

ՀՈՒՎԱԾՆԵՐ

ԿԱՄՔԻ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ XIII—XV ԴԴ.

ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ս. Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Միջնադարյան քրիստոնեական մարդաբանության մեջ մարդն ըմբռնվում է ոչ միայն որպես բանական, ճանաչող էակ, այլև իբրև անձնիշխան, ազատակամ, ընտրություն կատարելու ունակությամբ օժտված արարած: Անձնիշխանությունը մարդու բնության հիմնարար գոյաբանական հատկությունն է, որով նա սահմանազատվում է կենդանական աշխարհից: Միջնադարյան քրիստոնյա մտածողները այդ գոյացական հատկությունը մինչև իսկ նույնացնում են մարդու հետ՝ «զի թէ մարդն ոչ էր անձնիշխան, ոչ լիներ մարդ...»: Եթե մարդը ազատ ընտրելու հնարավորություն չունենար, ապա կնմանվեր անբան կենդանիներին, որոնք անվերապահորեն ենթարկվում են «բնական-աստվածային» կարգին և երբեք փորձ չեն անում որևէ փոփոխություն կատարել ոչ իրենց և ոչ էլ շրջապատի կյանքում: Մ. Շելերի դիպուկ արտահայտությամբ, մարդը, ի տարբերություն ներկա իրականությանը միշտ «այո՛» ասող կենդանիների, կարող է «ո՛չ» ասել ուզածդ իրականությանը, որովհետև նա «հավերժական մի բողոքավոր» է, *bestia cupidissima rerum novarum*, որը մըշտապես ձգտում է ճեղքել իր և իրեն շրջապատող աշխարհի սահմանները²:

Անվերապահորեն ընդունելով մարդու անձնիշխանության մասին քրիստոնեական գաղափարը՝ ժամանակաշրջանի մտածողները անձնիշխանությունը պայմանավորում են բանականության առկայությամբ: Յուրաքանչյուր բանական էակ անհրաժեշտաբար պետք է անձնիշխան լինի, քանի որ միայն բանականությամբ օժտվածները կարող են լինել անձնիշխան: Բանականությունը

¹ Բարբուղիմեոս Բալանիացի, Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 1659, էջ 184ա: Ի դեպ՝ մինչև վերջերս հայագիտության և փիլիսոփայապատմական գիտության մեջ իշխում էր այն տեսակետը, ըստ որի միաբարական շարժման պատկանող լատին և հայազգի մտածողների տեսական ժառանգությունը չպետք է ընդգրկել հայ մշակութի և փիլիսոփայության մեջ, քանի որ դա «խորթ և օտար» էր հայ ժողովրդին, հայոց եկեղեցու գաղափարախոսությունը: Սակայն, նկատի ունենալով այն փաստը, որ տարրի դարերում միաբարականները զգալի ավանդ են ներդրել, ի մասնավորի, հայ փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման և զարգացման գործում, Ս. Արևշատյանը և Հ. Միրզոյանը, իրարից անկախ և միաժամանակ ձևակերպեցին այն միտքը, որ միաբարականների հոգևոր ժառանգությունը պետք է դիտվի որպես հայ փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մաս, առանց որի ուսումնասիրության անհնար է ամբողջական պատկերացում ունենալ տվյալ դարաշրջանի հայ փիլիսոփայության մասին (տե՛ս Հ. Միրզոյան, Դավիթ Անհաղթ և նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորումը, «Դավիթ Անհաղթ. հոգևածնների ժողովածու», Երևան, 1980, էջ 25—27, նույնի՝ XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 23—25, Ս. Ս. Аревшатын, К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.), Ереван, 1980:

² Տե՛ս Մ. Шелер, Положение человека в космосе.—В кн.: «Проблема человека в западной философии». М., 1988, էջ 65:

և անձնիշխանությունը մարդու բնության, նրա հոգու երկու գլխավոր զորություններն են, որոնք այնպես են իրար հետ փոխկապված, որ մեկի գոյությունը ինքնըստինքյան ենթադրում է մյուսի գոյությունը՝ «ամենայն որ բան ունի, կամք ունի, — գրում է Տաթևացին, — և որ կամք ունի՝ բան ունի»³: Գոյաբանական տեսանկյունից հոգու այդ երկու զորությունները հավասարաբեռ են, որովհետև երկուսն էլ հանդես են գալիս իբրև մարդու գործունեության սկզբնապատճառ: Բանականությունը մարդու տեսական գործունեության հիմքն է ու պատճառը, իսկ կամքը՝ պրակտիկ գործունեության: Ժամանակաշրջանի մտածողների կարծիքով բանականության և կամքի գոյաբանական միասնությունը և հավասարաբեռությունը շին բացառում գրանց գործառութային տարբերությունը: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իրեն բնորոշ գործառույթը, որի պատճառով մեկը մյուսի նկատմամբ դրսևորում է իր գերազանցությունը և առավելությունը:

Ընդունելով բանականության և անձնիշխանության միասնական գոյության գաղափարը՝ ժամանակաշրջանի մտածողները դրանից բխեցնում են բանական էականների և անձնիշխանության տեսակների համապատասխանությունը: Քանի որ գոյություն ունի երեք տեսակի բանական էակ (Աստված, հրեշտակ և մարդ), հետևաբար գոյություն ունի անձնիշխանության երեք տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Եթե, իբրև բնութագրման շափանիշ, ընդունենք կամքի անփոփոխականության հանգամանքը, ապա ամենակատարյալը կլինի Աստծո կամքը: Աստվածային կամքը անփոփոխելի է ինչպես մինչև գործողությունը, այնպես էլ գործողությունից հետո: Աստված միշտ ճշմարիտ է, հետևաբար նա կասկածելու, զղջալու և որոշումներ փոխելու անհրաժեշտություն չի զգում: Անփոփոխելի է նաև հրեշտակային կամքը. հրեշտակները կարող են շարի և բարու միջև ընտրություն կատարել մինչև գործողությունը, սակայն դրանից հետո այլևս անկարող են որևէ բան փոփոխել: Այլ խոսքով՝ «մեղք հրեշտակացն անթողլի է»: Ի տարբերություն աստվածային և հրեշտակային կամքի, մարդու կամքը փոփոխական է ինչպես մինչև գործողությունը, այնպես էլ գործողությունից հետո: Մարդը կարող է ընտրություն կատարել, բայց մինչև գործողություն սկսելը փոխել իր նախնական որոշումը կամ կարող է մահացու մեղք գործել և դրանից հետո զղջալ, ապաշխարել ու վերափոխվել: Այս իմաստով մարդը գառնում է տիեզերքի ամենաազատ էակը, որովհետև Աստված «կաշկանդված» է իր բացարձակ, անմտածելի ազատությամբ, հրեշտակները սահմանափակված են իրենց երկրնտրանքով, և միայն մարդն է «բաց-արձակված», միայն նա ունի ընտրության լրիվ ու իսկական ազատություն: Քրիստոնեության մեջ, իրավացիորեն նկատում է Ն. Բերդյաևը, ազատությունը պարտականություն է: Մարդը պարտավոր է կրելու ազատության բեռը և իրավունք չունի թոթափելու այդ բնազանցական լուծը: Աստված ընդունում է միայն ազատներին, միայն ազատներն են նրան անհրաժեշտ⁴:

Սակայն մարդու անձնիշխանության ու ազատության մասին քրիստոնեական գաղափարը ինքնին դեռ երաշխիք չէ մարդու իրական ազատության ապահովման համար: Մարդու անձնիշխանությունը բնավ էլ բացարձակ զորություն չէ: տիեզերքում, բնության և հասարակության մեջ գոյություն ունեն բազմապիսի ուժեր, գոյացություններ և էակներ, որոնք կարող են կաշկանդել, ճնշել, նվազագույնի հասցնել մարդու կամքի ազատության դրսևորումները: Միջնադարյան քրիստոնեական միտքը, անշուշտ, չէր կարող անտեսել

