
ՏԱԹԵՎԻ ԴՊՐՈՑԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայությունը միջնադարյան հայ իմաստասիրության գագաթնակետն է, հետևաբար այդ դպրոցի բնույթի ու եղանակի, հայոց հոգևոր մշակությունում դրա տեղի ու դերի հարցերի պարզաբանումը կարևոր է՝ ավելի հստակ պատկերացում կազմելու այդ դպրոցի, դրա ներկայացուցիչների տեսական-փիլիսոփայական հայացքների մասին:

Խորհրդային շրջանում Տաթևի դպրոցի առանձին ներկայացուցիչների փիլիսոփայությանը հանգամանորեն անդրադարձել են հայ փիլիսոփայական մտքի նշանավոր հետազոտողներ Հ. Գաբրիելյանը¹, Վ. Չալոյանը², Ս. Արևշատյանը³, Գ. Գրիգորյանը⁴ և ուրիշներ: Հենվելով նրանց հետազոտությունների վրա՝ Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայությունը գնահատելու համար կարող ենք ձևակերպել հետևյալ հարցադրումները. ա) ի՞նչ է նշանակում «Տաթևի փիլիսոփայական դպրոց» արտահայտությունը, ովքե՞ր էին դրա ներկայացուցիչները, բ) ո՞ր փիլիսոփայական ուղղության կամ ո՞ր «կուսակցության» էին նրանք պատկանում. իդեալիստներ՞ էին, թե՞ մատերիալիստներ, ռեալիստներ՞ էին, թե՞ նումինալիստներ, «շահագործո՞ղ, թե՞ շահագործվող» դասակարգի գաղափարակիրներ էին և այլն, գ) այդ դպրոցը գործել է Հայաստանի և հայոց մշակույթի ծաղկման, թե՞ անկման շրջանում. եթե ծաղկման, ապա դա Միջնադարի՞, թե՞ Վերածննդի դարաշրջանի փիլիսոփայություն էր, դ) եթե Միջնադարի փիլիսոփայություն էր, ապա դա սխոլաստիկական փիլիսոփայություն էր, թե՞ ոչ, այդ դպրոցում փիլիսոփայությունը ծառայեցվո՞ւմ էր աստվածաբանությանը, թե՞ դրա ներկայացուցիչները փորձում էին փիլիսոփայությունը ազատել աստվածաբանության կապանքներից կամ փիլիսոփայության միջոցով խարխուլել եկեղեցու գաղափարախոսության հիմքերը: Փորձեմ պատասխանել այս հարցադրումներին՝ առաջնորդվելով քննարկվող նյութի տրամաբանությամբ և ոչ թե հերթականությամբ:

¹ Տե՛ս Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958, **նույնի**՝ Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1976:

² Տե՛ս Վ. Կ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975:

³ Տե՛ս **Аревшатын С. С.** Философские взгляды Григора Татеваци, Եր., 1957, **նույնի**՝ К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Եր., 1980:

⁴ Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980:

Հայ փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես հայագիտական առանձին գիտակարգ, ձևավորվեց 20-րդ դարի 40-50-ական, այնուհետև ծաղկում ապրեց 60-80-ական թվականներին Խորհրդային Հայաստանում, որտեղ գոյություն ունեւորվեցին ինչ բացատրող մեկ «գիտական» փիլիսոփայական ուղղություն՝ խորհրդային մարքսիզմ-լենինիզմը՝ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության իր անփոփոխ սկզբունքներով ու կադապարներով, իր անառարկելի ու «անխոցելի» մեթոդաբանական հարացույցով⁵: Այդ սկզբունքներից գլխավորն այն էր, որ փիլիսոփայության պատմությունը ներկայացվում էր որպես երկու կուսակցությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի, դիալեկտիկայի ու մետաֆիզիկայի պայքար, իսկ այդ կուսակցություններն իրենց հերթին արտահայտում էին տարբեր դասակարգերի, սոցիալական խմբերի շահերն ու գաղափարախոսությունները. մատերիալիզմը, որպես կանոն, առաջադիմական, իսկ իդեալիզմը՝ հետադիմական դասակարգերի փիլիսոփայությունը: Այս մեթոդաբանական սկզբունքի լույսի ներքո է նաև հիմնականում վերլուծվել ու գնահատվել միջնադարյան հայ, ի մասնավորի Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայությունը: Այսինքն՝ հայ փիլիսոփա-պատմաբանները «մութ դարերի», սխոլաստիկական, «տերտերական», կրոնական «մեռած» գաղափարներով ներծծված միջնադարի փիլիսոփայական-աստվածաբանական ուսմունքների ուսումնասիրությունն արդարացնելու (չմոռանանք, որ դա խորհրդային տարիներին կարող էր նաև դիտվել որպես ազգայնականության դրսևորում) համար ստիպված էին փնտրել ու գտնել մատերիալիզմի և իդեալիզմի, դիալեկտիկայի ու մետաֆիզիկայի, առաջադիմական ու հետադիմական սոցիալական խմբերի պայքարի հետքեր: Իհարկե, հնարավոր էին չնչին, ոչ էական շեղումներ գլխավոր մեթոդաբանական սկզբունքից: Օրինակ, ի տարբերություն «ուղղափառ» մարքսիստ Հ. Գաբրիելյանի, որը փիլիսոփայության պատմության մեջ երկու կուսակցությունների պայքար ասելով հասկանում էր միայն մատերիալիզմի ու իդեալիզմի, առաջադեմ ու հետադեմ խավերի պայքարի պատմություն, Վ. Չալոյանը ևս գործածում է կուսակցականության երկանդամության սկզբունքը, սակայն շեղվելով «ուղղափառ» գծից, նա հայ փիլիսոփայության մեջ առանձնացնում է երկու ուղղություն՝ հայկական քրիստոնեական և հայկական հելլենիստական, այնուհետև «աշխատավոր ժողովրդի» և «շահագործող դասակարգերի» փիլիսոփայություն: Վ. Չալոյանը Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայությունը համա-

⁵ Միջնադարի, ի մասնավորի հայ փիլիսոփայությունը մարքսիստական մեթոդաբանությամբ լուսաբանելու թերությունների, դրանց հաղթահարման ու նոր մոտեցումների կիրառման անհրաժեշտության մասին տե՛ս Ս. Ս. Արևշատյանի, Հ. Ա. Գևորգյանի, Հ. Ղ. Միրզոյանի և Կ. Ա. Միրումյանի հոդվածները «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. Հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր» ժողովածուում, Եր., 1992:

րում է «շահագործող դասակարգերի առաջադեմ խավերի» փիլիսոփայություն (ուշագրավն այն է, որ հակառակ մարքսիզմի մեթոդաբանական սկզբունքի՝ Վ. Չալոյանը միջնադարյան հայ իրականության մեջ չի գտնում հակամարտող մյուս կողմի՝ «շահագործող դասակարգերի հետադեմ խավերի» ներկայացուցիչներ, թեև պնդում է դրանց միջև պայքարի գոյության մասին):

Բնականաբար, փիլիսոփայության պատմության կուսակցականության սկզբունքը ոչ միայն հանգեցնում էր փիլիսոփայապատմական նյութի խեղաթյուրված, աղճատված վերակազմությանը, «միջնադարյան մտածողներին արհեստականորեն իրար հակադրելու, երբեմն էլ գոյություն չունեցող ուղղությունների ստեղծման համար»⁶, այլև հակասության մեջ էր մտնում մարքսիստական մեթոդաբանության մյուս սկզբունքի՝ պատմականության հետ, որը պահանջում է անցյալի մտածողների հայացքները գնահատելիս հաշվի առնել պատմամշակութային համատեքստը, դարաշրջանի հոգևոր հարացույցը, փիլիսոփայության կապը դարաշրջանի նյութական ու հոգևոր այլ իրողությունների հետ, այլ ոչ թե մտածողներին գնահատել ըստ այն բանի, թե որքանով են նրանց հայացքները համապատասխանում կամ չհամապատասխանում մարքսիստական (դիալեկտիկական և պատմական մատերիալիզմի) փիլիսոփայությանը: Այլ խոսքով, հետազոտողները միջնադարյան աստվածաբան մտածողների ուսմունքներում փնտրում էին մատերիալիզմի դրսևորումներ, միտումներ, տարրեր, դիրքորոշումներ, եկեղեցու գաղափարախոսությանն ու աստվածաբանությանը հակասող գաղափարներ և այլն, ինչը, ի դեպ, հնարավոր է գտնել, եթե միտումնավոր անտեսենք մշակութային համատեքստը, միջնադարյան մտածողության յուրահատկությունները, եթե լուսավորական կամ ժամանակակից մտածողության չափանիշներով գնահատենք միջնադարյան մտածողների հայացքները, կամայականորեն ու խիստ սուբյեկտիվորեն մեկնաբանենք միջնադարյան տեքստերի բովանդակությունը: Օրինակ՝ ունիվերսալիաների (ընդհանրականների) հիմնահարցի մեկնաբանության և գնահատության ժամանակ հայ փիլիսոփա-պատմաբանները ելնում էին ոչ միայն փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական այն սկզբունքից, որ փիլիսոփայության պատմությունը երկու հիմնական ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պատմություն է, այլև Կ. Մարքսի և Ֆ. Էնգելսի այն դրույթից, որ նոմինալիզմն ընդհանրապես մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն էր: «Նոմինալիստների և ռեալիստների հարցադրման մեջ, - գրում է Գ. Գրիգորյանը, - յուրովի արտացոլվել է փիլիսոփայության երկու ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարը:

⁶ Ս. Ս. Արևշատյան, Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում...» նշված ժողովածուն, էջ 5:

Ընդունելով ընդհանուրի առաջնությունն ու առանձինի նկատմամբ անկախ գոյությունը, ռեալիստները դրանով իսկ ընդհանուրը ճանաչում էին որպես նախասկիզբ և փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստորեն, մինչդեռ նոմինալիստները, առանձինը ընդունելով որպես հիմք ընդհանուրի համար, դրսևորում էին հիմնական հարցը մատերիալիստորեն մեկնաբանելու միտում, տենդենց: Սակայն, նոմինալիզմն ու ռեալիզմը, իհարկե, չեն նույնանում մատերիալիզմի և իդեալիզմի հետ»⁷: Այլ խոսքով, մարքսիզմի տեսանկյունից նոմինալիզմը համարվում էր մատերիալիստական միտումներ պարունակող, հետևաբար՝ առաջադիմական, իսկ ռեալիզմը՝ հետադիմական ուղղություն: Ըստ այդմ՝ գայթակղություն կար նշանավոր մտածողներին այս կամ այն չափով համարելու նոմինալիստ կամ դասելու նոմինալիստների (հատկապես նրանց, ովքեր տարբեր պատճառներով տարածայնություններ ունեին եկեղեցու հետ) շարքին: Հավանաբար, էլնելով մեթոդաբանական այս դիրքորոշումից (ինչպես նաև յուրովի մեկնաբանելով ունիվերսալիաների հիմնահարցը), հայ փիլիսոփա-պատմաբանները միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ առանձնացրել են նոմինալիստական ուղղությունը (ըստ որի՝ սկզբնավորողը եղել է Վահրամ Բաբունին, իսկ շարունակողներն ու զարգացնողները՝ Հովհան Ռրոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին), ինչը, ակնհայտորեն, փիլիսոփայապատմական նյութը «մատերիալիստորեն» ընթերցելու վկայություն է:

Մատերիալիստական միտումներ հատկապես դյուրին էր գտնել տաթևցիների՝ ընդհանուր առմամբ օբյեկտիվ իդեալիստական ուսմունքներում, եթե անտեսենք դրանց փիլիսոփայման, գոյաբանական և իմացաբանական հարցերի լուծման յուրահատկությունները, եթե միջնադար ներխուժենք մարքսիզմի կտրող-հանող, պատժող-դատապարտող գործիքակազմով, կոռուպտ-չհասկացող դրոշմակնիքով, միայն մարքսիզմին հետաքրքրող, հատկապես «փիլիսոփայության հիմնական հարցին» առնչվող հարցապնդումներով: Օրինակ, այն հարցին, թե որն է որին հաջորդում՝ նյութը զգայությանը, թե զգայությունը նյութին, Հովհան Ռրոտնեցին, ըստ Վ. Չալոյանի, «տալիս է ուղղակի և աներկմիտ պատասխան, որտեղ մեծագույն պարզությամբ ընդգծված է մատերիալիստական աշխարհայացքի կարևորագույն դրույթը: Նախ՝ բնության, զգայական իրերի առաջնայնության և զգայությունը կրողի երկրորդայնության հաստատումը...», երկրորդ՝ «զգայությունը դիտվում է իբրև մարմնի ատրիբուտ. այստեղ գոյություն ունի հենց այնպիսի հարաբերակցություն, ինչպես առաջին դեպքում, այն է. առաջինը (մարմինը) պայմանավորում է երկրորդը (զգայությունը)...»⁸: Շարունա-

⁷ Գ. Հ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., 1987, էջ 55:

⁸ Վ. Կ. Չալոյան, նշվ. աշխ., էջ 400:

կելով այս ոգով՝ Վ. Չալոյանը կարծում է, որ աշխարհի, մարդուն շրջապատող ռեալ իրերի ու երևույթների իմացության հնարավորության հարցը Ռոտունեցին դարձյալ լուծում է մատերիալիստորեն: Ահավասիկ, այս ճանապարհով օբյեկտիվ իդեալիստական, աստվածապաշտական (թեիստական) ու արարչապաշտական (կրեացիոնիստական) ուսմունքը հնարավոր է դառնում ընթերցել ու մեկնաբանել մատերիալիստորեն, ինչը, բնականաբար, հանգեցնում է փիլիսոփայապատմական նյութի խեղաթյուրված վերակազմությանը, միջնադարյան մտքի յուրահատկությունների գանգառմանը, հետևաբար նաև՝ միջնադարյան մտածողների հայացքների սխալ գնահատմանը:

Փիլիսոփայության կուսակցականության սկզբունքը, ինչպես նաև հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների կամ մշակութային դարաշրջանների արժեքային գնահատությունը, հասարակական կյանքում «երկաթե օրինաչափությամբ» գործող «օրենքների» ընդունումը և այլն Վ. Չալոյանին հիմք տվեցին պնդելու, թե 10-14-րդ դարերում Հայաստանի մշակույթում տեղի է ունեցել եվրոպականին հանգույն Վերածնունդ, այդ թվում՝ փիլիսոփայության ոլորտում, որի ներկայացուցիչներից էին նաև Տաթևի դպրոցի ուսուցչապետեր Հովհան Ռոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին: Այսինքն՝ վերջիններս ոչ թե Միջնադարի, այլ Վերածննդի դարաշրջանի փիլիսոփայության ներկայացուցիչներից են: Իսկ Միջնադարի և Վերածննդի փիլիսոփայությունները, ընդհանրություններով հանդերձ, տիպաբանորեն իրարից տարբերվում են: «Վերածնության փիլիսոփայությունն սկսվեց այն դրությունից, - գրում է Վ. Չալոյանը, - որ հակառակ տիրապետող մտածողության հանդես եկան առանձին, ինքնուրույն, եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ, հաճախ հակասական և կրոնին հակադիր գաղափարներ ու մտքեր, երբեմն նույնիսկ հայացքների ամբողջ սիստեմներ: Դա փիլիսոփայության պայքարն էր եկեղեցու դեմ, հանուն ինքնուրույն, աստվածաբանությունից անկախ, գոյության: Եվ փիլիսոփայությունը որքան ավելի էր կարողանում ազատվել թեոլոգիայի կապանքներից, այնքան ավելի շատ էր ձեռք բերում մտածողության ինքնուրույնություն, նպատակ ունենալով բնական ու հասարակական երևույթները ընկալել այնպես, ինչպես նրանք գոյություն ունեն: Ահա թե ինչու փիլիսոփայությունը գնալով ավելի ու ավելի էր հակվում դեպի պանթեիզմն ու մատերիալիզմը»⁹:

Ընդհանուր առմամբ Վ. Չալոյանը ճիշտ է բնութագրում փիլիսոփայության վիճակը եվրոպական Վերածննդի դարաշրջանում, սակայն դրանից հետո դեռ մնում է հիմնավորել, թե եղել է արդյոք նման «անցումային» իրավիճակ Հայաստանում, 10-14-րդ դդ. հայոց մշակույթում:

⁹ Վ. Կ. Չալոյան, Հայկական Ռենեսանս, Եր., 1964, էջ 120:

Եթե մեզանում, համենայն դեպս փիլիսոփայության մեջ, նույնպես եղել է Վերածնունդ, ապա պետք է արձանագրենք ու ցուցադրենք այդ «վերածննդական» բնույթի երևույթները, պետք է գտնենք այնպիսի նոր տիպի մտածողներ, ովքեր «հակառակ տիրապետող մտածողության հանդես եկան առանձին, ինքնուրույն, եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ, հաճախ հակասական և կրոնին հակադիր» գաղափարներն երով ու մտքերով: Վ. Չալոյանի կարծիքով, մեզանում հայկական Վերածնության փիլիսոփայության ամենանշանավոր ներկայացուցիչներից էին Հովհան Ռոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին, ովքեր, սակայն, ոչ միայն աստվածաբան-փիլիսոփաներ էին, այլև հայոց եկեղեցու վարդապետներ, առաքելական եկեղեցու դավանաբանության նվիրյալ պաշտպաններ, հակամիարարական շարժման առաջնորդներ: Այսինքն՝ մտածողներ ու գործիչներ, ովքեր սկզբունքորեն չէին կարող «եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ» դիրքորոշում ունենալ, ովքեր, լինելով աստվածաբաններ, չէին կարող հանդես գալ աստվածաբանության դեմ, ովքեր, պայքարելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու սանձազերծած «դավանաբանական պատերազմի» դեմ, չէին կարող աշխարհայացքային ու կրոնաաստվածաբանական նույնիսկ աննշան հարցերում շեղվել ուղղափառ և ավանդական ուսմունքից: Ընդհակառակը, հենց նրանք էին, որ ի պաշտոնե կոչված էին հիմնավորելու ու պաշտպանելու հայոց եկեղեցու վարդապետությունը, ծիսակարգն ու ավանդույթները արտաքին ու ներքին հարձակումներից, տեսականորեն հիմնավորելու թե՛ քրիստոնեական կրոնի և թե՛ հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքները: Եվ բնավ զարմանալի չէ, որ ժամանակակիցները հենց այդպես են հասկացել ու գնահատել նրանց ազգապահպան գործունեությունը: Օրինակ, իր ուսուցչի՝ Գրիգոր Տաթևացու մասին Մատթեոս Ջուղայեցին հետևյալ կերպ է արտահայտվել. «Այլ և արար գիրս յոգնախմաստք ընդդեմ ամենայն ազգաց, ճշմարիտ ցուցանելով զհայք. և արար զբանս խրատականս. և իմաստս. և հանճարս. և իմաստնացոյց զազգս հայոց՝ քան զամենայն ազգս. և ուղղեաց զկարգս. և զսահմանս եկեղեցոյս»¹⁰:

Ռոտունեցու և Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների՝ Վ. Չալոյանի վերլուծությունից (եթե անգամ անձանոթ լինենք դրանց բնագրերին) պարզ երևում է, որ մենք գործ ունենք տիպիկ միջնադարյան մտածողների, միջնադարյան փիլիսոփայությանը բնորոշ հարցադրումների ու լուծումների հետ: Վ. Չալոյանի վերլուծություններում չենք տեսնում Վերածննդի դարաշրջանի փիլիսոփայության ո՛չ շունչ, ո՛չ ոգի, ո՛չ էլ առանձին գաղափարներ կամ միտումներ: Բհարկե, արվում են պնդումներ այս կամ այն հարցի մատերիալիստական լուծումների կամ

¹⁰ Մատթեոս Ջուղայեցի, Վարք Գրիգոր Տաթևացու, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6607, էջ 5բ:

կռահումների մասին, սակայն բնավ հիմնավորված չէ դրանց կապը Վերածննդի փիլիսոփայության հետ, մանավանդ որ վերջինս բնավ էլ մատերիալիստական բնույթ չունի: «Մատերիալիստական իմացաբանություն կամ տրամաբանություն» բառակապակցությունը դեռ ոչինչ չի ասում Վերածննդի փիլիսոփայության առկայության մասին: Չնայած դրան՝ Վ. Չալոյանը եզրակացնում է. «Այսպիսով, Հայաստանի Վերածնության շրջանի շահագործող դասակարգերի առաջադեմ խավի փիլիսոփայությունը հաստատվեց ինքնուրույն և աստվածաբանությունից անկախ մտածողության ճանապարհի վրա, առաջ բերեց նոր հարաճուն հետաքրքրություն դեպի անտիկ և ուշ հելլենիստական հայ փիլիսոփայությունը, առաջադրեց իր մատերիալիստական իմացաբանությունը և տրամաբանությունը: Դա այն նոր մտածողությունն էր, որը կարողանում էր արտահայտել ռեալ՝ երկրային, աշխարհի և մարդու մտածողության հարաբերություններն իրենց նոր հասկացությամբ»¹¹:

Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայության գնահատությանը վերաբերող մյուս հարցը փիլիսոփայության և աստվածաբանության, աշխարհիկ գիտելիքի և հավատի տեսության հարաբերակցության հարցն է: Հայ փիլիսոփա-պատմաբաններն իրավացիորեն նկատում են, որ 10-14-րդ դարերի հայ փիլիսոփայությունը հարստանում է աշխարհիկ գիտելիքներով, որ աստվածաբան-փիլիսոփաները հենվում են ինչպես անտիկ հունական դասականների, այնպես էլ հայկական հելլենիզմի փիլիսոփայության վրա: Այստեղից էլ արվում է այն հետևությունը, թե 10-14-րդ դարերի փիլիսոփաները, այդ թվում նաև Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչները, ձգտում էին (Գ. Գրիգորյանի խոսքերով՝ «կամա թե ակամա, գիտակցելով կամ առանց գիտակցելու») «նեղացնել» աստվածաբանության շրջանակները՝ ավելացնելով և ընդլայնելով աշխարհիկ գիտելիքների ծավալը¹²: Վ. Չալոյանը նույնպես համոզված գրում է, որ այս շրջանի «շահագործող դասակարգի առաջադեմ խավի փիլիսոփայությունը հաստատվեց ինքնուրույն և աստվածաբանությունից անկախ մտածողության ճանապարհի վրա, առաջ բերեց նոր հարաճուն հետաքրքրություն դեպի անտիկ և ուշ հելլենիստական հայ փիլիսոփայությունը, առաջադրեց իր մատերիալիստական իմացաբանությունը և տրամաբանությունը»¹³: Այս տեսակետին հակադրվում է Հ. Գաբրիելյանը, որը, օրինակ, Տաթևացու մասին գրում է, թե «լինելով 14-րդ դարի հայ առաջավոր մտքի վերջին աչքառու ներկայացուցիչը՝ այնուամենայնիվ Տաթևացին ոչ միայն հիմնական հարցերում դեռ կապված է հնի հետ, այլև գիտակցորեն աշխատում է կրոնը գիտությունից վեր դասել,

¹¹ Վ. Գ. Չալոյան, Հայկական Ռենեսանս, էջ 152:

¹² Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 10-15:

¹³ Վ. Գ. Չալոյան, Հայկական Ռենեսանս, էջ 152:

որի համար էլ նա սրբացվել է հայ եկեղեցու կողմից»¹⁴:

Իսկապես, ի տարբերություն նախորդ դարերի, այս շրջանի (10-14-րդ դդ.) հայ փիլիսոփայությունն օգտվել է բազմազան ու բազմալեզու աղբյուրներից, այդ թվում՝ աշխարհիկ: Սակայն սխալ կլինի պնդել, թե այս շրջանի փիլիսոփայության գլխավոր միտումը կրոնական մտածողության սահմաններից դուրս գալու, աստվածաբանության ճնշումից փիլիսոփայության ազատագրման ձգտումն էր: Ընդհակառակը, այս շրջանի փիլիսոփայության բնորոշ գիծը աստվածաբանությունը փիլիսոփայությամբ հարստացնելն էր կամ՝ աստվածաբանության փիլիսոփայականացումը և, դրանով իսկ, աստվածաբանության դիրքերի ամրապնդումը: Թե՛ քանակական և թե՛ որակական առումներով աշխարհիկ գիտելիքի ավելացումը, անտիկ ու հելլենիստական ավանդույթներին դիմելը պետք է դիտարկել գործառության տեսանկյունից, այսինքն՝ թե դրանք ի՞նչ դեր են խաղացել տիրապետող գաղափարախոսության պահպանման ու ամրապնդման կամ, ընդհակառակը, խարխլման ու թուլացման գործում: Նշենք, որ այդ աշխարհիկ կամ անտիկ փիլիսոփայական աղբյուրները հիմնականում տրամաբանական բնույթի էին, այսինքն՝ եկեղեցու համար աշխարհայացքային առումով գրեթե ոչ մի վտանգ չէին ներկայացնում: Ընդհակառակը, դրանց մեկնությունները վերջին հաշվով կոչված էին սպասարկելու աստվածաբանությանը: Իսկ եթե հանդիպում ենք բնափիլիսոփայական և բնագանգական երկերի, ապա դրանցում շեմքից մերժվում և քննադատվում են այն գաղափարները, որոնք համահունչ չեն եկեղեցու վարդապետությանը: Այլ հարց է, որ աշխարհիկ գիտելիքի ներմուծումը, անկախ դրա գործառության նշանակությունից, առարկայորեն կարող է (անշուշտ, առաջընթացի համար բարենպաստ պայմանների առկայության դեպքում) նպաստել փիլիսոփայության և աստվածաբանության տարանջատման կամ, ընդհանուր առմամբ, աշխարհականացման գործընթացին: Այս տեսակետից որոշ իմաստով ընդունելի է Հովհան Ռոոտնեցու փիլիսոփայական հայացքներին Գ. Գրիգորյանի տված գնահատականը. «Անշուշտ, որպես իր դարի գավակ, որպես միջնադարյան իմաստասեր Ռոոտնեցու հայացքների համակարգում դեռևս զգալի չափերի է հասնում կրոնաաստվածաբանականը և նրա մոտ գիտական, աշխարհիկ գիտելիքը հայտնի չափով հանդես է գալիս որպես աստվածաբանական «ճշմարտությունները», թեզերն ու սկզբունքները հավաստողի ծառայական դերով: Բայց պատմական պրոգրեսի առումով էականն այն է, որ այդ երևույթին զուգահեռ նա մեծ հետաքրքրություն է դրսևորել աշխարհիկ գիտելիքների նկատմամբ, դրանք ուսումնական ծրագրերի մեջ մտցնելու պահանջ է առաջադրել, և ինքն անձամբ առավելագույն չափով անդրադարձել է դրանց լուսաբանման ու մասսայականացման խնդրին, որոնցով նա օբյեկտիվ-

¹⁴ Զ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, էջ 211:

րեն խթանել է գիտելիքների հետագա առաջընթացը»¹⁵:

Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայության գնահատման հետ կապված մյուս խնդիրն այն է, թե պետք է արդյոք «տաթևցիների» փիլիսոփայությունը որակել որպես սխոլաստիկական (դպրոցային): Վ. Չալոյանը նշում է, որ Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչները պայքար էին մղում «Արևմուտքի սխոլաստիկայի»՝ Հայաստանում և հարակից երկրներում բնավորված կաթոլիկադավան մտածողների դեմ, ընդ որում՝ այդ պայքարը չէր սահմանափակվում կրոնի շրջանակներով, քանի որ տաթևցիները օգտվում էին նաև ոչ կրոնական բնույթի փիլիսոփայական նյութից՝ անտիկ աշխարհի դասական և հայկական ուշ հելլենիզմի փիլիսոփայությունից: Ավելի լայն համատեքստում հակառակ տեսակետն էր պաշտպանում Հ. Գաբրիելյանը, ըստ որի՝ «Լուսավորչական եկեղեցու ջատագովները (նկատի ունի նաև Վ. Չալոյանին ու Ս. Արևշատյանին – Ս. Զ.) աշխատել և աշխատում են ապացուցել, թե իբր և՛ Որոտնեցին, և՛ Տաթևացին, լինելով պապականության հակառակորդներ, չեն ազդվել Արևմտյան Եվրոպայի սխոլաստիկայից և, մանավանդ, կաթոլիկության ներկայացուցիչներից: Պատմական փաստերը բոլորովին այլ բան են ասում»¹⁶: Վերլուծելով ու գնահատելով Որոտնեցու հայացքները՝ նա անում է հետևյալ եզրակացությունը. «Որոտնեցին ընդհանուր աշխարհայեցողության հարցերում դեռ միջնադարյան մակարդակից վեր չի բարձրանում և սխոլաստիկական նրա աստվածաբանության հիմնական մեթոդն է»¹⁷:

Իսկապես, ինչպե՞ս կարող էր միջնադարյան, հատկապես հասուն շրջանի փիլիսոփայությունը չլինել սխոլաստիկական, մանավանդ, եթե միջնադարում, կրոնական գաղափարախոսության միահեծան իշխանության պայմաններում փիլիսոփայման օրինական այլ ձև բացառվում էր, եթե սխոլաստիկական միջնադարյան մտքի զարգացման օրինաչափ փուլն էր, եթե սխոլաստիկական ինքնին փիլիսոփայության հեղինակության բարձրացման վկայություններից էր և այլն: Կարծում եմ՝ այս դեպքում իր դերն է խաղացել միջնադարյան սխոլաստիկայի նկատմամբ մարքսիստական փիլիսոփայության մեջ արմատավորված միանշանակ բացասական վերաբերմունքը: Մինչդեռ միջնադարում սխոլաստիկայի ի հայտ գալը առաջադիմական երևույթ էր, աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխհարաբերության նոր մակարդակ, փիլիսոփայության կարգավիճակի օրինականացման, Ս. Գրքի ճշմարտությունների մեկնաբանության ռացիոնալ ձև, իմացության սուբյեկտի գիտակցության մեջ եթե ոչ կոպեռնիկոսյան (չնեղացնենք Ի. Կանտին), ապա գոնե յուրահատուկ հեղաշրջման սկիզբ: Եթե բանականության մի-

¹⁵ Գ. Հ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, էջ 223:

¹⁶ Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, էջ 159:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 164:

ջոցով հնարավոր է հիմնավորել Հայտնության ճշմարտությունները, ստեղծել «բանականացված հավատք», ապա նշանակում է, որ բանականությունը արժեքավոր գործիք է աստվածիմացության գործում, նշանակում է մարդը իր կարողություններով ի վիճակի է հասկանալու Հայտնության ճշմարտությունները: Իսպանացի փիլիսոփա Օրտեգա-ի-Գասետի կարծիքով, բանականության նմանատիպ արժևորումը փոխակերպում է քրիստոնեական կյանքի կառուցվածքը. «Մարդը, որը ոչ վաղ անցյալում նվաստացված էր, սկսում է ինքնահաստատվել, հավատալ իր սեփական գործություններին: Եվ, եթե, մի կողմից, նա կարիք է զգում հավատի միջոցով գերբնական պայծառացման, ապա մյուս կողմից, հանգում է այն համոզման, որ հավատն իր հերթին կարիք է զգում մարդու կողմից լուսավորման: Հավատքի ներսում արմատավորվում է մարդկային բանականությունը: Հայտնությունը, Աստծո խոսքը կարիք է զգում այն բանի, որ դառնա աստվածային Բանի մասին մարդկային գիտություն: Այդ գիտությունը սխոլաստիկական աստվածաբանությունն է»¹⁸:

«Տաթևցիներին» փիլիսոփայությունը (դա ստեղծվել է եկեղեցուն կից դպրոցում, եկեղեցու կողմից հիմնադրված ու վերահսկվող-կառավարվող համալսարանում), փիլիսոփայման կերպը, հետազոտման ու շարադրման մեթոդը սխոլաստիկական էին, նույնիսկ նրանց աշխատությունների բովանդակությունն ու կառուցվածքը համապատասխանում էին եվրոպական փիլիսոփայության մեջ տարածված սխոլաստիկական հանրահայտ «հավաքումներին»: Օրինակ՝ Տաթևացու «Գիրք հարցմանցը» հանրագիտարանային մի աշխատություն է, որն իր բովանդակությամբ, նյութի ընդգրկունությամբ, կառուցվածքով, հարց ու պատասխանների շարադրման եղանակով, մինչև իսկ իր «ձիաբեռ» քաջով նմանվում է սխոլաստիկական «հավաքումներին»¹⁹: «Հավաքումների» նմանություն ունեն Որոտնեցու և Ջուղայեցու որոշ քարոզներ: Իսկ ինչ վերաբերում է կաթոլիկադավան մտածողների և տաթևցիների փիլիսոփայական առնչություններին, ապա Ս. Արևշատյանը «Միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական դպրոցների պատմության շուրջ (14-րդ դար)» աշխատության մեջ ցույց է տվել, թե լատին մտածողներ Բարթոլոմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու երկերը, նրանց և հայազգի կաթոլիկների կողմից արված թարգմանությունները ինչ ազդեցություն են գործել տաթևցիների փիլիսոփայական ուսմունքների վրա: Դա հայ-եվրոպական մշակութային-փիլիսոփայական փոխառնչությունների մի ուսանելի դրվագ է, որը կարոտ է ավելի

¹⁸ **Ortega-i-Gasset X.** Избранные труды. М., 2000, с. 363-364.

¹⁹ Մ. Օրմանյանի գնահատմամբ՝ «թե՛ ոճով և թե՛ պարունակությամբ համահավասար կերպարան և արժեք ունի միջին դարերու հռչակեալ լատին աստուածաբաններուն, Թովմաս Ակուինացիի, Ալբերտոս Մուրեցիի և Սկոլտոս Էրինացիի... գործերուն հետ, հանգիտակշիռ առաւելութիւններով և համանման թերութիւններով» (Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. 2, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 2029):

մանրամասն ուսումնասիրության:

Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայության գնահատման հետ կապված հաջորդ հարցը, որը գուցե պետք էր դիտարկել սկզբում, վերաբերում է հենց «Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայություն» բառակապակցության մեկնաբանությանը: Ովքե՞ր էին այդ դպրոցի ներկայացուցիչները: Հ. Գաբրիելյանը «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության» երկրորդ հատորում «Նովիսալիզմի զարգացման ընթացքը» գլխում անդրադառնում է Հովհան Ռոոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու, իսկ «Փիլիսոփայական միտքը 15-16-րդ դարերում» գլխում՝ Առաքել Սյունեցու փիլիսոփայական հայաքննչի վերլուծությանը: Վ. Չալոյանը «Հայոց փիլիսոփայության պատմություն» մենագրությունում «Ֆեոդալական հասարակության ծաղկման շրջանի փիլիսոփայությունը (10-15-րդ դդ.)» գլխում առանձնացնում է «Շահագործող դասակարգերի առաջադեմ խավերի փիլիսոփայությունը՝ Տաթևի դպրոցը (14-15-րդ դդ.)» ենթագլուխը, որում վերլուծում է Հովհան Ռոոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքները: Իսկ «Երկրի դեգրադացիայի և անկման շրջանի փիլիսոփայությունը (15-17-րդ դդ.)» գլխում անդրադառնում է միայն Առաքել Սյունեցու փիլիսոփայությանը: Երկու մասնագետներն էլ ոչ մի խոսք չեն ասում Առաքել Սյունեցու ժամանակակից, Տաթևացու շնորհալի աշակերտներից մեկի՝ Մատթեոս Ջուղայեցու մասին²⁰: Մինչդեռ վերջինիս հոգևոր ժառանգության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում աստվածաբանական-փիլիսոփայական նյութը, որն արժանի է առանձին վերլուծության ու գնահատության²¹:

Փաստորեն, թե՛ Հ. Գաբրիելյանը և թե՛ Վ. Չալոյանը Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայությունը բաժանում են երկու շրջանի՝ ծաղկման ու անկման, որոնց տարբերությունը ըստ երևույթին պայմանավորված է ոչ այնքան ժամանակաշրջանով, որքան փիլիսոփայման կերպով: Օրինակ՝ թե՛ Հ. Գաբրիելյանը և թե՛ Վ. Չալոյանը Առաքել Սյունեցու փիլիսոփայությունը համարում են հետընթաց քայլ Ռոոտնեցու և Տաթևացու համեմատ՝ առաջին հերթին նկատի ունենալով այն, որ Սյունեցին փիլիսոփայությունը հետևողականորեն ծառայեցնում է աստվածաբանությանը և եկեղեցու գաղափարախոսությանը: «Իր փիլիսոփայական աշխարհայացքով Առաքել Սյունեցին, - գրում է Հ. Գաբրիելյանը, - շարունակեց Տաթևացու գիծը՝ ավելի թեքվելով դեպի աջ»²²: «Եթե նրա նախորդները՝ Հովհան Ռոոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին զգալի չափով դուրս եկան աստվածաբանության շրջանակներից և որոշ ինքնուրույ-

²⁰ Տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, Մատթեոս Ջուղայեցու կյանքն ու գործունեությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 3, 1956, **Ն. Թովմասյան**, Սոցիալ-տնտեսական միտքը Հայաստանում 15-18-րդ դարերում, Եր., 1982:

²¹ Տե՛ս, օրինակ, **Մ. Ա. Զաքարյան**, Հայ իմաստասերներ, Գիրք երկրորդ (Մատթեոս Ջուղայեցի, Առաքել Սյունեցի), Եր., 1997:

²² **Հ. Գ. Գաբրիելյան**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, էջ 228:

նություն հաղորդեցին փիլիսոփայությանը, ապա Առաքել Սյունեցին, - գրում է Վ. Չալոյանը, - կրկին վերադարձավ աստվածաբանությանը, փիլիսոփայությունը ենթարկեց եկեղեցու ու նրա սպասավորների պահանջներին: Դրանով է բացատրվում այն, որ նրա մոտ այլևս չկար տեսական մտածողության նախկին թափը, չկար նոր հարցերի դրում ու լուծում, նույն Տաթևի դպրոցի կողմից առաջ քաշված փիլիսոփայական հայտնի պրոբլեմների նոր փաստարկում»²³:

Այս գնահատումների հետ կապված նշեմ հետևյալը. նախ՝ եթե «դպրոց» բառը բուն իմաստով մեկնաբանենք, ապա ճիշտ կլիներ ասել «գլաձոր-տաթևյան դպրոց», որովհետև տաթևյանը գլաձորյան դպրոց-համալսարանի անմիջական շարունակությունն էր և հոգևոր առումով՝ դրա ժառանգորդը: Պարզապես տաթևցիները անհամեմատ մեծ ուշադրություն դարձրին փիլիսոփայությանը: Երկրորդ՝ նպատակահարմար չէ ժամանակագրական իմաստով Տաթևի դպրոցը բաժանել երկու հատվածի՝ ծաղկման ու անկման: Եթե նկատի ունենանք երկրի քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական իրավիճակը, ապա էական տարբերություն չկար մի կողմից Որոտնեցու և Տաթևացու, մյուս կողմից՝ Սյունեցու և Ջուղայեցու ապրած ժամանակահատվածների միջև: Երրորդ՝ էական տարբերություն չկար նաև աշխարհայացքային առումով. Սյունեցին ու Ջուղայեցին իրենց աստվածաբանական-փիլիսոփայական հիմնական գործերը գրել են Տաթևացու կենդանության ժամանակ, որոշ դեպքերում էլ՝ նրա հորդորանքով ու ղեկավարությամբ (օրինակ՝ հայտնի է, որ Սյունեցու գլխավոր փիլիսոփայական երկը՝ Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի մեծածավալ մեկնությունը, գրվել է Տաթևացու խորհրդով): Ասել է թե՛ նրանք ունեին ընդհանուր նպատակ (հայոց եկեղեցու դավանաբանության ջատագովություն, պայքար միարարականների դեմ և այլն), ուստի «աշխատանքի բաժանման» հետևանքով և «ուժերի տնտեսման» սկզբունքին համապատասխան՝ յուրաքանչյուրը հանձն էր առել լուծել որոշակի խնդիր: Այսպես, եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Որոտնեցու և Տաթևացու համեմատ Սյունեցին «թեքվել է դեպի աջ», ապա դա պետք է գնահատել ոչ թե իբրև «անկման փիլիսոփայության» արտահայտություն, այլ ժամանակի կրոնադավանաբանական պայքարի ոգուց թելադրված հրամայականի կատարում: Առաքել Սյունեցին, Դավիթ Անհաղթի աշխարհիկ փիլիսոփայությունը մեկնաբանելով քրիստոնեության ոգով, կիրառելով սխոլաստիկական իմաստասիրման եղանակներն ու մեթոդները, ձգտում էր իր գաղափարական հակառակորդներին ցույց տալ, որ մեծանուն հայ փիլիսոփան «հայոց դատի», հայոց եկեղեցու դավանաբանության պաշտպաններից է, որի վաստակը հաշվի առնելով՝ առաքելական եկեղեցին ժամանա-

²³ Վ. Կ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 448:

կին նրան սրբացրել է: Այլ խոսքով, տաթևցի չորս մտածողները միևնույն դպրոցից էին, ունեին միասնական ու ընդհանուր նպատակ, բայց տարբեր խնդիրներ, ուստի այդ դպրոցի փիլիսոփայությունը պետք է դիտարկվի մի ամբողջության մեջ:

Բանալի բառեր – *միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Առաքել Մյունեցի, Մատթեոս Ջուղայեցի, աստվածաբանություն, սխոլաստիկա, հավատ և բանականություն, Միջնադար և Վերածնունդ*

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Об оценке философии татевской школы. – В статье анализируется специальная литература, посвящённая философской школе Татева, и делается заключение, что исследователям необходимо: 1. отказаться, занимаясь историей философии, от ряда положений марксистской методологии и, систематизируя философско-исторический материал, руководствоваться принципом историзма; 2. принимать во внимание способ и метод средневекового философствования, соотношение в средневековой науке философии и богословия, особенности философского познания в средние века; 3. рассматривать наследие представителей Татева не в рамках отдельных периодов (расцвет, упадок), а как философию одного и того же периода, причём учитывать, что, стремясь к общей цели, каждый из татевских учёных решал особую задачу.

Ключевые слова: *средневековая армянская философия, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци, Аракел Сюнеци, Маттеос Джугаеци, богословие, схоластика, вера и разум, Средневековье и Возрождение*

SEYRAN ZAKARYAN – On the Issue of Tatev School Philosophy Evaluation. – Analyzing the available philosophical and historical literature on Tatev School, the author of the article has come to the conclusion that it is necessary a) to renounce some provisions of Marxist methodology in the History of philosophy and be guided by the principle of historic authenticity of recomposing philosophical and historical material, 2) to consider the way and method of medieval philosophizing, the correlation of philosophy and theology in medieval philosophy, the peculiarities of the status of philosophy in the Middle ages, c) to observe the philosophy of Tatev not as that of different periods (prosperity and recession), but as philosophy of the same period, moreover, considering that each of them solved different problems within the scope of common goal.

Key words: *medieval Armenian philosophy, Hovhan Vortnetsi, Grigor Tatevatsi, Arakel Syunetsi, Mattheos Jughayetsi, theology, scholastic, faith and reason, the Middle Ages and Renaissance*