

ՀՈՒՎԱԾՆԵՐ

ԻՄԱՑՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐԸ
XIII—XV ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՑՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ս. Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Միջնադարյան քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար դրույթներից մեկն այն է, որ բանական հոգի ունեցող մարդը օժտված է ճանաչելու և ինքնաճանաչելու կարողությամբ: Միջնադարյան մտածողները մարդուն սահմանում են իբրև բանական, հանճարեղ, մտածելու և գիտության ընդունակ կենդանի: Այդ հատկություններով մարդը սահմանազատվում է կենդանական աշխարհից, վեր կանգնում շնչավոր մյուս արարածներից: Բանական լինելը մարդու տեսակային տարբերիչ հատկությունն է. «Մարդս իմացմամբ և մտօքն որոշի յանասնոց,— գրում է Գրիգոր Տաթևացին:— Արգ որ զիմացումն մտաց ոչ ունի՝ նա զտեսակ մարդոյ ոչ ունի, այլ զանասնոց»¹: Ինչ է մարդու կյանքը առանց բանականության և իմաստության, նկատում է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, եթե «ոչ անբանութիւն անասնական»: Մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նա ի բնե ձգտում է ճանաչել իրեն շրջապատող աշխարհը, տիեզերքի և արարչակարգի գաղտնիքները, իր սեփական էությունը: Առաքել Սյունեցին նշում է, որ մարդու «բնութիւն ոչ հանդարտէ դատարկ մնալ ի մտաւոր կերակրէն իմաստութեան»: Մարդը ի ծնե ձգտում է իմաստության և երբեք չի գոհանում ձեռք բերածով, որովհետև «միշտ կարաւտ եմք բնութեամբ տեսանել աշաբ զգեղեցկութիւն զարդուց, որ յարաբաժս Աստուծոյ և լսել ականջաւք զլուր սքանչելի գործոց Արարչին. և բանական երկիրս մեր ոչ յագի այսպիսի ջուրցս գետոց ոռոգմամբ, և ոչ հուր ցանկականին և մտաւորական տեսութեանց ասէ շատ, զի անյագ է յընդունելն միտք զգայարանաւք և անխոնջ ի խոկումն խորհրդոց և յարտաբերութիւն պատմողական բանից»²: Եթե, մի կողմից, ճանաչելու կիրքը մարդու բնածին հատկությունն է, ապա, մյուս կողմից, ճանաչողության անմիջական առարկան՝ արարված տիեզերքը, այնչափ խորհրդավոր ու գեղեցիկ է, որ մարդուն ստիպում է զարմանալ և ճանաչել: Խորհրդանշական է, որ միջնադարյան հայ մտածողները իմաստասիրման սկիզբ են համարում սքանչացումը, որը նշանակում է և զարմանալ, և հիանալ: Բայց, եթե արարված տիեզերքը այդչափ գեղեցիկ է և իմաստավոր, ապա որչափ խորախորհուրդ է աստվածային աշխարհը, որն էլ հենց մարդկային իմացության գերագույն նպատակն է: Աստված մարդուն շնորհել է այնքան և այնպիսի իմացական կարողություններ, որ նա ի զորու լինի նյութական-երկրային աշխարհի իմացությունից հետո վեր ընթանալ դեպի աստվածային աշխարհի իմացությանը: Ժամանակաշրջանի իմաստասեր - աստվածաբանները տարբերակում են

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կուի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 26:

² Յովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Ի բանն առաքելոյ որ ասէ. Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է, ի հնազանդութիւն կացցէ, Մաշտոցի անվան մատենադարան, (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 2173, էջ 86ա—86բ:

երեք տեսակի բանական-ճանաչող բնություն՝ Աստված, հրեշտակ և մարդ, որոնց էլ համապատասխանում է իմացութեան երեք ձև՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Աստվածային իմացությունը պարզ է, անեղ, անփոփոխ, անստացական և կատարյալ: Բոլոր ճանաչող էակները Աստծուց են ստանում իրենց իմացական կարողությունը, որովհետև «նա է գոյացուցիչ եղելոց եւ իմաստութեան հանճարով ճոխացուցիչ բանականաց»³: Հրեշտակային իմացությունը ստացական է, սակայն դա նույնպես պարզ է, անբաղադրելի, անբաժանելի, «անխառն և անարատ մաքրութեամբ պայծառացեալ»: Ի տարբերություն այս երկուսի, մարդկային իմացությունը ստացական է, բաղադրյալ և շարադրելի, քանի որ մարդը հոգու և մարմնի, զգալիի և իմանալիի միասնություն է, ինչն էլ պայմանավորում է նրա ճանաչողության բաղադրյալ բնույթը: Իսկ մարդու իմացությունը ստացական է, որովհետև ի ծնե նրա հոգու մեջ չկան բնածին գաղափարներ ու գիտելիքներ: Մարդիկ ծնվում են «մաքուր» հոգով և մարմնով՝ «բնականապէս մերկ և դատարկ եմք յամենայն բարեաց. ի մարմնաւորէն. և ի հոգևորէն, զի ո՛չ ունիմք զգեոտ բնական որպէս կենդանեաց. և ո՛չ զէն. և ո՛չ այլ ինչ: Նոյնպէս և ըստ հոգւոյն՝ ո՛չ ունիմք սրբութիւն, իմաստութիւն և ոչ այլ ինչ, այլ զամենայն յետոյ ստանամք»⁴: Ժամանակաշրջանի մտածողները մարդկային հոգին նմանեցնում են «մաքուր տախտակի», «անգիր պնակիտի» կամ «լուացած մագաղաթի», որը ժամանակի ընթացքում՝ իմացական գործունեության ծավալման համընթաց, լցվում է գիտելիքներով: Ինչպես առաջին նյութը ընկած է բոլոր նյութական գոյացությունների հիմքում, նկատում է Բարթոլոմէոս Բոլոնիացին, այդպես էլ «բանական հոգին ի ներքոյ է ամենայն իմացական գոյացութեանց. և յինքենէ ոչ ունի ինչ՝ ո՛չ գիտութիւն և ո՛չ առաքինութիւն, այլ է զօրութեամբ յամենայն գիտութիւնս և յառաքինութիւնս...»⁵: Այս կապակցութեամբ ժամանակաշրջանի մտածողները քննադատում են Պլատոնի բնածին գաղափարների մասին տեսությունը և Արիստոտելի նման պնդում, թե մարդու մեջ բնածին է միայն ճանաչելու կարողությունը: Պլատոնը, գրում է Հովհան Որոտնեցին, նույնացնում է գաղափարի (բանի) հնարավորությամբ և ներգործությամբ գոյության ձևերը, մինչդեռ «բանական ի մեզ ոչ է ներգործութեամբ, այլ զօրութեամբ, վասն այնորիկ ոչ է բանն բնութեամբ ի մեզ»⁶:

Թեև միջնադարյան մտածողները որևէ կասկած չունեն մարդու իմացական գործունեության արդյունավետության վերաբերյալ, այսինքն՝ նրանց իմացաբանական ուսմունքները առհասարակ լավատեսական բնույթ ունեն, այնուհանդերձ, իբրև քրիստոնյա իմաստասերներ, առիթը բաց չեն թողնում մատնանշելու, որ նախնական մեղսագործությունը էպպես թուլացրել է մարդու իմացական կարողունակությունը, նրան զրկել այնպիսի առավելություններից, որոնցով օժտված էր առաջին մարդը: Թեկուզ այն փաստը, որ մարդու իմացությունը բազմաստիճան է, վկայում է առ այն, թե «որչափ նմք յաքսոր յօտար աշխարհիս՝ որպէս աստիճանօք իմն գիտութեամբ արարածոցս ի ծանօթութիւն Աստուծոյ ելանեմք, բայց երկնայինքն ոչ են այսպիսի սանդղոյս կարօտ...»⁷: Սակայն մարդու իմացական բնության բնազանցական

³ Հովհաննէս Երզնկացի, Հաւաքումն մեկնութեան քերականի, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերյանի, Լոս Անճելլոս, 1983, էջ 87:

⁴ Գրիգոր Տառևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 105:

⁵ Թարթուղիմէոս Բոլոնիացի, Յաղագս վեցօրեայ արարութեան, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1659, էջ 221բ:

⁶ Յովհան Որոտնեցի, Տեսութիւն աւետարանական բանին, զոր ասէ Յովհաննէս՝ Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած, ՄՄ, ձեռ. թիվ 6573, էջ 163բ:

⁷ Գրիգոր Տառևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 41—42:

սկարության գաղափարը բնավ էլ թեկաթափ չի անում միջնադարյան մտածողներին և ոչ էլ նրանց դարձնում անուղղելի հոռետեսներ: Աստվածիմացության ճանապարհին կանգնած են բազում արգելափակոցներ, բայց մարդը ի զորու է դրանք հաղթահարելու: Սյունեցու կարծիքով, նախ, Աստված այնքան մարդասեր ու գթասիրտ է, որ տեսնելով, թե մեղսագործությունից հետո ինչպես է մարդը սատանայի ազդեցությամբ անբանանում, նրա հոգու մեջ բորբոքեց իմացության կայծը, որպեսզի մարդիկ «ուղղեսցեն զինքեանս՝ և ի խնդիր ելցեն Արարիչն» և «ի ձեռն դիտութեան արարածոցս գտանիցեն զԱրարիչն սոցա»: Ծիշտ է, այսուհետև մարդը որքան էլ ջանա, չի կարող ունենալ այն, «զոր յառաջ քան զմեղանչելն ունէր», սակայն նա դատապարտված է զբաղվել իմացությամբ և գիտությամբ, վասն զի հոգու փրկության համար այլ ճանապարհ գոյություն չունի:

Միջնադարյան աստվածաբան-իմաստասերների իմացաբանությունը աստվածորոնողական, կրոնապաշտական բնույթ ունի: Աստված մարդուն պարգևել է ճանաչողական ունակություններ, գիտություն և իմաստություն ունենալու շնորհք ոչ թե այն բանի համար, որ դրանցով մարդը ձգտի ձեռք բերել միայն երկրային բարիքներ, դրանք ծառայեցնի լոկ երկրային նպատակների համար, այլ իր իմացական կարողություններով ճանաչի Աստծուն, Նրա գործերը և նպատակները: Մարդը պետք է հասու լինի Հայտնությանը, բանականությունը օգտագործի իմաստավորելու և ըմբռնելու Հայտնության ճշմարտությունների բովանդակությունը: Օրինակ, ինչու է Աստված մարդուն պարգևել հինգ զգայարաններ: Անշուշտ, գրում է Տաթևացին, ոչ նրա համար, որ մարդ ստանա միայն զգայական հաճույք, այլ «վասն բարի կելոյ մեզ՝ հաստատեաց զհինգ զգայութիւնս մեր. զի այսոքիւք հաճոյ լիցուք Աստուծոյ: Այս ետ՝ որով տեսցուք զարարածս. և ի միտ առցուք զԱրարիչն: Ետ յեկիս՝ զի լուիցուք զպատիրանս Աստուծոյ. և արարցուք: Լեզու ետ՝ գոհանալ օրհնել զԱստուած. խրատել և ուսուցանել զայլս: Նոյնպէս ետ զհոտոտելիս՝ զի զկնի հոտոց նորա ընթացուք. և ձեռս՝ զի յաղթս համբարձուք. զբարիս գործեսցուք. սփռել և տալ կարօտելոց. և այնպէս հաճոյանամք Աստուծոյ»⁸: Շարունակելով այս գիծը՝ Սյունեցին կարծում է, որ ամեն մի գիտություն աստվածայինը ճանաչելու դիտավորություն և նպատակ ունի՝ «ամենայն գիտութեան ընթերցումն Աստուած պատմի. և Աստուած դաւանի. և յԱստուած պարզեք խնդրի. այլև ինքն իմաստութիւնն մատամբ ցուցանէ զԱրարիչն, որպէս շողն արեգական, զի որպէս շողն յարեգականէն գայ, այսպէս և իմաստութիւնն յէութենէ Աստուծոյ է լոյս ծագեալ»⁹: Այսպիսի մեկնաբանության դեպքում յուրաքանչյուր գիտություն կատարում է կոնկրետ կրոնաբարոյական գործառույթ: Այսպես, գրում է Սյունեցին, թվաբանության խնդիրն է հաշվել մեր երկրային կյանքի օրերը, երաժշտությանը՝ «ձայնիւ փառարանել զԱստուած», աստղաբաշխությանը՝ քննել «զհրեղէն յերկնից կայանս և զհրեշտակաց պայծառակերպութիւնսն» և այլն:

Այն հանգամանքը, որ միջնադարում մարդու ճանաչողական գործունեությունը աստվածորոնողական միտվածություն ուներ, ոչ թե խանգարում էր գիտական մտքի զարդացմանը, ինչպես կարծում են որոշ հետազոտողներ, այլ, ընդհակառակը, ապահովում էր «դիտությամբ զբաղվելու բարձր հեղինակությունը և նպաստում մտավոր գործունեության ծաղկմանը»¹⁰: Ռ. Նիս-

⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմբրան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 199:

⁹ Առաջել Սիւնեցի, Լուծմունք, Ցաղագս Սահմանաց Դաւթի Անյաղթի փիլիսոփայի, «Դաւթի Անյաղթ, Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի» գրքում, Մաղրաս, 1797, էջ 552:

¹⁰ В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов, Западноевропейская наука в средние века. М., 1989, с. 108.

բեթը իրավայտորեն նշում է, որ շնայած միջնադարում գիտությունը, փիլիսոփայությունը, արվեստը կոչված էին ճանաչելու Աստծուն և Նրա գործերը, այնուհանդերձ, «միջնադարը պետք է դիտել իբրև գիտական հետազոտության համաշխարհային մեծագույն շրջաններից մեկը»¹¹: Ոչ մի այլ մշակույթում, նկատում է Ռ. Գվարդինին, ի բաց առյալ դասական շինական մշակույթը, գիտության մարդուն, գիտնականին այդքան մեծ նշանակություն չէր տրվում, որքան միջնադարում¹²: Այս մտքի հաստատում կարող է հանդիսանալ միջնադարում հայ մտածողներին տրված պատվաբեր մականունների առատությունը, ինչպես նաև շատ մտածողների (Դավիթ Անհաղթ, Որոտնեցի, Տաթևվայի և ուրիշներ) սրբացումը եկեղեցու կողմից:

