկատմամբ։ Նույն իմացաբանական դրույթն էին զարգացնում նաև Տաթևի դպրոցի մյուս փիլիսոփաները։ Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Դավթին, կարծում էր, որ մարդը իրերը ճանաչում է անունների, հասկացությունների միջոցով. «Հարկավոր է անուն ամենայն իրի։ Նախ՝ զի անուամբն գոյանայ իրն ի միտս մեր, և անանունն իբր յանդոյս է համարեալ մեզ»⁸⁶։ Նմ

⁸³ См. О. В. Трахтенберг, Очерк по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, с. 203.

⁸⁴ Լուծմունք, էջ 628:

⁸⁵ Լուծմունք, էջ 603:

⁸⁶ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 220:

եթե աստված նախքան իրի էություն և գոյություն ունենալը գիտելիք ունի իրի մասին, ապա մարդու իմացությունը հետևում է էությանը, այսինքն՝ նախ պետք է իրը լինի, հետո մարդու կողմից ճանաչվի. «զի նախ իրն լինի և ապա մենք տեսանեմք»³⁷։ Սյունեցին ևս զարգացնում է Դավթի այն միտքը, ըստ որի. «Գոյը ճանաչվում է մեր կողմից կամ անվան միջոցով կամ սահմանման»³⁸։ Ըստ Սյունեցու, սահմանման միջոցով ամեն ինչ ճանաչվում և իմաստավորվում է։ Անունները բնությունից գոյություն չունեն, այլ բանական ճանաչողության տրգյունք են։ Ճանաչել իրը նշանակում է սահմանել այն և անուն գնել, հասկացություն կազմել նրա մասին։ Այն, ինչ չի տեսնվել և ճանաչվել, ապա և անուն չի առել։ Նախ պետք է լինի իրը, հետո նրա մասին հասկացությունը. «նախ պարտ է յամենայն իրէ գոյանալ և ապա անուն առնուլ»³⁹։ Իսկ մեկ այլ տեղ Սյունեցին նշում է, որ բառը (հասկացությունը) և անունը նույնն են. «Զի անունն իրին է անուն, իսկ բառն և անուն միևնույն են, այսինքն զի Դաւիթն բառ է, որ է անուն»⁴⁰։ Այսպիսով, ըստ միջնադարյան հայ իմաստասերի, բառ-անունները սուբյեկտիվ ծագում ու բնույթ ունեն և մարդու բանական ճանաչողության արդյունք են։

Խոսելով մարդու մտածողության, մտքի և օբյեկտիվ իրականության փոխհարաբերության մասին, Սյունեցին այն միտքն է հայանում, որ եթե մարդու մտածողությունը արտացոլում է մեզանից դուրս գտնվող նյութական աշխարհը, ապա օբյեկտիվ իրականության փոխառության համապատասխան փոփոխվում է նաև մարդկային միտքը։ Այդ մասին նա պարզորոշ գրում է. «Զի որպէս օղջ ընդունակ է լուսոյ և խավարի, շերմութեան և ցրտութեան, արեւոյ միտք մարդկային այլայլին ի գաեազան իրաւ»⁴¹։ Այս հարցում ևս Սյունեցին զարգացնում է Գրիգոր Տաթևացու գաղափարները մարդկային մտքի և օբյեկտիվ իրականության փոխհարաբերության մասին։ Այսպես, Տաթևացին, համեմատելով աստծու և մարդու ճանաչողական ընդունակությունները, գտնում էր, որ մենք աստծո հետ համեմատած՝ «մասամբ տեսանք, և մի զկնի միոյ, և առաւել և պակաս գիտութեամբ, և ըստ իրին փոփոխմամբ»⁴²։

Ըստ Սյունեցու մտքի կրողը մարդկային ուղեղն է՝ հոգու կացարանը։ Իր շփածո գործերից մեկում Սյունեցին պատկերավոր ձևով միտքը համարում է հոգու արեգակ.

Միտքն է հոգին զերդ արեգակ,

տիւ է լուսոյ մեզ.

Որով հայտնին պէսպէս ծաղկունք

անճար բանից մեզ⁴³։

Մարդկային ուղեղը ոչ միայն մտքի, այլ նաև լեզվի հիմքն է. «Զամենայն գիտել պիտի, որ զամենայն լեզու դուղեղն առնու»⁴⁴։ Լեզուն և միտքը անխզելի կապի մեջ են։ Միտքը գործառնում է լեզվական միավորների՝ բառ-անունների և նրանցից կազմված դատողությունների միջոցով։ Այս իմաստով Սյունեցին անշափ բարձր է գնահատում լեզվի իմացական դերը։ Մարդիկ իրենց բոլոր մտքերն արտահայտում են լեզվի միջոցով. որևէ իր կամ երևույթ ճանաչելուց հետո այն անմիջապես ամրագրվում է մարդու ուղեղում և արտահայտվում է լեզվի՝ գրավոր կամ բանավոր խոսքի միջոցով։ Իր «Յաղագս քերականու-

³⁷ Նույն տեղում, էջ 118։

³⁸ Դավթ Անհաղթ, Երկեր, Երևան, 1980, էջ 36։

³⁹ Լուծմունք, էջ 329։

⁴⁰ Մատենադարան, ձեռ. № 55, էջ 435 ր։

⁴¹ Լուծմունք, էջ 435։

⁴² Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աղյ., էջ 113։

⁴³ Առաքել Սիւնեցի, Դրախտագիրք, Վենետիկ, 1956, էջ 69։

⁴⁴ Մատենադարան, ձեռ. № 55, էջ 468 ա։

թեան» մեծարժեք աշխատության մեջ Սյունեցին, խոսելով մտքի և լեզվի, իրերի և հասկացությունների փոխհարաբերությունների մասին, անցնում է առանձինի և ընդհանուրի (անհատի, սեռի և տեսակի) փոխհարաբերության հիմնահարցի քննությանը:

Ինչպես գիտենք, առանձինի և ընդհանուրի փոխհարաբերության խնդիրը սկսվում է հատկապես Արիստոտելից, ինչպես նաև Պորփյուրի և Բոնեցիոսի մեկնություններից: Այնուհետև, միջնադարում այս հիմնախնդիրը ստանում է կենտրոնական նշանակություն, քանի որ անմիջականորեն առնչվում է միջնադարյան մտածողներին այնքան հուզող գիտելիքի և հավատի, աստծո և աշխարհի փոխհարաբերության հարցերին: Օրինակ, եթե տրամաբանորեն զարգացնենք առանձինի առաջնայնության մասին նոմինալիստական տեսակետը, ապա այն հասցնում է կրոնի համար անցանկալի հետևությունների: Եվ միջնադարյան շատ նոմինալիստ մտածողներ, իրենց իմացաբանության և տրամաբանության մեջ առաջնային համարելով առանձին իրերը, այնուամենայնիվ, վտանգավոր աշխարհայացքային հետևություններից խուսափելու համար ընդունում էին նաև ընդհանուրի գոյությունը աստծո մտքի մեջ՝ նախքան աստված կստեղծեր առանձին իրերը: Այս հարցում և ռեալիստները, և նոմինալիստները համակարծիք էին: Սակայն եթե ռեալիստներն ընդունում էին ընդհանուրի գոյությունը նաև իրերի մեջ և այն համարում իրի էությունը, որը աստծո կողմից է ներարկվել, ապա նոմինալիստները ընդհանուրի գոյությունն ընդունում էին միայն իրերից հետո, մարդու մտքի մեջ⁴⁵: Այս վերջին տեսակետին էր հարում նաև Առաքել Սյունեցին: Միջնադարյան հայ իմաստասերը գտնում էր, որ մարդը զգայելով առանձին իրերը, նրանցից մտքի միջոցով կազմում է հասկացություններ, այնուհետև այդ հասկացություններից կազմվում են ավելի ընդհանուր հասկացություններ, որոնք արդեն իրականում գոյություն չունեն, այլ մարդու մտքի արդյունք են: Այստեղից էլ պարզ երևում է Սյունեցու նոմինալիստական տեսակետը առանձինի և ընդհանուրի փոխհարաբերության հարցում: Ըստ Սյունեցու, ընդհանուրը հասկացություն է (կոնցեպտ), որը ռեալ գոյություն չունի, այլ մարդու մտածողության արդյունք է: Ոչ թե ընդհանուր հասկացություններն են պայմանավորում առանձին իրերի գոյությունը, այլ առանձին իրերով է պայմանավորված ընդհանուրի գոյությունը: Ձգի մասն գերագույն է քան զտեսական: Զի մասն սեռ է և տեսակ ունի՝ զհետևալան իւր»⁴⁶:

Նա, հիմնավորելու համար իր առաջ քաշած նոմինալիստական զաղափարները, որոնց համաձայն մասը առաջնային է տեսակի նկատմամբ, որպես լրացուցիչ փաստարկ բերում է նաև Արիստոտելի տեսակետը. «Վասն որոյ Արիստոտել զանհատն ասէ սեռականագոյն և տեսակն ի նմանէ»⁴⁷:

Սյունեցու նոմինալիզմն ուներ նաև քաղաքական միտվածություն: Սյունեցու ժամանակներում քաղաքական անբարենպաստ կացության պատճառով կրկին ծառացել էր հայ ժողովրդի լինել-չլինելու հարցը: Օտար նվաճողների հարվածների ներքո իր պետականությունը կորցրած ժողովրդին սպառնում էր նաև հոգևոր ստրկամբ: Հռոմեական եկեղեցին, իր միախոհներին առաջելով Հայաստան, ցանկանում էր իր հոգևոր տիրապետությանը ենթարկել Հայաստանը: Կաթոլիկ քարոզիչները, ելնելով ընդհանուրի առաջնայնության մասին թոմիստական ռեալիստական տեսակետից, ամեն կերպ ջանում էին ապացուցել մեկ ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու առավելությունը առանձին եկեղեցիների նկատմամբ: Տաթևի դպրոցի փիլիսոփաները Հ. Որոտնեցու և Գ. Տաթևացու գլխավորությամբ անգիշում պայքար են ծավալում միարարական շարժման դեմ, ի հակադրություն նրանց. առաջ քաշելով և պաշտպա-

⁴⁵ Տե՛ս օրինակ, А. П. Курантов, Н. И. Стяжкин, Уильям Оккам, М., 1978., с. 113—114.

⁴⁶ Մատենադարան, ձեռ. № 55, էջ 436 ա:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 437 ա:

նելով առանձինի առաջնայնության նոմինալիստական տեսակետը⁴⁸, Պետք է ասել, որ տաթևյան փիլիսոփաները իրենց նոմինալիստական տեսակետը հիմնավորելու համար դիմում էին Արիստոտելի հեղինակությանը: Այսպես, օրինակ, Տաթևացին գրում էր. «Դարձեալ թէպետ ըստ Պորփիրոսի՝ մասն բոլորին հետևի, որպէս անհատն տեսակին, և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն ու տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն, Ժսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է առանձնական և մասնատր որպէս զազա մեր»⁴⁹:

Սյունեցին, շարունակելով տաթևյան փիլիսոփաների պայքարը միաբաժանների դեմ, նույնպես առաջ է քաշում առանձինի առաջնայնության և հետևապես ինքնուրույն գոյության գաղափարը: Նա կարծում է, որ առանձինը նույնիսկ ընդհանուրի մեջ լի կորցնում իր անհատական հատկանիշները. «Զի միակն այլաթիվ առնելով զիւր ինքնութիւն գոլն ոչ թողու, այլ պահէ զմիակի յատկութիւն»⁵⁰: Սյունեցին, ջանալով ապացուցել առանձինի ինքնուրույն գոյության իրավունքը, դրանով իսկ ցանկանում էր արդարացնել հայ եկեղեցու և հսկող ազգի անկախ գոյության իրավունքը:

Իմացաբանական հարցերում Սյունեցու մտքերը բավական նմանություն ունեն Ն. Որոտնեցու և Գ. Տաթևացու համանման մտքերի հետ, դրանք տեղտեղ նույնիսկ բառացիորեն նույնական են: Այնուամենայնիվ, նկատելի է, որ Սյունեցին որոշ հարցերում ցույց է տալիս ինքնուրույն և ստեղծագործական մոտեցում: Այս իմաստով բավական ուշագրավ են Սյունեցու դատողություններն իմացությանը խանգարող մոլորությունների և խռնդոտների, հոգու և մարմնի փոխհարաբերության և այլ հարցերի մասին: Նրա հայացքներում զգացվում է Արիստոտելի և հատկապես Դավթի իմացաբանության դրական ազդեցությունը:

Այսինքն, իր իմացաբանության մեջ հետևողականորեն զարգացնելով անսուղիստական գաղափարներ, անում է իր ժամանակի համար առաջավոր հարցադրումներ և իր իմացաբանությամբ նպաստում է գիտական գիտելիքի ազատ ու անկաշկանդ զարգացմանը: Սյունեցու իմացաբանությունը Տաթևի դպրոցի իմացաբանական առաջավոր միտումների տրամաբանական շարունակությունն ու զարգացումն է:

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АРАКЕЛА СЮНЕЦИ

А. Б. КАРАПЕТЯН

Р е з ю м е

Аракел Сюнеци—видный армянский мыслитель начала XV в. Будучи слушателем и продолжателем Татевской философской школы, Сюнеци во всех основных вопросах был верен гносеологическим взглядам этой школы. В своих гносеологических взглядах он, как и прежние представители Татевской школы, развивал сенсуалистические и номиналистические идеи.

Особенно интересны мысли Сюнеци о чувственных и познавательных способностях человека, о мешающих познанию заблуждениях, о взаимоотношениях тела и души и т. д. В гносеологических вопросах Сюнеци в основном следует своим предшественникам—И. Воротнеци и Г. Татеваци, проявляя в некоторых вопросах самостоятельный творческий подход.

⁴⁸ Տաթևյան փիլիսոփաների՝ նոմինալիզմի քաղաքական միտվածության մասին մանրամասն տե՛ս Մ. Զաքարյան, Ընդհանուրի և առանձինի պրոբլեմի լուծման քաղաքական-գաղափարական միտվածությունը XIV դարի հայ փիլիսոփայության մեջ (Լրաբեր, 1986, № 6):

⁴⁹ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 550:

⁵⁰ Լուծմունք, էջ 273: