
**ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԱՆԵՐԻ ԴԻՄՆԱԶԱՐՅԻ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
14-ՐԴ ԴԱՐԻ ԿԱԹՈՒԿ ՔԱՐՈՋԻՉՆԵՐԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մաս է 13-րդ դարի վերջերին և 14-րդ դարի սկզբներին Հայաստանում և նրա մերձակա երկրներում հաստատված լատին (կաթոլիկ) մտածողների փիլիսոփայական ժառանգությունը: Հարկ է նշել, որ երկար ժամանակ լատին «առաքյալների» և կաթոլիկադավան հայ մտածողների հոգևոր ժառանգությունը չէր ներառվում հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ այն պատճառաբանությամբ, որ նրանց ժառանգությունը խորթ է եղել հայ ժողովրդի, հայոց եկեղեցու գաղափարախոսությանը, իսկ գործունեությունը՝ վնասակար: Մեթոդաբանական այս դիրքորոշումը վերաիմաստավորվեց 20-րդ դարի 80-ական թվականներին, երբ միաժամանակ, իրարից անկախ, Ս. Արևշատյանը և Դ. Միրզոյանը փաստերի և իրողությունների անաչառ վերլուծության հիման վրա եկան այն եզրակացության, որ, նախ, «անհրաժեշտ է տարբերակված մոտեցում ցուցաբերել կաթոլիկ միսիոներների ու կաթոլիկադավան հայերի փիլիսոփայության, նրանց նպատակների ու մղումների գնահատության հարցում, և երկրորդ՝ որքան էլ նրանց փիլիսոփայությունը օտար ու խորթ լինի հայ ժողովրդին, այնուամենայնիվ այն պետք է ներառվի տվյալ ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ, հասկանալի է, այնքանով ու այն չափով, որքանով և որ չափով այն նպաստել է վերջինիս զարգացմանը»¹: Ի մասնավորի, անդրադառնալով մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում Հայաստանում կրոնամշակութային գործունեություն ծավալած լատին մտածողների և նրանց հայազգի համախոհների թողած հոգևոր ժառանգության հարցին, Ս. Արևշատյանը նշում է, որ նրանց աշխատությունները չպետք է դուրս թողնվեն տվյալ ժամանակաշրջանի հայ մշակույթի պատմությունից, նախ, այն պատճառով, որ կաթոլիկ մտածողները, նրանց ստեղծած գիտակրթական օջախները զգալի ավանդ ներդրեցին հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում, երկրորդ, նրանց կողմից ստեղծված ամբողջ գրականությունը՝ թարգմանական և ինքնուրույն, հանդիսանում է միջնադարյան հայ գրականության անկապտելի մասը²: Մեթոդաբանական այսպիսի դիրքորոշումը, խարսխված լինելով պատմականության սկզբունքի վրա, հնարավորություն է տալիս ոչ միայն ամբողջական ներկայացնելու միջնադարյան հայ փիլիսոփայության պատմությունը, դրա զարգացման ընթացքը, այլև

¹ Դ. Միրզոյան, 17-րդ դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, էջ 24-25, նույնի՝ Դավիթ Անհաղթը և նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորումը, «Դավիթ Անհաղթ», հոդվածների ժողովածու, Եր., 1980, էջ 25-26:

² Стен Аревшатыан С. С. К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Ер., 1980, էջ 10-13:

պարզելու մշակութային-փիլիսոփայական գաղափարների ազդեցության և հակազդեցության, դրանց ընկալման և իմաստավորման առանձնահատկությունները, փիլիսոփայական-գաղափարական տարբեր հարցերի քննարկման ժամանակ եվրոպական և հայ մտածելակերպի ընդհանրություններն ու տարբերությունները:

Հաստատվելով Հայաստանում և հարակից երկրներում՝ լատին մտածողները, հոգեորոշությամբ զբաղվելուն զուգահեռ, ծավալեցին արդյունավետ կրթալուսավորական գործունեություն³: Լատին մտածողները, հատկապես Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին (Մարաղացին) (մահ. 1333 թ.) և Պետրոս Արագոնացին (մահ. 1347 թ.), միարարական շարժմանը հարած և կաթոլիկություն ընդունած հայ ուսյալների (Զաքարիա և Հովհաննես Ծործորեցիներ, Հովհաննես և Հակոբ Քննեցիներ և այլք) աջակցությամբ հայերեն թարգմանեցին արևմտաեվրոպական սխոլաստիկական փիլիսոփայության մի շարք հուշարձաններ, այդ թվում՝ Ժիլբեր Պոռետացու, Ալբերտ Մեծի, Թոմաս Աքվինացու և այլոց փիլիսոփայական-աստվածաբանական մի շարք աշխատություններ: Այդ թարգմանությունները եվրոպացի և հայ մտածողների համագործակցության արդյունք էին: Դրանք առաջին հերթին նախատեսված էին «ներքին» օգտագործման համար: «Վերոհիշյալ թարգմանությունները, սակայն, չեն լճանում միարարական միջավայրի նեղ շրջանակներում, այլ շուտով դուրս գալով նրա շրջանակներից, թափանցում են բուն հայկական ուսումնական կենտրոնները՝ նպաստելով իմաստասիրական և բնագիտական գրականության հետագա զարգացմանն ու Հայաստանում եվրոպական սխոլաստիկայի բովոլ անցած անտիկ գիտության նվաճումների տարածմանը»⁴: Հարկ է նշել, որ իրենց գրականության տարածումը, ավելի ճիշտ, հակառակորդին մատչելի դառնալը, միարարականների սրտով չէր: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին, անհագստացած ստեղծված իրավիճակից, փորձում էր սպառնալիքների միջոցով խոչընդոտել իրենց գրականության տարածմանը. «...բանադրանք լինի մարդ այն և ընդ կապանք, որ տա զՔարոզգիրքս այս ի ձեռն հակառակաց կամ ի ձեռն սուտ միաբանաց, զի փորձեցաք բազում անգամ, որ հակառակ մարդիկ զմեր բանս իրեանց զեն արարին և սրով մեր պատերազմեցան ընդ մեզ և ընդ ճշմարտութեանն»⁵: Բայց նման կարգի սպառնալիքները՝ նզովքները, անեծքները, չէին կարող խանգարել հոգևոր արժեքների յուրացման գործընթացին, որն իր ավարտին հասավ Տաթևի աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոցում: Հայ մտածողները որդեգրեցին իրենց հակառակորդի իմաստասիրման ու փաստարկման ձևերը, ընդսմին, դա կատարվեց այնքան հմտորեն և արագ, որ միարարականներն ընկան խուճապի մեջ: Պետք է խոստովանել, որ այնքան էլ դյուրին չէր բանավեճի բռնվել եվրոպական համալսարաններում կանոնավոր կրթություն ստա-

³ Այդ մասին տես **Լ. Ս. Խաչիկյան**, Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1973, թիվ 11, **նույնի՝** Քննայի հոգևոր-մշակութային կենտրոնը և Հովհաննես Քննեցու գործունեությունը (**Հովհաննես Քննեցի**, Յաղագս քերականի, Եր., 1977):

⁴ **Լ. Յ. Տեր-Պետրոսյան**, Հայ հին թարգմանական գրականություն, Եր., 1984, էջ 19:

⁵ **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 2184, 12բ:

ցած, ներքին և արտաքին գրոց մեջ հմտացած, կաթոլիկական ավանդույթին հետևողականորեն մվիրված մտածողների դեմ: Անշուշտ, հայ հոգևորականները նույնպես կրթված էին, ծանոթ ներքին և արտաքին գրոց, իսկ հայոց եկեղեցին վաղուց ուներ իր դավանաբանությունը, ծիսակարգն ու արարողակարգը: Սակայն այդ դավանաբանության «փիլիսոփայությունը», մեղմ ասած, տեսականորեն թույլ էր մշակված: Հայ հոգևորականների զինանոցի հիմնական զենքը 4-5-րդ դարերի արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի աշխատություններն էին: Բանն այն է, որ Քաղկեդոնի տիեզերաժողովից հետո, երբ վատթարացան հայոց և հույն եկեղեցիների միջև հարաբերությունները, համեմատաբար պակասեցին գիտամշակութային շփումները: Գիշտ է, հետագա դարերում ևս հայ և հույն հոգևորականների միջև եղան դավանաբանական բնույթի վիճաբանություններ, թարգմանվեցին կրոնական ու աստվածաբանական-փիլիսոփայական բնույթի երկեր (մասնավորապես, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերը), ինչը մշակութային առումով դրական հետևանքներ ունեցավ, այնուհանդերձ, այդ վեճերի **տեսական մակարդակը** այնքան էլ բարձր չէր: Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը ինքնատիպ փիլիսոփայական հիմնավորումներ չունեցավ: Օրինակ, Ս. Ներսես Շնորհալիին «Թուղթ ընդհանրական»-ում գրում է, որ «մենք նույնպես ամենից առաջ սկսում ենք բոլոր բարիքների գլխից՝ հաւատքից, և այն լսողներիդ ենք ներկայացնում՝ ոչ թէ նոր բան աւելացնելով, այլ՝ առաքեալների, մարգարէների և սուրբ հայրերի հիմքի վրայ համառօտ խօսքով կառուցելով, որպէսզի որևէ մէկը չշմարտութիւնից՝ անուս տգէտների խօսքերը լսելով...»⁶: Բոլորովին այլ էր լատին մտածողների պատրաստվածության մակարդակը: Պատահական չէ, որ որոշ հայ հոգևորականներ գայթակղվեցին և դավանափոխ եղան առաջին հերթին նրանց «մտքի փայլի», գիտելիքների պաշարի, կրթության մակարդակի ու կազմակերպվածության պատճառով: Կաթոլիկադավան հայ մտածողների կատարած թարգմանությունները և լատին փիլիսոփաների ինքնուրույն աշխատությունները նշանակալից չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության մասին տեղեկությունների շրջանակը, հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը: Դրանք թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իմաստասիրման ոճով թարմություն էին հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների համար: Բանն այն է, որ 13-րդ դարի արևմտաեվրոպական մտքին բնորոշ էր փիլիսոփայության աստվածաբանականացման ու աստվածաբանության փիլիսոփայականացման միտումը, ինչը նկատելի չէր նույն ժամանակահատվածի հայ փիլիսոփայության մեջ: Դա իմաստասիրման մի ոճ էր, որը փիլիսոփայությունը օգտագործում էր Հայտնության ճշմարտությունների և կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման համար և փորձում էր ստեղծել տրամաբանորեն հիմնավորված աստվածաբանական համակարգ: 13-րդ դարում՝ եվրոպական սխոլաստիկական (դպրոցային) փիլիսոփայության ոսկեդարում, մեծ տարածում էր ստացել «հավաքումների» ժանրը: Այդ «հավաքումները» յուրօրինակ հանրագիտարաններ էին, որտեղ կարելի էր գտնել գիտելիք գրեթե

⁶ Ս. Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, «Գանձասար» հանդես, 1991, էջ 28:

ամեն ինչի մասին: Օրինակ, այդպիսի բնույթ ունեին Բոլոնիացու «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» և «Քարոզգիրք» աշխատությունները: Կաթոլիկ մտածողների դեմ հավասար պայքար մղելու համար անհրաժեշտ էին նոր մոտեցումներ և նոր գիտելիքներ: Այդ խնդիրների լուծմանն էր կոչված Գլաձորի և Տաթևի համալսարանների հիմնադրումը, որի ներկայացուցիչները կրոնադավանաբանական պայքարին զուգընթաց կարողացան յուրացնել կաթոլիկների իմաստասիրման կերպը, ընդամին, հենվելով նաև հայ փիլիսոփայության ավանդույթների վրա: Այս առումով պետք է նշել, որ լատին մտածողների աշխատությունները էական դեր խաղացին 14-րդ դարի հայ փիլիսոփայության զարգացման և հայ փիլիսոփայական ավանդույթների վերակենդանացման գործում:

Կաթոլիկադավան մտածողների տեսական ժառանգությունում մեծ տեղ են գրավում փիլիսոփայական-տրամաբանական բնույթի երկերը⁷: Դրանցում քննարկվել են նաև ընդհանուրի բնույթին (ուճիվերսալիաների, ընդհանրականների) առնչվող հարցերը: Ուճիվերսալիաների հիմնահարցը Բոլոնիացին մանրամասն դիտարկում է «Յաղագս հնգից ընդհանրից», «Համառոտ հաւաքումն և յոյժ օգտակար ի դիալեկտիկայն, որ է տրամաբանութիւն», իսկ Պետրոս Արագոնացին՝ «Համառոտ հաւաքումն վերլուծութեան «Վեց սկզբանց» գրոց», «Համառոտ վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտէլի», «Համառոտ հաւաքումն ի վերայ «Ներածութեան» Պորփյուրոսի» և այլ աշխատություններում: Լատին մտածողներն իրենց տեսակետները հիմնավորելիս օգտագործում էին միջնադարյան մտածողներ Օգոստինոս Երանելու, Սևերին Բոեցիոսի, Իբն Սինայի, Իբն Ռուշդի, Ջիլբեր Պոռետացու, Թովմա Աքվինացու, որոշ դեպքերում՝ նաև հայ փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթի մտքերը:

Միջնադարում քննարկված ուճիվերսալիաների հիմնահարցը նախ և առաջ վերաբերում էր ընդհանուրի գոյաբանական կարգավիճակին, որին առնչվող հարցերը ձևակերպվել էին նորալատոնական փիլիսոփա Պորփյուրոսի «Ներածություն» աշխատության մեջ: Բոլոնիացին «Յաղագս հնգից ընդհանրից» աշխատության մեջ շարադրում է Պորփյուրոսի կողմից ձևակերպված հարցադրումները և փորձում պատասխանել դրանց: Նա նշում է, որ ընդհանուրի հարցը ուճի մետաֆիզիկական ու տրամաբանական կողմեր: Պորփյուրոսը, քանի որ իր առջև խնդիր է դնում ընդհանուրի հարցը դիտարկել տրամաբանական տեսանկյունից, ուստի հրաժարվում է պատասխանել իր իսկ կողմից ձևակերպված հարցերին՝ կարծելով, որ դրանք նախ և առաջ վերաբերում են մետաֆիզիկական ոլորտին: Այս իմաստով ընդհանուրի մասին գիտությունը, գրում է Բոլոնիացին, որը ոմանք կասկածի տակ են դնում, իրապես գոյություն ունի: Գիտությունը չի կարող մասնավորի մասին լինել, այլ միայն ընդհանուրի, որն անփոփոխ ու անհարաբերական է: Մետաֆիզիկայի և տրամաբանության առարկան ընդհանուր գոյերն են, սակայն «այլազգ խօսի զնոցանց մետաֆիզիկական փիլիսոփան և այլազգ դիալեկտիկանն»⁸: Պորփյուրոսի տարա-

⁷ Նրանց փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը տե՛ս **Аревшатын С. С.**, նշվ. աշխ.:

⁸ **Քարոլուդիմեսու Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգից ընդհանրից, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2276, էջ 206ա:

կույսները վերաբերում են մետաֆիզիկական և ոչ թե տրամաբանական կողմին: Ըստ Արագոնացու՝ «մետաֆիզիկոսն նկատել գիրն ըստինքեան բացարձակապես: Իսկ լօջիկոսն՝ ըստ այնմ որ են ստորոգելի»⁹:

Պորփյուրոսի այն հարցադրմանը, թե ընդհանրականները (սեռերը և տեսակները) գոյություն ունեն ինքնի՞ն, թե՞ սոսկ մտածողության մեջ են, Բոլոնիացին տալիս է հստակ պատասխան. դրանք չունեն միայն ինքնին գոյություն, որպես առանձին գոյացություններ, ինչպես կարծում էր Պլատոնը, և ոչ էլ գոյություն ունեն միայն մտածողության մեջ, ինչպես կարծում են որոշ փիլիսոփաներ, այլ որոշ առումով գոյություն ունեն թե՛ մեկ և թե՛ մյուս իմաստով: Ըստ նրա՝ «սեռքն և տեսակքն և այլ ընդհանուրքն ոչ միայն են արտաքոյ սոսկ մտածութեան և ոչ միայն են ի ներքս իմացութեան, այլ ըստ իրաց ինչ են արտաքոյ մտածութեան և ըստ իրաց ինչ են ի ներքս ի մտածութեան»¹⁰: Բոլոնիացին տարբերում է իրերի գոյության երեք եղանակ. ա) միայն մտածողության մեջ գոյություն ունեցող. դրանք մեր երևակայության արգասիքն են, ինչպես ասենք՝ ոսկի լեռ և արծաթ գետ արտահայտությունները: բ) Մտածողությունից դուրս գտնվող իրեր, որոնք գոյություն ունեն անկախ այն բանից, դրանք մտածվում են, թե ոչ: գ) Եվ կան իրեր, որոնք «ոչ միայն են ի սոսկ մտածութեան և ոչ միայն ի բնութեան, այլ երկուցունց լինին. զի սկիզբն զբնութին ունին, բայց կատարումն յիմացումն...»¹¹: Ըստ այդմ, գրում է Բոլոնիացին, ընդհանրականների բնույթի վերաբերյալ փիլիսոփայության պատմության մեջ ձևավորվել է երեք տեսակետ՝ անտիսթենեսյան, որը ժխտում է ընդհանուրի գոյությունը թե՛ մտածողության և թե՛ իրականության մեջ, պլատոնյան, ըստ որի՝ «ընդհանրականքն ունին կատարեալ լինելութիւն արտաքոյ իմացմանն», և արիստոտելյան: Վերջինս միջին տարբերակ է. «Արիստոտել ընթանալով զմիջին ճանապարհն ասէ զընդհանրականսն ոչ միայն ունել զգոլն ի յիմացումն, և ոչ միայն արտաքոյ բնութեան, այլ հիմն նոցին են»¹²: Լատին մտածողները կարծում են, որ իրերից դուրս ընդհանուրը գոյություն չունի. «...ընդհանրականն ոչ ինչ է զատ ի բազմաց, այլ է մի ի բազումս» և բազումից առաջ գոյություն չունի: Այս կապակցությամբ նրանք տարբերակում են երկու կարգի ընդհանուր՝ «ըստ այնմ որ է յեղականս իւր. և այնժամ ոչ է նախկին նոցին. կամ ըստ այնմ որ է ի յիմացումն. և սոյնպէս է նախկին»¹³: Ուրեմն, իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը չի կարող նախորդել իրերին, իսկ մտքի մեջ գտնվողը նախորդում է:

Մեկնաբանելով Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» աշխատությունը՝ Պետրոս Արագոնացին պաշտպանում է առաջին և երկրորդ գոյացությունների մասին Ստագիրացու ուսմունքը: Արիստոտելն առաջին գոյացությունը համարում է «իսկագոյն և նախկին և մանաւանդ», որովհետև այն հանդես է գալիս որպես ենթակա բոլոր գոյացությունների համար: Առաջին գո-

⁹ Պետրոս Արագոնացի, Համառօտ վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, ՄՍ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 44բ:

¹⁰ Բարդուղիմէոս Բոլոնիացի, Յաղագս հնգից ընդհանրից, էջ 213բ:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 214ա:

¹² Նույն տեղում, էջ 213բ:

¹³ Պետրոս Արագոնացի, Համառօտ վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, էջ 104բ:

յացությունը «է խարիսխ և հիմն գոյացութեան ամենեցունց առանց որոյ այլք նմա ոչ կարեն գոլ»¹⁴: Առաջին գոյացությունը նախկին է բնությամբ, ուստի «յորժամ ոչ լինի առաջին գոյացութիւն, անկարէ այլոցն ունէք գոլ»: Ժիլբեր Պոռետացու «Վեց սկզբանց» գրքի մեկնությունում նա պաշտպանում է այն միտքը, որ ընդհանուր գոյացությունները ծնվում են անհատ գոյացություններից, մասնավորապես, անհատ մարդկանց հիմքի վրա է մտածողության մեջ կազմավորվում «ընդհանրական մարդը»¹⁵: Երկրորդ գոյացությունները հատկություններ են, որոնք առանց առաջին գոյացության չեն կարող ինքնուրույն գոյություն ունենալ: Եթե առաջին գոյացությունները վերանում են, ապա պետք է վերանան նաև ընդհանուր գոյացությունները: Այս դրույթի դեմ, ըստ Արագոնացու, բերում են հետևյալ հակափաստարկը. ընդհանուրը մշտնջենական է, անփոփոխ, ուստի մասնավոր գոյերի ոչնչացումից հետո այն պետք է գոյություն ունենա: Պետրոս Արագոնացու կարծիքով, ընդհանուրն ունի երկու գոյած. այն գտնվում է բազում իրերի մեջ և մտածողության մեջ: Մասնավոր իրերի ոչնչացմամբ վերանում է նաև իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը, սակայն իմացության մեջ գտնվող ընդհանուրը մնում է:

Մյուս հարցը, որը վերաբերում է մասնավորի և ընդհանուրի հարաբերակցությանը, հետևյալն է. մասնավոր գոյից կարող է առաջանալ միայն մասնավորը, այդ դեպքում ինչպե՞ս հասկանալ այն դատողությունը, թե ընդհանուրը ծնվում է մասնավոր գոյերից: Արագոնացին այս կապակցությամբ նշում է, որ պետք է իրարից տարբերակել հարցի գոյաբանական և իմացաբանական կողմերը: Իսկապես, մասնավորից առաջանում է միայն մասնավորը, սակայն իմացության գործընթացում միտքը կարող է հենվել մասնավոր գոյերի ընդհանրական, նման կողմերի վրա և ստեղծել ընդհանուր հասկացություն. «...թպէտ մասնաւորն ոչ ծնանի եթէ ոչ զմասնաւորն, սակայն իմացումն համահաւաքէ ի բազմաց մի ընդհանրականսն, որ ստորգի զամենեցունց...»¹⁶:

Պորփյուրոսի երկրորդ հարցը վերաբերում է այն բանին, թե արդյոք ընդհանրականները մարմի՞ն են, թե՞ անմարմին: Հնագույն փիլիսոփաներից ոմանք, գրում է Բոլոնիացին, «որք էին այնպէս թանձրամիտք, որ ոչ կարացին տեսանել զանազանութիւն ի մէջ իմացմանն և զգայութեանն», ամեն ինչ համարում էին մարմնական: Փիլիսոփաների մյուս մասն էլ կարծում էր, որ ընդհանուրն անմարմնական է: Թեև վերջիններս, ըստ Բոլոնիացու, ավելի մոտ էին ճշմարտությանը, սակայն այնքան էլ դիպուկ ու հանդիչ փաստարկներ չէին բերում: Օրինակ, եթե ամենայն ընդհանրական անմարմին է, ապա բոլոր մարմինները կլինեն անմարմին, որովհետև «մարմինը» ընդհանրական է: Բոլոնիացու կարծիքով, ընդհանրականը կարող է իմացվել երկու կերպ. ա) «իմացեալ լինի ըստ այնմ որ է ի գոյս», այսինքն՝ առանձին իրերի մեջ գոյություն ունեցող ընդհանուր, բ) իմացության մեջ գտնվող ընդհանուր: Իսկ «անմարմինը» նույնպես լինում է երկու կերպի. ա) անմարմին են այն գոյերը, որոնք մարմնական ոչինչ չունեն, ինչպես Աստված և հրեշ-

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 49բ:

¹⁵ **Պետրոս Արագոնացի**, Համառօտ հաւաքումն վերլուծութեան «Վեց սկզբանց» գրոց», ՄՄ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 125բ:

¹⁶ Նույն տեղում:

տակները, ք) անմարմին են այն գոյերը, որոնք անմարմնաբար գոյություն ունեն իմացության մեջ: Մտածողությունից դուրս գտնվող ընդհանրականները կարող են լինել մարմնական և անմարմին, քանզի դրանցից ոմանք գտնվում են մարմնական գոյերի մեջ, իսկ որոշներն էլ՝ անմարմին գոյերի մեջ: Այս դատողություններից հետո Բոլոնիացին անում է հետևյալ եզրակացությունը. «Ընդհանրականն որ հիմնաւորեալ է ի մարմնական գոյս և ստորոգի զնոցանէ, է մարմնական, այլ որ հիմնաւորի ի յիրս իմանալիս, այսինքն ի հրեշտակս, այն է անմարմին: Իսկ թէ իմացեալ լինի ընդհանրականն որ ի մտածութիւն, այսպէս ամենայն ընդհանրական է անմարմին, զի ամենևին բաց որոշեալ է ի մարմնոյ. քանզի թէ ամենայն ընդհանրական լինէր անմարմին որպէս հրեշտակն, այնժամ ոչ ոք ընդհանրական կարէր ստորոգիլ զմարմնական գոյիցն, քանզի անմարմինն ոչ կարէ ստորոգիլ զմարմնական իրաց: Բայց սակայն ընդհանրականքն ստորոգին զմարմնական իրաց, որպէս մարդն և կենդանին, որ են ընդհանրականք ստորոգեալ լինի զանհատից մարդկան, որք են մարմնականք: Ապա ընդհանրականն որ յիմացումն ոչ է անմարմին էականապէս, որպէս հրեշտակք, այլ ասի անմարմին ի կողմանէ իմացման վասն զի իմացումն զընդհանուրն իմանայ անմարմնաբար, քանզի իմացումն զայնս որ են ըստ ինքեան նիւթական իմանայ անզգայականաբար: Եւ զմարմնականսն անմարմնականաբար, որոյ պատճառ է, քանզի ասէ Բոնսիոս, թէ այն որ ընդունեալ լինի յիր ինչ, ընդունեալ լինի ըստ կերպիւ ընդունողին և ոչ ըստ կերպիւ ընդունելի իրին, որպէս ջուրն ի յանօթս քառանկիւնի ընդունի ջուրն զձև քառանկիւնի... Այսպէս իմացաւ և Դաւիթ փիլիսոփոսն հայկազեան...»¹⁷:

Ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման հարցը քննարկելիս լատին մտածողները օգտագործում են «նմանություն» կատեգորիան: Բոլոնիացին, որի հայացքներում ակնհայտ զգացվում է Բոնեցիոսի ազդեցությունը, տարբերակում է երեք կարգի նմանություն՝ **զգայական, կրողական կամ ներընդունողական և ներգործական**: Չգայական նմանությունը իրերի ճանաչման զգայական աստիճանի արդյունքն է՝ «նմանութիւն ամենայն զգայականացն ընդունեալ լինին հինգ զգայութիւնքն և պահին յերևակայութիւն...»¹⁸: Չգայարանները հաղորդում են իրերի կամ դրանց հատկությունների նմանության մասին տեղեկություններ, որոնք «պահ են տրվում» երևակայությամբ: Իսկ այդ նմանության հայտնաբերումը՝ որպէս իմացաբանական փաստ, իրականացվում է մտքի «ներգործական» կարողության միջոցով. «Չգայական նմանութիւնքն որք են յերևակայութիւն, ոչ կարէն պատճառել զնմանութիւնս յիմացումն առանց լուսոյ ներգործական իմացմանն. որ է հոգոյն իմանալի լոյս. լուսաւորէ զգայական նմանութիւնքն ի յընդունողական իմացումն ի նմանութեանցն յայն, որ են յերևակայութիւն...»¹⁹: Բոլոնիացու կարծիքով զգայական և իմացական նմանությունների միջև գոյություն ունի երեք տարբերություն: Առաջին տարբերությունն այն է, որ երևակայության մեջ գտնվողները զգայական բնույթ ունեն, իսկ իմացականի մեջ գտնվողները՝ իմանալի: Երկրորդ՝ «նմանութիւնքն որք են

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 219բ-220ա:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 215ա:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 215ա-215բ:

յերևակայութիւն բազմացեալք գոն, այլ նմանութիւնքն որք են յիմացումն նուազագոյնք գոն, որոյ պատճառ է, զի երևակայութիւն իւրաքանչիւր մասնաւոր մարդոյ ընդունի նմանութիւն մի, որով երևակայանայ մարդն այն. այլ ամենայն մարդկան նմանութիւն է որ յերևակայութիւն ոչ ծնանի, եթէ ոչ միայն մի իմանալի նմանութիւն ի ներընդունողական իմացումն: Եւ այսպէս իւրաքանչիւր տեսակէ միայն մի իմանալի նմանութիւն ծնանի յիմացումն...»: Երրորդ տարբերությունը տրամաբանորեն կապված է նախորդ երկուսի հետ: Երևակայության մեջ գտնվող նմանություններն ունեն մասնավոր բնույթ և դրանցով ճանաչվում են մասնավոր կարգի իրողություններ, անհատական ու պատահական հատկություններ: Իսկ «իմանալի նմանությունը» ունի ընդհանրական բնույթ և դրա միջոցով ճանաչվում է առարկայի էությունը, էական հատկությունները: Ներընդունական իմացության մեջ է ձևավորվում ընդհանուրը. այս իմաստով Բոլոնիացին ընդունում է Արիստոտելի մեկնիչ Ավեռոեսի (Իբն Ռուշդի) այն միտքը, որ ներգործական իմացումն է ընդհանրականության պատճառը, «քանզի լուսով առնողականին ծնանին իմանալի նմանութիւնքն ի յիմացումն, որ է սկիզբն ընդհանրականութեան. քանզի նովաւ իմացեալ լինի հասարակ էութիւն տեսակին: Եւ այսպէս յայտնի է, եթէ ընդհանրականքն ունին զհիմն ի մասնաւոր գոյս արտաքոյ իմացմանն, այլ կատարումն իւրեաց ունին ի յիմացումն. և այսպէս բացատրեալ եղև վասն առաջնոյ տարակուսանացն Պորփիրիոսի»²⁰: Այլ խոսքով՝ լատին մտածողները ունիվերսալիաների հիմնահարցը լուծում են չափավոր ռեալիզմի դիրքերից:

Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ ունիվերսալիաների հիմնահարցի կապակցությամբ լատին մտածողների հայացքները իրավացիորեն գնահատվել է որպես չափավոր ռեալիստական: Սակայն, համեմատություն անցկացնելով լատին և հայ մտածողների հայացքների միջև՝ հայ հետազոտողները արմատական տարբերություն էին տեսնում դրանց միջև, կարծելով, որ հայ մտածողները հիմնականում պաշտպանում էին չափավոր նոմինալիստական, իսկ լատին մտածողները՝ չափավոր ռեալիստական տեսակետներ: «Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին, - գրում է Ս. Արևշատյանը, - Բարդուղիմեոսի և Պետրոսի «չափավոր» ռեալիզմի իրենց քննադատության մեջ չեն ընկնում ծայրահեղության մեջ: Նրանք իրենց համարում էին արիստոտելականներ և իրոք այդպիսին էին, սակայն, ի տարբերություն կաթոլիկ միսիոներներ-դոմինիկյանների, ունիվերսալիաների հիմնահարցը լուծում էին չափավոր-նոմինալիզմի դիրքերից, որը, ըստ նրանց, լիովին համապատասխանում էր Ստագիրացու ուսմունքի ոգուն և տառին: Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու նոմինալիզմը հիմնականում դրսևորվեց առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցում, հարց, որը անմիջականորեն բխում էր Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և Պորփյուրի «Ներածություն» երկերից, որոնց նրանք նվիրել էին իրենց մեկնաբանական աշխատությունները»²¹:

Այս գնահատականը ճշգրտման կարիք ունի: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիանե-

²⁰ Նույն տեղում, 217ա:

²¹ Арешатян С. С., նշվ. աշխ., էջ 74:

րի հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի, այդ թվում առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցի, մեկնաբանության խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություններ չկան. ընդհանուր առմամբ նրանք պաշտպանում են արիստոտելյան տեսակետը: Յետևելով Արիստոտելին՝ նրանք կարծում են, որ գոյաբանական առումով առաջնային գոյացությունները (առանձին իրերը) հիմք են հանդիսանում ինչպես սեռերի և տեսակների՝ որպես բազմությունների առաջացման, այնպես էլ մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման համար: Իսկ տարբերությունն ընդգծված նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքաաշխարհայացքային (դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ունիայի) կողմնակիցներ՝ լատին մտածողները շեշտում էին ընդհանուրի գերազանցությունն առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունն ու գերակայությունը ընդհանուրի նկատմամբ: Ինչպես իրենց ուսուցիչ Թովմա Աբվինացու, այնպես էլ լատին մտածողների մոտ «ընդհանուրը բառացիորեն խեղդում, ոտնակոխ է անում եզակիին»²²: Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նրանք մի կողմից գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուրի» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր աթոռի» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների միավորման գործնական օգուտների մասին, մյուս կողմից՝ արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի իրավունքները, աղաղակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ «զբաժանումն ձգէն ի մէջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընթահանուր գլխոյն եկեղեցու»²³: Ընդհանուրը, ըստ միարարական շարժման տեսաբանների, մի հզոր և անսպառ ուժ է, որից սնվում են բոլոր անհատ գոյացությունները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Միասնության ու ներդաշնակության ապահովման հիմքը ընդհանուր գլխին ենթարկվելն է: Այս կապակցությամբ Բոլոնիացին բերում է քնարի օրինակը. քնարը ունի բազում լարեր, և եթե դրա յուրաքանչյուր լարին դիպչում է մեկ ձեռք, ապա քնարը արձակում է գեղեցիկ ձայն, իսկ եթե բազում ձեռքեր՝ արձակում է խառնափնթոր ու անհարմար ձայներ: «Այսպէս ընթահանուր եկեղեցի որ նմանէ քնարի և ունի բազում և ազգ ազգի լարս որ է զանազան ազգք քրիստոնէից. յորժամ հարկանին ի միոյ ձեռանէ, այսինքն զի ամենքեան հնազանդ և հրամանակատար լինի միոյ գլխոյ որ լինի երեսփոխան Քրիստոսի, յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն, այսինքն զմիաբանութիւն: Այլ յորժամ զքնարս եկեղեցոյ բազում ձեռօք հարկանեն զի ամենքն բաժանեցան ի յընթահանուր գլխոյն ի պետ ի աթոռոյն և ուրանան զնա զոլ ընթահանուր գլուխ և իւրաքանչիւր ազգ եղեալ է իւր գլուխ և պատրիարզ ինքնագլուխ, յայնժամ երգ այսպիսի քնարիս խառնափնտոր և անյարմար է Քրիստո-

²² Стяжкин Н. И. Проблема универсалий в средневековой философии. "Философские науки", 1980, № 2, с. 113.

²³ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, էջ 81բ:

սի»²⁴: Այս օրինակի դեմ, հատկապես գեղագիտական առումով, դժվար է առարկել, սակայն, քաղաքական երանգավորում տալով, Բոլոնիացին բացահայտում է իր հետին նպատակը՝ հիմնավորել առանձին եկեղեցիները կաթոլիկ եկեղեցուն ենթարկեցնելու միտքը: Ռեալիստական այսպիսի դիրքորոշումը, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ս. Արևշատյանը, «յուրօրինակ տեսական հիմնավորում է ողջ աշխարհի քրիստոնյաների ընդհանուր հովվապետի հավակնություն ունեցող Յոհաննիս Կապի առաջնության և գերազանցության համար»²⁵: Եթե եկվոր լատին մտածողների դիրքորոշումը ինքնին հասկանալի է, ապա անընդունելի է դավանափոխ եղած հայ գործիչների «պապից ավելի պապական» դիրքորոշումը: Կաթոլիկադավան հայ մտածողները իրենց դավանափոխությունը արդարացնելու և լատին գործիչների աչքում վստահելի լինելու համար բազում մեղադրանքներ էին ներկայացնում հայ եկեղեցուն և հայ հոգևորականներին: «Բաւական է աչքի առաջ ունենալ թեկուզէ Քննեցու յայտնի «Թուղթը», որում ազգային դաւանանքի ինքնաժխտումը հասցուած է այնպիսի գազաթնակետի, որ արդէն ստացել է բացայայտ ու բացարձակ թշնամական բնոյթ: Լինելով «պապից աւելի պապական», նա մինչեւ իսկ յայտարարում է, որ Քաղկեդոնի ժողովից յետոյ հայերը «հետեւեցան հերետիկոսացն»: Ավելին, Քննեցին հայ ժողովրդին մինչեւ անգամ «անյուսալի մոլորութեան մէջ սուզուած» է համարում միայն նրա համար, որ «լուսաւորչա-դավանութիւն է ընդունել, որը կարժէք ոչ թէ առհասարակ քրիստոնեական դաւանանք է դիտում նա, այլ՝ հեթանոսականութիւն կամ թերեւս աւելի վատ, քան մահմեդականութիւն»²⁶: Կաթոլիկադավան հայ մտածողները ազգային արժեքների ուրացման կամ թերագնահատման ճանապարհով մեծարում էին իրենց գաղափարախոսներին ու գործիչներին: Այդ շրջանի մի ձեռագրի հիշատակարանում կաթոլիկադավան մի հայ գրագետի (թերևս Յովհաննես Քննեցու) մասին կարդում ենք հետևյալը. «Ոհան վարդապետն եղև պատճառ բազում բարութեան, զի ժողովեաց աստ վարդապետք ի լատինացոց և ի հայոց՝ տարածելով զնոսայ ըստ հոգոյ և ըստ մարմնոյ, թարգմանեաց և թարգմանէ գիրս բազումս ոգեշախս և լուսաւորիչս, և ոչ այսչափ միայն, այլ եղև իբրև զհաւատարիմ լրտեսն Յեսու Նաւեայ մտանելով յերկիրն աւետեաց, այսինքն՝ ի միաբանութիւն սուրբ եկեղեցոյն Յոնմայ և եբեր ազգիս հայոց զփրկական համբաւն և առաջնորդեաց արժանաւորացն մտանել ի հնազանդութիւն գերադրական աթոռոյն Յոնմայ, որ է մուտ և դուռն երկնից արքայութեանն, որում զմեզ արժանաւորեսցէ Քրիստոս»²⁷:

Այսպիսով, եթե ընդհանուրի և առանձինի հարաբերակցությանն առնչվող տեսական հարցերի քննարկման ընթացքում լատին մտածողները ձգտում են արժևորել թե՛ ընդհանուրը և թե՛ առանձինը, ամրագրել դրանց փոխկապակցվածությունը, ապա արժեքաբանական, տվյալ դեպ-

²⁴ Նույն տեղում, էջ 84ա:

²⁵ **Ս. Ս. Արևշատյան**, 14-րդ դարի հայ փիլիսոփայական գրականությունը և գաղափարական պայքարը, ՍՍՀՄ փիլիսոփայական ընկերության հայկական բաժանմունքի «Տարեգիրք», Եր., 1986, էջ 47-49:

²⁶ **Յովհաննես Ծործորեցի**, Համառատ տեսութիւն քերականի, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերեանի, Լոս Անձելըս, 1984, էջ 55:

²⁷ Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 104, էջ 398ա-398բ:

քում դավանաբանական և գաղափարական հարցերին անդրադառնալիս նրանք նախապատվությունը տալիս են ընդհանուրին: Այս կապակցությամբ ավելորդ չէ նկատել, որ փիլիսոփայական որևէ հարցի տեսական (գոյաբանական, իմացաբանական) և արժեքաբանական (քաղաքական, գաղափարական, դավանաբանական) լուծումների միջև գոյություն չունի միանշանակ կապ: Այդ կապը ակնհայտորեն երևում է միայն այն պարագայում, երբ որևէ մտածող արժեքաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ տեսական այս կամ այն դրույթը ընդգծված կերպով օգտագործում է իր քաղաքական-գաղափարական կամ գեղագիտական նպատակների համար: Այսպես, միջնադարյան հայ քերականները, լինելով տարբեր դավանաբանական և քաղաքական կողմնորոշումների հետևորդներ, ընդհանուրի և առանձինի, գոյականի և բայի հարաբերակցության հարցում նախապատվությունը տալիս էին առանձին գոյացություններին և գոյականներին: Գլածորի համալսարանի ռաբունապետ, հակամիարարական շարժման ակտիվ գործիչներից մեկը՝ Եսայի Նչեցի, «Վերլուծութիւն քերականութեան» աշխատության մեջ գրում է հետևյալը. «Եւ այսոցիկ ամենեցունց մասանց բանի նախադասէ զանուն. և ո՛չ միայն այլոցն ամենեցունց, այլև նոյն ինքն բայի. վասն որոյ խնդրելի է, թէ զիա՞րդ նախադասեաց զանուն բայի. քանզի ոմանք կամեցան նախադասել զբայ՝ անուան, իբր թէ **ի շինելոյ՝ շինաւ, և ի նաւելոյ՝ նաւաւ:** Իսկ մեք ասեմք, եթէ անուն **«զէն»** նշանակէ, իսկ բայ՝ **«զագդումն էին»**, իսկ էն, քան զիւր **ագդումն**, յառաջագոյն է, քանզի պարտ է նախ էանալ, այսինքն՝ **մարդ լինել**, և ապա՝ ազդել, որ է **գործել**: Եւ ապա թէ յառաջագոյն է **էն**, քան զիւր ազդումն՝ բարուք նախադասեաց զանուն, քան զբայ. վասն զի որպէս յառաջագոյն ասացաք, թէ անուն **«զէն»** նշանակէ, իսկ բայ՝ զներգործութիւն **«էին»**. զայս և Արիստոտելէն ասէ, թէ պարունակագոյն է անուն, քան զբայ: Եւ նոքին իսկ բայքն անուանք իմն արհմակեն, այլ ոմն՝ ըստ իսկութեան, իսկ ոմն՝ պիտակաբար: Եւ որպէս ըստ իսկութեանն պատուականագոյն է, քան զպիտակաբարն, սոյնպէս և անուն՝ քան զբայ, որում պարտ է նախադասիլ»²⁸: Այս հատվածը գրեթե նույնությամբ կրկնվում է միարարական շարժման հայագգի ներկայացուցիչ Հովհաննես Ծործորեցու քերականական աշխատության մեջ²⁹:

Ամփոփելով վերոգրյալը՝ կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունները. ա) ունիվերսալիաների հիմնահարցը լատին մտածողները լուծում են չափավոր ռեալիզմի դիրքերից: բ) Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի, այդ թվում առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության, մեկնաբանության խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություններ չկան. ընդհանուր առմամբ նրանք պաշտպանում են արիստոտելյան տեսակետը: գ) Հիմնական տարբերությունը նկատվում է միայն հիմնահարցի դավանաբանական-գաղափարական կողմի քննարկման ընթացքում:

²⁸ Եսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն քերականութեան, աշխատասիրութեամբ Լ. Գ. Խաչերեանի, Եր., 1966, էջ 103-104:

²⁹ Տե՛ս **Յովհաննէս Ծործորեցի**, նշվ. աշխ., էջ 194-195:

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – *Интерпретация проблемы универсалий в трудах католических миссионеров XIV века.* – Статья посвящена работавшим в Армении и близлежащих странах католическим миссионерам Бартоломею Болонскому и Петру Арагонскому; проанализированы их воззрения на проблему универсалий. Между этими воззрениями и взглядами отечественных мыслителей армянские исследователи обнаруживали следующее коренное различие: армяне, полагали они, придерживались в основном умеренно-номиналистической точки зрения, тогда как католики – умеренно-реалистической. Однако сравнительный анализ взглядов армянских и латинских мыслителей на проблему универсалий не выявил существенных различий между ними ни в онтологическом, ни в гносеологическом, ни в логическом аспектах. Относится это и к вопросу соотношения первичных и вторичных субстанций. В целом как армяне, так и миссионеры разделяли аристотелевскую точку зрения. Различия наблюдаются только в подходах к идеологической стороне проблемы. Поддерживая унию католической и армянской церквей, латинские мыслители делали акцент на приоритете общего над частным, армянские же мыслители, подчёркивая независимость и суверенность своей национальной церкви, акцентировали приоритет и первичность частного в отношении общего.

SEYRAN ZAKARYAN – *The Interpretation of the Problem of Universals in the Works of the 14th Century Catholic Missioners.* – The article is devoted to Latin thinkers Bartholomew of Bologna and Peter of Aragon, who had worked in Armenia and neighboring countries: their views on the problem of universals are analyzed. In the Armenian philosophical-historical literature the viewpoint of Latin thinkers was fairly evaluated as moderate realistic. However, comparing the views of Latin and Armenian thinkers, Armenian observers saw a radical difference between them. They thought, that Armenian thinkers adhered to basically moderate nominalistic viewpoint, while Latin thinkers adhered to moderate realistic viewpoint. But according to the opinion of the author of the given article, the comparative analysis of the views of Armenian and Latin thinkers shows, that there are no essential differences in the ontological, gnoseological and logical aspects of the question of Universals. On the whole, both Armenian and Latin thinkers shared the Aristotelian viewpoint. Basic differences are observed only in the approaches to the religious-ideological aspect of the problem. Being supporters of the union of Catholic and Armenian churches, Latin thinkers were stressing the priority of the general over the private, while Armenian thinkers, trying to maintain the independence and sovereignty of Armenian Church were stressing the superiority and supremacy of the private over the general.