Անշուշտ, աստվածորոնողական միտվածությունը իր ուրույն կնիքն է թողել միջնադարյան մտածողների ճանաչողության տեսությունների վրա: Ընդհանուր առմամբ միջնադարյան միտքը հայեցողական և խորհրդապատկան բնույթ ուներ. մարդը արարված տիեզերքի և արարածների մեջ ձգգտում էր տեսնել աստվածային հետքերը, հոգևորի առկայությունը: Անհագուրդ է մտքի ցանկությունը. նա տեսնում է գիտելիքի, մանավանդ եթե համոված է, որ դրա միջոցով կարող է ճանաչել աստվածայինը: Պատահական չէ, որ միջնադարյան մտածողները հոգու (աստվածային կայծի) ճանաչողությունը գերադասում էին բնության (նյութական աշխարհի) ճանաչողությունից: Այսպիսի դիրքորոշումը, որը միջնադարագետ է. Ժիլսոնը անվանել է «քրիստոնեական սոկրատիզմ», մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայության մեջ ցայտուն է դրսևորվել Բոլոնիացու հետևյալ տողերում. «զի՞նչ օղուտ է գիտել զբժշկականութիւնս Հիպոկրատեայ և Գալիանոսի և զԲնաբանական գիրքս Արիստոտէլի և զաստեղաբաշխութիւնս Պտղոմէի և զայլ գիրս իմաստնոց ուսանել և ոչ գիտել ընթեռնուլ զգիրս խղճի մտացն... վասն այն ասէ Պեռնարտոս (նկատի ունի Բեռնարդ Քլերվացուն— Ս. Զ.) թէ լավ է որ զքեզ գիտասցես և ծանիցես և ի գիրս խղճի մտացն ընթեռնուլ, գիտասցես զմեղս քո, քան զայն որ գիտասցես զգնացս աստեղաց. և զհիմունս երկրի և զյատկութիւնս բուսոց և տնկոց և զբնութիւնս մարդկան...»¹³: Այս նույն միտքը, որոշակի ձևափոխության ենթարկելով, կրկնում է նաև Տաթևվացին. «Բեռնարտոս ասէ. յոյժ բարի է թէ մարդ ճանաչէ զինքն, քան թէ զինքն անգիտանալով՝ ճանաչէ զընթացս աստեղաց, զբնութիւնս տարերաց. յցասումն զազանաց. զգորութիւնս խոտոց: Նաև զինչն է՝ եթէ զինքն ոչ ճանաչէ, ոչ ինչ է. քանզի որ ոչ ճանաչէ զինքն վասն մեղաց և պակասութեան իւրոյ, ոչ ցաւի, ոչ ամաչէ ի մարդոյ, ոչ երկնչի յԱստուծոյ»¹⁴: Իհարկե, կարևորելով ինքնաճանաչողության նշանակությունը հոգու փրկության գործում, միջնադարյան մտածողները բնավ էլ չէին անտեսում բնության ուսումնասիրությունը, քանի որ դա նույնպես համարվում է աստվածիմացության ձևերից մեկը:

Անդրադատնալով մարդու իմացական կարողությունների, դրանց հարաբերակցության, իմացության կառուցվածքի հարցերին՝ ժամանակաշրջանի մտածողները կարծում են, որ մարդը ունի իմացական երեք «աչք»՝ զգայարաններ, բանականություն (միտք) և հավատ, որոնց էլ համապատասխանում

¹¹ R. Nisbet. The Social philosophers. Community and Conflict in Western Thought. N. Y., 1973, p. 193.

¹² Տե՛ս Բ. Գվարդինի, Конец Нового времени. — «Вопросы философии», 1990, № 4, с. 134.

¹³ Բարբադիմէոս Բոլոնիացի, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, էջ 36բ:

¹⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կուի Ամարակ հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 590:

են իմացության զգայական, բանական և հավատի աստիճանները կամ զգայական, բանական և հավատի տեսությունները: Զգայարաններով մարդը ճանաչում է նյութական — զգալի գոյերը, բանականությամբ՝ աննյութական և մտահասանելի գոյերը, իսկ հավատի լույսով՝ աստվածային իրողությունները և Աստծուն: Մարդու զգայելու, մտածելու և հավատալու կարողությունները մեկ միասնական իմացական բնության բաղկացուցիչ մասերն են, և միայն դրանց համատեղ գործունեությունն է ապահովում մարդու ճանաչողության ամբողջականությունը և լրիվությունը: Իմացության այս երեք աստիճանները կամ տեսությունները միջնադարյան հայ մտածողները ոչ միայն չեն հակադրում իրար, այլ, ընդհակառակը, դրանք դիտում են իրրև մարդկային իմացության բնական-անհրաժեշտ ձևեր, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի ի վերուստ նախասահմանված իմացական գործառույթ: Այս իմաստով նրանց իմացաբանական տեսությունները սխալ կլինեին բնորոշել իրրև սենսուալիստական (զգայապաշտական), կամ՝ ռացիոնալիստական (բանապաշտական), կամ՝ ֆիդեիստական (հավատապաշտական), որովհետև, նախ, իմացության այդ երեք ձևերը խարսխված են «սյրդարության» սկզբունքի վրա, այսինքն՝ յուրաքանչյուրը կատարում է իրեն վերապահված ճանաչողական գործառույթը: Երկրորդ, դրանցից ոչ մեկի իմացական արժեքը չի թերագնահատվում, ոչ էլ՝ գերագնահատվում, անկախ այն բանից, թե դրանք ճանաչողության սանդուղքում ինչպիսի տեղ են զբաղեցնում: Ինչպես սանդուղքի յուրաքանչյուր աստիճան անհրաժեշտ է ու պիտանի, և մեկը մյուսին չի կարող փոխարինել, այդպես էլ մարդկային իմացության երեք աստիճանները կարևոր են և անփոխարինելի: Այլ խոսքով, ժամանակաշրջանի մտածողների իմացաբանական տեսությունները ունեն համադրական բնույթ և աստիճանական գային կառուցվածք: Իմացության ստորին աստիճանը զբաղեցնում է զգայական տեսությունը, միջին աստիճանը՝ բանական տեսությունը, իսկ վերին՝ բարձրագույն աստիճանը՝ հավատի տեսությունը: Իմացության այս երեք ձևերը դասակարգվում են երկու խմբի մեջ՝ բնական (բանական) և շնորհական (պարզական): Բնական տեսությունը, որն ընդգրկում է իմացության զգայական և բանական ձևերը, ստացական-փորձնական, միջնորդավորված բնույթ ունի, իսկ շնորհական տեսությունը, որի մեջ ներառված է հավատի տեսությունը, անմիջական-ինտուիտիվ բնույթ ունի: Դրանք իրարից տարբերվում են ուսումնասիրության առարկայով, իմացման միջոցներով և եղանակներով, հետապնդած խնդիրներով և նպատակով:

Ժամանակաշրջանի իմաստասեր-աստվածաբանների կարծիքով ճանաչողության ստորին և ժամանակով առաջին աստիճանը զգայական իմացությունն է, որն իրականացվում է մարդու զգայական օրգանների միջոցով: Մարդը ունի հինգ զգայարան՝ աչք, ականջ, քիթ, բերան, ձեռք, որոնք «հինգ յատուկ յառաջեղեալս ունին զգոյնս, զձայնս, զհոտս, զհամս, զշոշափական մարմին»: Զգայարաններից յուրաքանչյուրն ունի իր հատուկ գործառույթը, իմացության սահմանը և դրանք «ոչ երբէք հակադարձին»: Հինգ զգայարանները դասավորված են այնպես, ինչպես շորս տարրերը տիեզերքում և մարմնում: Շոշափելիքը սեղակայված է ներքևում, ինչպես հողը, ճաշակելիքը՝ դրանից վերև՝ ինչպես ջուրը, լսելիքը՝ ինչպես օդը, իսկ տեսանելիքը գտնվում է ամենավերևում՝ ինչպես հուրը: Առաջին երեքը, ըստ Տաթևացու, գոհնիկ են, որովհետև «խառնելովն ի զգալի իրն ճանաչեն», իսկ մյուս երկուսը՝ «իշխանականք», քանի որ չեն «խառնվում» ճանաչելի իրերի հետ:

Ճանաչողությունը սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին աշխարհի նյութական իրերը ազդում են մարդու զգայարանների վրա՝ առաջ բերելով համապատասխան զգայություններ և զգայական պատկերներ: Միջնադարյան

մտածողները համոզված են, որ մարդու զգայությունները գրեթե ճշգրտորեն արտացոլում-արտապատկերում են ճանաչելի զգալի իրերի արտաքին կերպերը և հատկությունները: Անշուշտ, զգայությունները հաճախ նաև սխալվում են, սակայն ընդհանուր առմամբ զգայական գիտելիքը աչքի է ընկնում արտացոլման հավաստիությամբ: Այս կապակցությամբ միջնադարյան մտածողները կարծում են, որ մարդը հինգ զգայարանների միջոցով սպառիչ իմացություն է ստանում զգալի-նյութական գոյերի հինգ հատկությունների վերաբերյալ: Այսինքն՝ նրանք անվերապահ վստահ և լավատես են, որ տիեզերքում չկա զգայելի այնպիսի հատկություն, որը մարդ չկարողանա ճանաչել: Դա «տնավորվածություն» զգացմունքի ցայտուն արտահայտություններից մեկն է¹⁵, մի զգացմունք, որով միջնադարյան մարդը տարբերվում է սուբյեկտիվ իդեալիզմի և իմացաբանական անարխիզմի գրկում հայտնված ժամանակակից «անտունիից»: Սակայն, մյուս կողմից, այդ վստահությունը միջնադարյան միտքը պահում էր իմացաբանական դոգմատիզմի շղթաների մեջ, բացառում կեցության և մտածողության հարաբերակցության հարցի նոր մեկնաբանության հնարավորությունը: Միջնադարում այդ դոգմատիկական վստահությանը առաջին լուրջ հարվածը հասցրեց նոմինալիստական ուղղությունը, որը մերժելով ունիվերսալիանների օբյեկտիվ գոյությունը և դրանք դիտելով իբրև անուններ կամ նշաններ, հարցականի տակ դրեց կեցության և մտածողության համապատասխանության ռեալիստական-դոգմատիկական հայեցակետը¹⁶: Միջնադարի իմացաբանության մեջ նոմինալիզմի կողմից կատարված «փոքրիկ» հեղաշրջումը հետագայում Կանտի փիլիսոփայության մեջ վերածվեց «կոպեռնիկոսյան հեղաշրջման»: Ըիշտ է, ժամանակաշրջանի հայ մտածողների՝ Բարունու, Որոտնեցու, Տաթևացու ուսմունքներում առկա էին նոմինալիստական, մտածողության տարրեր, սակայն դրանք գոյաբանական-տրամաբանական և քաղաքական երանգավորում ունեին և համապատասխան իմացաբանական հիմնավորում չստացան: Նրանց իմացաբանական ուսմունքները այդպես էլ դուրս չեկան կեցության և մտածողության համապատասխանության ռեալիստական-ավանդական (արիստոտելյան) հարացուցի շրջանակներից:

Կարևորելով զգայական իմացության դերը աշխարհճանաչման գործում՝ XIII—XV դդ. մտածողները միաժամանակ մատնանշում են դրա սահմանափակությունը, որը վերաբերում է ոչ այնքան արտաքին իրերի արտացոլման հավաստիությանը, որքան բուն զգայարանների ճանաչողական կարողականությանը: Բացի դրանից, զգայությունները մարդուն կապում են նյութական աշխարհի հետ, ամրագրում են միայն նյութական աշխարհի գոյության փաստը, ինչն էլ դառնում է անհավատության և աստվածամերժության, սուաջացման պատճառներից մեկը: Տաթևացին գրում է, որ անհավատները ժխտում են Աստծո գոյությունը «բստ նմանութեան անասոց՝ զոր ինչ ընդ զգայութեամբ անկուսի, զայն միայն հաւատան: Իսկ Աստուած ոչ է զգալի, այլ իմանալի. և միայն հոգի է պարզ, վասն այնորիկ ոչ հաւատան»¹⁷: Այդ պատճառով մարդու ճանաչողության մեջ զգայական իմացությունը, իր կարևորությամբ հանդերձ, չի կարող առաջնորդի դեր կատարել, հակառակ դեպ-

¹⁵ Այդ մասին տե՛ս Ս. Զախարյան, Տիեզերքի բնագանցական պատկերը և մարդու տիեզերական կարգավիճակի հարցը XIII—XV դդ. հայ իմաստասիրության մեջ, Քրեմլի Երևանի համալսարանի, 1995, թիվ 3, էջ 3—4:

¹⁶ Տե՛ս M. H. Carre, *Realists and Nominalists*. Oxford, 1946. p. 101—120; G. Leff. *The Dissolution of the Medieval Outlook*. New York, 1976, էջ 55—92:

¹⁷ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 26: Տե՛ս Եսեկ Պետրոս Արագունացի, Ընդդէմ նոցա, որ ասեն ոչ գու Աստուած, ՄՄ, ձեռ. թիվ 5090, էջ 273բ—275բ:

քում, ինչպես կույրը կույրին առաջնորդելով՝ երկուսն էլ ընկնում են խոր-
խորատ, այդպես էլ «որ առնէ զգայարանս առաջնորդ իմացման՝ անկանի
ի մոլորութիւն»:

Զգայական իմացութեան սահմանափակութիւնները հաղթահարվում են
իմացութեան բանական աստիճանում: Համեմատելով զգայական և բանական
իմացութեան ձևերը՝ միջնադարյան մտածողները նշում են հետևյալ տարբե-
րութիւնները. առաջին՝ զգայարաններով ճանաչվում են միայն զգալի-նյու-
թական իրերը, մինչդեռ բանական իմացութեամբ՝ իմանալին և աննյութակա-
նը: Երկրորդ, միտքը տեսնում է «զգոյացութիւնն ի ներքոյ եղեալ, իսկ զգա-
յութիւնք զպատահումն ի վերայ եկեալ»: Երրորդ, զգայութիւնը ճանաչում է
մասնավորը, անհատականը, մասը, իսկ միտքը ճանաչում է ընդհանուրը և
ամբողջը: Եթե զգայութեամբ տեսնում ենք անհատ մարդուն՝ Սոկրատեսին,
ապա բանականութեամբ՝ ընդհանուր էութիւնը, մարդկութիւնը: Բացի դրա-
նից, եթե զգայութիւնը միայն «զիրն տեսանէ», ապա միտքը տեսնում է
նաև իրերի ընդհանուր, նման կողմերը: Որոտնեցու կարծիքով, Աստված մար-
դուն պարզեց «ներքին զգայութիւններ», որովհետև «արտաքին զգայարան
մասնաւոր և զանհատն իմանամք, իսկ ընդհանուրն անգիտելի մնայ: Եւ մաս-
նականքն և անհատքն անցաւորք են, իսկ ընդհանուրն մնացական և յաւի-
տեանական: Իսկ իմացութիւնն ի մնացականս ներգործէ և ոչ ի յանցաւորս,
վասն այսորիկ կազմեցան ներքին զգայարանք՝ առ ի ճանաչել զընդհանուր-
սըն...»¹⁸: Զորրորդ, զգայութեամբ ճանաչվում են մերձավոր իրերը, որոնք
«աստ և այժմ» են, իսկ միտքը շուրջ տարածածամասնականին սահմանափա-
կում: Բանականութիւնը այնչափ «արձակ» է, որ իր մեջ կարող է ամփոփել
բոլոր արարածների մասին գիտութիւնը և երբեք չհագեցնալ ձեռք բերածով:
Հինգերորդ, «միտքն տեսանէ որպէս ներգործական պատճառ և արհեստաւոր.
և զգայութիւնն որպէս գործիական պատճառ և միջնորդ ի մէջ զգալի իրաց
և իմացող մտաց»¹⁹:

Ինչպես զգայական, այնպես էլ բանական իմացութիւնն ունի իր իմա-
ցական «գործիքները», որոնք են՝ հասարակ զգայութիւնը, երևակայութիւնը,
կարծիքը, տրամախոհութիւնը և միտքը: Դրանցից յուրաքանչյուրը կատա-
րում է որոշակի գործառույթ: Տաթևացու պատկերավոր արտահայտութեամբ՝
ինչպես թագավորի արտաքին դիվանատունը ժողովում է «ամենայն աշխար-
հի բան ու գործ», այնպես էլ հասարակ զգայութիւնը հավաքում է արտա-
քին զգայութիւնների տվյալները և դրանք փոխանցում երևակայութեանը:
Վերջինս քննում է այդ տվյալները, դասակարգում և առանձին «թղթերի»
ձևով ուղարկում վերև: Կարծիքը ստանում է այդ «թղթերը» և սկսում «դա-
տել և ընտրել զճշմարիտն ի ստէ, զյայտնին կարէ ընտրել, իսկ զայն, որ
խրթնածածուկէ՝ ոչ կարէ ընտրել՝ տայ ի տրամախոհութիւնն» (Որոտնեցի):
Տրամախոհութիւնը ավելի մերձ է մտքին, ինչպես վեզիրը թագավորին: Նա
մտքի լույսով ամեն ինչ տեսնում է ուղղապես, ինչն էլ նրան թույլ է տալիս
իրարից տարբերակել ճշմարիտն ու կեղծը, ընտրութիւն կատարել և, իբրև
թագավորի հավատարիմ բարեկամ, մտքին հաղորդել միայն ճշմարիտը:
Միտքն էլ, իբրև ամենայնի թագավոր, ամփոփում է արդյունքները և արձա-
կում վերջնական որոշումներ: Փամասնակաշրջանի որոշ մտածողներ (Բոլո-
նիացի, Արագոնացի, Որոտնեցի) բանականութեան մեջ տարբերակում են
երկու կողմ՝ կրավորական և ներգործական, որոնք յուրահատուկ դեր են կա-
տարում գիտելիքի կազմավորման գործում:

¹⁸ Յովնան Որոտնեցի, Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա, ՄՄ, ձեռ. թիվ 6573, էջ 244ա:

¹⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 564—565:

Զգայական և բանական ճանաչողության արդյունքների հիման վրա առաջանում են գիտելիքը և դրանց համապատասխան արվեստներն ու գիտությունները: Գիտելիքի ձևերի և գիտությունների դասակարգման հարցում ժամանակաշրջանի հայ մտածողները հիմնականում կրկնում են Դավիթ Անհաղթի մտքերը: Նրանք զանազանում են գիտելիքի շորս տեսակ՝ մասնավոր, պատճառն իմանալով, առանց պատճառն իմանալու և ընդհանուր: Մասնավոր բնույթ ունի զգայական գիտելիքը, որից ծնվում է հմտությունը: Զգայությունից և երևակայությունից առաջանում է ներհմտությունը, որը կարծիք է՝ առանց պատճառն իմանալու: Պատճառի իմացության վրա հենված կարծիքից և տրամախոհությանից ծնվում է արվեպտը, իսկ տրամախոհությունից և մտքից՝ ընդհանուր և անփոփոխ գիտությունը՝ իմաստասիրությունը: Միջնադարյան մտածողների կարծիքով բանական քննության գազաթնակետը իմաստասիրությունն է, որը բաղկացած է տեսական և գործնական գիտություններից: Տեսական գիտությունների ուսումնասիրության առարկան երկրային իրողություններն են, մերձավոր նպատակը՝ դրանց վերաբերյալ ճշմարիտ գիտելիքի կազմավորումը: Գործնական գիտությունները ուսումնասիրում են մարդու գործունեության ձևերը, մարդկային արատները և առաքինությունները՝ նպատակ ունենալով մարդուն կողմնորոշել դեպի բարձրագույն բարիքը: Հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ ժամանակաշրջանի հայ մտածողները պաշտպանում են տեսական և գործնական գիտությունների միասնության, փոխկապվածության և փոխյրացման գաղափարը, կարծելով, որ այդ միասնության պահպանման դեպքում մարդը կարող է հասնել կատարելության:

Միջնադարում քրիստոնեական միտքը բանական քննության՝ աշխարհիկ գիտության և փրկիստփայության նկատմամբ երկակի մոտեցում ուներ: Մի կողմից, քանի որ մարդկային իմացության գերագույն նպատակը համարվում էր աստվածիմացությունը, հոգու փրկության համար անհրաժեշտ նախադրյալների ստեղծումը, ուստի ունայն և անցավոր աշխարհի մասին գիտելիքն ու գիտությունը սկզբունքորեն արժանանում էին արհամարհանքի, քանզի աշխարհիկ բնույթի գիտելիքը մարդուն գամում էր երկրային կյանքին, ներքան շեղում ճշմարիտ իմացությունից և մտքին խանգարում վեր ընթանալու Մյուս կողմից, միջնադարյան աստվածաբան-իմաստասերները ոչ միայն կարևորում էին աշխարհիկ գիտության և իմաստասիրության դերը աստվածիմացության և հոգու փրկության գործում, այլև հանդես գալիս իբրև գիտության, բանականության և իմաստության ջատագովներ: Նրանց կարծիքով առանց աշխարհիկ գիտելիքի, առանց իմաստասիրության հնարավոր չէ պատկերացում ունենալ տիեզերքի, Աստծո և Նրա գործերի մասին, հնարավոր չէ հոգու փրկության իրականացումը: Անշուշտ, տվյալ պարագայում նկատի է առնվում աստվածհաճո գիտելիքը, Հայտնության ճշմարտությունների մեկնաբանությանը նվիրված բանականությունը և գիտությունը: Այս իմաստով «միջնադարում բանականության հեղինակությունն այնքան էր բարձր, որքան Լուսավորականության դարում, սակայն միայն այն բանականությանը, որը հավատի գործերում օղնական է և ոչ թե գերագույն դատավոր՝ որ ինքն է որոշում, թե ինչն է ճշմարտությունը»²⁰:

Բանական քննության և իմաստասիրության նկատմամբ այս երկակի մոտեցումը դրսևորվել է նաև մեզ հետաքրքրող ժամանակի հայ կրոնաիմաստասիրական մտքի մեջ: Աշխարհիկ գիտելիքը, ըստ հայ մտածողների, աստվածիմացությանը հասնելու միջոց է, գործիք կամ աստիճան, ուստի դա չը-

²⁰ В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов, նշվ. աշխատ., էջ 103:

պետք է լինի ինքնաբազմ և ինքնանպատակ: Այն գիտելիքը, գրում է Երզնկացին, որը «անսանձ» է, չի ճանաչում իր իրավասութեան սահմանները, անհաճո է Աստծուն, արհամարհելի և դատապարտելի է: Եթե իմաստությունը «ոչ ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ լինի. պարտ է արհամարհել. և զսիրոյն Աստուծոյ զհաճոյան խնդրել...»²¹, Աստվածային գիտութեան համեմատութեամբ երկրային գիտությունը, գրում է Բոլոնիացին, շնչին արժեք է ներկայացնում. «զի գիտութիւնս նմանին փոքրիկ ճճոյն՝ որ ունի լուսիկ ի տան իւրում, և կամ փտեալ փայտից, որք երևեցուցանեն զլոյսս իւր ի մութն գիշերի, իսկ ի տունջեան ոչ բնաւ տան զլոյսն. այլ թէ ոք տեսանէ զնոսա երևին զազրալիք. այսպէս և իմաստունքն աշխարհիս՝ ի գիշեր կենացս այս երևին լուսաւորք և սքանչելիք, այլ ի տունջեան հանդերձեալ աշխարհին՝ երևեսցեն զազիրք և յիմարք»²², Ի հակառակ երկրային գիտութեան, աստվածային գիտությունը սքանչելի է և ունի բազում «յոյժ աւղտակար» հատկություններ: Այսպես, աստվածային գիտությունը մարդուն ազատում է հոգևոր և մարմնական վշտերից, կարգավորում և գեղեցկացնում է մարդու հոգին, ճոխացնում հոգևոր փարթամութեամբ, օգնում մարդուն հաղթելու երեք ճակատամարտում՝ բնորոշ սատանայի, աշխարհի ու մարմնի և, վերջապես, «ածէ մարդն ի մըշտընջենաւոր թագաւորութիւն»:

Տաթևացին նույնպես, տարբերակելով աստվածային և երկրային գիտությունները, նշում է, թե առաջին դեպքում մարդը ընկնում է բերկրանքի մեջ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ տրտմութեան և վշտի մեջ: Դրա պատճառն այն է, որ երկնայինի իմացումը պայծառեղնում և լուսավորում է մարդու միտքը, իսկ երկրայինի մասին խորհելը տգեղացնում և խավարեցնում է այն: Երկնայինի և աննյութականի մասին խորհրդածելը մտքի բնական «ընթերցումն» է, իսկ երկրայինի մասին մտածելիս միտքը հայտնվում է անբնական վիճակի մեջ: Ավելին, Տաթևացին երկրային իմաստությունը անվանում է «սնոտի իմաստութիւն»: Աշխարհիկ գիտութեան նկատմամբ այսպիսի դնահատականը կարծես թե հակասում է այն կրօնական սկզբունքին, ըստ որի մարդկային իմաստութեան աղբյուրը Աստված է: Ինչպե՞ս կարող է Աստծո կողմից շնորհված ամենամեծ պարգևը սնոտի, անպիտան և անարժեք լինել: «Եւ թէ ոք ասիցէ, — պատասխանում է «Գիրք հարցմանցի» հեղինակը, — սոյնպիսի իմաստութիւնք ո՞չ են յԱստուծոյ տուեալ: Ասեմք՝ այո, ամենայն իմաստութիւն և գիտութիւն յԱստուծոյ են իջեալք. զի նոքօք ճանաչիցէ մարդ զԱստուած. և զբարիս գործիցէ»²³: Սակայն մարդիկ աստվածատուր գիտությունները ծառայեցնում են երկրային նպատակներին, ընկնում մոլորութեան և հերձվածողութեան մեջ, ուստի այդ գիտությունները «երկրաւոր, շնչաւոր և դիւական կոչի»:

Աշխարհիկ գիտելիքի և իմաստասիրութեան նկատմամբ նմանատիպ արհամարհական վերաբերմունքը, ինչպես վերը նշվեց, դեռևս չի նշանակում, թե միջնադարյան մտածողներն առհասարակ ժխտում են երկրավոր գիտելիքի անհրաժեշտությունը, կարևորությունը և օգտակարությունը: Ընդհակառակը, նրանք բազմիցս, տարբեր առիթներով շեշտում են այն միտքը, որ առանց աշխարհիկ գիտելիքի հնարավոր չէ բարձրանալ աստվածայինի իմացութեանը: «Պատտն գրեալ էր ի համայսարանն իւր՝ աներկրաշափն մի՛ ներս մտեսցէ, — գրում է Մատթեոս Զուղայեցին, — զի դժուարին է անուսումն

²¹ Յովհաննէս Երզնկացի, Ի ժէ սաղմոսն. Սիրեցից գթեզ Տէր, Ի բանից ժողովել Սուրբ Գրոց, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2173, էջ 159ա:

²² Բարթոլոմէոս Թալանիացի, Յաղագս վեցօրեայ արարութեան, էջ 8բ:

²³ Կրիստոս Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 210:

մարդոյ զաստուածաբանականսն իմանալ»²⁴, Աշխարհիկ գիտելիքը անհրաժեշտ է նախ և առաջ մարդու երկրային կենսագործունեութիւնը ապահովելու և կարգավորելու համար: Այս իմաստով նույնիսկ կախարդների, հերձվածողների, աստղագուշակների պրպտումները, որոնք, ինչպես նկատում է Զուղայեցին՝ «ո՛չ է արժան մեզ ուսանել», կարող են պիտանի լինել մարդկանց: Օրինակ, այն հարցին, թե ինչո՞ւ է եկեղեցին օգտագործում տոմարը, Զուղայեցին պատասխանում է, թե դրանով շնք մեղանշում, որովհետև «ոչ թէ ջանամք զնոյն ստեղծանել, այլ ստեղծեալն քննելով առ ի յօգտութիւն մեզ ուսեալ ի նոցանէ. սոյնպէս և տօմարն. ոչ թէ զէութիւն ժամանակին ջանա գիտել, որ Աստուծոյ միայն է գիտելի, այլ զարարեալն Աստուծոյ իմանալ, որ է շրջան արեգակի և լուսնի և զթիւ տարւոյն, որով կարասցուք գիտել ըզշահն, այսինքն զտրս յեղանակս, ի նոսա վարել և հնձել...»²⁵: Աշխարհիկ գիտելիքը պետք է կարողանալ ճիշտ, նպատակային ձևով օգտագործել: Ի՞նչ օգուտ այն գիտելիքից, շարունակում է Զուղայեցին, եթե դա չի ծառայում մարդկանց, կոչված չէ հաստատելու բարին և գեղեցիկը, ինչպես, օրինակ, «զի՞նչ օգուտ յարեգակնէ, եթէ ոչ տասցէ զլոյս իւր», կամ՝ ինչ օգուտ այն գանձից, որը թաղված է հողում: Անշուշտ, սխալ կլինե՞ր միջնադարյան աստվածաբան - փիլիսոփաների հարանման մտքերից եզրակացնել, թե նրանք պաշտպանում են գիտելիքի մասին օգտապաշտական այնպիսի տեսութիւն, որը բնորոշ է Նոր ժամանակի և արդի փիլիսոփայութեան որոշ մտածողների ուսմունքներին: Միջնադարում օգտակար է համարվում այն գիտելիքը, որը ծառայում է աստվածիմացութեանը և հոգու փրկութեանը, իսկ Նոր և արդի փիլիսոփայութեան մեջ օգտակարութիւնը նույնացվում է շահավետութեան, երկրային բարիքների ձեռքբերման հետ:

Միջնադարյան մտածողների համոզմամբ մարդկային իմացութեան բարձրագույն ձևը հավատի տեսութիւնն է: Մարդը, ըստ Երզնկացու, չի կարող ահամանափակվել բնական իմացութեամբ ոչ միայն այն պատճառով, որ դա թերի է և անկատար, այլև, որովհետև, նա «բաղձանաւք սիրոյ բնաւորեալ ունի հպիլ յանհասանելիսն յարափափաք տենչմամբ: Մանաւանդ սկզբնատիպին ամենայն բարեաց, առ որ զնմանականն ունի ազգակցութիւն կատարմամբ լինելութեան»²⁶: Եթե մարդը լիովին գոհանում է բնական տեսութեան արդյունքներով, ապա այդպիսի դիրքորոշումը ստվեր է գցում մարդու արժանապատվութեան վրա: Դրանով իսկ մարդը կարծես թե ջնջում է բանական էակի և անբան կենդանու միջև դոյութիւն ունեցող տեսակային տարբերութիւնը:

Ինչպես մարդու իմացական մյուս կարողութիւնները, հավատը նույնպես Աստծո կողմից տրված շնորհ է՝ «անմարմին լար է լուսեղէն, յերկնից բարձրութենէն առ մարդիկ իջուցեալ յԱստուծոյ» (Երզնկացի): Հավատը ոչ թե կտրված է բանականութեանից, այլ, ընդհակառակը, բանականութեան լույսն է: «Իսկ շնորհական իմաստութիւնն՝ է լոյս հաւատոյն, — գրում է Տաթևացին, — պայծառացեալ ի լոյս բնական իմացականիս մերոյ: Զոր օրինակ՝ լոյսն արեգական խառնի ընդ բնական լուսոյ աշաց զգալոյ. նոյնպէս իմանալի լոյս շնորհացն՝ ծագէ ի միտս մարդկան. և խառնի ընդ բնական լոյս իմացութեանս մերոյ. և նովաւ տեսանէ միտս մեր զհանդերձեալ կեանսն...»²⁷: Քանի որ հավատը բանականութեան լույսն է, այսինքն՝ իր իմացական հզո-

²⁴ Մատթէոս Զուղայեցի, Զբանն առաջին գոր արարի..., ՄՄ, ձեռ. թիվ 1402, էջ 52բ:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 57ա:

²⁶ Յովնանէս Երզնկացի, Ի ժէ սաղմոսն..., էջ 157ա:

²⁷ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 173:

րությամբ առավել է բանականությունից, ուստի դա պետք է դիտվի իբրև մարդկային իմացության բարձրագույն աստիճան: Այն, ինչ զգայությունը չի կարող զգալ, միտքը ի զորու է իմանալ, իսկ այն, ինչ ի զորու չէ ճանաչելու բանականությունը, ի վիճակի է անելու հավատը: Հավատի տեսությունն է, որ լուսավորում, ուղղում և ընդլայնում է մարդու տեսահորիզոնը:

Դիտարկելով հավատի և բանականության, բանական տեսության (փիլիսոփայության) և հավատի տեսության (աստվածաբանության) հարաբերակցության հարցը՝ ժամանակաշրջանի մտածողները միանշանակորեն գերապատվությունը տալիս են հավատին և աստվածաբանությանը: Երզնկացին նկատում է, որ «մեծ և պատուական է հաւատոյն ճշմարտութիւն»: Նրան երկրորդում է Բաբունին՝ «զհաւատն ընդունիմք, զի այն է արժանաւոր խորհելոյ. կամ բանագիտութեամբ քննութիւն՝ յիրաւանց վրիպեալ է և հաւատն է իրաւացի»²⁸: Բանական քննությունը թերի է և անկատար, մինչդեռ «հաւատն է ի լի բան»: Միևնույն հարցի վերաբերյալ երկու հակադիր՝ փիլիսոփայական և աստվածաբանական ճշմարտություն չի կարող լինել: Փիլիսոփաների դատողությունները ճշմարիտ են լինում այնքանով, որքանով համապատասխանում են Ս. Գրոց աստվածաշունչ Հայտնություններին:

Որոտնեցին նույնպես չի պաշտպանում «երկյակ ճշմարտության» ուսմունքը: «Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» աշխատության մեջ նա գրում է, թե «հարկ է մեզ ընտրութիւն առնել, և որ ըստ շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ և ասողն մեծ ոք իցէ, զի ասէ Արիստոտել, թէ՛ սիրելի է այր և սիրելի է ճշմարտութիւն, երկուցելոց սիրելեաց մանաւանդ սիրելի է ճշմարտութիւնն»²⁹: Իմաստասերները, գրում է Տաթևացին, «բազում ինչ խօսեցան ճշմարիտ, և բազում սուտ և թիւր իմացան», իսկ մարգարեները, առաքյալները «զամենայն ճշմարիտ խօսեցան»: Այդ պատճառով «պարտ է մեզ զճշմարիտ ասացեալս իմաստնոցն ընդունիլ. և որ ընդդէմ խօսին վարդապետաց եկեղեցւոյ, ունայն և սուտ համարիլ»:

Տաթևացու կարծիքով ճշմարտության բացահայտման հարցում հավատի տեսությունը բացարձակ առավելություն ունի բանական քննության նկատմամբ: Բանական տեսությունը, ուսումնասիրելով երկրային իրողությունները, բացահայտում է հարաբերական ճշմարտություններ, իսկ հավատի տեսությունը՝ միայն աստվածային ճշմարտությունը: Բնական իմացությունից անբաժանելի է կասկածանքը՝ և մոլորությունը, իսկ հավատը «անմոլոր և անտարակոյս է ի ճշմարտութիւն»: Որպես կանոն, բանական քննությունը շեղվում է ճշմարտությունից, իսկ հավատի տեսությունը անսայթաք հետեւում է ուղղափառ ճշմարտությանը: Բանական քննությունը ճշմարիտը բռնիքնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսության մեջ միտքը հետևում է ճշմարտությանը: Բանական քննությունը անվարձատրելի է, իսկ հավատի տեսությունը «վարձս ընդունի և փառս»: Տաթևացին նշում է հավատի առավելությունը ցուցանող մի ուշագրավ փաստ: Հայտնի է, գրում է նա, «որք ունէին զգիտութիւն մտաց՝ վասն գիտութեան իւրոյ ոչ ոք մեռանի: Այլ որք ունին զհաւատն՝ բազումք վասն հաւատոյն մեռան: Ապա ուրեմն յայտնի է յասացելոցս՝ որ առաւել է հաւատոյն տեսութիւն, քան զմտացն և զաշացն»³⁰:

Չնայած ժամանակաշրջանի մտածողները ընդգծում են հավատի առավելությունը բանականության, հավատի տեսության գերազանցությունը բը-

²⁸ Վահրամ Բաբունի, *Լուծունք կազմութեան գրոցն, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1919, էջ 135բ*:

²⁹ Յովհան Ռոտնեցի, *Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 3, 1956, էջ 375*:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 72:

նական տեսության նկատմամբ, այնուհանդերձ, նրանք ոչ այնքան շեշտում են դրանց անհամատեղելիությունը, որքան գործառութային տարբերությունը, ինչը չի խոչընդոտում դրանց համագործակցությանը: Այս առումով հայ մտածողների տեսակետը համընկնում է հավատի և բանականության վերաբերյալ թովմա Աբվինացու «հաշտվողական» տեսակետին և տարբերվում է XIV դարի նոմինալիստական ուղղության ներկայացուցիչ Ուիլյամ Օկկամի այն կարծիքից, ըստ որի հավատի և բանականության միջև գոյություն ունի այնպիսի, անշրպետ, որը անհնար է դարձնում դրանց միասնությունը և համագործակցությունը³¹: Ժամանակաշրջանի մտածողների կարծիքով հավատն ու բանականությունը միմյանց հետ կապված են այնպես, ինչպես կապված կարող են լինել հոգու երկու զորությունները: Ժամանակի կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ ձևավորվում է այն տեսակետը, որ հավատն ու բանականությունը սերտորեն շաղկապված են իրար հետ. «զի հաւատն է լոյս աստուածային շնորհացն, որ խառնի ընդ բնական լոյս մտացն և անդ ծնանի հաւատն: Եւ կամ շնորհաց լոյսն կայ և բնականն ոչ լինի ոչ ասի այն պիտոյն հաւատ, այլ երկուցն խառնմանէ լինի հաւատն»³²: Պաշտպանելով համանրման միտք՝ Երզնկացին նշում է, որ հավատն ու բանականությունը, թեև տարբեր խնդիրներ են լուծում, այնուհանդերձ, դրանցից յուրաքանչյուրի գործունեությունն ավելի արդյունավետ կդառնա, եթե միմյանց փոխօգնեն և լրացնեն. «պատուիրանն Աստուծոյ և միտքս ունին ընդ միմեանս հաղորդել, զի թէպէտ և աշք է իմանալի միտս՝ սակայն կարօտ է զպատուիրանն ունել և նովաւ լուսաւորել. և թէպէտ լոյս է պատուիրանն յորժամ միտքն ոչ տա նմա տեղի. ծագէ և անգործ ի մէնջ դառնա. երկուցն պարտ է բաղակցել. և յայնժամ լուսաւորի շունչս և մարմինս իմանալի լուսովն...»³³: Մի այլ առիթով նա նկատում է, որ հավատի կենսունակության արմատը թաղված է բանականության և գիտության մեջ, քանի որ «ուսումն և գիտութիւնն զհաւատքն հաստատուն պահէ»:

Այս կապակցությամբ ավելի համարձակ և արմատական տեսակետ է զարգացնում Սյունեցին: Նա հավատն ու բանականությունը, իմաստասիրությունն ու աստվածաբանությունը ոչ թե հաշտեցնում է, այլ՝ նույնացնում: Ոչ միայն հավատը, գրում է «տաթեյան սոխակը», այլև բանականությունը և իմաստասիրությունը մարդկանց տրված աստվածային շնորհ է: Ինչպես առանց արեգակի չի կարող լույսի շող ընկնել տան մեջ, այդպես էլ առանց Աստծո չի կարող լինել իմաստասիրություն: Աստված մարդուն շնորհել է իմաստասիրություն, որ մարդը իմաստությամբ ճանաչի իր Արարչին: Հետևաբար, այն մտածողները (կասկածապաշտները), ովքեր ժխտում են իմաստասիրության գոյությունը, փաստորեն մշտում են Աստծո գոյությունը. «Եւ ով զիմաստութիւնն բառնայ, զհայր ամենայն աշխարհի, զԱստուած բառնայ՝ զի Աստուած իմաստութեամբ հիմունս էարկ երկրի»³⁴: Շարունակելով իր միտքը՝ Սյունեցին իմաստասիրությունն անվանում է աստվածաշունչ և առաջադրում այն հարցը, թե «յարմարի իմաստասիրաց բանքն աստուածաշունչ ասել»: Հարցադրումն ինքնին աննախադեպ և ուշագրավ է: Դրական պատասխան տալով այդ հարցին՝ Սյունեցին իմաստասիրությունն ըստ էու-

³¹ St. G. Leff, Medieval Thought. St. Augustine to Ockham. New-York. 1970. p. 259; П. П. Гайденко, Бытие и разум.—«Вопросы философии», 1997, № 7, с. 131—136.

³² «Հոգնեորոգ վարդապետին Քրոզեայ, Քարոզ ի բանն՝ իտնարհեցոյ Տէր գունկն», ՄՄ, ձեռ. թիվ 6607, էջ 141ա:

³³ Յովհաննէս Երզնկացի, Ի բան սաղմոսին որ ասէ. Մատիք առ Տէր, ՄՄ, ձեռ. 2173, էջ 60ա:

³⁴ Առաքել Սիւնեցի, Լուծմունք..., էջ 231:

թյան նույնացնում է աստվածաբանության հետ: Ավելին, նա իմաստասերին նմանեցնում է Աստծուն, իսկ ավելի ստույգ՝ անվանում է աստված: Իմաստասիրել, ըստ նրա, նշանակում է սիրել և իմանալ Աստծուն, և զգի որ իմանայ զԱստուած և սիրէ նմա՝ կոչի Աստուած, ըստ այնմ՝ եղէց նմա Ասուուած: Իսկ որ ո՛չ իմանան և ո՛չ սիրեն, նոցա ո՛չ կոչի Աստուած, այլ անաստուած մնան»⁸⁵: Սյունեցու տեսակետը հիշեցնում է Հովհան Սկոտ էրիուզենայի այն միտքը, թե ճշմարիտ իմաստասիրությունը և ճշմարիտ հավատը չեն կարող իրար հակասել, որովհետև երկուսն էլ ծագում են միևնույն աղբյուրից՝ աստվածային իմաստությունից:

Պաշտպանելով հավատի և բանականության, փրկիստփայության և աստվածաբանության միասնության գաղափարը՝ ժամանակաշրջանի մտածողները հանդես են գալիս որպես գիտության և իմաստության ջատագովներ: Առհասարակ, միջնադարյան հայ փրկիստփայության մեջ, սկսած Մեսրոպ Մաշտոցից և Դավիթ Անհաղթից, սերը և ձգտումն առ իմաստություն դիտվել է իբրև մարդուն վեհացնող մեծագույն արժեք: Իմաստության նկատմամբ ակնածանքը և պաշտամունքը այնչափ ուժեղ է եղել հայոց մեջ, որ դարերի ընթացքում դարձել է ազգային բնավորության գիծ, մարդուն գնահատելու շափանիչ: Ընդամենը, միջնադարյան հայ մտածողների համար գիտությունը և իմաստությունը ունեին ոչ միայն և ոչ այնքան իմացաբանական, որքան սոցիալական, բարոյական և քաղաքական արժեք: «Եւ զի գովելի է իմաստութիւն մարդոյն քան զամենայն իր,— գրում է Տաթևացին,— վասնզի իմաստութիւն մարդոյն՝ է որպէս աղ ի կերակուրն, զի ամենայն կերակուր առանց աղի՝ անհամ է և անպիտան: Սոյնպէս ամենայն գործք մարդկան հոգևորն և մարմնաւորն՝ առանց իմաստութեան անպիտան է և անարգ»⁸⁶: Երզնկացու համոզմամբ գիտությունը և իմաստությունը կյանքի բոլոր պայմանների համար անփոխարինելի զենք՝ են. «Թ կուոյ ժամանակ երկաթ լաւ է, քան զոսկին, նոյնպէս յայս կեանքս, որ պատերազմ է, խելքն և իմաստութիւնն լաւ է, քան զգանձս բազումս»⁸⁷: Իմաստությունը մի ուժ է, որի միջոցով մարդը ճանաչում է բնությունը, հասնում իշխանության, կառավարում երկիրը, հեռանում մեղքերից ու շար գործերից, դառնում բարեպաշտ և մարդասեր: Մարդու կյանքում գիտության և իմաստության ճանաչողական, բարոյական, ազգային, քաղաքական, համամարդկային և այլ գործառույթների դերի և նշանակության վերաբերյալ ժամանակաշրջանի մտածողների մտքերը այնքան հարուստ և արժեքավոր են, որ արժանի են առանձին վերլուծության:

С. А. ЗАКАРЯН — Вопросы теории познания в армянской философии XIII—XV вв.—Анализируя гносеологические взгляды армянских мыслителей XIII—XV вв. в аспекте антропологической проблематики, автор делает следующие **выводы**:

Гносеологическим взглядом армянских мыслителей присущ оптимистический характер. По их мнению, Бог наделил человека столь щедро и такими способностями, что он может познать чувственные и умопостижимые сущности.

Теория познания средневековых армянских философов имеет синтетический характер и иерархическую структуру. Следовательно, ее нельзя характеризовать как только сенсуалистическую, рационалистическую или фидеистическую.

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 394—395:

⁸⁶ Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 179:

⁸⁷ Յովհաննէս Երզնկացի, Քուղթ առ իշխանն Եկեղեցաց գաւառի, է. Բաղդասարյանի «Հովհաննէս Երզնկացի և նրա խրատական արձակը» գրքում, Երևան, 1977, էջ 217: