

Սեյրան Ա. Զաքարյան
Փիլիսոփ.գիտ. դոկտոր

ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՅՈՒ ԲՆԱԶԱՆՑԱԿԱՆ- ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ

Ծննդյան 700-ամյակի առիթով *

Բանալի բառեր – Գոյաբանություն, Աստծո կեցության պայացույցներ, միաստվածություն, արարչագործություն, նախախնամություն, հավատ, բանականություն:

Մուտք

Միջնադարի նշանավոր աստվածաբան-իմաստասեր, Տաթևի համալսարանի հիմնադիր, ուսուցչապետ Հովհան Որոտնեցու (1313/1315–1386/1388) կյանքն ու գործունեությունը և կրոնաաստվածաբանական ու տեսական-իմաստասիրական ժառանգությունը գտնվել և շարունակում են մնալ հայագետների, ի մասնավորի փիլիսոփաների ու պատմաբանների ուշադրության կենտրոնում¹: Սույն հոդվածում փորձ է արվում նորովի ու համակողմանիորեն վերակազմել ու արժևորել նրա բնագանցական-գոյաբանական հայացքները:

Հովհան Որոտնեցու գոյի մասին ուսմունքը՝ գոյաբանությունը, իր ելակետում աղերսվում է աստվածաբանությանը, որովհետև, ըստ նրա, ամեն ինչի, այդ թվում մարդկային գոյության և մտածումների սկիզբն ու վախճանը, կեցության հիմքն ու նպատակը Գոյն է, Է-ն, այսինքն՝ **Աստված**: Դա նշանակում է, որ նրա բնագանցական-գոյաբանական ուսմունքի կառու-

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 25.11. 2015:

1 Հովհան Որոտնեցու կենսագրության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ.Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. 2, Եր., 1958, **Չալոյան Վ.Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, **Արևշատյան Ս.Ս.**, Հովհան Որոտնեցի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V–XVIII դարեր)», Եր., 1976, **Գրիգորյան Գ.Հ.**, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, **Մինասյան Ա.Ա.**, Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004, **Նույնի՝** Հովհան Որոտնեցու կյանքն ու գործունեությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 2015, N 2(17), էջ 3–19, **Զաքարյան Ս.Ա.**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 78–92, **Նույնի՝** Հովհան Որոտնեցու ուսմունքը հոգու և մարմնի հարաբերակցության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 2015, N 2(17), էջ 20–40:

Է (ԺԳ) փաթիլ, թիվ 4 (52) հոկտեմբեր-դեկտեմբեր, 2015

ՎԿՎ համահայկական հանդես

ցարկման ելակետն ու վերջնակետը Աստված է: Այս դիրքորոշումը Որոտնեցին ձևակերպում է հետևյալ կերպ՝ «**նախ պարտինք Աստուծոյ սկասնել և յԱստուած աւարտել, վասն զի նա է սկիզբն և կատարած ամենայնի**»²: Աստվածակենտրոն մտածողության պարագայում գոյաբանությունն ու աստվածաբանությունը լայն իմաստով համընկնում-նույնանում են, քանի որ տիեզերքում հնարավոր չէ պատկերացնել մի բան, որը չլինի Աստծո ստեղծագործության արգասիք, որը չգտնվի աստվածային նախախնամության տակ, որում չտեսնենք, բացահայտ կամ թաքնված ձևով, աստվածայինի հետքերը: Դեռևս Արիստոտելն էր բնագանցությունը (մետաֆիզիկան) կամ առաջին փիլիսոփայությունն անվանում աստվածաբանություն, այսինքն՝ կեցության, գոյավորի գերզգայական ու գերբնական սկզբի ու պատճառի՝ Աստծո, իբրև հիմնագոյացության (սուբստանցիայի, ձևերի ձևի) մասին գիտություն:

Որոտնեցին իր աշխատություններում, հիմնականում իմաստասիրական-աստվածաբանական բնույթի ճառերում ու քարոզներում քննարկում է գոյաբանական-բնագանցական բնույթի՝ ա) Աստծո գոյության, բ) միաստվածության, գ) Աստծուն վերագրվող հատկությունների և անվանումների, դ) Աստծո և աշխարհի հարաբերության, ե) աստվածային ստեղծագործության բնույթի և զ) աստվածային նախախնամության հիմնահարցերը: Ընդամեն, դրանք դիտարկելիս հայ մտածողն անդրադառնում է այնպիսի կարծիքների ու տեսակետների, որոնց վերաբերյալ եկեղեցու վարդապետների կողմից վաղուց տրվել էին համապատասխան գնահատականներ: Որքանով էր տեղին ու նպատակահարմար դրանց կրկնումը կամ պարզապես վերաբրտադրությունը: Դա պայմանավորված է ինչպես կրոնական մտածողության, այնպես էլ սքոլաստիկական աստվածաբանության մեթոդաբանության յուրահատկություններով: Կրոնական մտածողության տեսանկյունից անցյալի հոգևոր (կրոնական ու աստվածաբանական) ժառանգությանը դիմելը, ավանդույթի ու հեղինակությունների վկայակոչումը, անհրաժեշտ քայլ էր Ս. Գրքի և կրոնական այլ տեքստերի մեկնաբանության ու վերարծարման համար: Իսկ համապարփակության, հանրագիտակության ու համընդգրկունության ձգտող սքոլաստիկական իմաստասիրման ու դասավանդման եղանակը ենթադրում էր գրեթե սպառիչ տեղեկություններ քննարկվող հարցի պատմության, հիմնական տեսակետների, անտիկ մտածողների կարծիքների և դրանց նկատմամբ եկեղեցու վարդապետների վերաբերմունքի մասին: Այս իմաստով Որոտնեցին մի կողմից հավատարիմ է մնում ավանդույթին, այն հարստացնում նոր անուններով ու տեսակետներով (դրանց մեծ մասը նա փոխառել է Հայաստանում և նրան սահմանակից երկրներում բնավորված լատին մտածողների, հատկապես Բարդուղիմեոս Բլոլոնիացու, Պետրոս Արագոնացու և այլոց երկերից³), իսկ մյուս կողմից՝ ցուցանում քննարկվող հարցերի վերաբերյալ իր լավատեղյակությունը:

2 «Եռամեծի և երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերայոյս մեծ հռետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զփրոսս նոցա», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր (քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի), Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 71:

3 Այդ մասին տես **Аревшатян С.С.** К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Ереван, 1980:

Աստվածաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ, որպես կանոն, նա նախ և առաջ անդրադառնում է դրանց փիլիսոփայական լուծումներին, «արտաքին» փիլիսոփաների կարծիքներին: Ըստ այդմ Որոտնեցին գտնում էր, որ նախ պետք է հետազոտել «**թէ արտաքին իմաստասէրքն յաղագս սորա գմբի ունէին դիտաւորութիւն, թէ այլ և այլ**»⁴, որից հետո շարադրել եկեղեցու կողմից ընդունելի կամ ձշմարիտ համարվող տեսակետը: Իբրև հենց այս սկզբունքի իրականացում՝ Տաթևի համալսարանում հատուկ ուշադրություն էր դարձվում «արտաքին» գիտությունների՝ իմաստասիրության, տրամաբանության ու հռետորության դասավանդմանը, անտիկ իմաստասերների, հատկապես Արիստոտելի տրամաբանական աշխատությունների ուսումնասիրությանը: Ավելին, այն դառնում էր ոչ միայն կրթական և ուսումնական, այլև գաղափարական արդյունավետ պայքար մղելու և ազգային ինքնությունը պահպանելու ղեկավար սկզբունք, որով առաջնորդվելով՝ նախ ինքը, այնուհետև նրա աշակերտները սկսում էին վերականգնել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ավանդույթները, շրջանառության մեջ դնել (մեկնաբանել, վերաշարադրել, մեջբերումներ անել) վաղուց թարգմանված, հայոց տեսական ժառանգության մեջ հարազատացած երկերը: Բացի դրանից, Որոտնեցու նախաձեռնությամբ Տաթևի համալսարանում ուսումնասիրում ու յուրացնում էին իրենց գաղափարական հակառակորդների՝ միարարական շարժման օտարազգի և հայ ներկայացուցիչների աստվածաբանական և տեսական-փիլիսոփայական ժառանգությունը:

1. Աստծո գոյության հարցը: Աստծո կեցության ապացույցները

Աստծո կեցության հիմնահարցը քննարկվել է անտիկ փիլիսոփայության մեջ, մասնավորապես Պլատոնի, Արիստոտելի, ստոիկների ու նորպլատոնականների կողմից, այնուհետև շարունակվել միջնադարում՝ շաղկապվելով հավատի և բանականության, աստվածաբանության ու փիլիսոփայության հարաբերակցության հիմնախնդրի հետ: Ըստ էության առաջին անգամ Արիստոտելը հստակորեն ձևակերպեց Աստծո կեցության հիմնական (տիեզերաբանական, նպատակաբանական) ապացույցները⁵, որոնք հետագայում փոխառեցին միջնադարյան աստվածաբանները, հատկապես նրանք, ովքեր կողմնակից էին Հայտնության ձշմարտությունները բանականության միջոցով հիմնավորելու և հասկանալի դարձնելու եղանակին:

Բանականության հանդեպ հավատի գերազանցությունն ու առավելությունը քարոզող միջնադարյան մտածողի համար, ըստ էության, օրակարգում չպետք է լիներ Աստծո գոյության հարցը, սակայն դպրոցային (սքոլաստիկական) մեթոդաբանությամբ զինված աստվածաբան-իմաստասերը պարտավոր էր հավատի, հեղինակությունների, բանական աստվածաբա-

⁴ «Եռամեծի և երիցս երջանկի վարժապետին իմոյ Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի յարինութիւն նորակերտ շինուածոյ տաճարին և զանկակատանն առաքելական աթոռոյ վանիցն Ստաթէի՝ որ է գլուխ և աթոռ Սիւնեաց վիճակին, ի բանն, որ ասէ. «Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, Տէր յերկինս յաթոռ իւրում», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 244:

⁵ Տե՛ս **Аристотель**. Сочинения в 4-х томах, т. 1, М., 1976, էջ 95-97, 301-318:

նության ու «բնական բանականության» միջոցով, թեկուզև ի հեճուկս աստվածուրացողների, հիմնավորելու իր տեսակետը, ի ցույց հանելու Աստծո մասին իր գիտելիքները՝ հեղինակելով, օրինակ, «Ընդդէմ նոցա, որ ասեն ոչ գոլ Աստուած»⁶ և համանման վերնագրով այլ գրվածքներ: Այլ խոսքով, հավատացյալ մարդու և աստվածաբան վարդապետի համար Աստծո գոյությունն աներկբայելի էր, ակնհայտություն (ապացուցման կարիք չունեցող), սուրբգրային ձմարտություն և, բնականաբար, չէր կարող լինել իմացաբանական անհանգստության առարկա:

Աստծո գոյության հարցը դիտարկելիս միջնադարյան աստվածաբանները առաջնորդվում էին «**Հավատում եմ, հետևաբար գոյություն ունի**» («Հաւատալ պարտ է, թէ է՛ Աստուած» [Եբր. ԺԱ. 6]) կամ «**Գոյություն ունի, հետևաբար հավատում եմ**» նշանաբանով: Հավատի և բանականության համատեղելիությունն ու ներդաշնակությունը պաշտպանող մտածողները հավատին զուգընթաց օգտագործում էին բանական, տրամաբանական փաստարկներ, Աստծուն վերագրում բնագանցական հատկություններ: Այսպես, Ռոտունեցու կարծիքով՝ «**հաւատով հաւատամք, թէ է՛ Աստուած և մի՛ է՛ Աստուած՝ անհաս, անորակ, անքանակ, անուր, աներբ, անեղ՝ զի ո՛չ է՛ յումեքէ եղեալ, այլ նոյն ինքն ինքնագոյ գոյութիւն, ի վեր քան զամենայն գերադրական գոյութիւն, նախակատար, ինքնակատար, մի և միակ էութեամբ, բնութեամբ, իշխանութեամբ, զօրութեամբ, աստուածական ներգործութեամբ...**»⁷: Այս առումով հավատը միանգամայն բավարար է համոզվելու ինչպես Հայտնության ձմարտության, այնպես էլ Աստծո գոյության մասին: Այնուհանդերձ, հավատին զուգահեռ գոյություն ունի նաև Աստծուց տրված բանականություն, որը ցանկացած խնդրի լուծման համար պահանջում է բանական-տրամաբանական հիմնավորումներ: Սքոլաստիկ աստվածաբանը ձգտում է իր հավատը ամրապնդել նաև բանական փաստարկներով, փորձում հասկանալ այն, ինչին հավատում է: Այլ խոսքով, միջնադարի աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի համար Աստծո գոյության հարցը հայտնվում է օրակարգում ոչ միայն աստվածուրացողների ու կասկածապաշտների գոյության, այլև մարդու ձանաչողության բնույթի յուրահատկության և իմացական հետաքրքրությունների բավարարման պատճառով:

Որքան էլ Ռոտունեցին հավատը համարում էր «**կատարեալ տեսութիւն իմացման**», հավատի պնդումները՝ աներկբայելի ձմարտություններ, այնուհանդերձ նրա համար կարևոր էին նաև Աստծո գոյության բանական (ռացիոնալ) ապացույցները: Նա միջնադարյան այն մտածողներից էր, ով Աստծո գոյության ապացուցումը համարում էր հավատի ձմարտությունը հաստատող անհրաժեշտ քայլ, ընդունում «**հավատից դեպի բանականություն**» ընթացքի առավելությունը միակողմանի հավատապաշտական (ֆիդելիստական) դիրքորոշման նկատմամբ, որի ելակետային դրույթներից են՝ «**Հայտնությունը** ոչ միայն միակ, այլև վերջնական ու բացարձակ ձմար-

6 Տե՛ս **Պետրոս Աբագոնացի**, Ընդդէմ նոցա, որ ասեն ոչ գոլ Աստուած, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. N 5090, էջ 273 ա - 284 բ:

7 «Եռամեծի և երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերալոյս մեծ հոետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Ռոտունեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո՛ր ստեղծ առանձին գպիրտս նոցա», **Ս. Հովհան Ռոտունեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր**, էջ 71-72:

տությունն է», «էլ ինչ հավատ, եթե այն պիտի հիմնավորվի բանականության կողմից»:

Աստծուն վերագրվող հասկացությունների (անհաս, անուր, անքանակ, անվախճան, անսահման, հավերժական, կատարելագույն, արդարագույն և այլն) տրամաբանական վերլուծություններին համընթաց, Որոտնեցին բերում է Աստծո գոյությունը հիմնավորող ռացիոնալ ապացույցներ, որոնք ընդհանուր առմամբ հենվում են տիեզերքում գոյություն ունեցող շարժման, պատճառահետևանքային կապերի, անհրաժեշտության ու պատահականության, նպատակահարմարության ու կատարելության վերաբերյալ բնագանցական դրույթների և «հետևանքներից դեպի պատճառ»՝ Արիստոտելի կողմից շրջանառության մեջ դրված մեթոդաբանական հնարքի վրա: Ինչպես հայտնի է, «բնական բանականությամբ» Աստծո գոյության ապացույցները սովորաբար դասակարգում են երեք խմբերում՝ գոյաբանական, տիեզերաբանական և նպատակաբանական⁸, որոնք խարսխվում են բնագանցական որոշակի հիմնադրույթների վրա: Գոյաբանական (նույնաբանական) ապացույցը հենվում է կեցության ու մտածողության նույնության սկզբունքի, «սկզբնապատճառից դեպի հետևանքներ» մեթոդաբանական հնարքի վրա: Ըստ գոյաբանական ապացույցի՝ մտքի մեջ գտնվող Աստծո մասին հասկացությունը անհրաժեշտ ու բավարար է բխեցնելու նրա իրական գոյությունը: Այսինքն՝ եթե գաղափար, հասկացություն ունենք ամենակատարյալ գոյի կամ մի էակի մասին, որից առավել կատարյալ հնարավոր չէ մտածել, ապա այդպիսի էակը չի կարող չունենալ գոյության հատկություն, չի կարող լինել միայն մտածողության մեջ, հետևաբար, այդ էակը անհրաժեշտաբար պետք է գոյություն ունենա: Որոտնեցին անմիջականորեն չի անդրադառնում գոյաբանական ապացույցին, սակայն նրա իմացաբանական հայացքներում կան մտքեր, որոնք իրենց բնույթով դեմ են գոյաբանական ապացույցին: Օրինակ՝ նա կարծում է, որ ինչ-որ բան նախ պետք է գոյություն ունենա, որպեսզի դրա մասին միտքը լինի ճշմարիտ: Դա նշանակում է, որ մտքից չի կարելի բխեցնել առարկայի գոյությունը. **«զի թէ է գոյութեամբ Պետրոսն՝ ճշմարիտ է բանն, որ ասէս թէ է Պետրոսն, և թէ ճշմարիտ է բանն, որ ասես գոյ և է Պետրոսն, նա ճշտութեամբ գոյ և է Պետրոսն, այլ գոյացութիւն Պետրոսին է պատճառ ճշտութեան բանին. և ոչ թէ ճշմարիտ բանն է պատճառ գոյոյ Պետրոսի...»**⁹:

Տիեզերաբանական ապացույցի դեպքում միտքը ընթանում է հետևանքներից դեպի պատճառը, արարվածներից դեպի Արարիչը: Այս դեպքում Աստծո մասին գաղափար ենք կազմում՝ հենվելով արտաքին փորձի, առօրյա դիտարկումների ու գնումների վրա: Տիեզերաբանական ապացույցը հիմնվում է համընդհանուր պատճառականության մասին բնագանցական հիմնադրույթի վրա: Իսկ նպատակաբանական ապացույցը, որի հիմքում

⁸ Սրանք Աստծո կեցության «դասական» ապացույցներն են, սակայն դրանցից գատ կան բազմաթիվ ապացույցներ՝ հոգեբանական, պատմական, բարոյագիտական, գեղագիտական և այլն: Օրինակ՝ ռուս հետազոտող Գ. Խլերնիկովը առանձնացնում է թվով 16 ապացույց (տե՛ս Хлебников Г. 16 доказательств бытия Бога // <http://azbyka.ru/16-dokazatelstv-bytiya-boga.shtml>).

⁹ «Յովհաննու Որոտնեցոյ «Վերլուծութիւն «Մտորոգութեանց» Արիստոտելի» (համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ.Կ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն Ա.Ա. Աղամյանի և Վ.Կ. Չալոյանի, խմբ. Ս.Ս. Արևշատյան), Եր., 1956, էջ 264:

ընկած է արարչակարգի համընդհանուր նպատակահարմարության վերաբերյալ բնագանցական հիմնադրույթը, տիեզերքի նպատակահարմար կառուցվածքից, արարված իրերի կարգավորվածության ու ներդաշնակության փաստից բխեցնում է դրա ճարտարապետի՝ Աստծո գոյությունը:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ առավելապես տարածված էին տիեզերաբանական ու նպատակաբանական ապացույցները: Որոտնեցու ներկայացրած ապացույցները նույնպես մտնում են տիեզերաբանական ու նպատակաբանական կոչված ապացույցների մեջ (ի դեպ, նա չի օգտագործում «ապացույց» եզրույթը, դրանք համարում է ոչ թե Աստծո գոյությունը, այլ Նրա անեղ էությունը հիմնավորող փաստարկներ), սակայն իրենց շարադրանքով, երբեմն նաև հիմնավորումներով Որոտնեցու փաստարկները տարբերվում են «դասական», հատկապես Թովմա Աքվինացու ձևակերպած հինգ ապացույցներից¹⁰: Որոտնեցին «Ի սկզբանէ էր բանն...» ճառում բերում է Աստծո գոյությունը հաստատող ապացույցներ (ստորև, համեմատությունը դյուրացնելու նպատակով դրանք վերադասավորում ենք՝ նկատի ունենալով Թովմա Աքվինացու հինգ ապացույցների հերթականությունը), որոնք հենվում են հետևյալ փաստերի ու իրողությունների վրա.

ա) Ապացույց, որը ելնում է շարժման գոյության փաստից ու հանգում առաջնաշարժիչի գոյության անհրաժեշտությանը: Տիեզերքում օդում, ջրում, երկրում ու երկնքում, գոյություն ունի անդադար շարժում: Արարվածները չեն կարող իրենք իրենց շարժվել, հետևաբար պետք է լինի, ինչպես Արիստոտելն էր ասում, ինչ-որ մեկը, որ «**շարժէ գերկնային մարմինն և մի է, և անմարմին և անբաւ գորութիւն ունի: Զի թէ մարմին էր, բովանդակեալ էր և բովանդակելի գորութեան պատահեալ, ոչ կարէր անդադարապէս շարժել գերկին և գաստեղս և գայլս ամենայն, որ շարժի: Բայց զի մի է և անմարմին և անբաւ գորութիւն ունի, վասն այնորիկ ինքն անշարժ գոյով՝ անդադարապէս շարժէ գամենայն, և նա է Աստուած բոլորից**»¹¹: Տվյալ դեպքում Որոտնեցին ապացույցը ներկայացնում է խիստ համառոտ տարբերակով՝ բաց թողնելով արիստոտելյան փաստարկման որոշ տարրեր: Որոտնեցին շարադրում է այդ ապացույցի առաջին կանխադրույթը. «ամեն մի շարժվող մարմին ինքնաշարժ չէ, այլ շարժվում է ինչ-որ մեկի կողմից», և բաց է թողնում երկրորդ կանխադրույթը՝ որ «շարժողի և շարժվողի պատճառական շղթան չի կարող անվերջ լինել», ուստի պետք է ընդունել անշարժ առաջնաշարժիչի գոյությունը:

բ) Ապացույց, որը ելնում է պատճառական կապերի գոյության փաստից և հանգում սկզբնապատճառի գոյության անհրաժեշտությանը: Տիեզերքում գոյություն ունեն պատճառահետևանքային կապեր. առանց գործող պատճառի ոչ մի բան չի կարող առաջանալ: Անհնար է, որ ինչ-որ բան լինի ինքն իր պատճառը, քանի որ այդ դեպքում դա պետք է գոյություն

10 Այս մասին տես Copleston F.C. Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker. L., 1955. էջ 111-130, Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1955. էջ 368-372:

11 «Յովհաննու Որոտնեցու տիեզերայոյս ըրբունապետի արարեալ ի բանն Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն...Ամենայն ինչ նովաւ եղև», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 40:

ունենա ինքն իրենից առաջ: Հետևանքների իմացությունից միտքը կարող է ընթանալ դեպի պատճառների իմացությունը: Որոտնեցին թվարկում է արիստոտելյան չորս պատճառները՝ նյութական, տեսական (ձևական), ներգործական և վախճանական (նպատակային): Ընդ որում, նրա կարծիքով, նյութականը պատճառ է տեսականի համար, տեսականը՝ ներգործականի, ներգործականը՝ վախճանականի: Սակայն սրանք ոչ միշտ են լինում պատճառ, ուստի պետք է գտնել դրանց անփոփոխ ու անշարժ պատճառը, այդ չորս պատճառների անպատճառ պատճառը, որը հենց Աստվածն է: Փաստորեն, Որոտնեցին գործածում է չորս պատճառների մասին արիստոտելյան ուսմունքը, ընդ որում, դրանց հարաբերություններում տեսնելով պատճառահետևանքային կապեր, ինչը բացակայում է Արիստոտելի ուսմունքում: Ոչ թե այդ չորս պատճառների, այլ առհասարակ պատճառների շղթան չի կարող անվերջ լինել, ուստի պետք է ընդունել սկզբնապատճառի գոյությունը: Ինչպես առաջնաշարժիչի, այնպես էլ սկզբնապատճառի վրա հիմնված որոտնեցիական ապացույցներում բացակայում է «շարժման ու պատճառական շղթան չի կարող անվերջ լինել» կանխադրույթը, առանց որի հնարավոր չէ լրիվ պատկերացում կազմել այդ ապացույցների մասին:

գ) **Ապացույց, որ ելնում է անհրաժեշտության ու պատահականության գոյության փաստից և հանգում անհրաժեշտ գոյի գոյությանը:** Այս ապացույցը Որոտնեցին միանգամայն այլ կերպ է ներկայացնում: Տիեզերքում գոյություն ունի բնական անհրաժեշտություն, որը ներգործաբար դրսևորվում է յուրաքանչյուր արարածի բնության մեջ: Անհրաժեշտը այն է, որ չի կարող այլ կերպ լինել. կրակը չի կարող չտաքացնել, արեգակը՝ չլուսավորել: Օրինակ՝ մարդը կարող է լինել ճարտասան կամ չլինել, բայց անհրաժեշտաբար պետք է լինի բանական: Նմանապես բույսերին ու կենդանիներին բնորոշ են աճն ու պտղածնությունը, սննդառական ու վտարական գործառնությունները: Ուրեմն, «**Է՛ ոմն սկզբնագոյն հարկեցուցիչ բոլորիցս, որ ըստ չափոյ պիտոյից եղեալ է զհարկս զայս յամէնեսեան: Եւ է՛ նա Աստուած**»¹²: Որոտնեցու փաստարկումը տարբերվում է Թովմա Աքվինացու կողմից ձևակերպվածից, որում դիտարկվում է անհրաժեշտ և հնարավոր գոյի, անհրաժեշտության ու պատահականության, գոյության և էության հարաբերակցության հարցը: Այս ապացույցում Որոտնեցին դարձյալ բաց է թողնում մի կարևոր կանխադրույթ, որ կան անհրաժեշտ ու հնարավոր գոյեր, որ հնարավորը պատահական է և դրանով իսկ հակադիր է անհրաժեշտին, որ հնարավորը գոյություն ունի ոչ թե ինքնին, այլ ուրիշի, այսինքն՝ անհրաժեշտ գոյի պատճառով: Իսկ անհրաժեշտ գոյը կան ինքնապատճառ է, կան կախված է այլ անհրաժեշտ գոյից և այսպես շարունակ: Իսկ քանի որ այս շղթան չի կարող անվերջ լինել, ուստի հարկավոր է ընդունել ինքնին անհրաժեշտ գոյի, այսինքն՝ Աստծո գոյությունը:

դ) **Ապացույց, որը ելնում է կատարելության տարբեր աստիճանների գոյության փաստից և հանգում ճշմարիտ ու կատարյալ էակի գոյության անհրաժեշտությանը:** Այս ապացույցը հենվում է կեցության ու ճշմարտության տարբեր մակարդակների գոյության մասին բնագանցական կանխադրույթի վրա. եթե կա լավը, ապա պետք է լինի ավելի լավը, հետո՝

¹² Նույն տեղում, էջ 40:

լավագույնը, եթե կա անկատարը, ապա պետք է լինի կատարյալը, այնուհետև ավելի կատարյալը և այսպես շարունակ մինչև կատարելագույնը, այսինքն՝ Աստված: Գոյաբանականացնելով ճշմարտությունը՝ Արիստոտելը և նրա միջնադարյան հետևորդները կարծում էին, թե որքանով ինչ-որ բան ճշմարիտ է, այնքանով այն կատարյալ կեցություն է և մերձ է ճշմարտագույն Գոյին: Այս պարագայում կեցության և ճշմարտության աստիճանները իրար համապատասխանում են: Այս ապացույցը Որոտնեցին շարադրում է հետևյալ կերպ. գոյություն ունեն փոքր ու մեծ ճշմարտություն և փոքր ու մեծ սուտ: Օրինակ՝ երբ ասում ենք, թե չորսը հինգ է, ապա դա փոքր սուտ է, իսկ երբ ասում ենք, թե չորսը հազար է, ապա ասում ենք մեծ սուտ: Սակավ սուտը մերձ է ճշմարիտին, իսկ մեծը՝ հեռու: Նմանապես մեծ ճշմարտությունը չափազանց հեռու է ստությունից: Իսկ «ամենայն, որ է ճշմարիտ է՝ է է, և ամենայն, որ կատարեալ է՝ ճշմարիտ է: Եւ այս ոչ այլ ինչ է, քան թէ Աստուած, որ է՛ն ճշմարիտ»¹³: Այսինքն՝ ճշմարիտն ու կատարյալը գտնվում են հակադարձելի հարաբերության մեջ: Արարվածները առհասարակ անկատար են, բայց իրար համեմատությամբ ունեն կատարելության տարբեր աստիճաններ, և միայն Աստված ունի «զգեբազանց էություն կատարելութեան»: Աստված ոչ միայն կատարելագույնն ու ճշմարտագույնն է, այլև կատարելության ու ճշմարտության պատճառը:

ե) **Ապացույց, որ ելնում է նպատակահարմարության ու կարգավորվածության կամ տիեզերքի կառավարման ու նախախնամության փաստից և հանգում Արարիչ-ճարտարապետի գոյությանը:** Այս ապացույցը Որոտնեցին ներկայացնում է երկու ձևով, որոնք բովանդակությամբ փաստորեն նույնական են: Դրանցից մեկը հենվում է հակադրությունների համատեղ գոյության, իսկ մյուսը՝ նպատակահարմարության ու կարգավորվածության փաստի վրա: Տիեզերքում, գրում է Որոտնեցին, առկա է ներհակ ուժերի, հակադիր տարրերի միաբանություն ու համերաշխություն: Այսպես, արարված գոյերի հիմքն ու արմատը չորս տարրերն են, որոնք իրենց բնությամբ հակադիր ու թշնամի են և «միմեանց զհրաժարումն փության և որքան կարեն՝ մեկ զմեկ յաղթահարեն և ապականեն»¹⁴: Զերմությունը հակառակ է ցրտին, ինչպես հուրը՝ ջրին, թացը՝ չորին, ինչպես օդը՝ հողին և այլն: Քանի որ անհաշտ թշնամիները միաբանությամբ գոյում են, նշանակում է, կա մի ուժ, որ դրանց կապում, միավորում, բաժանում և միացնում է: Այդ ուժը, դրանց կարգողն ու կապողը կարող է լինել միայն Աստված: Այլ խոսքով, տիեզերքում տեսնում ենք հակադրությունների միասնություն, ամբողջի ներդաշնակություն, որը կարող է ստեղծել ու պահպանել միայն Աստված:

Բացի հակադրությունների ներդաշնակ գոյության փաստից, տիեզերքում գոյություն ունեն նաև չափ, ձև, սահման, դաս ու բարեկարգություն, իրերի աստիճանակարգություն, ինչն իրազեկում է դրանց իմաստուն ճարտարապետի գոյության մասին: «**Չափ, և ձև, և գոյն, և դասաորութիւն սոցա յայտնապէս գոչեն, – գրում է Որոտնեցին, – թէ կայ ոմն իմաստուն, որ կշռորդօք է չափեալ զիրաքանչիւր տեսակ՝ զպիտանի, զչափ, զձև**

¹³ Նույն տեղում, էջ 40-41:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 39:

և զգոյն, զգարդ և զդասս և զմասունս բոլորին, որ իւրաքանչիւր ըստ արժանւոյն ունին և ոչ առաւել կամ նուազ, յորս թէ ի պատահարից ոմանց մասն կամ գոյն կամ դաս փոխին՝ յայտնապէս երևի յերևելի արարածոցս աներևոյթն՝ Աստուած»¹⁵: Սա նպատակաբանական ասպացույց է. տիեզերքը կարգավորված, դասավորված, չափված-ձևված, սահմանադրված ու նպատակահարմար իրերի ու երևույթների ամբողջություն է, որոնցից յուրաքանչյուրը իրազեկում է աստվածայինի գոյությունը, յուրաքանչյուրի մեջ կարելի է տեսնել աստվածայինի հետքը: Այս ասպացույցով Որոտնեցին հակադրվում է այն մտածողներին, ովքեր պնդում են, թե Աստված տիեզերքը անկարգ ու անհարմար է ստեղծել: Հարկ է նկատել, որ բացի այս ասպացույցներից, Որոտնեցին տարբեր առիթներով (օրինակ՝ միաստվածության հիմնավորման ընթացքում) շարադրում է Աստծո գոյությունը հաստատող կամ ասպացուցող այլ փաստարկներ, որոնք բովանդակային առումով կարելի է համարել վերոբերյալ որևէ ասպացույցի տարատեսակ:

2. Միաստվածության հիմնավորումը

Աստծո գոյությունը «ասպացուցելուց» հետո Որոտնեցին քննարկում է այն հարցը, թե արդյոք գոյություն ունի մի Աստված, թե՞ կան բազում աստվածներ: Բնականաբար, հայ մտածողը ընդունում է քրիստոնեական հավատքի սյուներից մեկի՝ միաստվածության գաղափարը: Ընդամին, այս հարցում նրա քննադատության թիրախում են հայտնվում հիմնականում անտիկ փիլիսոփաները: Մի է Աստված, նշում է Որոտնեցին, սակայն այդ հարցի վերաբերյալ շրջանառվում են տարբեր կարծիքներ: Այսպես, հեթանոսներն ընդունում են բազում աստվածների գոյությունը, իսկ մանիքեականները՝ երկու հակադիր սկիզբներ՝ բարի և չար աստվածներ, որոնք կատարում են տարբեր գործառույթներ: Իսկ որոշ մտածողներ էլ, տարբեր փաստարկներ բերելով, փորձում են հիմնավորել Աստծուց կամ աստվածներից զատ ու անկախ այլածին ուժերի գոյությունը: Օրինակ՝ էպիկուրականները պնդում էին, որ նախ գոյություն ունեն բազում աստվածներ, երկրորդ, որ այդ աստվածները չունեն ստեղծելու և նախախնամելու գիտություն, հետևաբար այլ է ստեղծողը և այլ է նախախնամողը: Ոմանք էլ պնդում են, թե կան բաներ, որոնք դուրս են գտնվում Աստծո հսկողությունից կամ Աստծո իշխանությունը չի տարածվում դրանց վրա, հետևաբար Աստված ամենակարող չէ, որովհետև՝ «**թէ ոչ զամենայն, զոր կամի՝ կարէ առնել, զի բազում պատահարք ոչ ի կամաց նորա լինին**»¹⁶:

Միաստվածության գաղափարը հիմնավորելու համար Որոտնեցին հենվում է «բնական բանականության» վրա՝ բերելով հետևյալ փորձնական ու տրամաբանական բնույթի փաստարկները.

ա) Բոլոր գոյերը, թե՛ սեռերը, թե՛ տեսակները և թե՛ անհատները, վերջից առաջ ընթանալով («ի վերջնոցն որքան յառաջ ի սկիզբն ճանապարհորդեն՝ ի մինն ընթանան»), գնում են դեպի մեկը. անհատների բազմությունը հավաքվում է մի տեսակի մեջ, տեսակների բազմությունը՝ մի սեռի մեջ, սեռե-

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 41:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 43:

րի բազմությունը՝ մի գոյացության մեջ: Նույնը տեսնում ենք երկրաչափության, թվաբանության ու բուսականության մեջ: Օրինակ՝ միլիոնը բաժանվում է հազարների, հազարները՝ հարյուրների, հարյուրները՝ տասնյակների, տասնյակները՝ միակի: Նմանապես ծառը ունի բազում ճյուղեր, բայց մեկ արմատ: Այս օրինակները վկայում են՝ **«թէ մի է արարիչ սոցա, որ այսքան բազմութեանց զմիակն հիմն և արմատ վայելչագոյն համարեցաւ՝ ինքն մի է, և այսքան բազմութիւնք ի նմանէ յառաջացան»**¹⁷:

բ) Եթե լինեին բազում աստվածներ, ապա դրանք կհնազանդվեին մեկին, և այդ մեկը կստեղծեր ու կնախախնամեր աշխարհը և ինքը կլիներ ամենքի տիրակալը, այսինքն՝ դարձյալ կլիներ մեկ Աստված:

գ) Եթե լինեին բազում աստվածներ, ապա նրանցից յուրաքանչյուրը կստեղծեր իր ուրույն աշխարհը, այսինքն՝ կլինեին բազում աշխարհներ, մինչդեռ աշխարհը միակն է՝ բաղկացած մի ամբողջություն կազմող երկնքից ու երկրից:

դ) Եթե լինեին բազում աստվածներ, ապա նրանց միջև կլինեին հակասություններ և թշնամական հարաբերություններ, ինչը կկազմաքանդեր աշխարհը: Առհասարակ չարը, գրում է Ռոտունեցին, ունակ չէ ստեղծելու, իսկ դրսեղ իշխում են ատելությունն ու թշնամությունը, այնտեղ անխուսափելի են անկարգությունն ու չարիքը. **«Եւ ուր լինի հեռ և նախանձ՝ անդ է անկարգութիւն և ամենայն բան չար: Եւ ուր լինի չար՝ ոչ կարէ ստեղծող լինել, զի ստեղծանելն բնութեամբ բարոյն է պտուղ, իսկ չարն ապականարար է և ոչ բերէ պտուղ բարի: Յայսմանէ յայտ եղև, թե մի է Աստուած, և է՛ նա բնութեամբ բարի»**¹⁸:

Բազմաստվածությունը քննադատելուց ու հերքելուց հետո Ռոտունեցին ձևակերպում է քրիստոնեական վարդապետության, ուղղափառ դավանության ու հավատի տեսության հիմնադրույթներից մեկը. **«Հաւատամք ի մի Աստուած, յէութիւն և ի բնութիւն մի, ի Հայր ամենակալ՝ ոչ ծնեալ յումերէ, այլ անծին, ոչ արարեալ յումերէ, այլ անեղ էութիւն և ոչ ինքնեղ, որպէս Արիստոտէլ զաշխարհս կարծեաց, այլ անեղ էութիւն՝ ոչ սկզբնաւորեալ, այլ անսկիզբն և մշտնջենաւոր Աստուած ...»**¹⁹: Նկատենք, որ ինչպես Աստծո կեցության ապացույցների, այնպես էլ միաստվածության հիմնավորման ընթացքում Ռոտունեցին հենվում է փորձում տրված փաստերի վրա և կիրառում համանմանության մեթոդը:

3. Աստծուն վերագրվող հատկությունների ու անվանումների հարցը

Եթե Աստված բացարձակ, անսկիզբ ու հավերժական գոյ է, ապա ինչպե՞ս կարող է արարված, մեղքից տկարացած, մահկանացու ու փոփոխական բնույթ ունեցող մարդը ճանաչել Նրան: Թեև Աստծո էությունն անհասանելի է արարված, մահկանացու էակների համար, գրում է Ռոտունեցին, այնուհանդերձ, մարդկային միտքը (իհարկե՛ «օժանդակեալ ի ծագմանէ

17 Նույն տեղում, էջ 42:

18 Նույն տեղում:

19 Նույն տեղում, էջ 43:

լուսոյն Աստուծոյ») ի գորու է բանախոհական վերլուծության և համանմանության միջոցով հասու լինելու աստվածային իրողություններին, այսինքն՝ կարող է արարված աշխարհի իրերին վերագրվող հատկությունների, պատկերացումների ու հասկացությունների միջոցով ներկայացնել աստվածայինը: Աստծուն վերագրվող անունները կամ հասկացությունները անթիվ-անհամար են: Հետևելով Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացուն՝ Որոտնեցին Աստծուն վերագրվող անունները խմբավորում է տասներկու դասի մեջ: Դրանք են՝ ա) **էաբանական (գոյաբանական)**, երբ Աստծուն վերագրվում է գոյելու հատկություն, օրինակ՝ երբ ասվում է՝ «Ես եմ, որ էն» [Ելից.Գ.14], բ) **անձնական**, երբ Աստծուն վերագրում են ծնող, ծնյալ, բղխում եզրույթները, գ) **առնչական**, երբ Աստծուն վերագրում են հայր, որդի, բղխող, բղխյալ եզրույթները, դ) **իբր առնչական**, որպես ստեղծող, ապավեն, ե) **դրական**, երբ Աստծուն անվանում են իմաստուն, բարի, գ) **գերադրական**, երբ Աստծուն բնութագրում են որպես «արդար արդարոց, իմաստուն իմաստոնց, բարի բարեաց, թագաւոր թագաւորաց», է) **փոխաբերական**, երբ Աստծուն վերագրում են առյուծ, գառ, եգ, վեմ և նմանաբնույթ այլ բառեր, ը) **բազմաձևական** (պարունական, բոլորական, հավաքական), որպես ս.Երրորդությունը, թ) **արարչական**, երբ Աստծուն անվանում են Աստուած, Արարիչ, գոյացուցիչ, ժ) **արքունական**, երբ Աստծուն անվանում են Տէր, դատավոր, թագավոր և իշխան, ժա) **հիացական**, երբ Աստծու և Նրա գործերի մասին արտահայտում են զարմանքի ու հիացմունքի բառեր, օրինակ՝ երբ ասվում է՝ «Ո՛վ արարեց երկինքն ու երկիրը», ժբ) **բացբարձական** (ժխտական), երբ Աստծուն վերագրում են անհաս, անքանակ, անուր, անվախձան, աներբ և նմանաբնույթ այլ հասկացություններ:

Այս տասներկու անվանախմբերից Որոտնեցին նախապատվությունը տալիս է հիացականին ու ժխտականին՝ կարծելով, որ մի կողմից դրանք հեռու են Աստծուն մարդակերպական հատկություններ վերագրելուց, մյուս կողմից՝ դրանցով միտքը ընթանում է դեպի աստվածայինի խորքերը, ընդլայնվում են մարդու աստվածիմացության սահմանները. «Բայց զայս ևս գիտել պարտ է, զի յերկոտասան եղանակացս հիացական և բացբարձական անուանքս առաւել մերձեցուցանեն ի խորքն աստուածային, քանզի այլ ամենայն անուանք ի յեղականս և յարարածկանս հպեալ կարծեցուցանեն զԱստուած, իսկ հիացականն և բացբարձականն հեռացուցանեն յարարածոցս և արժանաւոր աստուածային խոկմանցն կացուցանէն»²⁰:

Այնուհետև Որոտնեցին քննարկում է ըստ նշանակության անունների տեսակները և պարզում դրանց կապը աստվածային անունների հետ: Անունները, ըստ գոյի տեսակների, լինում են չորս տեսակի՝

ա) Գոյեր, որոնք ունեն անուններ, բայց իրականում գոյություն չունեն, օրինակ՝ արալեզ, եղջերվաքաղ: Այս իմաստով Աստծուն էլ վերագրում են անուններ (քուն, արթնություն, բարկություն և այլն), որոնք բնորոշ չեն Նրա էությանը,

²⁰ «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր գերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մենդողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 146:

բ) Գոյեր, որոնք ունեն անուններ և իրապես գոյություն ունեն, օրինակ՝ մարդ, ձի: Այս իմաստով եթե Աստծուն ասում են Արարիչ ու Տեր, ապա իսկապես նա Արարիչ է ու Տեր,

գ) Գոյեր, որոնք չկան և չունեն անուններ, օրինակ՝ մարդը ձի չէ և չի կոչվում ձի: Նմանապես կարող ենք ասել, որ Աստված մահկանացու չէ և «ոչ ասի մահկանացու»,

դ) Կան գոյեր, որոնք գոյություն ունեն, սակայն անուններ չունեն, ինչպես ծովի խորքերում ապրողները: Այդպես էլ **«ունի էություն և բնություն Աստուած, բայց ոչ որ ոչ հրեշտակք և ոչ ազգ մարդկան, կարացին կոչել նմա անուն յայտնիչ բնութեանն, քանզի անուն է սահման կարճառօտ յայտնիչ բնութեանն ենթակայ իրին: Իսկ զի բնութիւնն Աստուծոյ անհաս է յամենայն եղական բնութեանց, վասն այն ոչ անուանակոչի, յաղագս որոյ է և ոչ ասի անուն նմա ըստ էութեանն, այլ միայն որ կոչին ներգործութեան նորա են անուանք»**²¹:

Որոտնեցին նշում է, որ թեև աստվածիմացության տեսանկյունից առավել կարևոր են հիացական ու ժխտական անվանումները, այնուհանդերձ, ավելի հաճախ Աստծուն վերագրում-ստորոգում են էական, դրական, գերադրական, առնչական, արարչական բնույթի, օրինակ՝ «անեղություն», «եղականություն», «գոյացություն», «էություն», «հայր», «արարիչ», «տեր» և այլ անուններ, հասկացություններ, որոնք, նախ՝ բազմիմաստ ու բազմանշանակ են, երկրորդ՝ դրանց միջև գոյություն ունեն տրամաբանական բազմազան հարաբերություններ, որոնք կարոտ են պարզաբանման: Հետևաբար, Աստծուն հատկություններ վերագրելուց առաջ հարկավոր է ձշտել դրանց իմաստները և այդ հասկացությունների միջև գոյություն ունեցող տրամաբանական փոխառնչությունները: Այսպես՝ «անեղ» հասկացությունը նշանակում է՝ ա) ունայնություն, դատարկություն, մի բան, որը չի եղել, բ) մի բան, որը դեռ չի եղել, գ) մի բան, որ չի եղել և չի էլ կարող լինել («ոչ է եղեալ և ոչ կարէ լինել»), դ) մի բան, որը չի կարող փոխել իր տեսակը, գոյակերպը, ե) **«ասին անեղ մշտագոյ էն, զի ոչ է եղեալ, այլ առանց եղելութեան է միշտ էն՝ Աստուած բոլորից»**²²: Բնականաբար, միայն այս վերջին իմաստով կարող ենք «անեղ» հասկացությունը վերագրել Աստծուն:

Որոտնեցին քաջածանոթ է գոյի վերաբերյալ արիստոտելա-անհաղթյան չորս հարցադրումներին. ա) գոյություն ունի՞ արդյոք, բ) ի՞նչ է, գ) որպիսի՞ ինչ է, դ) ինչո՞ւ գոյություն ունի: Եթե Աստված գոյ է (գոյացություն, էություն), ապա կիրառելի՞ են նրա նկատմամբ այս հարցադրումները: Աստվածաբանի համար այդ հարցի պատասխանը միայն բացասական է, սակայն մյուս կողմից մարդկային միտքը չի կարող Աստծուն չվերագրել հատկություններ, այդ թվում՝ գոյաբանական: Այլ խոսքով՝ Որոտնեցին միաժամանակ օգտվում է Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացու կողմից մշակված ժխտական (ապոֆատիկական) ու հաստատական (կատաֆատիկական) աստվածաբանության մեթոդներից: Նրա կարծիքով մի քանի պատճառներով Աստծուն

21 Նույն տեղում, էջ 146-147:

22 «Յովհաննու Որոտնեցոյ տիեզերալոյս բաբունապետի արարեալ ի բան Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն...Ամենայն ինչ նովաւ եղև», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 35:

չի կարելի վերագրել էություն (գոյացություն) հասկացությունը: Նախ՝ ինչպես ասվեց, Աստծու նկատմամբ չի կարելի կիրառել գոյին տրվող հարցադրումները, երկրորդ՝ ամենայն էություն (գոյություն) ընդունակ է ներհակությունների, իսկ «աստուածային էութիւնն ոչ է ներհակաց ընդունական», երրորդ՝ ի տարբերություն աստվածային էության, մյուս գոյացությունները (սեռերը և տեսակները) չեն կարող գոյել առանց որակների ու պատահական հատկանիշների, չորրորդ՝ ամեն մի գոյացություն ենթակա է փոփոխության, մինչդեռ Աստծո էությունն անփոփոխ է, հինգերորդ՝ գոյացությունը լինում է կրավորական, իսկ Աստծո էությունը միշտ ներգործությամբ է:

Իսկ ինչ հարաբերության մեջ են «անեղություն» և «էություն» (գոյ, գոյացություն) հասկացությունները, արդյոք դրանք իրար հակասում են, ունեն միևնույն իմաստը, Աստծուն վերագրելիս դրանցից ո՞ր մեկին պետք է նախապատվություն տալ: Որոտնեցու կարծիքով, եթե անեղությունը էություն (գոյացություն) է կամ էություն չէ, ապա երկու դեպքում էլ դրանք իրար չեն կարող հակասել: Եթե անեղությունը լինի էություն, ապա էությունը պիտի լինի անեղություն, ինչն անհնար է: Ըստ գոյացության սահմանման՝ էությունը չի կարող լինել նվազ կամ առավել, մինչդեռ անեղությունը առավել է էությունից, որովհետև «էութիւն միայն գէութիւն նշանակէ, իսկ անեղ էութիւն գոչ եղեալ էութիւն»²³: Այնուհետև, Աստծու էությունն ունի մի նշանակություն, իսկ անեղությունը՝ բազում, հետևաբար դրանք չունեն նույն նշանակությունը: «Անեղությունն» ու «գոյացությունն» իրարից տարբերվում են սահմանումներով: Օրինակ՝ գոյացության սահմանումը չպետք է լինի ժխտական, մինչդեռ այդպիսին է անեղության սահմանումը: Եթե անեղությունը լինի էություն, ապա դրանց սահմանումները պետք է լինեն հակադարձելի, սակայն այդպիսին չեն: Ուրեմն՝ Աստծո նկատմամբ գերադասելի է կիրառել «անեղություն» հասկացությունը, որովհետև Աստված «**էութիւն է, բայց ոչ եղական, այլ անեղ էութիւն յաղագս այսորիկ ասի՝ գերագոյն գոյ, գոյիցս վեհագոյն գոյ, վասն զի ո՛չ ի ոչ գոյից գոյ, այլ միշտ է գոյ, անպատճառ գոյ, բոլոր և կատարեալ գոյ և յամենայն գոյեղինացս պատճառ գոյութեան գոյ՝ կամաւ և ոչ աշխատութեամբ արարիչ գոյ, բարերար գոյ, վասն զի բնութեամբ բարի գոյ...**»²⁴:

Սովորաբար Աստծու նկատմամբ կիրառվում է նաև «հայր» հասկացությունը: Հետևաբար քննելի է նաև է-ին վերագրվող «անեղ» և «հայր», «հայր» և «աստված» հասկացությունների առնչակցության հարցը: Ո՞րն է դրանցից առավել պատշաճում վերագրել Աստծուն: Այդ հասկացությունների փոխառնչությունների տրամաբանական վերլուծությունից Որոտնեցին կատարում է հետևյալ եզրահանգումները.

ա) «անեղը» հիմք է տալիս մտածելու չեղյալի մասին, իսկ «հայրը»՝ որդու, այսինքն՝ եղյալի մասին, ուստի ավելի նպատակահարմար է Աստծուն իմանալ «յայնմանէ, որ է է, քան յայնմանէ, որ ոչ է»,

բ) «հայր» հասկացությունը հարաբերակից է որդի հասկացությանը, իսկ «անեղությունը»՝ եղելությանը, որը լրիվ տարբեր է անեղությունից,

23 Նույն տեղում, էջ 36:

24 Նույն տեղում, էջ 38:

գ) առավել պատշաճ է Աստծուն անվանել «հայր», քան թե «անեղ», քանի որ անեղականները բազում են, իսկ հայրը միակն է ու մշտապես հայր է:

Հետաքրքիր են Որոտնեցու դատողությունները «Հայր» և «Աստված» հասկացությունների փոխառնակցության վերաբերյալ: Նա առանձնացնում է հետևյալ դեպքերը: Ա) «Աստված» համեմատվում է ստեղծվածի հետ, իսկ «Հայրը»՝ իրեն բնութենակից Որդու հետ: Ուրեմն, ավելի ճիշտ է Աստծուն համեմատել մշտապես գոյի, քան թե՝ չգոյի հետ: Բ) «Աստված» ասելով՝ հասկանում ենք արվեստ, ստեղծագործող, իսկ Հայր և Որդի՝ բնություն: Պատվական է «զԱստուած ի բնութենէ թարգմանել, քան արուեստէն»²⁵: Գ) «Աստված» ասելով՝ ստեղծողը համեմատում ենք ստեղծվածի հետ, իսկ երբ ասում ենք «Որդի»՝ «իսկապէս զպատկերն ընդ սկզբնատիպն»²⁶: Ուրեմն, «Հայր» անունն առավել է պատշաճում մշտագոյին, քան թե «Աստված»: Այսպիսով, Որոտնեցին փորձում է անձնային ու բնագանցական, ժխտական ու հաստատական բնույթի անուններով ու վերագրումներով ներկայացնել գոյավորի սկզբնապատճառին ու արարչին՝ նպատակ ունենալով բացատրել աշխարհակարգի բնագանցական պատկերը, դրա տարրերի միջև առկա հարաբերությունները:

4. Աստված և աշխարհը

Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության, ինչպես նաև արարչագործությանը վերաբերող հարցերը Որոտնեցին դիտարկում է հիմնականում «Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն... Ամենայն ինչ նովաւ եղև», «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են» և վերջինիս համառոտ տարբերակ համարվող «Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» իմաստասիրական բնույթի քարոզներում: Որոտնեցու արարչապաշտական (կրեացիոնիստական) վարդապետության ելակետը արարիչ, ստեղծող ու նախախնամող Աստծո գաղափարն է: Աստված արարիչ է, բոլոր գոյերի սկիզբն ու պատճառը. **«զի ի նմանէ են սկսեալ և յառաջ եկեալ ամենայն բնութիւնք արարածոց՝ երևելեաց և աներևութից, բաժանեցան ի սեռս և ի տեսակս և տրոհեալ տպաւորեցան ըստ իւրաքանչիւր պատշաճի ի ձևս և ի կերպս»**²⁷:

Քրիստոնյա վարդապետի համար աստվածային արարչագործությունն աներկբայելի իրողություն է, հայտնութենական բացարձակ ձջմարտություն, մինչդեռ, նկատում է Որոտնեցին, սկսած անտիկ շրջանից, Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցի շուրջ ձևավորվել են տարբեր տեսակետներ, որոնց մեծ մասը հակասում է քրիստոնեական վարդապետությանը: Ըստ այդ տեսակետների՝ ա) Աստված արարիչ չէ, իսկ աշխարհը ինքնեղ է կամ հավերժակից է Աստծուն, բ) Աստված արհեստավոր է, այ-

25 Նույն տեղում, էջ 39:

26 Նույն տեղում:

27 «Եռամեծի և երիցս երջանկի վարժապետին իմոյ Յովհաննոս Որոտնեցոյ ասացեալ ի յարինութիւն նորակերտ շինուածոյ տաճարին և զանկակատանն առաքելական աթոռոյ վանիցն Ստաթէի՝ որ է գլուխ և աթոռ Սիւնեաց վիճակին, ի բանն, որ ասէ. «Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, Տէր յերկինս յաթոռ իւրում», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ձառեր, էջ 237:

սինքն՝ ոչ թե ոչնչից, այլ պատրաստի նյութից է ստեղծում աշխարհը, գ) աշխարհին ամբողջությամբ կամ աշխարհի մի մասն ստեղծվել է ոչ թե Աստծո, այլ հոգևոր կամ նյութական տարբեր ուժերի կողմից: Այսինքն՝ Աստված ոչ թե ինքնուրույն, այլ ուրիշ գոյերի միջոցով է ստեղծել աշխարհը: դ) Աստված ոչ թե կամավորաբար, այլ անհրաժեշտաբար է ստեղծել աշխարհը, կամ աշխարհը անհրաժեշտաբար արտահեղվել է Աստծուց: Որոտնեցին, օգտվելով լատին մտածողների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի) աշխատություններից, ըստ կարգի շարադրում է աշխարհի առաջացման վերաբերյալ տարբեր «մոլորություններ»՝ տեսակետներ, կարծիքներ և փորձում դրանք հերքել թե՛ տրամաբանական-իմաստասիրական փաստարկների և թե՛ սուրբգրային ձմարտությունների միջոցով: Ընդամին, նա շեմքից մերժում և քննադատում է այն գաղափարները, որոնք համահունչ չեն եկեղեցու վարդապետությանը. «**Հարկ է մեզ ընտրողութիւն առնել և որ ըստ շաղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաղաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ ասողն մեծ որ իցէ, զի ասէ Արիստոտէլ, թէ սիրելի է այր և սիրելի է ձմարտութիւն. երկուց ելոց սիրելեաց՝ մանաւանդ սիրելի է ձմարտութիւն**»²⁸:

Արարչագործության գաղափարը խորթ է հունական փիլիսոփայությանը: Արտաքին փիլիսոփաները՝ գրում է Որոտնեցին, բնավ ուրացան աշխարհի ստեղծման գաղափարը, կարծելով, որ ոչնչից ոչինչ չի առաջանում, որ առհասարակ ոչնչից չի կարող առաջանալ ինչ-որ բան: Արիստոտելը «Ֆիզիկա» երկում հաղորդում է, թե «**ամենայն առաջին փիլիսոփայքն ասացին, թէ յոչ երբէք էն, յոչ ուրէք էն, ոչինչ լինի. իբր թէ ստեղծանելն, որ է ի յոչնչէ առնել ինչ՝ է անկարելի**»²⁹: Անտիկ փիլիսոփաները մերժել են արարչագործության գաղափարը և առաջադրել աշխարհագոյացման վերաբերյալ տարբեր վարկածներ: Ոմանք պնդում էին, որ աշխարհի լինելության նյութը անսահմանությունը կամ անբավությունն է (սա նման է Անաքսիմանդրեսի տեսակետին): Եթե այդ նյութը անբավ ու անեզր է, հարցնում է Որոտնեցին, ապա ինչո՞ւ է եզերվում և քանականում: Բացի դրանից, անբավությունն ու անեզրությունն այնպիսի հասկացություններ են, որոնք վերագրելի են միայն Աստծուն: Ըստ էության արարչագործության գաղափարը մերժում են նաև Դեմոկրիտեսը, Էպիկուրոսը և այլք, որոնց կարծիքով, «ոչ նիւթ աշխարհիս, և ոչ բաղադրութիւն նորին իցէ յԱստուծոյ, այլ թէ աշխարհս եղեալ է ի պատահմանէ...»³⁰: Իսկ Փիլոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս նախախնամութեան» երկի մեկնության մեջ Որոտնեցին գրում է, թե Էպիկուրոսն առհասարակ ուրանում է Աստծո գոյությունը³¹: Ինչպես

28 «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 161:

29 «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 123:

30 «Յովհաննու Որոտնեցոյ տիեզերալոյս բարոնապետի արարեալ ի բան Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն...Ամենայն ինչ նովա եղև», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 45:

31 Տե՛ս «Հաւարումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ՝ որ «Յաղագս նախախնամութեան»

հայտնի է, ատոմիստները չէին ժխտում աստվածների գոյությունը, սակայն ոչ մի դեր չէին հատկացնում աշխարհի ստեղծման ու նախախնամության գործում, ավելին, կարծում էին, որ աշխարհը ատոմների պատահական միավորման արգասիք է, իսկ աստվածները, ապրելով միջնուլորակային տարածություններում, առհասարակ, չեն խառնվում աշխարհագոյացման գործընթացին: Որոտնեցու կարծիքով, համանման տեսակետ է պաշտպանում նաև Արիստոտելը, ով ժխտում է արարչագործության գաղափարը, կարծելով, որ աշխարհն ինքնեղ է և հավիտենակից աստծուն: Իսկ Անաքսագորասի ու Պլատոնի կարծիքով, աշխարհն ստեղծել է աստված (դեմիուրգոսը), սակայն ոչ թե ոչնչից, այլ իրեն հավիտենակից նյութից: Ինչպես բրուտը կավից ստեղծում է անոթներ, այնպես էլ դեմիուրգոսը՝ արհեստավոր աստվածը, պատրաստի նյութից ստեղծում է աշխարհը: Ստացվում է, գրում է Որոտնեցին, որ առանց նյութի Աստված անգործ ու անգոր է, որ Աստծո անբավությունն ու հզորությունը կախված է հյուլեից: Ոմանք էլ կարծում են, թե Արարիչը մանրամաղ փոշուց է ստեղծել ամեն ինչ, դրանով ձև ու չափ տվել արարածներին: Այս դեպքում ևս Աստված վերածվում է արհեստավորի: Բացի դրանից, գրում է Որոտնեցին, փոշին ինքնուրույն գոյ չէ, այն օդ բարձրացած երկրի (հողի) մասնիկ է: Եթե երկիրը դեռ չկար, չէր ստեղծվել, ապա փոշին, լինելով հետևանք, ինչպես կարող էր նախապես գոյություն ունենալ: Այսինքն՝ այս դեպքում անբացահայտ ենթադրվում է, որ երկիրը մշտագոյ է, ինչը, ըստ Որոտնեցու, ձմարիտ չէ: Մերժելի է նաև հերձվածողներ Սիմոն մոգի և Մինանդրեսի տեսակետը, գրում է Որոտնեցին, ովքեր ժխտում էին աստվածային արարչագործությունը՝ կարծելով, թե ոչ թե Աստված, այլ հրեշտակներն են արարիչները: Այս հարցում ավելի արմատական էին մանիքեականները, ովքեր ընդունում էին երկու աստվածների գոյությունը՝ կարծելով, որ մեկը աներևոյթների արարիչն է, իսկ մյուսը՝ չար աստված կամ սատանան, երևացող գոյերի ստեղծողն է: Հաջորդ մոլորության կողմնակիցները, կարծես թե հետևելով մանիքեականներին, ասում են, եթե ամեն ինչ Աստված է ստեղծել, ուրեմն չարը նույնպես գոյացել է Նրանից: Չարը, գրում է Որոտնեցին, չունի գոյություն, ընդհանրապես այն առաջանում է բարու պակասությունից, իսկ մասնավորապես՝ մարդու գործունեության արգասիք է կամ տիեզերական նպատակահարմարության բաղադրամաս: Ոմանք էլ պնդում են, թե աշխարհն ստեղծվել է խավարից: Նախ՝ գրում է Որոտնեցին, խավարը գոյ չէ, այլ լույսի պակասություն: Երկրորդ՝ լույսի մերձեցմամբ խավարը անհետանում է: Երրորդ՝ ինչպես երբեք հնարավոր չէ, որ չարից ծնվի բարին, հիվանդությունից՝ առողջությունը, այնպես էլ խավարից չի կարող ծնվել գոյություն: Չորրորդ՝ «անպատշաճ է լուսոյն ձմարիտի գակիզբն գործոյն իւրոյ ի խաւարէ առնել»³²: Հինգերորդ՝ լույսն ու խավարը ներհակություններ են, հետևաբար չունեն միաբանվելու որևէ հիմք:

Ոմանք էլ պնդում են, թե Աստված ստեղծեց արարածներին, բայց ինքն

յառաջին բան էլ յերկասիրութեանց Յովհաննու Որոտնեցույ լուսաւոր բաբունապետի տեառն ինոյ», «Բանբեր Մատենադարանի», 2006, N 17, էջ 223:

32 «Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ձառեր, էջ 120:

էլ աշխարհի մի մասն է. նստում է երկնքում՝ «նստի յերկինս երկնից» [Մաղ. ԿԷ.34]: Իսկ ոմանց կարծիքով՝ աշխարհն ստեղծվել է Աստծո ստվերից, ընդամին, անհրաժեշտաբար և ոչ թե կամավորաբար: Սա նման է Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության նորպլատոնական տեսակետին, որում աշխարհը դիտվում է որպես Աստծո (Միակի, Միասնականի) արտահեղման արգասիք: Այս կարծիքը, ըստ Ռոտունեցու, սխալ է այն պատճառով, որ ստվերը լինում է մարմնի ստվեր, ծնվում է տեղի ու լույսի առկայության պայմաններում, մինչդեռ **«Աստուած ոչ ունի մարմին և ոչ արտաքոյ քան զինքն լոյս, և ոչ արտաքոյ յիւրմէ՝ վայր»**³³: Աստված ոչ թե անհրաժեշտությունից, կարիքից, ստիպողաբար, այլ կամավորաբար է ստեղծել աշխարհը: Իսկ ոմանց կարծիքով՝ Աստված անհրաժեշտաբար է արարիչ, որովհետև «ի բնութենէ գոլ զարարչութիւնն յԱստուած ի հարկէ՝ որպէս մրջին կամ մեղու»³⁴: Այս տեսակետը պաշտպանողները չգիտեն, գրում է հայ մտածողը, որ մրջյունը չունի անձնիշխան կամք՝ իմաստությամբ կառավարվելու կարողություն, ուստի Արարիչը նրա բնության մեջ դրել է սնունդ հայթայթելու և պատրաստելու բնածին կարողությունը: Չհասկանալով կամ չընդունելով տվյալ փաստը՝ այդ տեսակետը պաշտպանող մտածողները փաստորեն մերժում են նաև Աստծո իմաստությունը, անձնիշխանությունն ու կամքի ազատությունը: Մինչդեռ **«աստուածութիւնն ոչ է պատահումն ի բնութիւնն, այլ որ ինչ է յԱստուած՝ բնութեամբ է, և ոչ պատահմամբ, բայց՝ անձնիշխան կամօք և իմաստութեամբ և ոչ ի հարկէ»**³⁵: Ռոտունեցին քննադատում է նաև Իբն Սինայի (բնագրում՝ Իբն Բուսինա) տեսակետը, ըստ որի՝ արարվածները չեն կարող իրենց գորությամբ ստեղծել, բայց դա կարող են անել աստվածային գործության օգնությամբ: Այսպես, Աստված ստեղծում է առաջին հրեշտակներին (ինտելիգենցիաներին), որոնք իրենց հերթին ստեղծում են երկրորդներին, վերջիններս էլ՝ երրորդներին, և այդպես շարունակ մինչև երկրային իրերի ստեղծումը: Իբն Սինան, ըստ Ռոտունեցու, սխալվում է, որովհետև ստեղծվածները չեն կարող ոչնչից ստեղծել: Այս կապակցությամբ Ռոտունեցին առանձնացնում է երեք պատճառ՝ կարողական, խորհրդական և գործիական: Կարողական պատճառն այն է, որ ներգործելով ոչնչի վրա, Աստված կարող է ամեն ինչ ստեղծել: Խորհրդական պատճառն այն է, երբ արհեստավորը ներգործում է նյութի վրա, իսկ գործիականը՝ ինչպես ուրագն է մշակում նյութը: Այսպիսով, հերքելով Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցի վերաբերյալ անտիկ փիլիսոփաների մոնիստական, դուալիստական ու պլյուրալիստական տեսակետները, Ռոտունեցին պաշտպանում է Աստծո կողմից ոչնչից տիեզերքի՝ երկնքի, երկրի, հրեշտակների, մարդկանց, իրերի, շարժման ու ժամանակի արարման աստվածաշնչյան գաղափարը:

5. Ստեղծագործություն և աշխարհագոյացում

Ռոտունեցու կարծիքով՝ արարչագործության գաղափարն ուրացողները

33 Նույն տեղում, էջ 121:
34 Նույն տեղում:
35 Նույն տեղում, էջ 122:

սխալ պատկերացում ունեն ստեղծագործության և առաջագայության (գոյացման) մասին: Նրա կարծիքով՝ ստեղծագործությունը լինում է երեք տեսակի՝ արվեստի (արհեստի), բնության և աստվածային, որոնք տարբերվում են իրենց որակական հատկություններով: Նախ՝ առանց նյութի չի կարող լինել արվեստի (արհեստի) ստեղծագործություն, երկրորդ՝ արվեստը չի ստեղծում նոր տեսակ, այլ ձևափոխում է գոյություն ունեցող տեսակը և ստեղծում միայն պատահական տեսակ: Բնությունն օժտված է առավել մեծ գորությամբ. մի փոքրիկ հիմքից այն կարող է ստեղծել բազմազան իրեր: Այդ հիմքը արարված պարզ նյութն է, որը հնարավորությամբ կարող է ընդունել թե՛ պատահական և թե՛ գոյացական տեսակ: «Ստեղծել» եզրույթի բովանդակությանը համապատասխանում է միայն աստվածային ստեղծագործությունը, երբ Աստված ամեն ինչ ստեղծում է ոչնչից: Աստված չգոյից ստեղծում է գոյը, իր գորությամբ գերազանցում թե՛ արվեստի և թե՛ բնության ստեղծագործելու կարողությանը: **«Իսկ աստուածային զօրութիւնն հրաշագործ կարողութեամբ գերազանց, քան զարուեստ և զբնութիւն հրաշագործէ, քանզի ոչ միայն զձև պատահական տայ ստեղծուածոյն որպէս արհեստաւոր, և կամ զտեսակ գոյացական՝ որպէս բնութիւն, այլև զնիւթս ստեղծագործէ, զի ոչինչ կարոտանայ հիման, որպէս արհեստն և բնութիւնն, այլ ինքն ստեղծանէ զհիմն և տայ նմա զձև արհեստական և զտեսակ գոյացական: Այս է ստեղծանելն՝ առնել ինչ ի յոչնչէ»**³⁶:

Ստեղծագործությունը կապված է բանականության հետ, որովհետև ստեղծագործողը նախ իր մտքում ստեղծում է արարվելիք իրի պատկերը, այնուհետև այն կյանքի կոչում (նյութականացում): Այս իմաստով թվում է, թե բնությունը ստեղծագործելիս հենվում է բանականության վրա, որովհետև, ինչպես Արիստոտելն էր ասում՝ «ամենայն գործ ոչ է առանց գիտութեան և ոչ գիտութիւն առանց գործոց»³⁷: Արդ, բնությունը «գիտությամբ», թե՛ «անգիտությամբ» է ստեղծագործում: Որոտնեցու կարծիքով, նախ՝ բնությունն օժտված չէ բանականությամբ, երկրորդ՝ բնությունն ինքնակա ու ինքնաբավ իրողություն չէ, այլ ընդամենը Աստծո ստեղծագործության արգասիք, այսինքն՝ Աստված է բնության մեջ ներդրել ստեղծագործելու ու նպատակի հասնելու որոշակի կարողություն, նպատակահարմար ձևով տեսակներ ստեղծելու գորություն. «**Ա՛րդ, յորժամ ասէ Արիստոտէլ ստեղծանել բնութեանն զայսոսիկ առանց բանի՝ զայս ցուցանէ, թէ ինքն բնութիւնն ոչ գիտէ զայսոսիկ տեսակս: Բայց ստեղծանելով ոչ թաքչի Աստուծոյ, զի Աստուծոյ գիտութեամբն առնէ բնութիւնն և ոչ իւրովն. այսմանէ յայտ է, թէ այլ է բնութիւն իրին և այլ է արհեստն Աստուծոյ, այսինքն գիտութիւնն, զոր ոմանք տգիտաբար բնութիւն զարհեստն Աստուծոյ են ասացեալ»**³⁸: Այստեղից ոչ թե հետևում է, ինչպես կարծում է Գ. Գրիգորյանը, որ «բնությունը իրականության վերածված աստծո բանականությունն է»³⁹, այլ, ընդհակառակը, բնությունը մի գործիք է, որի միջոցով Աստված իրագործում է իր նպատակները:

36 Նույն տեղում, էջ 122-123:

37 «Յովհաննու Որոտնեցոյ «Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտէլի», էջ 304:

38 Նույն տեղում:

39 Գրիգորյան Գ.Հ., Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, էջ 54:

Այսպիսով, ըստ Որոտնեցու՝ իսկական ստեղծագործությունը ոչնչից ստեղծելն է: Ոչնչից ստեղծելը նշանակում է, որ նախ՝ նյութը ստորասական ու բացասական է, զուտ հնարավորություն, երկրորդ՝ ոչնչից արարելու դեպքում ոչինչը ցուցանում է ոչ թե նյութ, այլ արարման կարգ: Իսկ հնարավոր է արդյոք, որ ստեղծվածները իրենք ստեղծեն ոչնչից ինչ-որ բան: Այս կապակցությամբ Որոտնեցին հղում է Արիստոտելին, ըստ որի՝ ստեղծելու համար պետք է անչափ ու անսահման կարողություն, որովհետև «**ի մեջ ոչնչին և իրին է անսահման և անվախճան հեռաորություն՝ ապա ուրեմն պիտոյ է անսահման և անվախճան կարողություն, որ զմեջ ոչնչին և իրին լնու և զոչինչն ի յիր հասուցանէ: Իսկ ամենայն ստեղծուածս չափով բաղկացան և վասն այն չափաւոր զօրութեան պատշաճեցան, իսկ չափաւորն և անվախճանաւորն զիմրդ լնու զանչափն և զանվախճանն և հասուցանէ զոչինչն ի յիր: Յայտ ուրեմն է, թէ ոչինչ ստեղծուած կարէ ստեղծանել**»⁴⁰: Արարվածները ի զորու չեն ոչնչից ստեղծագործելու, որովհետև՝ ա) արարվածները ստեղծվել են որոշակի չափով ու ձևով, ունեն չափավոր գորություն, այսինքն՝ չափավոր գորությունը չի կարող տանել անչափ գորությունը, բ) առավել գորությունը չափավորի համար ոչ թե օգտակար, այլ, ընդհակառակը, վնասակար է, գ) եթե արարվածներն օժտված լինեին անչափ գորությամբ, ապա հազիվ թե ձանաչեին ճշմարիտ Աստծուն, դ) «**աշխարհս ոչ երբէք կայր հաստատուն մի միոյ եղծանելոյ, առ ի սեփհականել զփառս աստուածութեան: Ապա ուրեմն, յայտ եղև, թէ Աստուած միայն ունի զստեղծողական զօրութիւն, և ոչ այլ ստեղծուած**»⁴¹: Որոտնեցու կարծիքով՝ ոչնչից ստեղծելու համար անհրաժեշտ են հետևյալ ունակությունները՝ ստեղծել բանիվ, առանց ժամանակի, առանց նյութի, առանց աշխատության, ինքնագոյ ու ինքնուսում գիտությամբ, նախապես ունենալ ստեղծվածի պատկերը, ստեղծել անսխալ ու բովանդակ բարի, սկզբի մեջ տեսնել նպատակը («ի սկիզբն զկատարածն տեսանէ»), ստեղծել ըստ դասի ու կարգի, ստեղծելուց հետո լինել ստեղծվածների հետ⁴²: Բնականաբար, այսպիսի ունակություններով օժտված կարող է լինել միայն Աստված: Իսկ Աստված արարածներին չստեղծեց հավերժական, ամենագոր ու կատարյալ, որովհետև, ըստ Որոտնեցու, եղականներին վայել չէ ունենալ անեղի հատկությունները:

Հույն փիլիսոփաները ժխտում են արարչագործության գաղափարը, նկատում է Որոտնեցին, որովհետև սխալ պատկերացում ունեն առաջագայության կամ գոյացման մասին: Վերջինս լինում է երկու տեսակի՝ մասնավոր և ընդհանուր: Մասնավոր գոյացման պարագայում մասնավորն առաջանում է որևէ մասնավորից, իսկ ընդհանուրի դեպքում՝ ընդհանուր գոյը («ընդհանուր էակս» ասելով՝ Որոտնեցին ըստ երևույթի հասկանում է հանուր, բոլոր գոյերը (սեռերը և տեսակները) կամ արարված գոյը որպես այդպիսին՝

40 «Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ձառեր, էջ 124-125:

41 Նույն տեղում, էջ 125-126:

42 Տե՛ս «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերայոյս մեծ հռետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցույ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո՛ր ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ձառեր, էջ 105:

ընդհանուր պատճառից: Այս երկուսի միջև կա ընդհանրություն և տարբերություն: Ընդհանրությունն այն է, որ ինչպես հուրը ծնվում է ոչ հրից, մարդը՝ ոչ մարդուց, այդպես էլ ընդհանուր էակը ծնվում է ոչ էակից: Դրանք տարբերվում են, որովհետև հուրը, որը ծնվում է ոչ հրից, ծնվում է ոչ թե ոչնչից, այլ օդից ու ջրից: Նմանապես մարդը, ով ծնվում է ոչ մարդուց, ծնվում է ոչ թե ոչնչից, այլ սերմից: Այսպիսի լինելությունը ոչնչից չէ, այլ մասնավոր ինչ-որ բանից: Այսպիսով, գոյացման գործընթացը հասկանալու համար պետք է իրարից տարբերակել ստեղծելու մասնավոր և ընդհանուր տեսակները: Մինչդեռ **«արտաքին փիլիսոփայքն զայս մասնաւոր լինելութիւնս միայն կարծեցին, վասն այն ասացին, թէ յոչընչէն ոչինչ լինի, իսկ զայս ոչ կարացին գիտել, թէ ընդհանուր էակն յառաջ զայ ընդհանուր պատճառէն, այսինքն՝ յԱստուծոյ»**⁴³: Աստված միաժամանակ ստեղծում է ընդհանուր նյութը, չորս որակները և չորս տարրերը՝ իրենց գոյացական ու պատահական ձևերով: Որոտնեցին աշխարհագոյացման ընթացքը բացատրելու համար օգտագործում է արիստոտելյան «ներգործություն», «փրականություն» և «հնարավորություն» հասկացությունները: Գոյը, ըստ նրա, լինում է երեք տեսակի. **«է՛ ինչ, որ միշտ ներգործութեամբ՝ որպէս Աստուած, և է՛ ինչ, որ միշտ գորութեամբ, որպէս նիւթ հասարակական, և է՛ ինչ, որ երբեմն գորութեամբ և երբեմն ներգործութեամբ՝ այսոքիկ, որ ի լինելութեան և յապականութեան են»**⁴⁴: Արարված աշխարհը թեև գտնվում է լինելության ու փոփոխության մեջ, այնուհանդերձ այն իր նախաստեղծ որակներով ու տեսակներով անփոփոխ է:

6. Արարված աշխարհի և իրերի բնագանցական հատկությունները

Որոտնեցու կարծիքով՝ Արարչի ու արարված աշխարհի միջև գոյություն ունեն էական ու սկզբունքային տարբերություններ. Արարչին ու աստվածայինին վերագրում ենք հավերժության, անփոփոխության, անշարժության, կատարելության և նմանաբնույթ այլ հասկացություններ, իսկ արարված աշխարհին՝ ժամանակավորության, փոփոխության, շարժության, անկայունության, անկատարության և նմանատիպ այլ հասկացություններ: Ի տարբերություն Արարչի, որը ամբողջությամբ աննյութական է և «միշտ ներգործութեամբ» է, արարված աշխարհը կազմված է նյութից ու ձևից: Որոտնեցին, հետևելով արիստոտելյան ավանդույթին («քանզի ասէ Արիստոտէլ, թե ամենայն ինչ ի նիւթոյ և ի տեսակէ բաղկանայ»⁴⁵), տարբերակում է երկու տեսակի նյութ՝ ընդհանուր (հասարակական), որը «միշտ գորութեամբ» է, գոյություն ունի հնարավորությամբ ու պատրաստ է ընդունելու ցանկացած ձև (տեսակ), և մասնավոր նյութ կամ ավելի ստույգ՝ տեսակացած, ձևավորված նյութ, այսինքն՝ անհատ գոյացություն, որն արդեն նյութի

43 «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», Ս. Հովհանն Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ձառեր, էջ 124:

44 Նույն տեղում, էջ 127:

45 Նույն տեղում, էջ 128

և տեսակի միացություն է, որում հնարավորությամբ և ներգործությամբ գոյակերպերը ենթակա են փոխակերպման: Ընդամին, իրը նոր ձև կարող է ընդունել միայն նախկին ձևի վերացումից հետո: Նյութը չի կարող հավերժական լինել, որովհետև չունի իրական գոյություն, այսինքն՝ գոյություն ունի միայն հնարավորությամբ: Որոտնեցու կարծիքով՝ տեսակը նույնպես լինում է երկու կերպ՝ գոյացական և պատահական: Գոյացական է այն տեսակը, որն իր գոյությամբ գոյացնում է իրի էությունը, իսկ «ի բառնալն ապականէ գէւոթին»⁴⁶: Օրինակ՝ բանական լինելը մարդու տեսակային հատկությունն է, եթե մարդը չունենա բանականություն, ապա կդադարի մարդ լինելուց, կդառնա անբան կենդանի: Պատահական տեսակը չի ցուցանում իրի էությունը կամ էական կողմը, ճիշտ է, ծանոթություն տալիս է իրի մասին, սակայն իր առկայությամբ ոչ գոյացնում և ոչ էլ վերացնում է էությունը, հետևաբար չի ներառվում տվյալ իրի սահմանման մեջ:

Բնության մեջ գոյություն ունեն առանձին իրեր, որոնք ընդգրկված են տեսակների ու սեռերի մեջ: Այս իմաստով գոյություն ունեն թե՛ առաջնային (առանձին անհատները) և թե՛ երկրորդային (տեսակները և սեռերը) գոյացությունները, որոնք իրարից տարբերվում են գոյաեղանակով. անհատը սահմանափակված է տարածության և ժամանակի մեջ՝ **«աստ է և այժմ է, իսկ ընդհանուրն, որ է սեռն և այլքն, աստ է և յամենեսեան է, այժմ է և միշտ է»**⁴⁷: Ընդհանուրի և անհատի գոյաեղանակի այս տարբերության հիմքում ընկած է բնագանցական բնույթի այն հիմնադրույթը, որ անհատ գոյացությունները փոփոխական են. առաջանում և ոչնչանում են, իսկ ընդհանուրը՝ սեռերը և տեսակները, անփոփոխ են: **«Եւ մասնականքն և անհատքն անցաւորք են, – գրում է Որոտնեցին, – իսկ ընդհանուրն մնացական և յաիտենական...»**⁴⁸: Մի այլ կապակցությամբ Որոտնեցին այս միտքը շարադրում է հետևյալ կերպ. **«իմաստասէրքն զկատարելութիւն աշխարհի զընդհանուրն ասացին. որ է տեսակն, զի միշտ մնայ, և ոչ զհրաքանչիւսն՝ որ լինին և եղծանին»**⁴⁹: Դիտարկելով անհատ և ընդհանուր գոյացությունների հարաբերակցության հարցը՝ Որոտնեցին մի կողմից սեռերի, տեսակների և անհատների միջև տեսնում է փոխկապակցվածություն (եթե վերանում է սեռը, ապա վերանում են տեսակներն ու անհատները և, հակառակը, եթե վերանում են անհատները և տեսակները, ապա վերանում է նաև սեռը), իսկ մյուս կողմից՝ որ սեռերը և տեսակները (ընդհանուր գոյերը) անփոփոխ են, իսկ անհատները՝ փոփոխական ու ապականացու, ինչը համապատասխանում է արարչակարգի մեկնաբանության արիստոտելյան ու չափավոր ռեալիստական ուսմունքի պահանջներին:

46 Նույն տեղում, էջ 127:

47 «Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հռետորին հայոց Յովհաննու Որոտնեցոյ», **«Յովհաննու Որոտնեցոյ** Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի» գրքում, էջ 302:

48 «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերայոյս մեծ հռետորի և անյաղջ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրոս նոցա», **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 90:

49 Նույն տեղում, էջ 107:

7. Արարչագործություն և նախախնամություն

Ընդունելով արարչագործության գաղափարը՝ մնում է պարզել, թե Աստված բավարարվում է միայն արարելով, թե նաև նախախնամում կամ հոգ է տանում արարված աշխարհին: Օրինակ՝ էպիկուրականները պնդում էին, որ Աստված չունի նախախնամելու կարողություն, նախագիտություն, հետևաբար այլ է ստեղծողը և այլ է նախախնամողը: Մի այլ «մոլորության» համաձայն, գրում է Ռոտտենցին, Աստված «ոչ ինքեամբ կառավարեալ զաշխարհս, այլ պետութեամբ ոմամբք ընդ ինքեամբ ստորանկեալովք»⁵⁰: Որքան էլ բազմազան են գոյերը, միևնույն է, դրանք բոլորը արարված են և ունեն ի վերուստ նախասահմանված հատկություններ ու գործառույթներ: Ասում են նաև, որ Աստված բոլորին չի նախախնամում, ինչպես դա անում է Արեգակը: Եթե Արեգակը, գրում է Ռոտտենցին, ունենալով զգալի-մարմնական բնություն, խնամում է բոլորին, ապա որչափ կխնամի իմանալի-աննյութական բնություն ունեցող Աստված: Ոմանք էլ ասում են, թե Աստված աշխարհը ստեղծել է անկարգ ու անհարմար, ինչը, ըստ Ռոտտենցու, չի համապատասխանում իրականությանը, որովհետև, ինչպես նպատակաբանական ապացույցի շարադրման ընթացքում նշվեց, արարված աշխարհում ամեն ինչ կարգավորված է, և ամեն ինչում տեսնում ենք նպատակահարմարություն:

Ռոտտենցին արարչագործության և նախախնամության հարաբերակցության հարցը քննարկում է «**Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են**», «**Ո ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա**» ճառերում և Փիլոն Ալեքսանդրացու «Նախախնամության մասին» երկի մեկնության մեջ: Նախ, նա սահմանում, այնուհետև բացատրում է «նախախնամություն» հասկացության իմաստն ու նշանակությունը, այնուհետև շարադրում է նախախնամության մասին վկայող իրողությունները: Նախախնամել, գրում է Ռոտտենցին, նշանակում է ստեղծվածը, գոյություն ունեցողը անփոփոխ պահել: Ընդ որում, Աստված անընդհատ չի արարում, օրինակ՝ չի ստեղծում նոր հոգիներ, այլ արարման սկզբից նա արարածներին օժտում է անհրաժեշտ այնպիսի գորություններով ու հատկություններով, որոնք բավարար են դրանց կենսունակությունը պահպանելու և շարունակելու համար: Այս իմաստով Աստված ոչ միայն ստեղծում, այլև իմաստուն կերպով խնամում է ստեղծվածներին: Իսկ ի՞նչ հիմք ունենք պնդելու, որ աստվածային նախախնամությունը փաստ է և ոչ թե մտացածին իրողություն կամ երևակայության պտուղ: Ռոտտենցին, հենվելով միջնադարում շրջանառվող տարաբնույթ գիտելիքների վրա, կարծում է, թե գոյություն ունեն նշաններ, բնական երևույթներ, մարդկային յուրահատուկ գորություններ, նախագիտություններ, որոնք վկայում են տիեզերքում ու հասարակության մեջ առկա նախախնամության մասին: Նրա կարծիքով՝ աստվածային նախախնամության վկայություններից են՝ ա) աստղերի անդադար, օր ու գիշեր շրջագայությունը, որի պատճառով պահպանվում են ժա-

50 «Յովհաննու Ռոտտենցոյ տիեզերայոյս բարոնապետի արարեալ ի բան Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն, և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն...Ամենայն ինչ նովաւ եղև», Ս. Հովհան Ռոտտենցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 46:

մանակի չորս եղանակները, արարածների լինելությունն ու հաստատությունը, բ) անկախ անհատների առավելություններից ու թերություններից, դրանց քանակական փոփոխություններից, տեսակը որակապես մնում է անփոփոխ, գ) անհնար է տեսակների միախառնումը: Օրինակ՝ մարդը ծնվում է մարդուց, ձին՝ ձիուց, այսինքն՝ յուրաքանչյուր անհատ ծնվում է իր տեսակից, հակառակը հնարավոր չէ, դ) բույսերը ունեն հատկություններ և գորություններ, որոնք օգտագործվում են մարդկանց և կենդանիների բուժման համար, իսկ իրերի գեղեցկությունը, պատվական քարերի գույները և այլն խոսում են աստվածայինի ներկայության մասին, ե) տվյալ տեսակին պատկանող յուրաքանչյուր գոյացություն անհատականություն է: Մի տեսակից ծնվում են անթիվ անհամար անհատներ, որոնք իրար նման չեն թե՛ ձևով ու կերպարանքով և թե՛ ձայնով: Հակառակ դեպքում, անդեմության ու ընդհանուր քառսի պարագայում «բազում և անթիւ չարիս սերմանեալ լինէր, ընդ մայրս և ընդ քերցս անկանել, և ոչ կարէին ճանաչել զհայր կամ զմայր, և ոչ լինէր ընտրութիւն չարի և բարոյ, և այլ բազում ոճիրս գործեցեալ լինէր առանց ընտրութեան»⁵¹, գ) յուրաքանչյուր արարածի պետքերն ու կարիքները բավարարելու համար ստեղծված են անհրաժեշտ ու բավարար պայմաններ, է) բացի բնափիլիսոփայական ու բնագանցական փաստերից ու իրողություններից, նախախնամության վկայություններից են նաև ծածուկ հայտնությունը, տեսիլքներն ու երագները, հանցանքների համար պատիժները, տագնապի ժամին աղոթքով Աստծուն դիմելը, Քրիստոսի երկրորդ գալուստը, փոխադարձ գթասրտությունը. «մարդ ի մարդ և մարդ յանասունս և անասնոց յիրեարս, զի ի ձեռն այսպիսի գթութեանց խնամեսցին մնասցեն և մի՛ վնասեսցեն»⁵²: Հենվելով վերոբերյալ փաստերի ու իրողությունների վրա՝ Որոտնեցին հիմնավորում է, որ Աստված արարելուց հետո ոչ թե անտարբեր է դառնում արարվածի հանդեպ, այլ, ընդհակառակը, մարդուն հասկանալի ու անհասկանալի ձևերով նախախնամում է, ըստ հարկի միջամտում բնության ու հասարակության մեջ տեղի ունեցող գործընթացներին: Սակայն Որոտնեցին չի պաշտպանում այն տեսակետը, թե տիեզերքում, հասարակությունում ու մարդու կյանքում ամեն ինչ տեղի է ունենում Աստծո կամքով: Օրինակ՝ մարդը ինքնիշխան էակ է և ինքն է իր գործերի, իր ընտրության տերը, ինքն է պատասխանատու իր բոլոր արարքների համար: Այս իմաստով Որոտնեցու բնագանցություն-գոյաբանությունը ներածություն է ոչ միայն նրա աստվածաբանության, այլև մարդաբանության համար, քանզի վերջինիս համար ելակետային են դառնում Աստծո, արարչակարգի, արարածների բնության ու գոյակերպի մասին պատկերացումները:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարող ենք կատարել հետևյալ եզրակացությունները. որպես փիլիսոփայող աստվածաբան՝ Որոտնեցին կրոնա-աստվածաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում **նախ**՝ անդրադառնում է դրանց փիլիսոփայական լուծումներին, քննադատում ու մերժում

51 «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերայոյս մեծ հոետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զփիրոս նոցա», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 103: 52 Նույն տեղում, էջ 104:

Հայտնության ճշմարտություններին ու եկեղեցու վարդապետությանը հակասող տեսակետները, **Երկրորդ**՝ փիլիսոփայական նյութի ու մեթոդների, տրամաբանական ու բանական փաստարկների միջոցով փորձում է հիմնավորել կրոնական ճշմարտություններն ու քրիստոնեական հավատքի սկզբունքները: Մասնավորապես, Աստծո, միաստվածության, արարչագործության, նախախնամության գոյությունն ու բնույթը հիմնավորելու համար նա առաջադրում է ռացիոնալ այնպիսի ապացույցներ, որոնք հենվում են փորձնական փաստերի ու իրողությունների և մետաֆիզիկական հիմնադրույթների (համընդհանուր շարժման, պատճառականության, անհրաժեշտության ու պատահականության, նպատակահարմարության) վրա: Ու թեև Որոտնեցու բնագանցությունն ու գոյաբանությունը, որոնք հիմնականում խարսխվում են արիստոտելյան ուսմունքի վրա, ընդամենը ներածություն են աստվածաբանության համար, այնուհանդերձ դրանք վկայում են մի կողմից՝ փիլիսոփայության ու տրամաբանության բարձր հեղինակության ու կարգավիճակի, մյուս կողմից՝ փորձնական իրողությունների ու դիտարկումների նկատմամբ հետաքրքրության աճի մասին:

Սեյրան Ա. Զաքարյան – գիտական հետաքրքրությունների բնագավառները՝ փիլիսոփայության պատմություն, հայ փիլիսոփայության, մշակույթի և ինքնության պատմություն: Հեղինակ է ինը մենագրության, այդ թվում՝ «Հայ իմաստասերներ» (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 1998, «Մարդու հիմնահարցը 13–15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ», Եր., 1999, «Հայկական Վերածննդի հարցը» (մեթոդաբանական վերլուծություն), Եր., 2006, «Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ», Եր., 2014:

Summary

HOVHAN VORTNETSY'S METAPHYSICAL AND ONTOLOGICAL VIEWS

Dedicated to the 700th anniversary

Seyran A. Zakaryan

Key words: Ontology, Proofs of the Existence of God, Monotheism, Creation, Providence, Faith, Reason.

The article analyses the prominent Armenian Medieval theologian and philosopher Hovhan Vortnetsy's (1315–1388) metaphysical and ontological views, in particular, the issues on the existence of God, monotheism, divine names, God and the world, creation and providence, discussed by him. As a philosophizing theologian Vorotnetsi, discussing religious–theological issues, firstly, introduces their philosophical solutions, criticizes and denies the approaches that contradict the Revelation truths and the church doctrine and, secondly, he tries to justify the religious truths and the principle of the Christian faith through philosophical

material and methods, logical and rational arguments. In particular, in order to justify the existence and nature of God, providence, monotheism and creation, he suggests rational proofs based on facts and evidence as well as on metaphysical paradigms (universal movement, determinism, necessity, accident and advisability). Although his metaphysics and ontology, which are mostly based on Aristotle's teaching, are only an introduction to theology: on the one hand, they illustrate the high reputation and status of Philosophy and Logic and, on the other hand, they reveal the growth of interest in experience-based evidence.

Резюме

МЕТАФИЗИЧЕСКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИОАННА ВОРОТНЕЦИ

Посвящается к 700-летию

Сейран А. Закарян

Ключевые слова: онтология, доказательства Божьего бытия, монотеизм, творение, провидение, вера, разум.

В статье анализируются метафизическо-онтологические взгляды знаменитого средневекового армянского теолога-философа Иоанна Воротнеци (1315–1388), в частности, вопросы о бытии и доказательстве Бога, монотеизме, божьих именах, соотношении Бога и мира, творении и провидении. Как философствующий теолог, Воротнеци в процессе обсуждения религиозно-теологических вопросов, во-первых, рассматривает их философские решения, критикует и отвергает взгляды, противоречащие церковному учению и истинам Откровения, во-вторых, с помощью философского материала и методов, логических и рациональных аргументов пытается обосновать принципы христианской веры и религиозные истины. В частности, для обоснования существования Бога, монотеизма, творения, провидения, он выдвигает рациональные доказательства, основанные на экспериментальных фактах, а также на метафизических положениях (всеобщее движение, причинность, необходимость и случайность, целесообразность). Несмотря на то, что онтология и метафизика Воротнеци, которые основываются на аристотелевском учении, являются всего лишь введением в теологию, они с одной стороны указывают на высокий авторитет и статус философии и логики, а с другой – на рост интереса к экспериментальным фактам.