³ Գրիգոր Տաթևացի, *Մեկնութիւն Աւետարանին Մատթէոսի, ՄՄ, ԺԵԹ. Թիվ 1264, էջ 85Ա*,

⁴ Տե՛ս Н. А. Бердяев. *Философия свободы. Смысл творчества*, М., 1989, էջ 193:

այդպիսի ուժերի գոյությունը, և առավել ևս չէր կարող շանդրադառնալ փիլիսոփայության մշտահոլով հարցերից մեկին՝ ճակատագրի, անհրաժեշտության, աստվածային նախախնամության, և մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության հարցին: Ազա՞տ է արդյոք մարդը իր գործողությունների մեջ, իրենով է պայմանավորված իր գործունեության սկիզբը, ընթացքը և հետևանքը, թե՞ նա ամեն ինչ կատարում է հարկադրված՝ անմիջականորեն կամ միջնորդավորված ձևով. ենթարկվելով իրենից դուրս գտնվող ավելի հրեզոր ուժերի՝ ճակատագրի, անհրաժեշտության կամ Աստծո տիրական ազդեցությանը: Հարկ է նշել, որ այս հարցը քրիստոնեական մարդաբանության համար ոչ միայն և ոչ այնքան իմաստասիրական-աստվածաբանական, որքան «կենաց ու մահվան» հարց է: Եվ դրա պատասխանի մեջ հստակորեն երեվում է միջնադարյան քրիստոնեական մարդաբանության տարբերությունը ինչպես նախորդ՝ անտիկ դարաշրջանի, այնպես էլ ժամանակակից մարդաբանական ուսմունքներից:

Ժամանակաշրջանի հայ մտածողների մարդաբանական հայացքների հիմքում ընկած է մարդու անձնիշխանության հիմնադրույթը: Հենվելով անցյալի հայ, ինչպես նաև արևելյան և արևմտյան կրոնաիմաստասիրական մտքի մեջ ձևավորված ավանդույթի վրա՝ նրանք վճռականորեն մերժում են բոլոր այն տեսությունները, որոնք մարդու գործունեությունը կախման մեջ են դնում արտաքին ինչ-ինչ ուժերից: Ավելորդ չէ նշել, որ անկախ քրիստոնեական աշխարհում այս հարցի շուրջ ծավալված բանավեճերից և դրանց ընթացքում բյուրեղացած ծայրահեղ տեսակետներից, քրիստոնեությունը, լինելով մարդու փրկության մասին վարդապետություն, սկզբունքորեն դեմ է մարդու ազատությունը առ ոչինչ դարձնող ամեն մի տեսության: Աշխարհայացքային-գաղափարական առումով ճակատագրապաշտական տեսությունները անհարիր են մարդու մասին քրիստոնեական պատկերացմանը: Ժամանակաշրջանի մտածողների կարծիքով մարդու արարքները և գործողությունները արտաքին ուժերի ազդեցությամբ պայմանավորելը նախ և առաջ նշանակում է անտեսել Աստծո կամոք մարդուն տրված տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը, նրան հավասարեցնել անբան կենդանիներին, այսինքն՝ նսեմացնել անձնիշխան մարդու արժանապատվությունը: Քրիստոնյա մտածողները, սկսած քրիստոնեության առաջին ջատագույններից, հենվելով ինչպես Աստվածաշնչի, այնպես էլ անտիկ փիլիսոփայության մեջ գոյություն ունեցող հակաճակատագրապաշտական ավանդույթի վրա, նախ և առաջ քննադատել են քաղղեական աստղագուշակության և հեթանոսական տարածված կրոնների (զրադաշտականություն, մանիքեականություն) ճակատագրապաշտական ուսմունքները: Այս առումով բացառություն չէին նաև հայ քրիստոնյա ջատագույնները (Մեսրոպ Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Նղիշե), որոնք ոչ միայն գուտ գաղափարական, այլև ազգային-քաղաքական տեսանկյունից էին քննադատում նշված ուսմունքները: Հետևելով նախնյաց ավանդույթին՝ XIII—XV դարերի հայ մրտածողները ցույց են տալիս, որ աստղագուշակ-ճակատագրապաշտների ուսմունքը խարսխված է անհիմն, կեղծ ու մտացածին դրույթների վրա, որոնք ոչ միայն հակասում են տրամաբանության, այլև մարդու կենսական-առօրյա փորձի տվյալներին: Նրանք մատնացույց են անում այն հանգամանքը, որ ճակատագրապաշտները ոչ մի տարբերություն չեն տեսնում անբան և բանական, երկնային և երկրային գոյացությունների միջև, հաշվի չեն առնում պատճառների և ներգործությունների բազմազանության փաստը, անտեսում են մարդու բնության և կարգավիճակի յուրակերպությունը:

Ժամանակաշրջանի իմաստասեր-աստվածաբանները չեն ժխտում այն փաստը, որ մարդու մարմինը, լինելով բնության մի մասնիկը, ենթակա է

բնության մեջ գործող նյութական օրենքներին և քնական օրինաչափություններին: Սակայն մարդը ոչ միայն քնական, այլ և վերբնական էակ է. նա ապրում է այս աշխարհում, բայց այս աշխարհից չէ: Հետևաբար, նրա գործունեությունը չի կարող ամբողջությամբ ենթակա լինել քնական անհրաժեշտության օրենքին, եթե նույնիսկ ընդունվի այդպիսի օրենքի գոյությունը: Մարդը օժտված է կամքով և բանականությամբ, որոնք աննյութական լինելով, չեն կարող գտնվել նյութական մարմինների ազդեցության տակ: Եթե ընդունենք, որ մարդու գործողությունները կատարվում են անհրաժեշտաբար, նշանակում է, որ գոյություն չունեն ո՛չ կամքի ազատություն, ո՛չ ընտրություն և ո՛չ էլ պատասխանատվություն: Անհրաժեշտությունը և անձնիշխանությունը իրենց բնությամբ անհամատեղելի, հակադիր իրողություններ են: Վահրամ Բարունու կարծիքով, եթե «ամենայն ինչ ի հարկէ, ըստ բաղդի և ըստ ճակատագրի լինի, ապա ո՛չ գոչ անձնիշխանութիւն»⁵: Այս միտքը պաշտպանում են Որոտնեցին և Տաթևացին՝ նշելով, «եթէ է՛ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք»: Աստղագուշակները պնդում են, որ իբր թե երկնային լուսատուները՝ աստղերն են որոշում մարդու ծննդյան և մահվան օրը, նրա բախտավոր կամ դժբախտ լինելը: Եվ իբր թե աստղերը մարդկանց վրա ներգործելու այդ զորությունը ստացել են Աստծո կողմից: Այսինքն՝ իբր Աստված այդ գերբնական զորությունը «շնորհել» է աստղերին և դրանք էլ տնօրինում են մարդկանց ճակատագիրը: Իսկ քանի որ, ըստ աստղագուշակների, պատճառի և հետևանքի միջև գոյություն ունի անհրաժեշտ կապ, ուստի մարդկանց բոլոր արարքները անհրաժեշտաբար բխում են աստղերի համապատասխան տեղադրությունից և շարժումներից:

Աստղագուշակների վերոբերյալ դրույթները հերքելու համար հայ մտածողները գործածում են մի շարք փաստարկներ, որոնց մեծ մասը տարածված էր միջնադարյան քրիստոնեական գրականության մեջ: Դրանք հիմնականում մատնացույց են անում ճակատագրապաշտական բնույթի դրույթների ազդակող անհամատեղելիությունը քրիստոնեական գաղափարներին: Եթե Աստված աստղերին «շնորհել» է այդպիսի զորություն, գրում է Բարունին, ապա «ընդէ՛ր դարձեալ ինքն արէնս եդ տանջել զգողսն եւ զլուսնսն եւ այլ շարագործսն աստ, եւ սպառնացաւ տանջել ի հանդերձեալսն: Զի՞նչ մեղ է նոցա, որք յաստղին հարկէ գործեն շարն, եւ ոչ կամաւ եւ յանձնէ, կամ բարեացն ընդէ՛ր պատիւ ասաց աստ եւ ի հանդերձեալսն. զի՞նչ երախտիս ունին, որք ոչ կամաց զբարին գործեցին: Եւ ընդէ՛ր ինքն Աստուած դնէր զայս յաստեղսն, եւ ապա դառնայր հակառակ արէնս կարգէր»⁶: Այսպիսի դիպուկ հարցադրումներից (որոնք շարադրված են նաև Որոտնեցու՝ Փիլոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս նախախնամութեան» երկի մեկնության, Տաթևացու «Գիրք հարցմանց» և «Ոսկեփորիկ» աշխատություններում) պարզ է դառնում, որ հայ մտածողների համար ճակատագրապաշտների ուսմունքը մերժելի է, նախ՝ այն պատճառով, որ անհասկանալի և անիմաստ է դառնում Աստծո գործը, երկրորդ՝ մարդն իզատվում է բարի և չար արարքների համար պատասխանատվություն կրելուց: Սակայն, ըստ ժամանակաշրջանի մտածողների, Աստված

⁵ Վահրամ Բարունի, Ի մեծի յաւուր յայտնութեան Քրիստոսի..., «Աբարատ», 1869, թիվ Բ, էջ 75:

⁶ «Եղիշէի վարդապետի հարցմունք եւ պատասխանիք ի գիրս ծննդոց», աշխատասիրութեամբ Ն. Ակիբյանի, Վիեննա, 1928, էջ 34—35: Այս աշխատությունը, որը ձեռագրերում հանգիպում ենք նաև «Հարցումն թագաւորին Հեթում... պատասխան վարդապետին Վահրամայ» խորագրով, Ն. Ակիբյանը վերագրել է Եղիշէին, մինչդեռ, ինչպես ցույց է տվել Լ. Խաչիկյանը, դա պատկանում է Բարունու գրչին (տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Գրիգոր Պարթևին վերագրված «Հարցումն» որպէս հայ մատենագրության երախայրիք, «Բանբեր Մատենագարանի», թիվ 7, 1962):

երբեք չի կարող ինքն իրեն հակասել, հետևաբար չէր կարող աստղերին օժտել այնպիսի գորություններ, որը պիտի ի չիք դարձնեիր իր պատկերով և նմանություններ ստեղծված բանական էակի անձնիշխանությունը: Ընդհակառակը, Աստված երկնային լուսատուներին արարել է որոշակի նպատակով, այն է՝ լուսավորել արարված աշխարհը և «լինել ի նշան աւուրց, ամսոց և ժամանակաց և ամաց»: «Յաղագս երկնային զարկուց» տիեզերագիտական տրակտատում Հովհաննես Երզնկացին այդ կապակցությունները գրում է հետևյալը.

«Ձի աստղաց բնութիւն շսեմք ազատական,
կամաւ յինեանց ներգործելով իշխանական,
Այլ ի մարդկան պէտքս կազմեալ ծառայական,
և յարարչին հրամանքս կան միշտ անխափան»⁷:

Պաշտպանելով այս միտքը՝ Տաթևացին նկատում է, որ Աստված լուսատուներին չի օժտել նույնիսկ բանական հոգով, ինչը նշանակում է, թե դրանց շարժումները տեղի են ունենում անհրաժեշտաբար: Իսկ եթե աստղերը շարժվում են անհրաժեշտաբար, այսինքն՝ «ինքեամբ են ընդ հարկան», ապա չեն կարող ուրիշների համար լինել անհրաժեշտ պատճառ: Եթե Աստծո կամոք աստղերը կոչված են ծառայելու մարդկանց, ապա «անկարգութիւն» է, որ «ծառայները» անհրաժեշտաբար որոշեն իրենց «տեղերի» բախտը և ճակատագիրը: Առհասարակ, շարունակում է «Գիրք հարցմանցի» հեղինակը, «բնութեամբ» ներգործությունը նվաստ է կամքով և բանականությամբ, գիտությամբ կատարվող ներգործությունից, որովհետև «բնութեամբ» ներգործությունը «յերու հակառակն ոչ կարեն գործել, այլ միայն ի մինն, որպէս հուր միայն շերմացուցանէ, իսկ անձնիշխան կամքն և գիտութիւնն՝ ներգործէ որպէս տէր. և երկու հակառակացն իշխէ»⁸: Բացի դրանից, «բնութեամբ» ներգործության դեպքում հետևանքները լինում են անփոփոխ ու միակերպ: Օրինակ, բոլոր սարդերը ուստայն են հյուսում միապես, բոլոր ծիծառների բույնները լինում են միատեսակ: Ուրեմն, եթե մարդկանց ընտրությունը պայմանավորված լիներ բնական ներգործությամբ, ապա բոլորը «մի կերպի ընտրութիւն առնէին»: Սակայն մարդիկ «բազմեղանակ ունին զընտրութիւն» և բազմազան, իրարից տարբեր են նրանց առաքինությունները, մեղքերը և արարքները: Այնուհետև, այն ամենը, ինչ բնությամբ է, առավել ճշմարիտ է, որովհետև բնական ներգործությունը սխալվում է հազվադեպ: Եթե մարդու ամեն մի ընտրություն բնական անհրաժեշտության արդյունք է, ապա նա չպետք է առհասարակ սըխալ գործի: Բայց կենսական փորձը հերքում է այս կանխադրույթը. մարդկանց կյանքում սխալը և շարիքը բազում են, իսկ բարիքը՝ սակավ:

Ժամանակաշրջանի մտածողները համոզված են, որ ճակատագրապատական ուսմունքները իմաստագրվում են մարդկանց կյանքը, անհնարին դարձնում մարդկային և հասարակական երևույթների իմաստավորումը: Եթե գոյություն չունի անձնիշխանություն, գրում է Որոտնեցին, ապա ավելորդ պետք է լինի օրենքի, պատժի, արդարադատության, դաստիարակության, ուսման, առաքինությունների, ավանդույթների գոյությունը⁹: Ինչո՞ւ պատժել շարագործին, եթե նա իր կամքով չի կատարել հանցագործություն, այլ աստղերի ազդեցությամբ: Եթե դա այդպես է, ապա գովեստը և պարսավանքը պետք է վերագրենք ոչ թե մարդկանց, այլ անշունչ աստղերին: Հենց աստ-

⁷ Հովհաննես Երզնկացի, Բանք չափավ, աշխատասիրությամբ Ա. Երզնկացի Սրապյանի, Երևան, 1986, էջ 254:

⁸ Գրեգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 52:

⁹ Տե՛ս Հովհան Որոտնեցի, Հաւաքումն յայտնարանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ, որ Ֆաղագս նախախնամութեան յառաջին բանէ... ՄՄ, ձեռ. թիվ 1701, էջ 16—18:

ղերին էլ պետք է պատասխանատու համարենք այն բանի համար, որ մեկին ստեղծել է բարի, մյուսին՝ չար, մեկին՝ հարուստ, իսկ մյուսին՝ աղքատ: Վերջապես, եթե աստղերն են որոշում մարդկանց ծնունդը և մահը, ապա ինչո՞ւ են տարբեր աստղերի տակ ծնված մարդիկ միևնույն օրը մեռնում երկրաշարժից, նավաբեկութունից և այլ բնական ու սոցիալական աղետներից: Այսպիսի և նմանաբնույթ փաստերի վկայակոչմամբ հայ մտածողները ցույց են տալիս, որ ճակատագրապաշտական ուսմունքները ոչ միայն անհարիր են քրիստոնեական աշխարհայեցողության ոգուն, այլև հակասում են մարդկանց առօրյա-կենցաղային փորձի տվյալներին և մտածողության տրամաբանական օրենքներին:

Անշուշտ, քրիստոնյա մտածողների կողմից ճակատագրապաշտական ուսմունքների սկզբունքային քննադատության մեջ կարևոր նշանակություն ունեւր գաղափարական հակադրության հանգամանքը: Սակայն դա չի խանգարել ժամանակաշրջանի աստվածաբան-իմաստասերներին սթափ, անաշտ վերլուծություն կատարել և որոշ դրույթներ իմաստավորել՝ ելնելով փիլիսոփայական շփանիշներից: Այսպես, նրանք չեն ժխտում գոյություն ունեցողի պատճառավորվածության, այդ թվում մարդու վրա երկնային լուսատուների ներգործության հնարավորությունը: Դրա հետ մեկտեղ նրանք նշում են, որ պատճառները և ներգործությունները միատեսակ չեն լինում: Պատճառը, նշում է Տաթևացին, կարող է լինել անհրաժեշտ և հնարավոր, ներքին և արտաքին: Մարդը տիեզերքի մի մասնիկն է, ուստի բազում թելերով կապված է տիեզերական մյուս գոյացությունների, այդ թվում՝ երկնային լուսատուների հետ: Այս իմաստով միջնադարյան մտածողները չեն բացառում աստղերի ազդեցությունը մարդկանց վրա, սակայն անում են մի կարևոր վերապահում՝ այդ ազդեցությունը չի կարող տարածվել մարդու կամքի և բանականության վրա: Մարդու խառնվածքը, մարմնի աճը կարող են կրել աստղերի ազդեցությունը, բայց կամքը՝ երբեք. «Թէպէտ ստորնային մարմինք կառուարին վերնային մարմնովք, — գրում է Տաթևացին, — այլ մարդկային ներգործութիւնք կառուարին անձնիշխան կամօք. և անձնիշխան կամքն ոչ նվաճի ի ներքոյ երկնային մարմնոց»¹⁰, Այս դեպքում Տաթևացին հստակորեն իրարից սահմանազատում է նյութական և աննյութական ներգործության ձևերը: Ամեն մի ներգործություն կարող է տեղի ունենալ շարժման միջնորդությամբ: Սակայն մարդու միտքը «ինքն ըստ ինքեան է արտաքոյ շարժման», ուստի դա «ի շարժմանէ լուսաւորացոյ ոչ ինչ կարէ ընդունիլ, վասն զի ի ներքոյ իշխանութեան նոցա ոչ է»: Նյութական և աննյութական ներգործության ձևերն ունեն իրենց դրսևորման եղանակները: Այսպես, մարդու միտքը նախ խորհում է, կամենում, հետո ներգործում մարմնի վրա, իսկ վերջինիս միջոցով՝ այլ մարմինների վրա: Նյութական մարմինները անմիջապես կարող են ազդել միմյանց վրա, սակայն չեն կարող նման ձևով ներգործել աննյութական գոյացությունների վրա, որովհետև դրանք «յոյժ նուրբ» են: Փաստորեն, հայ մտածողները օգտագործում են նյութականի և աննյութականի գոյաբանական հակադրության մասին միտքը՝ հիմնավորելու համար մարդու անձնիշխանության և ազատության հումանիստական գաղափարը:

Մարդու անձնիշխանության գոյության օգտին Տաթևացին բերում է նաև հետևյալ փաստարկը. ում պատկանում են գործելու միջոցները, նա էլ հանդես է գալիս իբրև ներգործող ուժ, գործողություն կատարող ենթակա: Այսպես, «մարդոյ է հոգին և մարմինն և ձեռն. մարդոյ է ուրեմն և գործ նոցին. եթէ շար և եթէ բարի: Եւ որպէս կիրք ցաւոյն մարդոյն են, զի զգայ զկսկիծն.

¹⁰ Կրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ, Պոլիս, 1720, էջ 101:

նոյնպէս և կիրք հեշտութեան նորա են, եթէ շարեաց և եթէ բարեաց, ապա ուրեմն մեր է ներգործութիւնն և ոչ հարկին»¹¹։

Այսպիսով, ի հակադրութիւն ճակատագրապաշտական ուսմունքների, որոնք մարդուց խլելով ինքնակամ ու ազատ գործելու իրավունքը՝ նրան դարձնում են կույր ճակատագրի կամ անհրաժեշտութեան հիւ-հնազանդ ստրուկը և, դրանով իսկ, մարդուն իջեցնում անբան կենդանիների մակարդակին, ժամանակաշրջանի հայ մտածողները պաշտպանում են մարդու անձնիշխանութեան, ազատ ընտրութիւն կատարելու քրիստոնեական-հումանիստական գաղափարը, դրանով իսկ մարդուն դիտում իբրև ներգործական մի էակ, որը օժտված լինելով ընտրութիւն կատարելու իրավունքով և հնարավորութեամբ՝ ամբողջութեամբ պատասխանատու է դառնում իր գործունեութեան և դրա հետևանքների համար։

Մերժելով հեթանոսական ծագում ունեցող ճակատագրապաշտական ուսմունքները՝ ժամանակաշրջանի մտածողները բնականաբար պետք է անդրադառնային քրիստոնեական մարդաբանութեան նրբագույն հարցերից մեկին՝ աստվածային նախախնամութեան ու նախասահմանվածութեան և մարդու ազատութեան հարաբերակցութեան հարցին։ Ակնհայտ է այդ հարցի ծագումնաբանական-ժառանգական կապը անտիկ փիլիսոփայութեան մեջ քննարկված ճակատագրի, անհրաժեշտութեան և մարդու ազատութեան հարաբերակցութեան հարցի հետ։ Եթե հակադիր գաղափարական դիրքորոշման պատճառով «արտաքին» ուսմունքները քրիստոնյա իմաստասերները համեմատաբար դյուրութեամբ էին հերքում, ապա ներքրիստոնեական բնույթի հարցեր լուծելիս կանգնում էին որոշակի դժվարութիւնների առջև։ Եթե առաջին դեպքում նրանք հանդես էին գալիս իբրև գաղափարական համախոհներ և որդեգրում էին փաստարկման հարձակողական տարբերակը, ապա երկրորդ դեպքում ներանց տեսակետները բախվում են իրար, իսկ փաստարկումների մեջ գերակշռում են պաշտպանողական, համոզման ու արդարացման տարրերը։

Աստվածային նախասահմանվածութեան և մարդու կամքի ազատութեան հարաբերակցութեան հարցը միջնադարյան քրիստոնեական մարդաբանութեան կենտրոնական հարցերից մեկն է։ Քրիստոնեութեան մեջ մարդու կարգավիճակը երկիմաստ է. մի կողմից՝ նա Աստծո ստեղծած էակն է, իր գոյութեամբ պարտական է Արարչին և գտնվում է նրա անմիջական հսկողութեան տակ, իսկ մյուս կողմից՝ Աստված մարդուն շնորհել է անձնիշխանութիւն, այսինքն՝ սեփական հայեցողութեամբ ապրելու, մինչև իսկ Աստծո իշխանութեանը հակադրվելու և ըմբոստանալու հնարավորութիւն։ Այն հանգամանքը, որ Աստված նախախնամում է աշխարհը, ըստ հարկի միջամտում մարդկանց գործերին, կարգավորում բնութեան և հասարակութեան մեջ տեղի ունեցող իրադարձութիւնները, արդյոք չի՞ նշանակում, որ կույր ճակատագրին և անհրաժեշտութեանը փոխարինելու է եկել ավելի կատարյալ «ոստիկան»՝ ամենագետ ու ամենազոր Աստվածը։ Այդ ենթադրութեան օգտին չէ՞ արդյոք աստվածաշնչյան այն միտքը, թե «տերև մի ի ծառոյ ոչ անկանի, և մազ մի ի գլխոյ ոչ սպիտակի առանց հրամանի»։ Աստվածաշնչում առկա նմանաբնույթ մտքերից չի՞ բխում արդյոք այն հետևութիւնը, թե մարդու գործունեութիւնը, արարքները և ճակատագիրը նախասահմանված ու կանխորոշված են ի վերուստ, և մարդը «աստվածային կատակերգութեան» կամազուրկ և ազատազուրկ հերոսներից մեկն է։

Թեև միջնադարում աստվածային նախասահմանվածութեան և մարդու կամքի ազատութեան հարաբերակցութեան հարցը շնորհատվող քննարկում-

¹¹ Նույն տեղում, էջ 11։

ների ու վեճերի առարկա դարձավ, ձևավորվեցին իրարամերժ տեսություններ, այնուհանդերձ, միջնադարյան քրիստոնեական միտքը երբեք չվիճարկեց մարդու անձնիշխանության, ազատ ընտրություն կատարելու փաստը: Բոլոր աստվածաբան-իմաստասերները ընդունում էին մարդու անձնիշխանության գաղափարը, սակայն տարբեր կերպ էին գնահատում Աստծո և աստվածային նախախնամության դերը մարդու գործունեության և փրկության գործում: Այսպես, արևմտաեվրոպական փրկսոփայության մեջ Օգոստինոս Երանելու հետևորդները չափազանցում էին մարդու փրկության գործում աստվածային ուժի միջամտության պարագան, հաճախ էլ նախնական կանխորոշվածությունը նույնացնում անխուսափելի անհրաժեշտության հետ: Օրինակ, 1340 թ. աստվածաբաններ Թոմաս Բուկինգեմի և Թոմաս Բրադվարդինի միջև տեղի ունեցած վեճի ժամանակ, վերջինս, հենվելով Աստծո ամենագետության և ամենազորության վերաբերյալ օգոստինոսական ավանդույթի վրա, պնդում էր, թե մարդու կատարելիք բոլոր արարքները ի սկզբանե կանխորոշված են Աստծո կողմից, ինչն էլ նշանակում է, որ դրանք կատարվում են անհրաժեշտաբար: Այդ տեսակետը աստվածային նախասահմանվածության մասին ծայրահեղ դետերմինիստական է, որը, ըստ էության, սահմանափակում է ինքնիշխան մարդու ազատ գործելու ունակությունը:

Հակառակ տեսակետը պաշտպանողները, հենվելով Պելագիոսից եկող ավանդույթի վրա, ընդգծում էին մարդկային կամքի ինքնիշխան բնույթը և, դրանով իսկ, նվազագույնի հասցնում մարդու կախվածության աստիճանը աստվածային կամքից և կանխորոշվածությունից: Մարդու անձնիշխանության և աստվածային նախախնամության հարաբերակցության հարցի պելագիոսական հայեցակետը հավակնում էր ի չի՞ք դարձնել մեղսագործության մեղք վավերացված Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող միստիկական կապը:

Այս երկու ծայրահեղ լուծումները՝ մարդու ազատությունը սահմանափակող «կոշտ» դետերմինիստական տեսակետը և մարդու ազատությունը կամապաշտության հանգեցնող տեսակետը, ըստ էության, չեն համապատասխանում փրկության մասին ուղղափառ քրիստոնեական վարդապետության դիրքորոշմանը: Ժամանակաշրջանի մտածողները, հետևելով դեռևս 5-րդ դարում հայ կրոնափրկսոփայական մտքի մեջ ձևավորված ծայրահեղամերժ ավանդույթին, մերժում են թե մեկ և թե մյուս տեսակետը: Նրանց կարծիքով, աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև արմատական հակասություն գոյություն չունի: Աստվածային նախախնամության և նախասահմանվածության գոյությունը ոչ թե բացառում, այլ, ընդհակառակը, ապահովում է մարդու ազատության իրականացումը:

Ճիշտ է, Աստված տիեզերքի գերազույն պատճառն է, «ամենացունց գոյացուցիչ և սկիզբն և կատարումն շարունակական պահպանումն. և առ ինքն դարձուցանող»¹², բայց դա բնավ չի նշանակում, թե տիեզերքում կատարվող ամեն մի դեպք, մարդու ուզած գործողություն աստվածային հրամանի կամ անմիջական ներգործության արդյունք է, կարծում է Երզնկացին: Պատճառները, այս կապակցությամբ գրում է Տաթևացին, լինում են երկու տեսակի՝ մերձավոր և հեռավոր: Մերձավոր պատճառը մշտապես ներգործում է անհրաժեշտաբար: Եթե Աստված հանդես է գալիս իբրև մերձավոր պատճառ, այսինքն՝ ներգործում է անմիջականորեն, ապա նա է պատասխանատվություն կրում բոլոր հետևանքների համար: Սակայն Աստված, շարունակում է Տաթևացին, ամեն ինչի մերձավոր պատճառ չէ, հետևաբար՝ նա ամեն անգամ «ոչ հարկաւոր ներգործէ»: Բնագանցական բնույթի նման փաստարկի օգնու-

¹² Հովհաննես Երզնկացի, Ի Ճէ Սաղմոսն, ձեռ. թիվ 2173, էջ 210ր:

թյամբ Տաթևացին մի կողմից ազատում է Աստծուն ամեն ինչի համար պատասխանատվություն կրելուց, իսկ մյուս կողմից «բաց տարածություն» է ըստեղծում մարդու ինքնիշխանության դրսևորման համար: Բացի դրանից, Տաթևացին արաբալեզու փրկիստփա Իբն Սինայի նման կարծում է, որ աստվածային նախախնամությունը կրում է ընդհանուր և ոչ թե մասնավոր բնույթ. Աստված «առհասարակ խնամէ վաշխարհս. հասարակաց նախ խնամէ, քան թէ մասնաւորաց»¹³:

Ժամանակաշրջանի մտածողները շեշտում են այն միտքը, որ Աստված մարդուն պարզեւել է կամք, սակայն կամենալը և ընտրելը թողել է մարդու հայեցողությանը: Աստված մարդուն չի ստիպում կատարել այս կամ այն գործողությունը, այլ ընդամենը պատվիրում է, հորդորում ընտրել բարին և ճշմարիտը: Աստված ամենագետ է, գրում է Երզնկացին, նա ամեն ինչ տեսնում է, լսում, նրա ամենատես աչքից ոչինչ չի վրիպում: Սակայն Աստծո կանխագիտությունը և ամենատեսությունը չի ազդում մարդկանց ընտրության վրա: Պարզապես մարդիկ, իմանալով Աստծո այդ հատկությունների մասին, պետք է խելամիտ գտնվեն և ճիշտ ընտրություն կատարեն, քանզի «թէ Աստուած տեսանէ զգործս իւր, զհարդ ժպրհի կամ խաւսել, կամ գործել զչարութիւն և զանարժանութիւն»¹⁴: Ուրեմն, Աստծո ամենագետության մասին իմացությունը ոչ թե խանգարում, այլ օգնում է մարդուն ճիշտ ընտրություն կատարելու: Տվյալ պարագայում ամենագետ Աստված կողմնորոշում է մարդուն և ոչ թե կանխորոշում նրա ընտրությունը և գործողությունը: Պաշտպանելով Երզնկացու միտքը՝ Տաթևացին նույնպես նկատում է, որ Աստծո կանխագետությունը ոչ մի կապ չունի մարդու կոնկրետ ընտրության հետ: Իբրև փաստարկ նա բերում է հետևյալ օրինակը. «տեսանեմք ի հետուտ զմին մարդն զի գայ և զմիւսն զի գնայ, ոչ թէ տեսութիւնս մեր հարկեաց զնոսա ի գալ և ի գնալ, այլ անձնիշխան կամք նոցա»¹⁵:

Միջնադարյան հայ մտածողները խորապես գիտակցում էին, որ առանց մարդու կամքի ազատության գաղափարի քրիստոնեության մյուս բոլոր գաղափարները կարժեզրկվեն և կիմաստազրկվեն: Մի՞թե առանց կամքի ազատության կարող է լինել փրկություն և հատուցում: Ո՛չ մի նախախնամություն, ո՛չ մի աստվածային շնորհ չի կարող փրկել և արդարացնել մարդուն, եթե մարդը ինքը դա չցանկանա: Մարդու փրկությունը, գրում է Բարունին, առանց «կամակցութեամբ ազատ իշխանութեան» չի կարող կայանալ: Այս կապակցությամբ Բարունին մեջբերում է Օգոստինոսի հանրահայտ այն միտքը, թե Աստված «ստեղծեաց զքեզ առանց քեզ, ոչ արդարացուցանէ քեզ առանց քեզ, զորօրինակ, որպէս ոմն ոչ կարէ լուսաւորել զտուն, սակայն կարէ բանալ ըզպատուհան լոյսոյն, ընդ որ արեգակն մտանէ և լուսաւորէ զտուն: Քանզի շընորհք ոչ պարզեւի այնմ, որ զինքն ոչ պատշաճաւոր է առ շնորհս»¹⁶: Աստված մարդկային բնության տերն է, գրում է Տաթևացին, իսկ մարդը իր գործերի տերն է. «Եւ որպէս մեք բնութեանս ոչ եմք տեարք. և արարիչն Աստված՝ մեր գործոցս ոչ է տէր, այլ մեք որ գործեցաք՝ մեք եմք պատճառ կրկին գործոց մերոց: Վասն այն յիրաւի մեք պատիւ կամ պատիժ կրեմք...»¹⁷:

Մարդու կամքի ազատության գաղափարի հետևողական կողմնակիցներ լինելով հանդերձ, ժամանակաշրջանի մտածողները չեն անտեսում մարդու

¹³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 63:

¹⁴ Հովհաննէս Երզնկացի, Խրատ հասարակաց, «է. Բաղդասարյանի «Հովհաննէս Երզնկացին և նրա խրատական արձակը, Բնագրեր», գրքում, Երևան, 1977, էջ 149:

¹⁵ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Սաղմոսաց (համառոտ տարբերակ), Երևան, 1993, էջ 112:

¹⁶ Վահրամ Լարունի, Ասացեալ ի գալուստն Տեառն, ՄՄ, ձեռ. թիվ 734, էջ 250բ—251ա:

¹⁷ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, 4, Պոլիս, 1741, էջ 673:

վրա Աստծո ներգործության հանգամանքը: Տաթևացին նշում է մարդու գործունեության մեջ աստվածային նախախնամության միջամտության հետևյալ հնարավոր դեպքերը. ա) երբ գործողությունը սկսում է մարդը, իսկ աստվածային նախախնամությունը դա հասցնում է իր բարեհաջող ավարտին, բ) երբ գործողության սկիզբը լինում է Աստծուց, իսկ ավարտը՝ մարդուց, գ) երբ գործողությունը ամբողջությամբ «հովանավորում» է Աստված: Եթե մարդու գործողության սկիզբն ու ավարտը Աստծուց է, ապա ներգործությունը աստվածային է, այսինքն՝ Աստված անձամբ պատասխանատու է այդ գործողության բոլոր հետևանքների համար: Երբ գործողությունը սկսում է մարդը, իսկ Աստված ավարտում է, ապա դա նշանակում է, որ բարի մտադրությամբ սկսվածը բարի վախճան կունենա, իսկ շարունակությամբ սկսվածը Աստված կըդարձնի բարի՝ «ըստ բարի խնամոցն իրոց»: Այսպիսով, եզրակացնում է Տաթևացին, «ոչինչ կարեմք առնել առանց կամաց՝ կամ առանց գիտութեան՝ կամ առանց թույլ տալոյն Աստուծոյ»¹⁸: Աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության հարցի այդպիսի լուծումը լայնիցը դիպուկ բնորոշել է որպես Fatum Christianum. Դա այն է, եթե մարդկանց ասեն. կատարեցե՛ք ձեր պարտքը և դոհացե՛ք արդյունքով ոչ թե այն պատճառով, որ դուք չեք կարող ընդդիմանալ աստվածային նախախնամությանը կամ բնական կարգին, այլ, որ դուք գտնվում եք բարի Աստծո հրահրության տակ, որը ձեզ ցանկանում է այն ամեն լավը, ինչ դուք չեք կարող ձեզ համար ցանկանալ¹⁹: Այլ խոսքով, մարդը պետք է լրիվ վստահ ու համոզված լինի, որ աստվածային նախախնամությունը կոչված է ոչ թե խանգարելու կամ սահմանափակելու իր ազատությունը, այլ, ընդհակառակը, նրա պատելու դրա իրականացմանը:

Այս կապակցությամբ ծագում է շարի գոյության արդարացման խնդիրը. եթե բարի էություն ունեցող Աստված նախախնամում է աշխարհը, վերահսկում մարդկանց գործողությունները, ապա ինչու՞ է թույլ տալիս շարի գոյությունը: Եթե Աստված ամենազոր է, ապա ինչու՞ է չի վերացնում շարիքը: Միջնադարյան մտածողները աստվածարդարացման իրենց ուսմունքներում բնազանցական, աստվածաբանական, մարդաբանական և կենցաղային բնույթի զանազան փաստարկների միջոցով հերքում են «ամբարիշտ» այն տեսակետը, ըստ որի Աստված է տիեզերքում և հասարակության մեջ առկա ֆիզիկական և սոցիալ-բարոյական շարիքների պատճառը: Այս իմաստով ժամանակաշրջանի մտածողների աստվածարդարացման տեսությունը վերածվում է մարդու արդարացման տեսության, քանզի Աստծուն արդարացնելով՝ նրանք, ըստ էության, միաժամանակ հիմնավորում են մարդու ազատության և ինքնիշխանության հումանիստական գաղափարը, բացահայտում մարդու գործունեության դրդապատճառները և շարժիչ ուժերը, նրա ազատության և կախվածության աստիճանը, շարի առաջացման բնազանցական և սոցիալ-մարդաբանական արմատները: Եթե աստվածարդարացման տեսության կենտրոնական հարցն այն է, թե ինչպես ամենազոր և ամենագետ Աստծո գոյությամբ բացատրել շարիքի առկայությունը, ապա մարդարդարացման տեսության մեջ գլխավոր է դառնում այն հարցը, թե ինչու է շարիք գործում բարի բնությամբ արարված մարդը, որոնք են նրա մեղսագործության, անհնազանդության և ըմբոստության պատճառները:

Եթե շարը, ինչպես պնդում են ժամանակաշրջանի մտածողները, «ո՛չ է յԱստուծոյ և ո՛չ ի բնութենէ և ո՛չ ի բնութին և ո՛չ է բնութին», ապա ին-

¹⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 18:

¹⁹ Տե՛ս Դ. В. Лейбниц, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1989, էջ 55:

չի՞ց, ինչպե՞ս և ինչո՞ւ է դա ծագում: Սոցիալական աշխարհում շարիքի գոյությունը նրանք կապում են մարդու անձնիշխանություն հետ: Չարը, ըստ նրանց, «է յանձնիշխան կամաց եկամուտ ի բնութիւնս», ընդամին, դա ոչ թե մարդու բնության բնածին հատկությունն է, այլ «արտաքոյ բնութեան պատահեալ»: Սակայն, եթե շարի գոյության համար մեղավոր է մարդու կամքը կամ անձնիշխանությունը, իսկ այդ կամքը նրան շնորհվել է Աստծու կողմից, ապա դա չի նշանակում, որ շարի գոյության համար վերջին հաշվով պատասխանատու է Աստված: Կամ՝ «ընդէ՞ր եմք անձնիշխան. ընդէ՞ր ոչ արար զմեզ Աստուած ի ներքոյ հարկի, զի ոչ կարէաք մեղանշել»²⁰: Ազատությունից փախուստ տալը, պարզվում է, բնորոշ է ոչ միայն ժամանակակից մարդուն, ինչպես դա ցույց է տալիս է. Ֆրոմը «Փախուստ ազատությունից» աշխատության մեջ, այլև միջնադարյան մարդուն, որը պատրաստ է զոհաբերելու իր անձնիշխանությունը, իր իրավունքները հանձնելու Աստծուն, միայն թե ինքը ազատվի ընտրելու տառապանքից: Ժամանակաշրջանի մտածողները, հատկապես Տաթևացին և Մատթեոս Զուղայեցին, քննադատում են յուրպիսի մշտայնությունը, որը, ըստ էության, նսեմացնում է մարդու արժանապատվությունը, նրան իջեցնում անասունների մակարդակին: Նշելով, որ անձնիշխանությամբ մարդը նմանվում է Աստծուն, Տաթևացին գրում է. «Ապա ուրեմն որք ասեն թէ ընդէ՞ր եղաք անձնիշխան, ոչ այլ ինչ ասեն, քան թէ ընդէ՞ր ոչ եղաք անբան և աննման Աստուծոյ. և առանց վարձուց և վաստակոց»²¹:

Միջնադարյան մտածողների կարծիքով, եթե մարդը իր կամքով գործում է շարիք, ապա մեղավորը ինքն է: Մարդու կամքը շնորհել է Աստված, բայց դա իր էության մեջ ոչ թե շար, այլ ազատ ու բարի է: Մարդը իր անձնիշխանությամբ հեռացավ բարուց և հակվեց դեպի շարը: Հետևաբար, բանական և անձնիշխան լինելը Աստծուց է, բայց կամենալը և ընտրելը նրանից չէ, այլ մարդու անձնիշխանության դրսևորումը: Ահավասիկ, եթե արհեստավորը բարի նպատակով պատրաստում է դանակ, սակայն հետո դա օգտագործում է շար նպատակով, ապա շարիքի համար մեղավոր է դառնում ոչ թե դանակը, այլ նրա կամքը: Նմանապես, Աստված մարդկային կամքի արարողական պատճառն է, իսկ գործած շարիքի ներգործական պատճառը տվյալ մարդու կամքն է: Բացի դրանից, անձնիշխան կամքը, ինչպես և բոլոր գոյացությունները, գրում է Տաթևացին, լինում են Աստծուց և ոչնչից: Եթե մարդու կամքը Աստծուց է, ապա դա չի կարող շար լինել, իսկ եթե ոչնչից է և ձգտում է ոչնչի, այսինքն՝ շարի, ապա դառնում է շարի սկզբնաղբյուր: Թեև շարի այսպիսի ըմբռնումը կարծես թե միտում ունի գոյաբանացնելու շարը, այնուհանդերձ, Տաթևացին մերժում է շարի գոյացական և բնածին լինելու հանգամանքը: Այն փաստը, գրում է «Գիրք հարցմանցի» հեղինակը, որ կենդանիների ու թռչունների մի մասը խոհեմ է, ողջախոհ, իսկ մյուս մասը՝ ապուշ և բղջախոհ, դեռ չի նշանակում, թե ի բնե լինում է խոհեմ կամ հիմար հոգի, բարի կամ շար հոգի: Ողջախոհությունը, հիմարությունը, ուշիմությունը և այլ հատկությունները պայմանավորված են մարմնի խառնվածքով կամ «բնական որակութեամբ հոգւոյն» և առանց ներգործության ոչ շար են, ոչ էլ բարի: Դրանք ինքնուրույն բնություններ չեն, այլ մարմնի և հոգու ունակություններ ու որակություններ, որոնք գտնվում են մարդու բանականության ենթակայության տակ: Թե այդ հատկությունները ինչ նպատակով կօգտագործվեն, կախված է մարդու անձնիշխան կամքից և բանականությունից: Մարդու էությունը ի

²⁰ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան որ կոչի Զմեբան հատոր, էջ 425:

²¹ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև Մատթեոս Զուղայեցի, Քարոզ ի բանն. Մարդ ի պատի էր և ոչ (իմացալ), ՄՄ, ձեռ. թիվ 2114, էջ 104—105:

սկզբանե տրված չէ. դա ո՛չ շար է, ո՛չ էլ բարի, բայց կարող է թե՛ շար և թե՛ բարի դառնալ: «Եւ զոր արինակ հող երկրի,— գրում է Երզնկացին,— զոր ինչ սերմանէ մարդ՝ զայն բուսուցանէ, այսպէս և հողեղէն բնութիւն մարդոյս, զոր ինչ սերմանեն՝ զայն պտղաբերէ, եթէ փուշ մեղաց և եթէ ծաղիկ առաքինութեան»²²: Անձնիշխան լինելը մարդու էութեան կերտման վճռական գործոնն է. մարդը կյանքում պետք է իրեն դարձնի այն, ինչ նրան թելադրում է կամքն ու բանականութիւնը, խիղճն ու սիրտը: Քանի որ մարդու էութիւնը ինքնին ոչ շար է, ոչ էլ բարի, նշանակում է շար և բարի հատկութիւնները ստացական, ձեռքբերովի են և պայմանավորված են ինչպես մարդու բնութեան առանձնահատկութիւններով, այնպես էլ սոցիալ-տնտեսական, բարոյահոգեբանական գործոններով: Այսպես, Զուղայցին «Գիրք ութն խորհրդոց մեղաց» աշխատութեան մեջ մեկ առ մեկ վերլուծելով մարդուն բնորոշ մեղքերի (որկրամոլութիւն, արծաթասիրութիւն, պոռնկութիւն, տրտմութիւն, բարկութիւն, ծանծրութիւն, հպարտութիւն) առաջացման պատճառները, դրանցից ոչ մեկը բնածին չի համարում: Օրինակ, որկրամոլութեան առաջացման ֆիզիկական-ֆիզիոլոգիական պատճառներից են ստամոքսի, լյարդի և աղիքների հիվանդութիւնները, սննդի պակասութիւնը, սոցիալ-տնտեսական պատճառներից են՝ աղքատութիւնը, ունեցվածքի շատութիւնը, ֆիզիկական ծանր աշխատանքը, իսկ բարոյահոգեբանական պատճառներից են՝ խրատողների ու բժիշկների պակասութիւնը, մարդու միայնութիւնը, տգիտութիւնը և այլն:

Չնայած ժամանակաշրջանի մտածողները ձգտում են ցույց տալ, որ գոյացական իմաստով շարը ոչ մի առնչութիւն չունի Աստծո հետ, որ Աստված և շարիքը անհամատեղելի են մտածելի հնարավոր առումներով, որ սոցիալ-բարոյական շարիքի պատճառը մարդու անձնիշխանութիւնն է, այնուհանդերձ, նրանք ինչ որ իմաստով կապ են տեսնում Աստծո և շարի միջև: Տաթևացու կարծիքով բարին Աստված իր կամքով է թույլ տալիս, իսկ ինչ շար է՝ «արդարութեամբ և իմաստութեամբ» է թույլ տալիս: Չարը լինում է երկու տեսակի՝ շար գործոց և շար պատժոց: Չար գործերը մարդու անձնիշխան գործունեութեան արգասիքն են, իսկ շար պատժները՝ Աստուծոց են, քանզի պատժելով՝ Նա արդարապես հատուցում է: Աստված թույլ է տալիս շարը իբրև հատուցում, որովհետև «մի աղտեղութիւն մեղացն լիցի առանց գեղեցիկ վերեծխնդութեան»: Աստվածարարացման գեղագիտական-տիեզերաբանական փաստարկի համաձայն, ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է շար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ շարը ընդհանուր ներդաշնակութիւնը և գեղեցկութիւնը ապահովող տարրերից մեկն է: Օրինակ, գրում է Տաթևացին, սև գույնը ինքնին անզարդ է, բայց պատշաճավոր տեղ զբաղեցնելով նկարի մեջ, դա ազնիվ և գեղեցիկ է երևում. «Այսպէս շարութիւն ինքն ըստ ինքեան աղտեղի է, բայց յաշխարհիս ի պատշաճաւոր տեղի եղեալ, գեղեցիկ երևի աշխարհս»²³: Տաթևացին փաստորեն պաշտպանում է շարի գոյութեան նպատակահարմարութեան մասին գաղափարը: Ըստ նրա, շարը և բարին իրար հետ կապված հակադրութիւններ են: Առանց շարի գոյութեան, շատ բարիքներ չէին լինի՝ «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի շարէ»: Չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի անհրաժեշտ օղակներից մեկն է, որի վերացմամբ կվերանան դրանով պայմանավորված բարիքները. «Աստուած առ հասարակ խնամէ զամենայն արարածս. եթէ զամենայն շարութիւն

²² 2ովհաննէս Երզնկացի, Սահման և կանոնք միաբանութեան եղբարց..., է. Բաղդասարյան, Կղզ. աշխ., էջ 222:

²³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 67—68:

բառնայր՝ բազում բարութիւնք ևս բարձեալ լինին. որպէս թէ սպանումն անասնոց ոչ լինէր, նաև ոչ կենդանութիւն գազանաց, զի նոքօք ճարակին գազանք»²⁴: Պաշտպանելով «առանց շարիքի չկա բարիք» դրույթը՝ Տաթևացին միաժամանակ տարբեր առիթներով շեշտում է, որ ինքնին շար իր կամ գոյացութիւն Աստված չի ստեղծել: Եթե ինչ որ բան մարդկանց շար է թվում կամ վնասակար, ապա դա բխում է ոչ թե տվյալ գոյացութեան բնութիւնից, այլ, ավելի շուտ, վկայում է մարդկանց անգիտութեան մասին: Մարդու բանականութիւնը ի գորու չէ ամբողջութեամբ հասկանալու անեղ Աստծու գործերը: «Անհաս են խորքն Աստուծոյ,— գրում է Բարունին,— եւ ինքն միայն գիտէ զաւգուտ մարդոյն, ըստ որում եւ տնարինէ»²⁵: Նմանատիպ միտք է արտահայտում նաև Սյունեցին «Աղամգիրք» երկում²⁶:

Չարի և բարու մասին քրիստոնեական նման պատկերացումից բխում է, որ մարդիկ չպետք է ընդդիմանան շարին, քանի որ դա Աստծո կամքով, գիտութեամբ կամ թույլ տալով է լինում: Աստվածային նախախնամութեան դեմ շրջովզելու քարոզների հետ մեկտեղ ժամանակաշրջանի հայ մտածողները արդարացնում են նաև շարիքի, շար ուժերի՝ սատանայի, բռնակալների, անօրենների, զավթիչների դեմ պայքարի անհրաժեշտութիւնը: Երզնկացին, հայ իշխանների խորհուրդներ տալիս, նշում է, որ եթե թշնամին ներխուժում է երկիր, ապա առանց ընկրկելու և ժամանակ կորցնելու հարկավոր է «համարձակապէս և հզօրաբար զզօրս կազմել և պատերազմել»: Ականատես լինելով Կիլիկիայի հայկական թագավորութեան վրա հարեան մահմեդական իշխանութիւնների ասպատակութիւնների ծանր հետևանքներին՝ նա, մի կողմ թողնելով շարին շղիմագրելու կրոնական քարոզը, դիմում է Քրիստոսին զորացնելու «զթագաւորս քրիստոնէից և զզօրսն նոցա, ևս առաւել զբարեպաշտ և զքրիստոսապսակ թագաւորն Հայոց, և աներևույթ ձեռին Քո զօրութեամբ, Դու իսկ մարտիցես ընդ թշնամիս խաչի Քո և զորացուցես զզօրս քրիստոնէից»²⁷: Տաթևացին նույնպես, անհնազանդութիւնը դիտելով որպես աստվածային օրենքի խախտում, միաժամանակ անում է երկու կարևոր վերապահում. «Երկու իր մի լսեր իշխանին, մին զհաւատոյն. և մին զշար գործոյն: Զի հաւատն և բարի գործն՝ բաժին Աստուծոյ է: և ոչ իշխանին»²⁸: Հավատի և բռնութեան հարցում անհնազանդութեան արդարացումը մեկ անգամ ևս վկայում է, որ միջնադարյան հայ մտածողները մարդու անձնիշխանութեան գաղափարը օգտագործում են՝ հիմնավորելու համար հայ ժողովրդի ազատ և ինքնուրույն ապրելու իրավունքը, ազգային ինքնութիւնը և արժեքները:

С. А. ЗАКАРЯН—Проблема свободы воли в армянской философии XIII—XV веков.—В статье показывается, что армянские философы XIII—XV веков, следуя традиции своих предшественников, рассматривали свободу воли как основное свойство природы человека, обуславливали свободу воли разумом, а в вопросе их соотношения предпочтение отдавали последнему. Они считали, что фаталистические учения приижают человеческое достоинство, игнорируют своеобразие человеческой природы и его космический статус.

Касаясь вопроса соотношения божественного провидения и свободы воли, они отрицали крайние учения, считая, что существование провидения не препятствует, а наоборот, обеспечивает осуществление человеческой свободы.

²⁴ Նույն տեղում, էջ 28:

²⁶ «Եղիշե վարդապետի հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս ծննդոց», էջ 25:

²⁸ Տե՛ս Առա՛միլ Սյունեցի, Աղամգիրք, աշխատասիրութեամբ Ա. Մարտիանի, Երևան, 1989, էջ 51:

²⁷ Հովհաննէս Երզնկացի, Ի ՄԹ սաղմոսն, ձեռ. թիվ 2173, էջ 56ա:

²⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 54: