

ՍԵՆ ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ

ՆՈՄԻՆԱԼԻԶՄԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Հայ փիլիսոփայական մտքի շուրջ մեկ և կես հազարամյա գոյության ընթացքում ստեղծված և մեզ հասած բազմահարուստ գրավոր ժառանգության ուսումնասիրումը, որը մեծ թափ է ստացել միայն վերջին տարիներին, հետազոտողներին կանգնեցնում է հետաքրքիր անակնկալների առջև: Մի գիտություն, որի ինքնուրույն գոյությունն անդամ միջնադարյան հայ մշակույթի մեջ ժխտվում կամ վեճի առարկա էր դառնում, այժմ գրչագիր մատյանների մասնագիտական հետազոտման շնորհիվ գիտական աշխարհին բացում է մի ուրույն բնագավառ իր ողջ հարստությամբ ու բազմազանությամբ:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրերի հետազոտումը հնարավորություն ընձեռեց բացահայտելու ոչ միայն մի շարք ակնհայտ միջնադարյան փիլիսոփաներ, այլև փիլիսոփայական ամբողջ դպրոցներ և ուղղություններ: Այժմ արդեն փիլիսոփա-պատմաբանները ոչ թե վիճում են՝ եղև՞ է հայ փիլիսոփայություն, թե ոչ, այլ ո՞ր ուղղության կամ դպրոցի մեջ պետք է խմբավորել տարրեր փիլիսոփաներին, և ըստ այնմ էլ գնահատել այս կամ այն մտածողին:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության տարրեր ուղղությունների թվում առանձնապես մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նոմինալիստական հոսանքը՝ մատերիալիզմի այդ առաջին արտահայտությունը, որը Հայաստանում, ինչպես և միջնադարյան Եվրոպայում և արարական երկրներում, տվեց շոշափելի ծիլեր, որոնք վկայում են շուրջափոր փիլիսոփայական և բնականփորձական գիտելիքների դարդացման բավականին բարձր մակարդակի մասին: Մեր նպատակն է համառոտակի ուրվագծել միջնադարյան այդ ամենաառաջավոր փիլիսոփայական հոսանքի զարգացումը հայ իրականության մեջ և լուսարանել նոմինալիզմի՝ որպես առանձին գաղափարական ուղղության առաջացման ակունքները¹:

Ինչպես հայանի է, միջին դարերում, շնայած եկեղեցու և աստվածաբանական աշխարհայեցողության դերիշխող դիրքին, փիլիսոփայության հիմնական հարցը, որը դեռ հնուց բաժանում էր փիլիսոփաներին երկու փոխադարձամերժ թևերի, իր համար սողանցք բացեց նաև դեպի միջնադարյան սխոլաստիկ փիլիսոփայությունը, ներսից վիժեցրեց նեղ կղերամիտների՝ այն աստվածա-

¹ Այդ թեմային է նվիրված եղել հեղինակի զեկուցումը Արևելագետների 25-րդ Միջազգային Համաժողովում. տես՝ Ս. Ս. Արևշատյան, Номинализм в средневековой армянской философии, (XXV Международный Конгресс востоковедов, Доклады делегации СССР), Изд. восточн. литературы, Москва, 1960 г.

բանության հնազանդ ադախինը դարձնելու ջանքերը և ֆեոդալիզմի մայրամուտին համապատասխան հող նախապատրաստեց փիլիսոփայության և առհասարակ գիտության լիակատար աշխարհականացման համար:

Այդ դործին մեծապես նպաստել են նոմինալիստների և «ոեալիստների» կատաղի վեճերը, որոնց պայքարի պատմությունը կազմում է միջնադարյան փիլիսոփայության ամենարժանագաղափար էջերից մեկը:

Նոմինալիստների և նրանց հակառակորդ՝ «ոեալիստների» պայքարը Հայաստանում, ինչպես և Եվրոպայում, առաջին հայացքից, բնթանում էր մի մասնավոր հարցի շուրջը՝ ինչպիսի՞ն է ընդհանուր հասկացությունների, կամ «ունիվերսալիաների» բնությունը, այսինքն՝ ս՛րբ է առաջնային և սեալ գոյություն ունեցողը՝ ընդհանուր հասկացությունը, թե առանձնակի իրը: «Մեալիստները» այն տեսակետն էին քարոզում, թե սեալ գոյություն ունեն ընդհանուր հասկացությունները, նրանք կոնկրետ, առանձնակի իրերի նախազաղափարներն են, որոնց գոյությունից էլ կախված է իրերի՝ սրպես հեղուր գոյացությունների արգասիքի լինելությունը:

Ի հակադրություն դրան, նոմինալիստները պնդում էին, որ «ունիվերսալիաները», ընդհանուր հասկացությունները առանձնակի իրերի կամ երևույթների լոկ անուններն են (լատ. nomina, այստեղից և նոմինալիզմ տերմինը): Ըստ նոմինալիստների, սեալ գոյություն ունեն միայն առանձնակի իրերը, անհատ առարկաները, իսկ ընդհանուր հասկացությունները ոչ միայն առաջնային չեն, այլ նույնիսկ չունեն սեալ գոյություն. նրանք «փցուն օդ են» կամ «ձայնի սոսափյուն»: Այս տեսակետն էին պաշտպանում այսպես կոչված «ծայրահեղ նոմինալիստները»: Բայց և «չափավոր նոմինալիստները», ընդունելով ունիվերսալիաների՝ սեուերի և տեսակների առկայությունը, սրպես մարդկային ճանաչողության, ընդհանրացնող վերացարկման արժեքավոր արդյունք, այնուամենայնիվ պնդում էին նրանց երկրորդայնությունը և կախումը սեալ գոյություն ունեցող անհատներից, առաջնային կոնկրետ իրերից:

Այսպիսով, նոմինալիզմն ու «ոեալիզմը» հանդիսացան այն երկու հուները, որոնցով սկսեցին իրենց համար ուղի հարթել մատերիալիստական և իդեալիստական հոսանքները, իսկ նրանց միջև տեղի ունեցող պայքարը նպաստում էր փիլիսոփայական մտքի ինքնուրույնացմանը: Այդ տեսակետից նոմինալիզմի պատմությունը, որը հանդիսանում էր մատերիալիստական տենդենցների կրողը, մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում գիտության և առանձնապես փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրման համար: Բանն այն է, որ միջնադարյան նոմինալիզմը, շնայած նրա ներկայացուցիչների ուղղափառ հավաստիացումներին, փաստորեն ձեռք էր բերում հակակեղեցական բնույթ, որը սակայն վաղ թե ուշ ճանաչվում էր եկեղեցու կողմից, բանադրվում ու հալածվում ամենայն դաժանությամբ: Դրա մասին են վկայում միջնադարյան Եվրոպայի խոշորագույն նոմինալիստներ Ռոսցելինի, Արելյարի, Օկկամի և այլոց կյանքը:

Միջնադարյան նոմինալիզմի կապը մատերիալիստական աշխարհայացքի հետ երևան է դալիս իսկույն, երբ մենք կիրառում ենք փիլիսոփայական ուսմունքները դնահատելու միակ ճշգրիտ շափանիչը՝ ինչպե՞ս է լուծվում այս կամ այն ուսմունքում փիլիսոփայության հիմնական հարցը, այսինքն՝ մտածողություն՞ են է նախորդում բնությունը, թե բնությունը, նյութական աշխարհը՝ գիտակցությունը: Այս շափանիչի կիրառումը ցույց է տալիս, որ «ունիվերսալ-

լիաների» խնդրի նոմինալիստական լուծումը, առանձնակի նյութական իրերի ընդունումը որպես առաջնային և միակ օբյեկտիվ ռեալականություն, իր մեջ կրում է փիլիսոփայության հիմնական հարցի նկատմամբ ունեցած մատերիալիստական մոտեցում, մինչդեռ ռեալիստների մոտեցումը, որոնք միակ ռեալականություն էին համարում ունիվերսալիաները, իրենից ներկայացնում էր այդ հիմնական հարցի իդեալիստական լուծումը:

Այն հանգամանքը, որ միջնադարի փիլիսոփայական միտքը մեծ մասամբ դրվված էր ինքնուրույնությունից և աստվածարանությունից նկատմամբ գտնվում էր կախյալ վիճակում, փիլիսոփայության հիմնական հարցի լուծումը, ի տարբերություն անտիկ շրջանի և նոր դարի փիլիսոփայական սխառեմներից, դրվեց ոչ ուղղակի և քայքայիչ, այլ քողարկված ձևով, մթազնված և միջնորդված բազմապիսի սխալաստիկ կրոնա-դավանարանական խնդիրներով: Սակայն սխալաստիկաչի շրջանակներում ընդհանուր հասկացությունների շուրջը ծագած վեճերը, չնայած վերացական և սխալաստիկ հարցադրման, միջնադարյան փիլիսոփայության համար օրհասական դեր խաղացին: Նոմինալիզմը միջնադարի ընթացքում, ի հեճուկս նկեղեցու, զարկ տվեց մատերիալիստական տենդենցների զարգացմանը և նպաստեց գիտության աստիճանական սահմանադատմանն ու ազատագրմանը կրոնի ոլորտից:

Միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ նոմինալիստական ուղղությունը կազմում է նրա ամենաարժեքավոր հատվածը, որը վկայում է այն մասին, որ Հայաստանում, ինչպես և զարգացած ֆեոդալիզմի այլ քաղաքակիրթ երկրներում, մատերիալիստական մտածելակերպի սաղմերը, հեռզհեռ ուժեղանալով, մարմնավորվեցին նոմինալիստական ուսմունքներում, որոնք հիրավի «մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն են ընդհանրապես» (Կ. Մարքս):

Նոմինալիստական ուսմունքները Հայաստանում երևան եկան և զարգացան XIII—XIV դարերում: Նրանց առաջացումը պատահական չէր. այն պայմանավորված էր ինչպես սոցիալ-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող երեվույթներով, այնպես էլ հայ փիլիսոփայական մտքի նախորդ շրջաններում կուտակած գաղափարական նախադրյալներով: Էականն ու որոշիչն այստեղ, իհարկե, ֆեոդալիզմի ընդերքում տեղի ունեցող փոփոխություններն էին, քաղաքների զարգացումը, առևտրի և արհեստների ծաղկումը և դրանց հետ կապված դրական, փորձնական գիտելիքների կուտակումը և կյանքի աստիճանական աշխարհականացումը:

Նոմինալիստական հայացքների սաղմեր Հայաստանում կաշին դեռևս վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում, մասնավորապես ականավոր հայ նորալատոնական Դավիթ Անհաղթի (V—VI դդ.) փիլիսոփայության մեջ, որի համար բնորոշ են Հմայիրիկ-սենսուալիստական տենդենցներ: Դավիթ Անհաղթը Ալեքսանդրյան դպրոցի հետևորդ էր, մի դպրոցի, որտեղ պերիպատետիզմի, այսինքն արիստոտելյան փիլիսոփայության ազդեցությունը, առանձնապես տրամարանության և իմացարանության հարցերում, բավականին ուժեղ էր: Իր գործերով Դավիթ Անհաղթը բարերար ազդեցություն ունեցավ Հայաստանում նոմինալիստական հայացքների զարգացման վրա: Ողջ միջնադարի ընթացքում նրա գործերը ուսումնասիրվում և մեկնաբանվում էին հայ փիլիսոփաների կողմից: Դավիթի այն միտքը, թե վերացական հասկացություններ և ընդհանուր սահմանումները ծագում են փորձից և մարդկանց իրական փոխհարաբերություններից, բեղմ-

նավոր նշանակություն ունեցավ հետագա հայ մտածողների համար: Դավիթը պնդում էր, որ սահմանման տրամաբանական ստորոգությունը (կատեգորիան) առաջացել է հողային հարաբերությունների փորձից²: Դավիթն այն կարծիքին էր, որ հասկացությունը կամ իրի անունը կարող է գոյություն ունենալ միայն այն ժամանակ, երբ արդեն առաջացել է ինքը՝ իրը: Տվյալ միտքը նոմինալիստական բնույթ է կրում և խոսում է Դավիթի աշխարհայացքում եղած մատերիալիստական տարրերի մասին, շնայած որ V դարում նոմինալիզմը, որպես փիլիսոփայական հոսանք, դեռ առաջ չէր եկել և ունիվերսալիաների խնդիրը դեռևս չէր դրվել փիլիսոփայական հակամարտությունների օրակարգում: Ըստ Դավիթի, առանձին, անհատ իրը, գոյը առաջնային է և ունի սեպ գոյություն, մինչդեռ իրի անունը, նրա հասկացությունը երկրորդային է: այն գոյություն ունի միայն մարդկային մտածողության մեջ և պայմանավորված է իրեն համապատասխանող իրի կամ երևույթի առկայությամբ³: Այդ պատճառով էլ, ճանաչողության ուղիներն ու միջոցները նշելիս, Դավիթը հայտարարում է, որ այն սկսվում է զգայական ընկալումից, որի հիման վրա և հնարավոր է դառնում իմացման ավելի բարձր՝ բանական ձևը:

Փորձի և ճանաչողության զգայական աստիճանի կարևոր նշանակության մասին է խոսում նաև Անանիա Շիրակացին՝ VII դարի ականավոր բնագետն ու մաթեմատիկոսը: Հին հայկական փիլիսոփայության մեջ բնագիտական ուղղության հիմնադիրը լինելով, Շիրակացին առանձնապես շեշտում է կոնկրետ իրերի և բնական երևույթների առաջնությունը նրանց մասին մեր ունեցած գիտելիքների նկատմամբ: Դրա հետ է կապված նրա՝ փորձնական և դիտումներով ստուգված գիտելիքների նշանակության շեշտումը արտաքին աշխարհի ճանաչման գործում: Այդ տեսակետից նրա ողջ աշխարհայացքի համար բնորոշ են «Աշխարհացոյց»-ի այն խոսքերը, որտեղ ձևակերպված է մտածողի մեթոդոլոգիական հավատամքը. «գրեմք զայս միայն, զոր կոխեաց սոն և ետես ակն մարդոյ»⁴: Շիրակացու գործերը հիմք հանդիսացան միջնադարյան Հայաստանում ճշգրիտ գիտելիքների, բնագիտության և դրանց հետ կապված էմպիրիկ-սենսուալիստական հայացքների հետագա զարգացման համար:

Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ երևելի հետք է թողել նաև խոշոր միջնադարյան գիտնական Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը (1045—1129 թթ.), որի բնագիտական և փիլիսոփայական հայացքներում էմպիրիկ-սենսուալիստական տենդենցները բավականին ուժեղ էին: Չնայած որ Սարկավազը չի դրադվել ունիվերսալիաների հարցով, ինչպես և առհասարակ արամարանությամբ, այնուամենայնիվ նրա դավանարանական մի երկում հանդիպում ենք այդ խնդրի ուղղակի նոմինալիստական լուծմանը. «Գոյութիւն թէպէտ և ընդունակ ներկահայ է ենթակայ գոլով, ներհակ նմա ոչ է, ոչ այլ ոք,

² Տե՛ս Դ ա Վ թ Ա ն յ ա ղ թ, Մահմանք իմաստասիրութեան. համահավաք բնական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից սուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 36:

³ Նույն տեղում, էջ 58: Տե՛ս նաև Դ ա Վ թ Ա ն յ ա ղ թ, Վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիրի. տպագրված է «Կորիւն, Մամբրէ, Դաիւ, Մատենադրութիւնը նախնեաց» գրքում, Վենետիկ, 1833, էջ 278:

⁴ Ա ն ա ն ի ա Շ ի Ր ա կ ա ջ ի, Աշխարհացոյց, տե՛ս Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, հրատ. Աշ. Արբահամյանի, Երևան, 1944, էջ 339:

և ոչ ինքն ինքեան, և մանաւանդ առաւելալ գոյացութիւն, զի առաջինք և առաւել գոյացութիւնք ասին անհատք», — գրում է նա⁵:

Որպէս խորհող ընազեա և խուղարկու մտքի տեր Սարկավազը միջնադարի պայմաններում խոսում էր գիտելիքների փորձնական ծագման մասին, հատկապէս նշելով փորձի մեծ նշանակութիւնը մարդու կյանքում և նրա ինտելեկտի զարգացման մեջ: «Առանց փորձի կարծիքն հաւատարմանալ ոչ կարասցեն, և փորձն՝ հաստատուն և աներկրայ»⁶, — հայտարարում է Սարկավազը: Տվյալ կարևոր դրույթը նրա համար ամենեւին պատահական չէ, քանի որ այն բխում է և նրա ընդհանուր մեթոդոլոգիական սկզբունքներից և բնագիտական աշխատութիւնների կոնկրետ նյութից: Այդ մասին, բացի դրանից, ակներև վկայում է նրա մի այլ ուղղակի հայտարարութիւն. «Բայց շեմ յայնց դիւրահաւան, — գրում է Սարկավազը, — որ առանց քննութեան հաւատամ ամենայն բանից և պատրիմ, զի առանց քննելոյ և փորձելոյ չէ պատեհ հաւանել ամենայն բանից»⁷: Փորձի նշանակութեան և զգայական ճանաչման դերի նման բարձր գնահատական միջնադարի պայմաններում մենք հանդիպում ենք առաջին անգամ: Արեւմտակլորոպական փիլիսոփայութեան մեջ միայն մեկ և կես դար հետո նման միտք է արտահայտվել անդլիական խոշոր մտածող ու բնագետ Ռոջեր Բեկոնի կողմից: Պարզ է, որ Սարկավազի աշխարհայեցողութիւնը և բնագիտական հայացքները վկայում են միջնադարյան Հայաստանի սոցիալական և գաղափարական կյանքում տեղի ունեցած խոշոր տեղաշարժերի մասին, որոնք պայմանավորված էին քաղաքների զարգացմամբ, արհեստների, առևտրի և ծավալուն շինարարական աշխատանքների աշխուժացմամբ, կապված ֆեոդալիզմի՝ որպէս հասարակական-տնտեսական ֆորմացիայի իր ծաղկման փուլը մտնելու հետ:

Ֆեոդալական քաղաքների՝ արհեստի և առևտրի այդ իսկական կենտրոնների բուռն աճը, հասարակական հակասութիւնների սրումը մեծ դեր խաղացին հայկական փիլիսոփայութեան մեջ մատերիալիստական տարրերի ուժեղացման գործում, ինչպէս նաև մտածողների՝ փիլիսոփայութիւնը աստվածաբանութեան ազախնի ստորացուցիչ դերից ազատելու ձգտման մեջ: Այդ ձրգտումն առավել ցայտուն դրսևորվեց իմացաբանութեան և տրամաբանութեան բնագավառում, որոնց մեջ նոմինալիստական ուսմունքներն ճանապարհ էին հարթում մատերիալիստական ուղղութեան համար:

Հայկական փիլիսոփայութեան մեջ նոմինալիզմի՝ որպէս ինքնուրույն փիլիսոփայական հոսանքի առաջին խոշոր ներկայացուցիչը հանդիսացավ XIII դարի երկրորդ կեսի Կիլիկիայի Հայկական թագավորութեան քաղաքական գործիչ, պատմագիր և փիլիսոփա Վահրամ Ռաբունին:

⁵ Յովհաննու քահանայի յաղագս նշանակ հաւատոյ նիկիականն 318 թ., Մատենադարան, ձեռ. N 2751, էջ 218ա:

⁶ Մեջբերումն ըստ Ղ. Ալիշանի «Յուշիկը հայրենեաց հայոց», հատ. Բ, Վենետիկ, 1921, էջ 262:

⁷ Յ ո վ հ ա ն ն է ս Ս ա Ր կ ա Վ ա զ, Լուծմունք եօթնից դրոցն Փիլոնի իմաստասիրի երբայեցոյ, Մատենադարան, ձեռ. N 2595, էջ 250ա: Հովհաննէս Սարկավազի ժառանգութեան, ինչպէս և փորձի ու զգայական ճանաչման մասին արտահայտած մտքերի վերաբերյալ ուշադրով տեղեկութիւններ է հաղորդում Գ. Գրիգորյանը իր «Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատութիւնների հայ մեկնութիւնները» հոդվածում, տե՛ս «Բանբեր Մատենադարանի», N 5, Երևան, 1960, էջ 101—102:

Ռարունուց մեզ հասել է զգալի փոխափայլական ժառանգություն, որը ձեռագիր վիճակում պահպանվում է Երևանի Պետ. Մատենադարանի գրչագրերի ֆոնդում, ինչպես և հայկական ձեռագրերի արտասահմանյան հավաքածուներում: Ռարունու փոխափայլական գործերից ոչ մեկը գեուես չի հրատարակվել: Երա բեղուն գրչին են պատկանում հետևյալ փոխափայլական գործերը. «Լուծմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի», «Մեկնութիւն գրոցն (Արիստոտելի), որ ասի Պերիարմենիոս», «Մեկնութիւն Սահմանաց գրոցն Գաթի Անյաղթի», «Լուծմունք Պոլիսիոսի ներածութեան», «Լուծմունք (կեղծ-) Արիստոտելի Վասն աշխարհաց գրոց», «Մեկնութիւն գրոցն Գրիգորի նրասացոյ Վասն կազմութեան մարդոյ» և փոխափայլա-աստվածաբանական մեկնություններ, նվիրված Գիոնիս Արևոպագացու գործերին⁸:

Վահրամ Ռարունին հետևում է Արիստոտելի իմացաբանությունից եկող մատերիալիստական տենդենցին: Մեկնաբանելով նրա «Վատեղորիաները», Ռարունին, հիմնականում լինելով միջնադարյան սխոլաստիկ իդեալիստական փոխափայլության ներկայացուցիչ, արտահայտում է մի շարք կարևոր մատերիալիստական դրույթներ: Այսպես, քննելով մարդկային գիտակցության և արտաքին աշխարհի փոխհարաբերության հարցը, Ռարունին գրում է. «Արտաքոյ զգալին է և մակացելին, զի զգալութիւն իմարդ է և ի կենդանին և զգալին ոչ ի մարդ, աչ արտաքոյ՝ քար և փայտ, ծով և քաղաք, և պտուղք և ամենայն ինչ: Այսպէս և մակացելին արտաքոյ է մակացութեանն և ընդունողք այսորիկ»⁹: Այս հարցի պարզորոշ մատերիալիստական լուծումը բխում է Ռարունու նոսրինալիզմից: Գնելով ընդհանուրի և եզակիի, ունիվերսալիաների և առանձին իրերի առընչակցության խնդիրը, նա լուծում է այն նոսրինալիստական դիրքերից: Հետաքրքրական է, որ Ռարունին, հետևելով Արիստոտելին, այնուամենայնիվ, չի խճճում ընդհանուրի և եզակիի՝ փոխհարաբերության հարցը և առանց տատանումների առաջնությունը տալիս է եզակի անհատ իրին: Ինչպես հայանի է, Արիստոտելն ինքը՝ առաջ քաշելով առաջին և երկրորդ գոյացությունների, այսինքն մի կողմից անհատի, իսկ մյուս կողմից էլ տեսակի և սեռի առընչակցության խնդիրը, առաջնություն տվեց անհատ իրին, բայց նրա տատանումները հետագայում հիմք տվեցին այն բանին, որ միջնադարում նրա տեսակետը դարձավ կատաղի վեճերի առարկա. նրա վրա էին հենվում ինչպես նոսրինալիստները, այնպես էլ նրանց հակառակորդ «ոեալիստները»: Ռարունին գիտակցում է Արիստոտելի այդ տատանումը և մեկնաբանելով նրա գրույթը նոսրինալիզմի դիրքերից, միաժամանակ իր քննադատական վերաբերմունքն է ցուցաբերում իրեն ժամանակակից «ոեալիստների» ըմբռնման վերաբերյալ: Նա գրում է. «Եթէ էր զանհատն առաջին գոյացութիւն, ասէ (Արիստոտել), յառաջ մատչելով ինքն ուսուցանէ, բայց ի տեղս տարակուսելի է բազմաց, զի թէ առաջին է (անհատն) բնութեամբ, որ պարունակէ և ոչ պարունակի, և սեռն ու տեսակը պարունակեն զանհատն, ընդէ՞ր զանհատն առաջին սաց, զի սեռն և տեսակը երբ ի բաց բառնին, թուի և զանհատն բառնալ, բայց զայս տարակուսանաւք ասէ, թէ թուի, աչ ոչ ճշմարիտ, զի ճշմարիտ այն է, զոր

⁸ Վահրամ Ռարունու վերահիշյալ գործերից Պետ. Մատենադարանը ժամ ժամանակներս լույս կրնծայի «Լուծմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի» աշխատության քննական բնագիրը, զուգահեռ ուսանքին թարգմանության հետ մեկտեղ:

⁹ Վահրամ Ռարունի, Լուծմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի, Մատենադարան, ձեռ. № 4268, էջ 359ա:

ասել կամի»¹⁰: Ռաբունին դնում է միջնադարի համար շատ կարևոր այդ խընդիրը, ընդ որում քննադատորեն վերաբերվելով Արիստոտելի ուսմունքի էությունն աղավաղող «ունալիստներին»: «Եթե այդ ճշմարիտ է, որ յորժամ սևոքն և տեսակքն ի բաց բառնին, ի բաց բառնան և զանհատն. մի գուցէ ապա Արիստոտել ոչ գիտաց, որ զառ իրեաբս ունակութիւն սևոիցն և տեսակացն և անհատիցն ասաց և քննեաց, թէ ո՞ր առաջին և ո՞ր երկրորդ»¹¹:

Նոմինալիստներն լուծելով ունիվերսալիաների խնդիրը, Վահրամ Ռաբունին փաստորեն շոշափում է փիլիսոփայութեան հիմնական հարցը և տալիս այստեղ դրա մատերիալիստական լուծումը. «Սևոքն և տեսակք,— գրում է նա,— ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, իսկ անհատն գոյանալ և ոչ կարուի նոցա, զի յորժամ Ազամ միայն էր, ո՞վ այսօր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկացն լինի, զի տեսակ բազում է են և ոչ մի, և օրինակ քեզ արեգակ և լուսին և աշխարհ, զի միապէսք են և աշխարհայշին, զի ոչ բազում արեգակուներ են, որ տեսակ լինին առաջնոյն, և ոչ բազում լուսինք կամ բազումք աշխարհք: Այսպէս կարէ անհատին մնալ և լինել առանց տեսակաց և պատահմանց, իսկ տեսակացն՝ ոչ ևս»¹²: Այս պատասխանն ամենևին պատահական չէ Ռաբունու փիլիսոփայութեան համար: Նույնալիսի պատասխան է տալիս նա այդ հարցին նաև Պորփիրի «Ներածութեան»-ը նվիրված լուծմունքի մեջ, ասելով. «Ընդհանուրն ինքն ոչ է ըստ ինքեան, այլ էանայ ի մեր խորհուրդս, մնայ, ոչ ջնջի»¹³. այսինքն, որ ընդհանուրը չունի առանձին գոյացություն, նա գոյություն ունի մարդու մտածողության մեջ, որպես նրա ճանաչողական ընդհանրացնող ունակության արդյունք: Ռաբունու ողջ տրամաբանությունը և իմացարանական հայացքները հագեցված են նոմինալիզմից և սենսուալիզմից բխող մատերիալիստական տենդենցներով: Նրա ստեղծագործության մեջ առաջին անգամ նոմինալիզմը Հայաստանում հանդես եկավ որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական հոսանք: Փաստորեն Վահրամ Ռաբունին միջնադարյան հայ փիլիսոփայութեան մեջ հանդիսացավ նոմինալիստական ուղղության հիմնադիրը և մեծ դեր խաղաց մատերիալիստական տենդենցների զարգացման գործում:

Իր հետագա զարգացումը նոմինալիզմն ունեցավ Գլաձոր-Տաթևյան փիլիսոփայական դպրոցում (XIII—XIV դդ.): Այստեղ նոմինալիզմը հասավ իր զարգացման գագաթնակետին:

Այդ դպրոցին պատկանող գիտնականներն ու մտածողները միջնադարյան երկու բարձրագույն դպրոցների՝ Գլաձորի (1280—1338 թթ.) և Տաթևի (1345—1415 թթ.) համալսարանների սաներն են եղել, համալսարաններ, որոնք կապված էին իրար հետ ինչպես հաջորդման թելերով, այնպես և գաղափարական ընդհանրությամբ: Երկու համալսարաններն էլ գտնվում էին Այունիքում՝ Հայաստանի այն մասում, որը Թաթարա-մոնղոլական տիրապետության ժամանակ ստացել էր ենչուի իրավունք, որի հետևանքով էլ իր տրնտեսական և քաղաքական համեմատաբար բարվոք դրությունը տարբերվում էր

¹⁰ Վ. Րաբունի, Լուծմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի, Պետ. Մատենադարանի ձեռագիր № 4268, էջ 346ր:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 346ր—347ա:

¹² Նույն տեղում, էջ 348ա:

¹³ Վ. Րաբունի, Լուծմունք «Ներածութեանն» Պորփիրի, Պետ. Մատենադարանի ձեռագիր № 1231, էջ 18ա:

նվաճողների կողմից թալանվող և ավերվող երկրի այլ նահանգներից: Այդ համալսարանների ստեղծման և դրա հետ կապված տեսական մտքի զգալի աշխուժացման գործում որոշակի դեր խաղաց նաև կաթոլիկ եկեղեցու ուսնձգությունների դեմ այդ ժամանակամիջոցում ծավալված պայքարը: Կաթոլիկ միսիոներների և հայ ունիթոուների՝ հայ եկեղեցու դեմ սկսած դրոհները վիժեցնելու նպատակով Արևելյան Հայաստանի հոգևոր և աշխարհիկ ֆեոդալները հիշյալ համալսարանների միջոցով ձգտում էին մտավորականների բանխմաց ջոկատ ստեղծել՝ գաղափարական պայքար մղելու համար: Պետք է ասել, որ նրանք այդ նպատակին կարողացան հասնել: Գլաձորի և Տաթևի համալսարաններում հասակ առած դիտնականները, փիլիսոփաները և եկեղեցական գործիչները իրենց բազմակողմանի գրական, տեսական և դավանարանական աշխատություններով կարողացան ևս մղել կաթոլիկների դրոհները և կրկին անգամ տեսականորեն հիմնավորել հայ եկեղեցու ինքնուրույնությունը: Երկու կղերական կազմակերպությունների՝ կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների պայքարը, իհարկե, նեղ դավանարանական բնույթ էր կրում և հետո էր հայ դյուզապիության, ժողովրդական լայն դանդաղածների շահերի ազատհայտությունը լինելուց, բայց այնուամենայնիվ աշխատավորական լայն շերտերի բացասական վերաբերմունքը կաթոլիկ եկեղեցու ուսնձգությունների նկատմամբ վճռական դեր խաղաց ունիթոուների պարտության գործում: Բանն այն է, որ Արևելյան Հայաստանում, ինչպես նաև Կիլիկիայում, հայ պետականության քայքայման և կործանման պայմաններում, ժողովրդական մասսաները, ինչպես և իշխող դասերի առաջավոր ներկայացուցիչները հայ եկեղեցին դիտում էին որպես ազգային անկախության մնացորդների պահապան և աշխարհիկ իշխանության որոշ ֆունկցիաների ժառանգորդ: Ստեղծված պատմական իրադրության մեջ հայ եկեղեցու պաշտպանությունը և կաթոլիկական էքսպանսիայի դեմ ծավալված տեսական ու գործնական պայքարը, անտարակույս, պետք է գնահատել որպես դրական, առաջադիմական երևույթ:

Այդ տեսակետից հասկանալի է դառնում XIII—XIV դարերի բնթացքում տեղի ունեցած անհաշտ պայքարը, որ մղել են Եսայի Նչեցու և ապա Հովհան Ռրոտնեցու դպրոցները ունիթոուների պարագլուխ Հովհան Քոնեցու ու նրա հետևորդների դեմ: Ունիթոուները ձգտում էին իրականացնել հայ և հուստնական եկեղեցիների միացումը ոչ միայն քարոզների և կաշառքների միջոցով, այլև փիլիսոփայական ապացույցների օգնությամբ: Նրանց կողմից հայերեն թարգմանված Թովմա Արվինացու, Հովհան Ֆիզանցայի (Քոնավինտուրայի) և կաթոլիկ եկեղեցու այլ գաղափարախոսների գործերը նույնպես պետք է ծառայեին այն նպատակներին, որոնց Հոռմի պապերը հնարավորություն չունեցան հասնելու խաչակրաց արշավանքների միջոցով:

Եսայի Նչեցու և Հովհան Ռրոտնեցու կողմից հիմնադրված համալսարանների զլխավոր նպատակներից մեկը դառավ պայքարը կաթոլիկ գաղափարախոսության և դավանարանության դեմ: Հայ ունիթոուների և կաթոլիկ միսիոներների ջանքերով Հայաստանում տարածվող Թովմա Արվինացու պաշտոնականացված «եռալիստական» սխոլաստիկ փիլիսոփայության դեմ իրենց իմաստասիրական երկերով հանդես եկան Հովհան Ռրոտնեցին և նրա հավատարիմ աշակերտ ու գործի շարունակող Գրիգոր Տաթևացին: Պատահական չէ, որ Հովհան Ռրոտնեցին, ինչպես և նրա մահվանից հետո Գրիգոր Տաթևացին կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսության դեմ պայքարելիս հարեցին նոմինա-

լիստական ուղղության և հակադրելով այն «ռեալիզմին», զարգացրին նոմինալիզմի մեջ պարունակվող մատերիալիստական տարրերը:

Հովհան Ռրոտնեցին (1315—1386), միջնադարյան այդ ականավոր մտածողն ու գիտնականը, իր փիլիսոփայական և աստվածաբանական կրթությունը ստացել է Գլաձորի համալսարանում Եսայի Նշեցու և Տիրատուր վարդապետի ձեռքի տակ: Իր ուսուցիչների մահվանից հետո նա միառժամանակ եղավ համալսարանի ուսուցչապետ: Սակայն շուտով երկրի ծանր կացության պատճառով Գլաձորի համալսարանը փակվում է, իսկ Հովհան Ռրոտնեցին իր աշակերտների հետ ստիպված է լինում փոխադրվել Ռրոտնավանք, իսկ այնուհետև Տաթև, և այդ հին կրթական օջախում հիմնադրում է համալսարան, որը նրա կենդանության օրոք դառնում է միջնադարյան Հայաստանի խոշորագույն մշակութային կենտրոններից մեկը: Քառասուն տարուց ավելի Ռրոտնեցին գլխավորել է այդ համալսարանը և թողել բազմաթիվ գործեր, որոնք հասել են մեզ ձեռագիր վիճակում ու այժմ պահպանվում են Երևանի Պետական Մատենադարանում, ինչպես նաև հայկական ձեռագրերի արտասահմանյան հավաքածուներում: Նրա փիլիսոփայական երկերից մեկ են հասել հինգը, «Վերլուծութիւն ստորոգութեանց Արիստոտէլի», Պորփիրի «Ներածութեան» մեկնությունը հետևյալ վերնագրով՝ «Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն»¹⁴, դոյարանական (օնադոպիական) հարցերին նվիրված «Հաւարեալ ի բանից իմաստասիրաց» աշխատությունը¹⁵, այնուհետև «Վերլուծութիւն Արիստոտէլի Յազագա մեկնութեան գրոցն» և «Հաւարումն յայանաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ»¹⁶:

Հովհան Ռրոտնեցին, ինչպես և նրա գաղափարական նախորդ Վահրամ Ռարունին, պատկանում էր միջնադարյան այն մտածողների թվին, որոնց ստեղծագործության մեջ կատարվում էր փիլիսոփայության՝ աստվածաբանությունից անջատվելու և ինքնուրույն, սեփական խնդիրներ ունեցող գիտություն դառնալու պրոցեսը: Չնայած այն բանին, որ Հովհան Ռրոտնեցին իր ներքին համոզմամբ որպես հոգևորական ձգտում էր ենթարկել փիլիսոփայությունը աստվածաբանության, այնուամենայնիվ նրա փիլիսոփայական ժառանգությունը վիպում է այն մասին, որ իրականում նրա ստեղծագործության մեջ փիլիսոփայության ինքնուրույնացման պրոցեսը խորանում էր: Կրոնական նկատառումները նրա երկերում շատ հաճախ հետ են մղվում և բարձրացված աշխարհայացքային հարցերը քննվում են առավելապես իրենց փիլիսոփայական, այսինքն՝ գիտական ճանաչողական առումով: Հատկանշական է, որ Հովհան Ռրոտնեցու կարևորագույն փիլիսոփայական գործերը նվիրված են Արիստոտելի այն երկերին, որոնց մեջ Ստազիրացու ուսմունքի մատերիալիստական կողմը դրսևորվում է ավելի ցցուն:

Աշխարհի արարչագործության գաղափարը Ռրոտնեցին կասկածի չի են-

¹⁴ Այս երկու բնագրերը ուսերեն թարգմանության հետ միասին լույս են տեսել 1956 թ. մի գրքով՝ «Հովհաննու Ռրոտնեցու Վերլուծութիւն ստորոգութեանց Արիստոտէլի», համահավաք տեքստը, սուաչարանը և ծանոթագրությունները՝ Վ. Չալոյանի, ուսերեն թարգմ. Ա. Աղաճյանի և Վ. Չալոյանի, խմբագրությամբ Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1956:

¹⁵ Բնագիրը ուսերեն թարգմ. հետ լույս է բնծայվել Մատենադարանի կողմից. տես՝ Ս. Արևշատյանի և Ս. Լալաջարյանի, Հովհան Ռրոտնեցու աշխատությունը տարբերմասին, «Բանբեր Մատենադարանի», № 3, Երևան, 1956:

¹⁶ Այս վերջին երկու գործերը դեռևս լույս չեն բնծայվել:

թարկում: Նրա համար աներկբայելի ճշմարտություն է, որ աշխարհը, բնությունը, նյութը ստեղծված են ասածո կողմից: Դեռ ավելին, նա հատուկ զործ է գրում, նվիրված գոյաբանական հարցերին, որտեղ մեկ առ մեկ հերքում է իրեն հայտնի բոլոր մատերիալիստական ուսմունքները, որոնք առաջնային են համարում նյութը: Ամփոփելով իր դատողությունները, Ռրոտնեցին հայտարարում է. «Այսպիսեաւ հարկ է մեզ ընտրութիւն անել, և որ ըստ շաւղաց Աստուածաշունչը որոց ընթանայ՝ բնդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաւղաց Աստուածաշունչը որոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ և ասողն մեծ որ իցէ»¹⁷:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցի իր իդեալիստական լուծումը Ռրոտնեցին ձգտում է հաստատել բազմապիսի կրոնական դրույթներով, շնորհալի մատերիալիստական ուսմունքները հայտարարել աղանդ և հերձված: Սակայն Ռրոտնեցու փիլիսոփայության բովանդակությունն ունի նաև մի այլ կողմ, որը և նրա աշխարհայացքի բնութագրման համար շափազանց կարևոր է: Խոսքը վերաբերվում է իմացարանության և տրամաբանության խնդիրներին, որոնց քննումը հնարավոր է դարձնում լրիվ գնահատական տալ Ռրոտնեցու հայացքներին և վեր հանել նրա փիլիսոփայական ժառանգության իսկական արժեքը:

Ռրոտնեցին ընդունում է արտաքին աշխարհի գոյության առաջնությունը ու օբյեկտիվությունը, միաժամանակ պնդելով, որ մարդու զգացությունները կրկրորդային են և ածանցյալ: Նրանց առկայությունը կամ բացակայությունը չի կարող ազդել օբյեկտիվ իրականության գոյության վրա: Ահա ինչպես է լուսարանում Ռրոտնեցին փիլիսոփայական այդ կարևորագույն հարցի իր ըմբռնումը. «Զգայութիւնն ընդ մարմնոյն է եղեալ և է ի մարմնի, որպէս աչքոյ, իսկ զգալին նախ է քան զքո մարմինդ: ... Արդ, ի բառնալ ամենայն զգալիաց բառնի և քո մարմինդ և ընդ մարմնոյդ բառնի և զգայութիւնդ, ապա թէպէտ բառնաս զգայութիւնդ՝ դեռ ևս մարմինդ է, և թէ մարմինդ բառնաս՝ զգալիքն ամենայն գոն»¹⁸: Միջնադարյան մտածողի համար զարմանալի հստակությամբ Ռրոտնեցին պարզաբանում է օբյեկտի և սուբյեկտի փոխհարաբերության խնդիրը և իմացարանության մեջ ոչ միայն հեռանում է աստվածաբանական դրույթներից, այլև մատերիալիստական մոտեցում է ցուցաբերում տվյալ հարցում: Իմացության պրոցեսի ելակետը, ըստ Ռրոտնեցու, արտաքին աշխարհն է, մարդու զգայարաններից և բանականությունից անկախ գոյություն ունեցող իրերն ու երևույթները: Զգացությունն ու միտքը իրենք ինքնաբերաբար չեն կարող բովանդակություն ունենալ: Նրանք լոկ օբյեկտիվ գոյություն ունեցող արտաքին աշխարհի արտացոլումն են: «Միտքն առանց կրելոյ ինչ իմացումն՝ պարզ է որպէս հայելի մաքուր, որ տպաւորէ յինքն զնմանութիւն պատկերացն և նովաւ առաւելու ինչ ի մաքրութիւնն իւր, նմանապէս և իմացուած իրին՝ ի վերայ մտացն»¹⁹:

Այսպես, Ռրոտնեցին մատերիալիստական ոգով է լուծում մարդկային մտածողության և իրական աշխարհի փոխհարաբերության հարցը: Կասկածից

¹⁷ Հ ո վ հ ա ն Ռ Ր Ո Ւ Ն Ե Կ Ի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, «Բանբեր Մատենադարանի», № 3, 1956, էջ 379:

¹⁸ Յ ո վ հ ա ն Ռ Ր Ո Ւ Ն Ե Կ Ի, Վերլուծութիւն «Մտորդութեանց» Արիստոտելի, Կրեւան, 1956, էջ 136:

¹⁹ Յ ո վ հ ա ն Ռ Ր Ո Ւ Ն Ե Կ Ի, Համառօտ լուծումը «Պերի արմենիաս» գրոցն (Արիստոտելի), հաւաքեալ ի Գրիգորէ աշակերտէ, Պետ. Մատենադարան, ձև. № 4268, էջ 159տ:

վեր է, որ տվյալ դեպքում, Որոտնեցու տեսակետը գնահատելիս, խոսք կարող է լինել նրա ընդհանուր իդեալիստական աշխարհայայցքում փայլատակած առաջադեմ մատերիալիստական առկալծման մասին, բայց ոչ երբեք օրյեկտիվ իդեալիզմի, ինչպես այդ հակամեծ են կարծելու որոշ՝ միջնադարյան փիլիսոփայությունից և պատմությունից հետո կանգնած ուսումնասիրողներ։ Վերջիններս պնդում են, որ եթե մի փիլիսոփա ընդունում է աշխարհի արարչագործության գաղափարը և աստծո առաջնությունը, ապա մարդկային մտքի կողմից ճանաչվող իրերը, աստծո ստեղծագործություն լինելով, առաջնային լինել չեն կարող։ Բանն այն է, որ Որոտնեցին, ինչպես նրանից առաջ Վահրամ Ռարունին, իսկ հետագայում Գրիգոր Տաթևացին, իմացաբանության և տրամաբանության բնադավառում, ի տարբերություն օրյեկտիվ իդեալիստներից, մերժում են գաղափարների, իդեալների, հասկացությունների առաջնությունը, մի հանգամանք, որը որոշակիորեն սահմանազատում է իմացաբանության մեջ իդեալիստական մոտեցումը մատերիալիստականից։ Դրանում է հենց այն էական տարբերությունը, որ կա միջնադարյան նոմինալիստների և այսպես կոչված ռեալիստների միջև։

Որոտնեցու իմացաբանության և տրամաբանության հիմքը սենսուալիզմն է, որից և բխում են նրա փիլիսոփայության մատերիալիստական տենդենցները։ Նա առանձնապես շեշտում է զգայարանների դերը իմացման պրոցեսում։ Իմացումը, ըստ Որոտնեցու, սկսվում է զգացումներից և զգայական փորձից։ Հենվելով զգայարանների վկայությունների վրա, բանականությունը ճանաչում է իրի ամբողջությունը, թափանցում է իրի էության մեջ և ամրացնում է դրա հետևանքն ընդհանուր հասկացություններում, տեսակի և սեռի հասկացությունների մեջ։ Քանի որ մարդու զգայական ճանաչումը, ինչպես և վերացական, բանական մտածողությունը արտաքին աշխարհի արտացոլումն են, ապա և նրանց ճշմարտությունը կախված է ճանաչվող իրերին նրանց համապատասխան լինելուց։ Ընդ որում ոչ զգացությունը, ոչ էլ միտքը չեն կարող ոչ միայն առաջացնել որևէ իր, այլ նույնիսկ փոփոխել նրան։ «Թէ ստորասութիւն և բացասութիւն յապառնին ճշմարտէ կամ ստէ, յայնժամ ամենայն ինչ ի հարկէ ըստ քո ստորասելոյդ լինի կամ բացասելոյդ՝ գոյ իրին և ոչ գոյն։ Որպէս թէ մին մարդն ստորասէ, թէ վաղին եղիցի անձրև և մինն բացասէ, թէ վաղին ոչ եղիցի անձրև, մինն ի սոցանէ ճշմարիտ է, որ և դիպիցի, եթէ անձրևն և եթէ ոչ անձրևն, այլ ոչ թէ ստորասութիւն քո հարկաւորեաց դանձրև, կամ բացասութիւն նմա հարկաւորեաց զոչ անձրևն, այլ իրին լինելն կամ ոչ լինելն»²⁰, — գրում է Որոտնեցին։

Ինչպես տեսնում ենք, նա առանց երկբաշելու հաստատում է նյութական իրերի, արտաքին աշխարհի առաջնությունը մտքի նկատմամբ։ Ինքը Որոտնեցին, գիտակցելով այդ հարցի կարևորությունը, առանձնապես կանգ է առնում դրա վրա տարբեր առիթներով և ստորագությունների (կատեգորիաների) հերթականության հարցը քննելիս, և մտքի բովանդակության երկրորդային բնույթը հաստատելիս, և ընդհանուրի ու մասնավորի փոխհարաբերության հարցը լուսաբանելիս, մի հարց, որն անջրպետել էր միջնադարյան մտածողներին երկու իրարամերժ բանակների։

²⁰ Յ ո վ հ ա ն Ո Ր Օ տ ն ե ջ ի, Համառոտ լուծմունք «Պերի արմենիաս» գրքոյն (Արիստոտելի), Մատենադարան, ձեռ. № 4268, էջ 176բ—177ա։

Որոտնեցին, մեկնելով տրամաբանական կատեգորիաները, հետևում է Արիստոտելի կողմից մշակված կատեգորիաների ծավալի, քանակի և հերթականության սխեմային: Նա գտնում է, որ նրանց մեջ ամենակարևորը առաջին գոյացության կատեգորիան է, որովհետև առանց դրա, այսինքն առանց կոնկրետ առանձնակի դոյերի չէր կարող գոյություն ունենալ որևէ այլ բան: Մնացած բոլոր կատեգորիաները — քանակ, առնչություն, որակ, տեղ, ժամանակ և այլն — կախված են առաջին գոյացության կատեգորիայից և արտացոլում են նրա կեցության տարրեր կողմերը²¹:

Նոմինալիզմը, հանձինս Հովհան Որոտնեցու, միջնադարյան Հայաստանում դառավ իր ականավոր ներկայացուցչին: Յուրօրինակ զննելով ընդհանուրի և եզակիի, այսինքն անհատի, իսկ մյուս կողմից տեսակի և սեռի փոխհարաբերության հարցը, նա գննում է դրանց երեք առումով՝ առաջնության, հավասարության և առավելության: Ի վերջո նա գերապատվությունը տալիս է եզակիին, զարել հետևյալ եզրակացության. «Անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակուց, զի ստորոգեսցին ի վերայ նորա. այլ նորա կարօտ են ենթակային, զի ժոշովեսցին և կախեսցին ի նա»²², — ասում է Որոտնեցին: Այնուհետև նա շարունակում է. «Ի լինելութիւն նոցա ամենեցուն (իմա՝ տեսակաց և սեռից) հարկ է 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, զի կարէ գոլ գոյացութիւն առանց պատահման, որպէս աստուած, և անհատ առանց սեռի և տեսակի, որպէս արեգակն և լուսին և աշխարհ»²³: Հարցի նման հատակ դրվածքը միանգամայն պարզ է դարձնում, որ ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերությունը Որոտնեցին դիտում է որպես մտածողության և իրական աշխարհի առնչակցության հարց, ընդ որում, ինչպես տեսանք, անվերսպահորեն առաջնությունը տալով կոնկրետ իրերին, անհատին: Իսկ որ մեր փիլիսոփան իրոք քննում է ընդհանուր հասկացությունների և անհատ իրերի փոխհարաբերության խնդիրը և ոչ թե ընդհանուր և մասնավոր հասկացությունների առնչակցության հարցը, այդ բացահայտ երևում է հենց իր՝ Որոտնեցու խոսքերից, որը դիտում է անհատը որպես ուսուցող գոյություն ունեցող եզակի առարկա կամ էակ, բայց ոչ երբեք որպես աննյութ հասկացություն. «անհատն ծնանի, աճէ և մեռանի, փառք և տանջանք, գով և պարսաւ ընդունի, և ոչ սեռ և տեսակ և այլք, զի անհատն է անձնատրեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ: Այս է որ ասէ՝ իսկապէս և առաջին և մանաւանդ գոյացութիւն անհատին»²⁴:

Այսպիսով, եզակի իրը, անհատը, ունի սեռի և տեսակի կոնկրետ գոյություն. և նրա առկայությամբ է պայմանավորված ընդհանուրի՝ տեսակի և սեռի որպես հասկացությունների ոչ-նյութական գոյությունը, որոնց լինելությունը կախված է եզակիից և նրա բազմությունից²⁵: Ընդհանուրն իր հիմքում ունի կոնկրետ գոյական անհատ իրեր. այդ տեսակետից նա, թեև ընկալվում է ոչ զգայաբաններով, այլ միայն բանականությամբ, բայց այնուամենայնիվ իմացման

21 Յովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, էջ 28—30:

22 Նույն տեղում, էջ 38:

23 Նույն տեղում, էջ 40:

24 Նույն տեղում, էջ 38:

25 Նույն տեղում, էջ 41:

կարևորագույն արդյունքն է, որովհետև այն եզակի, անհատ իրերի, նրանց էական հատկանիշների ընդհանրացումն է:

Միջնադարյան փիլիսոփայության համար այս հանգուցային հարցի նոմինալիստական լուծումը Որոտնեցու կողմից մեծ դեր խաղաց Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցի գաղափարական զարգացման մեջ: Որոտնեցին դրանով իսկ զարկ տվեց էմպիրիկ-սենսուալիստական տենդենցներին ավյալ դպրոցի իմացարանության, տրամաբանության և բնագիտության մեջ, դիստոբյան ասպարեզներ, որոնք Գլաձորի և Տաթևի համալսարաններում բուռն վերելք ապրեցին ինչպես հայ տեսական մտքի նախորդ շրջաններում ամբարված ժառանգությունն օգտագործելով ու զարգացնելով, այնպես նաև ժամանակի հրատապ սոցիալ-քաղաքական նպատակներին ծառայելով:

Որոտնեցու նոմինալիզմը իր մատերիալիստական տենդենցներով, ինչպես և ամբողջ նրա իմացարանությունը ուղղված էր կաթոլիկ միսիոներներին կողմից Հայաստանում տարածվող, Հռոմի եկեղեցու կողմից պաշտոնականացված Թովմա Աքվինացու կրոնա-իդեալիստական փիլիսոփայության դեմ, որն, ինչպես հայտնի է, «ռեալիզմի» ամենակարկառուն ներկայացուցիչներից մեկն էր: Կաթոլիկական գաղափարախոսության դեմ պայքարելու անհրաժեշտությունը, հայ եկեղեցու ինքնուրույնությունը պաշտպանելու նպատակով, քիչ չափով չի ազդել Հայաստանում նոմինալիստական ուսմունքի զարգացման վրա: Նույնիսկ Որոտնեցու գաղափարական նախորդ Վահրամ Ռարունին, որն ամենայն հավանականությամբ որոշ ժամանակ համակրում էր ունիթոաներին²⁶, հարեց պապերի և տարբեր կաթոլիկական ժողովների կողմից բանադրված նոմինալիստական փիլիսոփայական ուղղությունը և իր մեկնություններում հանդես եկավ «ռեալիզմի» ուսմունքի դեմ, որովհետև դոմնում էր, որ եթե քաղաքական նկատառումներից ելնելով հայերը Կիլիկյան Թագավորությունը կործանումից փրկելու համար ստիպված լինեն նույնիսկ համաձայնվելու հայ և կաթոլիկ եկեղեցիների միաբանությանը, ապա այդ դեպքում էլ կաթոլիկացած հայ եկեղեցին պետք է պաշտպանի իր ինքնուրույնությունը, որպես ազգային եկեղեցի, և չենթարկվի լատինականացման:

Ի հակադրություն արևմտյան սխոլաստների «շափափուր ռեալիստական» թևի, որոնց ուսմունքը լիովին համապատասխանում ու ծառայում էր կաթոլիկ եկեղեցու դավանաբանությանը, XIII—XIV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ ուժեղացած նոմինալիստական հոսանքը, բոլոր գաղափարական ակունքներից և նպատակադրումներից բացի, ուներ մի կարևոր կենսական խնդիր, այն է՝ տալ հայ եկեղեցու ինքնուրույն գոյության և Հռոմի եկեղեցուն չենթարկվելու փիլիսոփայական հիմնավորումը: Կաթոլիկ եկեղեցին վախենում էր նոմինալիստական հոսանքից ոչ միայն նրա մատերիալիստական տենդենցների համար, այլև այն բանի համար, որ նա, ժխտելով ընդհանուրի առաջնությունը, իր մեջ պարունակում էր կաթոլիկության և Հռոմի եկեղեցու ընդհանուր, տիեզերական, աշխարհակալական կրոն և կազմակերպություն լինելու ժխտման վտանգը: Եթե ընդհանուրը երկրորդային է, իսկ եզակին, անհատը՝ որոշիչ և առաջնային, ապա նույն նմանողությամբ առաջնային, ապա և ինքնուրույն, առանձին գոյության արժանի պետք է համարվեն ազգային եկեղեցիները և ոչ թե ընդհանուր համապարփակ կրոնական կազմակերպությունը: Միջնադար-

26 Մասենադարան, ձեռ. N 8356, էջ 211ա:

յան Եվրոպայի սխոլաստների վեճերում թաքնված այդ վտանգը իրականացավ այդ ժամանակվա հայ փիլիսոփայական մտքի մեջ, որն օգտագործվեց հայ եկեղեցու կողմից իր անկախությունը պաշտպանելու և կաթոլիցիզմի գաղափարախոսության դեմ մաքառելու համար: Անտաբակույս, նոմինալիզմից բխող մատերիալիստական հեռուսթյունները շափազանց վտանգավոր էին և հայ եկեղեցու համար, բայց այդ ժամանակ նա մտահոգված էր իր գոյության մասին, և այն պահանջները համար ստիպված էր օգտագործելու ինչպես ժողովրդական մասսաների դժգոհությունն ու դիմադրությունը կաթոլիկությանը, այնպես և նոմինալիստական հոսանքը՝ որպես հակակշիռ գաղափարական պայքարի ասպարեզում:

Այդ գաղափարական հակամարտի ամենաակնհայտ դեմքերից մեկն էր նաև մի ուրիշ նոմինալիստ-փիլիսոփա, Հովհան Ռոտանեցու հավատարիմ աշակերտ և անմիջական հաջորդ Գրիգոր Տաթևացին (1346—1409), որն իր ուսուցչի մահվանից հետո գլխավորեց Տաթևի համալսարանը: Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայության մեջ նոմինալիզմը, ինչպես և մատերիալիստական տենդենցներն առհասարակ դտան իրենց հեռագա դարդացումը: Նրա փիլիսոփայական հայացքների համար հատկանշական է բազմակողմանիությունը: Տաթևացին արձագանքում է իր ժամանակի համարչա բոլոր հրատապ խնդիրներին, ծառայեցնելով իր գիտությունը և եռանդուն կրոնա-քաղաքական ու մանկավարժական գործունեությունը Հայաստանի լուսավորության և գիտության օջախները վառ պահելու գործին, մի գործ, որն այն ժամանակվա Հայաստանի արտակարգ ծանր քաղաքական և տնտեսական վիճակում կասկած էր աներևակայելի դժվարությունների ու զրկանքների հեռ: Օգտվելով եկեղեցու նկատմամբ մոնղոլա-թաթարական կեղծքիչների կողմից բռնած համեմատաբար մեղմ դիրքից, Տաթևացին իր նախորդների նման, հոգևորականի սքեմով պատվարված կարողացավ շուրջ քսուորդ դար Ռոտանեցու մահվանից հետո վառ պահել լուսավորության շահը, կրթեց և բզկտված Հայաստանի տարրեր կողմերն ուղարկեց իր բազմաթիվ սաներին, իսկ իր ստվարածավալ աշխատություններում շոշափեց այն ժամանակվա համարչա բոլոր հրատապ տեսական խնդիրները, բեղմնավորելով միջնադարյան հայ գիտությունն ու փիլիսոփայությունը խիզախ և իր ժամանակի համար առաջադեմ գաղափարներով:

Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքները, Վ. Ռարունու և Հ. Ռոտանեցու համեմատությամբ, տարբերվում են իրենց ավելի բազմակողմանի և լայն բնույթով, բացի օնթոլոգիայից և իմացաբանությունից ընդգրկելով բնագիտության, հոգեբանության, բարոյագիտության ու հասարակագիտության բազմապիսի խնդիրներ:

Նրա փիլիսոփայական և այլ գործերի մեղ հասած բազմաթիվ ձեռագրերի ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ Տաթևացին, լինելով խոշոր հայ աստվածաբաններից մեկը, այնուհանդերձ, ի շարունակություն Ռոտանեցու ուսմունքի, խորացրեց փիլիսոփայության աշխարհականացման պրոցեսը և տվեց գիտության ու հավատի բաժանման անհրաժեշտության տեսական հիմնավորումը: Նա հարում է «Ճշմարտության երկվության» ուսմունքին և դանում, որ փիլիսոփայության, ինչպես և առհասարակ գիտության առարկան բնությունն է, նրա երևույթներն ու օրինաչափությունները, իսկ հավատը շպեռ է և չի էլ

կարող խառնվել գիտություն գործերին: Հավատի բնագավառը գերբնական, աստվածային գոյացությունների ճանաչումն է²⁷:

Սահմանադատելով հավատի և գիտության բնագավառները, Տաթևացին շեշտում է, որ մարդու զգայարանները և միտքը հնարավորություն են տալիս նրան ճանաչելու ողջ աշխարհը, շփողնելով անհայտ և ոչ մի երևույթ և առարկա: «Իմաստուն մտօք թափանց անցանեմք ընդ բնաւ ոլորտս երկնի և երկրի և ոչ ինչ արտաքոյ մնայ ի լուսոյ իմաստութեան»²⁸: Միջնադարի պայմաններում Տաթևացին բանականության գովքն է երգում և անվանում այն միակ ճշմարիտ և անկաշառ դատավոր²⁹: Այս հանգամանքը շափազանց հատկանշական է Տաթևացու աշխարհայացքի համար: Առաջին հայացքից այն խոսում է Տաթևացու գաղափարախոսության հակասական և անհետևողական բնույթի մասին՝ «Ճշմարտության երկվության» տեսությունը հավասարապես ընդունում է կրոնն ու գիտությունը, այնուհետև, լինելով նոմինալիստ, Տաթևացին աշխարհի ճանաչման գործում առաջնային և վճռական նշանակություն է տալիս զգայարաններին, ցուցաբերելով էմպիրիկո-սենսուալիստական մոտեցում բնափիլիսոփայության և իմացաբանության կարևորագույն հարցերի նկատմամբ, բայց միաժամանակ զրսևորում է ռացիոնալիզմի ուժեղ սաղմեր: Սակայն նրա աշխարհայացքի նշված հակասությունները ի մի բերված ունեն որոշակի նպատակասլացություն և ուղղված են գիտության ու փիլիսոփայության շրջանակների լայնացմանը, մի դժվարին խնդիր, որի լուծմանը սատարել են միջնադարի ամենալուսավոր և գիտուն գույաները:

Ինքնին հասկանալի է, որ Տաթևացու աշխարհայացքն իր ժամանակի և միջավայրի ծնունդն էր, որի մեջ հին ավատատիրական գաղափարախոսության հետ մեկտեղ աճում էին հասարակության ընդերքում կատարվող ցնցումների և տեղաշարժերի արտահայտությունը հանդիսացող նոր գաղափարներ:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցը իր միջնադարյան դրվածքով, այսինքն աստծո և բնության փոխհարաբերության առումով, Տաթևացին լուծում է կրոնա-իդեալիստական դիրքերից: Աստվածն, ըստ Տաթևացու, առաջնային է իր ողջ էությանը, նա արարիչն է աշխարհի և ողջ բնության, «սկիզբն ամենայն գոյացութեանց, զի ի նմանէ են սկսեալ և յառաջ եկեալ ամենայն բնութիւն արարածոց երեւելաց և աներևութից»³⁰: Սակայն միաժամանակ Տաթևացին պնդում է, որ բնության գոյության հիմքում բնկած շորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը և հուրը մշտնջենական են: Նրանցից կազմվող բազմապիսի իրերն առաջանում ու ոչնչանում են, իսկ տարրերը՝ երբեք, նրանք ունեն հավիտենական գոյություն³¹:

Տաթևացու փիլիսոփայության իր ժամանակի համար առաջադիմական, մատերիալիստական հակումներն առավել ցայտուն զրսևորվում են նրա իմացաբանության մեջ: Իր կողմից կիրառվող՝ հավատի և գիտության բնագավառների սահմանադատմանը համապատասխան, Տաթևացին հաստատում է

27 Տես Գ. ր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ամարան հատոր), Կ. Պոլիս, 1741, էջ 72, 617: Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 103:

28 Գ. ր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Զմերան հատոր), Կ. Պոլիս, 1740, էջ 187:

29 Գ. ր. Տաթևացի, Համառօտ հաւարումն Յառակաց գրոցն Սողոմոնի, Մատենադարան, ձեռ. № 1264, էջ 376բ:

30 Գ. ր. Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 15:

31 Գ. ր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 181:

Ճանաչման երկու ձև՝ «շնորհական», որը գրադվում է գերբնական աստվածաշին գոյացությունների բնկալմամբ, և «բնական», որն ուղղված է իրական աշխարհի երևույթների և առարկաների վրա:

Բաժանելով այս երկու բնագավառները և համարելով, որ հավատն անգոր է աշխարհի ճանաչման գործում, Տաթևացին այնուհանդերձ չի սահմանափակում «բնական» ճանաչման իրավունքները: Նա առաջ է քաշում միջնադարյան փիլիսոփայի համար շարիազանց խիզախ մի գաղափար, այն է՝ բանականության միջամտությունը հավատի գործերին: Ինձ դուրս գալով սնտտիապաշտության և կույր հավատի դեմ, նա գտնում է, որ «շնորհական իմաստությունը» պիտի լուսավորվի «բնական ճանաչման» լույսով³²: Նման մոտեցումը, սարգ է, որ մի ռանձգություն էր կրոնի հեղինակության դեմ և լայնացնում էր գիտության շրջանակները ի հաշիվ աստվածաբանության, որը միշտ ձգտում էր պահել փիլիսոփայական միտքը և գիտությունը իր հնազանդ աղախնի դերում: Տաթևացու իմացաբանությունը, ինչպես և ողջ փիլիսոփայական ուսմունքը ցույց է տալիս, որ վերոհիշյալ նրա միտքը պատահական բնույթ չի կրում և բխում է նրա աշխարհայացքի էությունից և գիտական համոզմունքներից:

Ճիշտ է, Տաթևացին գտնում է, որ բանական իմացումը նման է մշտաշարժ վերընթաց կրակին³³, և այդ պատճառով էլ թույլ չպետք է տալ, որ այն դիպչի աստվածաբանության առարկային, քանի որ գիտության ներխուժումը հավատի բնագավառը ծնում է հերձված: Սակայն նրա ակնարկը «շնորհական» իմացումը «բնական» գիտությունը լուսավորելու մասին, ի թիվս նրա բնափիլիսոփայական և իմացաբանական մի շարք այլ գիտական դրույթների, խարխուլում էր սխոլաստիկայի շենքը և դուռ բացում փիլիսոփայության հետագա ինքնուրույնացման և աշխարհականացման համար:

XIV դարի պայմաններում Տաթևացին դեմ է դուրս գալիս «բնածին գաղափարների» տեսությունը ու գտնում, որ մտքի և հոգու բովանդակությունը կազմվում է արտաքին աշխարհի ազդեցության շնորհիվ: «Հոգի մարդոյն բանական, որպէս անգիր պնակիտ է կամ լուացած մագաղաթ որ գինչ գրեն ի վերա, գայն առնու»³⁴: Հոգու, այդ «անգիր պնակիտի» լրացման գործում հրակայական դեր են խաղում զգայարանները: Նրանք ճանաչման սկզբնական և անհրաժեշտ օղակն են, առանց որի իմացության պրոցեսը անհնարին է: Որպեսզի այն տեղի ունենա, անհրաժեշտ են երկու պայման, «այսինքն, զի զգայութիւն առողջ իցէ, և զգալի առաջի կոնալ իրն յտակ, ապա թափանցէ չինքն ի սոցանէ պարզ տեսութիւն; ապա թէ ոչ՝ ոչ կարէ միտքն յտակապէս տեսանել սորօր»³⁵: Զգայարանների վկայության հիման վրա միտքը ճանաչում է իրերի էությունը, նրանց բնությունը: Իր գործունեության մեջ բանականությունը զգայարանների նկատմամբ գտնվում է կախյալ վիճակում և նույնպես անօդնական է, ինչպես արհեստավորը առանց իր գործիքների: Իր այս սենսուալիստական դիժը Տաթևացին հստակորեն անց է կացնում իմացաբանության մեջ, մի բան, որն ակներևաբար խոսում է նրա մատերիալիստական հակումների

32 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Զմեքան հատոր), Կ. Պոլիս, 1746, էջ 187:

33 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 2:

34 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ամարան հատոր), էջ 454:

35 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 143:

մասին: Արտաքին աշխարհի, որպես օրյեկտիվ սեպտիկանության աներկրայ ընդունում, մարդկային զգացություն և մտքի՝ որպես արտացոլումն մարդու գիտակցությունից դուրս և անկախ գոյություն ունեցող իրականության աներկմիտ ճանաչում, ինչպես նաև զգայարանների վճռական դերի հաստատում, ահա Տաթևացու իմացարանության միջով կարմիր, թևի պես անցնող հիմնական գրույթները:

Տաթևացու իմացարանության մատերիալիստական շիթը առավել ևս ուժեղանում է, երբ նա դնում է ընդհանուրի և մասնավորի փոխհարաբերության հարցը և լուծում այն նոմինալիզմի դիրքերից, հօգուտ մասնավորի առաջնության: Իր քննադատությունն ուղղելով այսպես կոչված սեպտիկաների դեմ, որոնք առաջնային էին համարում ընդհանուր գաղափարները, «ունիվերսալիստները», Տաթևացին սքեզում է, որ միայն առանձնակի, մասնավոր իրերն ունեն սեպտիկանություն, իսկ ընդհանուր գաղափարները երկրորդային են և հանդիսանում են մարդու մտածողության արդասիք: «Անհատ է մանուսանդ և խկադոյն և նախկին գոյացութիւն»³⁶, — ասում է Տաթևացին: Նա մեղադրում է միջնադարում մեծ հեղինակություն վայելող հույն փիլիսոփա Պորփյուրին առաջին և երկրորդ գոյացությունների արիստոտելյան սեպտիկան աղավաղման համար: Ըստ Տաթևացու, երկրորդ գոյացությունները, այսինքն տեսակն ու սեպտիկան, որպես ընդհանուր հասկացություններ կախված են առաջին գոյացությունների, մասնավոր իրերի, այսինքն անհատների գոյությունից: «Նախ գոյացութիւն առ զանհատն, — գրում է Տաթևացին, քննադատելով Պորփյուրին, — և երկրորդ՝ զտեսակն ու զսեպտիկան, և պատուական, զի սեպտիկան և տեսակն զօրութեամբ ունին, և անհատն ներգործութեամբ զնոսա. և լաւագոյն, զի ի ժողովիլ անհատիցն լինի տեսակն և սեպտիկան, և ի բառնիլ անհատիցն բառնին և նորա»³⁷: Մակայն Տաթևացին չի ժխտում ընդհանուր հասկացությունների նշանակությունը: Համաձայն չլինելով «ծայրահեղ» նոմինալիստների հետ, որոնք առհասարակ չէին ընդունում սեպտիկաների գոյությունը և համարում էին դրանք «դատարկ հնչյուն» կամ «օգի սոսափյուն», Տաթևացին գտնում է, որ ընդհանուր հասկացությունները, որպես իրերի անուններ, դուրս չեն օրյեկտիվ նշանակությունից: Մարդկային ճանաչողությունը, ամփոփելով մասնակի, առանձին իրերի ընդհանուր դեբերը, վերացական մտածողության միջոցով խմբավորում է նրանց սեպտիկան և տեսակների մեջ և կարողանում է դրա շնորհիվ թափանցել իրերի էության մեջ:

Գրիգոր Տաթևացին զարգացրեց իր ուսուցչի՝ Հովհան Որոտնեցու նոմինալիստական հայացքները և գրանով իսկ խորացրեց Գլաձոր-Տաթևյան փիլիսոփայական դպրոցի մատերիալիստական հակումները:

Տաթևացու իմացարանությունն իր առաջադիմական գաղափարներով լույս է սփռում նաև նրա հոգեբանական հայացքների վրա: Սթե սեպտիկաների խնդրի լուծման ժամանակ նա դուրս է գալիս նորպլատոնական Պորփյուրի դեմ, ապա քննելով մարդկային հոգու բնությունը, նա առարկում է արգեն Պլատոնին, գտնելով, որ վերջինս մոլորվում է, երբ հայտարարում է հոգին առաջնային և մարմնին նախորդող, որովհետև, ասում է Տաթևացին, հոգին և

36 Գր. Տաթևացի, Գրք հարցմանց, էջ 550:

37 Գր. Տաթևացի, լուծումն համառօտ ի տեսութիւնն Դաւթի, Մատենադարան, ձև. N 1695, էջ 47ա:

մարմինը ծնվում են միաժամանակ սերմնական հեղուկից և համատեղ աճում ու զարգանում³⁸։ Գտնելով, որ միայն կատարյալ մարմինը, ինչպիսին մարդու մարմինն է, կարող է լինել բանական հոգու կրողը, Տաթևացին առանձնապես ընդգծում է ուղղահայաց կեցվածքի նշանակությունը բանականության գործունեության համար։ Ծնորհիվ ուղղաձև քայլվածքի «մարդն իշխան և տէր է ամենայն կենդանեաց. վասն որոյ ամենայն կենդանիք դիտակոր են իբրև դժուռայ և հնազանդ, և մարդն ուղղաձև իբրև ազատ և թագաւոր... Ի վեր է գլուխն, դի լեզուն և ձեն սպասաւորեացեն բանի և գործոյ։ Զի թէ կորագլուխ էր մարդն և երկոքին ձեռքն ի չերկիր հաստատեալ, ոչ կարէր գործել։ Եւ պիտանանայր լեզու երկայն և շրթունք ստուար, դի ժողովեացէ՛ գկերակոր, և յայնժամ ոչ կարէր սպասաւորել բանի որպէս այժմ»³⁹։ Միջնադարյան հայ մտածողի հանձարեղ կռահումը ուղղազնացության դերի մասին մարդու կյանքի և մտավոր գործունեության համար բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում ոչ միայն փիլիսոփայական մտքի, այլ նաև առհասարակ գիտության սպասմության ասպարեզում։

Գրիգոր Տաթևացու, նրա ուսուցիչ Հովհան Ռոտմեցու, ինչպես և նրանց նախորդ վահրամ Ռարունու փիլիսոփայական ժառանգության վերլուծությունը վկայում է միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական գիտելիքների զարգացման բարձր մակարդակի մասին և ցույց է տալիս, թե ինչպես այստեղ ևս, չնայած եկեղեցու և կրոնա-աստվածաբանական աշխարհայացքի գերիշխանությանը, ճեղքելով սխոլաստիկայի քարացած պատշաճը զարգանում էին գիտական, մատերիալիստական տարրեր սլարունակող դադափարներ, որոնք հանգեցրին մի ամբողջ նոմինալիստական հոսանքի առաջացմանը։

Հայ նոմինալիստ-փիլիսոփաները հարստացրին փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական միտքը իրենց ժամանակի համար առաջադեմ սոցիալականություններով և նախադրյալներ ստեղծեցին փիլիսոփայությունն՝ աստվածաբանական ամուլ գիտության ճիրաններից ազատագրելու համար։ Գծրախտարար XIV դարից հետո օտար նվաճողների կրնկի տակ հեծող Հայաստանի շտապանց ծանր տնտեսական ու քաղաքական վիճակը խիստ բացասաբար անդրադարձավ հայկական մշակույթի, այդ թվում և փիլիսոփայության հետագա զարգացման վրա։ Մինչև XVIII դարի վերջը հայ փիլիսոփայական միտքն ապրեց խորն անկում. նախկինում առաջացած նոմինալիստական ուսմունքները համապատասխան սլալմաններ չունեին վերաճելու մատերիալիստական ուսմունքների, ինչպես այդ տեղի ունեցավ Արևմտյան Եվրոպայում։ Սակայն դա, անշուշտ, ամենևին չի նսեմացնում հայ նոմինալիստների ավանդը միջնադարյան Հայաստանի և առհասարակ Արևելքի ժողովուրդների փիլիսոփայության սպասմության մեջ։ Այն գիտական մեծ արժեք է ներկայացնում հատկապես մատերիալիստական ուսմունքների զարգացման նախապատմության ուսումնասիրման համար։

38 Գ. ր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 254։

39 Նույն տեղում, էջ 233։

С. С. АРЕВШАТЯН

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НОМИНАЛИЗМА
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЕНИИ

(Р е з ю м е)

Данная статья представляет собой краткий очерк истории номиналистических учений в средневековой армянской философии. Появление номинализма в XIII веке, как самостоятельного течения армянской философской мысли, не было случайным. После длительного периода преобладания неоплатонизма и патристики (V—XI вв) на первый план начинают выступать мыслители, развивающие материалистические элементы аристотелевского учения и отдающие предпочтение чувственному познанию и эмпирии. К их числу принадлежит выдающийся философ и ученый Иоани Саркаваг Имастасер (1045—1129), провозгласивший еще в начале XII века опыт единственным достоверным критерием истины. Определенную роль в развитии номиналистических воззрений сыграли также труды Давида Непобедимого (V—VI вв.), который, выдвигая вопрос о соотношении единичного и общего, порой давал ему номиналистическое решение.

Первым крупным представителем номинализма в армянской философии явился Ваграм Рабуни (2-я половина XIII в.), который с номиналистических позиций подверг критике идеалистическую интерпретацию логического учения Аристотеля, данную Порфирием Финикийским в его знаменитом «Введении». Рабуни, как номиналист, считает единичную, конкретную вещь первичной и обуславливает возникновение общих понятий существованием единичных материальных сущих — индивидов. Своим четко выраженным номинализмом В. Рабуни сыграл заметную роль в развитии материалистических тенденций и фактически явился основоположником номиналистического течения в средневековой армянской философии.

Большой вклад в развитие армянского номинализма внесла Гладзоро-Татевская философская школа (XIII—XIV вв.). Основатель Татевского университета, крупный мыслитель и педагог Иоани Воротнеци (1315—1386) своими многочисленными философскими трудами способствовал отделению философии от богословия и ее превращению в самостоятельную науку. Наиболее ценной частью философии И. Воротнеци являются гносеология и логика, где преобладают эмпирико-сенсуалистические материалистические тенденции. Воротнеци, как сенсуалист, считает первичным объективно существующий мир единичных материальных тел. Истинность мышления зависит от степени соответствия мысли познаваемым вещам. Проблему соотношения единичного и общего Воротнеци рассматривает в трех аспектах — первичности, равенства и преимущества — и решает ее с позиций номинализма, называя единичное «главнейшей, первичной и преимущественной сущностью».

Заслуга Воротнеци перед историей армянской философии заключается в том, что в условиях господства церковно-теологической идеологии он придал своей логике и учению о познании самостоятельное значение, углубив при этом материалистические тенденции философской мысли того времени.

Номинализм и материалистический сенсуализм наиболее яркое свое выражение нашли в философии другого видного представителя вышеупомянутой школы — Григора Татеваци (1346—1409), обогатившего армянскую философскую мысль целым рядом новых идей. Придерживаясь теории «двойственности истины», Татеваци дал теоретическое обоснование необходимости отделения знания от веры. Татеваци выступил против учения о «врожденных идеях», выдвинув при этом положение о том, что душа человека «подобна вымытому пергаменту или неисписанной доске» («աղտոտ քիտաբան» — «tabula rasa»). Истинность мышления, по Татеваци, не может быть заранее предопределена, так как мысль вторична, она является отражением существующего вне нас мира вещей. Решая проблему универсалий с позиций номинализма, Татеваци направляет острие своей критики против «реалистов» и утверждает, что лишь единичные вещи обладают объективным и реальным существованием, а общие понятия вторичны, ибо обусловлены в своем бытии миром конкретных тел и являются результатом познавательной деятельности человека. Татеваци принадлежит гениальная догадка о роли прямохождения человека в его интеллектуальной жизни, представляющая выдающийся интерес для истории науки.

Анализ дошедшего до нас богатого письменного наследия армянских номиналистов говорит о том, что в средневековой Армении, как и в других странах Востока и Запада, происходил процесс высвобождения философии из-под церковно-теологической опеки, сопровождаемый усилением материалистических тенденций и образованием номиналистического течения, развитие которого представляло собой предысторию материализма и являлось его первым выражением. Философская мысль Армении не осталась в стороне от этого общего процесса. Армянские философы-номиналисты внесли ощутимый вклад в развитие философской и научной мысли народов Востока.

S. S. AREVCHATIAN

APPARITION ET DEVELOPPEMENT DU NOMINALISME AU MOYEN AGE EN ARMENIE

C'est un exposé sommaire de l'histoire des théories nominalistes dans la philosophie arménienne médiévale que l'auteur nous présente. L'apparition du nominalisme au XIII^e siècle, en Arménie, en tant que courant philosophique indépendant, n'est point un phénomène accidentel. Une longue période de prédominance du néo-platonisme et de la patristique (V^e — XI^e siècles) voit surgir des penseurs qui développent les élé-

ments matérialistes de la théorie aristotélicienne et se prononcent en faveur de la connaissance sensitive et empirique. Retenons parmi ces penseurs le nom du célèbre philosophe Hovhannès Sarkavag Imastasser (1045—1129) déclarant tout au début du XII^e siècle que l'expérience est l'unique et suprême critérium de la vérité. Avançant le problème du rapport du particulier et de l'universel et lui donnant parfois une solution nominaliste, David l'Invincible (V^e—VI^e siècles) a, par ses travaux, grandement contribué au développement des idées nominalistes.

Vahram Rabouni (seconde moitié du XIII^e siècle) qui fut le premier grand représentant du nominalisme dans la philosophie arménienne, critique à partir des positions nominalistes, l'interprétation idéaliste que Porphyre donne, dans ses fameuses «*Introductions*», de la logique d'Aristote. L'objet concret et particulier est, pour Rabouni, la donnée première, alors que les concepts généraux naissent de la présence d'êtres matériels particuliers, d'individus. L'expression claire et précise de son nominalisme aidant, Vahram Rabouni joua un rôle important dans le développement des tendances matérialistes et fut en réalité l'instaurateur du courant nominaliste dans la philosophie arménienne au moyen âge.

L'école de philosophie de Glatzor-Tathev (XIII^e—XIV^e siècles) fut grandement propice au développement du nominalisme en Arménie. Le grand penseur et pédagogue, Hovhannès Vorotnétsi (1315—1386) fondateur de l'Université de Tathev, contribua, par ses nombreux écrits philosophiques, à séparer la philosophie de la théologie et à en faire une science indépendante. L'intérêt majeur de la philosophie de Vorotnétsi réside dans sa gnoséologie et sa logique où prédominent les tendances matérialistes de contenu empirique et sensualiste. Selon Vorotnétsi qui est sensualiste, le monde des corps matériels particuliers est, par sa réalité objective, la donnée première. La pensée n'est véridique qu'en fonction de sa conformité avec les objets offerts à notre connaissance. Vorotnétsi considère le problème du rapport du particulier et de l'universel sous trois aspects: antériorité, égalité, prééminence, problème qu'il résoud du point de vue du nominalisme en définissant le particulier comme «*l'élément essentiel, initial et prééminent*». Le mérite de Vorotnétsi dans l'histoire de la philosophie arménienne est dans le fait qu'il donna à sa logique et à sa théorie de la connaissance, et ceci sous l'empire de l'idéologie religieuse et des doctrines théologiques, une signification particulière, et qu'il approfondit en même temps les tendances matérialistes de la pensée philosophique de son époque.

Le nominalisme et le sensualisme matérialiste trouvèrent dans la philosophie de Grigor Tathévatsi (1346—1409), autre figure célèbre de l'école précitée qui enrichit la philosophie arménienne de nombre d'idées nouvelles, leur expression la meilleure. Partisan de la théorie de la «*dualité de la vérité*», Tathévatsi démontra, théoriquement, la nécessité de séparer la connaissance de la foi. Il condamne la théorie des «*idées préconçues*» en déclarant que l'âme humaine «*rappelle un parchemin lavé, une tablette propre*» («*ամաղիր պնակիրոս*», «*tabula rasa*»). La véridicité de la pensée,

selon Tathévatsi, ne peut-être établie par avance car la pensée qui est secondaire, ne représente qu'un reflet du monde des choses réelles existant en dehors de nous. Tathévatsi donne au problème des universaux une solution nominaliste et dirige le tranchant de sa critique contre les «réalistes» pour affirmer que seuls les objets particuliers ont une existence objective et réelle et que les concepts généraux sont secondaires étant donné que leur existence est conditionnée par le monde des corps concrets et qu'ils sont le résultat de l'activité mentale de l'homme. La géniale découverte du rôle de la locomotion en position verticale dans la vie intellectuelle de l'homme, d'une si grande valeur dans l'histoire de la science, lui appartient.

Les manuscrits que les nominalistes arméniens ont laissé à la postérité témoignent du processus d'affranchissement de la philosophie échappant à la tutelle de la religion et de la théologie, processus qui fut suivi d'un renforcement des tendances matérialistes et de la formation d'un courant nominaliste dont le développement au moyen âge, en Arménie et dans les autres pays d'Orient et d'Occident, figure la préhistoire du matérialisme et son expression première.

La pensée philosophique en Arménie ne s'est point gardée de ce processus général. L'apport des philosophes nominalistes arméniens dans le développement de la pensée philosophique et scientifique des peuples d'Orient est très sensible.