ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ՁԱՔԱՐՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑՈՒ ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2020

ՀՏԴ 1/14
ԳՄԴ 87
Զ 431

Գիրքը հրատարակության է երաշխավորել ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի գիտական խորհուրդը:

Խմբագիր՝
փիլ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ Ա. Ա. Պետրոսյան
Գրախոսներ՝
փիլ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ Ս. Ս. Պետրոսյան
փիլ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ Ա. Ա. Սարգսյան

Զաքարյան Սեյրան Արտուշայի
Զ 431 Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքը/Սեյրան Արտուշայի Զաքարյան: -Եր., ԵՊՀ հրատ., 2020, 196 էջ:

Գրքում քննարկվում են միջնադարյան հայ աստվածաբանության ու փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչ, Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ սուրբ Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409) բարոյագիտական հայացքներին առնչվող այնպիսի հարցեր, որոնք վերաբերում են տիեզերքում մարդու կարգավիճակին, նրա բնությանն ու էությանը, արարածների հանդեպ բարոյական պատասխանատվությանը, մարդու անձնիշխանությանը, բանականության ու կամքի, աստվածային նախախնամության և մարդու ազատության, բարու և չարի հարաբերակցությանը, մարդու բարոյական գործելակերպին, մեղքերին ու առաքինություններին, մարդու երկրային կյանքին, երանելի կեցությանը, մահվանը, փրկությանն ու հարությանը:

Աշխատությունը նախատեսված է հայ տեսական մտքի և փիլիսոփայության ու աստվածաբանության պատմությամբ հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 1/14
ԳՄԴ 87

ISBN 978-5-8084-2457-9

© ԵՊՀ հրատ., 2020
© Զաքարյան Ս. Ա., 2020

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

«Եւ արդ՝ ոչ ոք գտաւ համեմատ նմա ի վերջին դարս. ո՛չ ի ձև հասակին և ո՛չ գեղ պատկերին. ո՛չ ի մաքրութիւն հոգւոյն. և ո՛չ անարատութիւն մարմնոյն. ո՛չ ի մտացն տեսարան. և ո՛չ յիմաստն բազմազան. ո՛չ ի բարբառն ըղձական. և ո՛չ ի բանն արդիւնական. ո՛չ ի կերպն հրեշտակական, և ո՛չ ի վարսն անմարմնական. ո՛չ ի սէրն տիրանման, և ո՛չ ի գութն հայրական»:

Առաքել Սյունեցի

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409) աննախադեպ երևույթ է միջնադարյան հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական մտքի պատմության մեջ: Արգասավոր մտածող, հանրագիտակ աստվածաբան-իմաստասեր, երևելի եկեղեցական գործիչ, անգերազանցելի ճարտասան, մեծահմուտ մանկավարժ, տիեզերալույս վարդապետ և «կենդանի նահատակ», որի մարդկային ու մտավոր արժանիքները բարձր են գնահատել ոչ միայն ժամանակակիցները, այլև հետագա դարերի հայ մտածողները: Թովմա Մեծոփեցին Տաթևացուն համարում է «**վարդապետն ամենայն հայոց**»[1]: Տաթևացու վարքագրի կարծիքով «նա դարձաւ Հայոց երկրորդ լուսավորիչը եւ որպէս աստուածաբան գերազանցեց բոլոր հին ու նոր իմաստասերներին եւ վարդապետներին»[2]: Իսկ XVIII դարի առաջին կեսի եկեղեցական գործիչ, հայոց կաթողիկոս Ղազար Ջահկեցին (†1751) Տաթևացուն նվիրված իր չափածո ներբողական խոսքում գրում է. «Արեգական նըման ծագեալ ի Հայաստան, // Քաջ հռետուր եւ փիլիսոփայ անյաղթական, // Քան ըզՊղատոն եւ ըզՊորփիւր աստուածաբան, // Գեր ի վերոյ, քան զիմաստունս հելլենական»[3]:

Որոշ հետազոտողներ, նկատի ունենալով Տաթևացու երկերի հանրագիտարանային բովանդակությունը, նրա իմաստասիրման

---

[1] **Թովմա Մեծոփեցի**, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց, Փարիզ, 1860, էջ 50:

[2] «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղթ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», «Գանձասար» հանդես, 1992, էջ 290:

[3] **Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք նորաբոյս որ կոչի Երգարան, Կ. Պոլիս, 1737, էջ 178:

ոճը, հայ մտածողին համեմատում են արևմտաեվրոպական միջնադարյան նշանավոր սքոլաստիկ մտածողների հետ[4], նրան համարում «հայոց Թովմա Աքվինացի»[5]: Տաթևացուն համարելով համաքրիստոնեական չափանիշներով և «իւրայատուկ ինքնատիպ դրոշմով առանձնացնող աստվածաբան», փիլիսոփա-աստվածաբան՝ հ. Լ. Զէքիեանը նշում է, որ նա «իր կատարին կհասցնէ հայ սկոլաստիկան: Կիրարկած աստուածաբանական մեթոդաբանութիւնը փոխ կ'առնէ լատիններէն, յաջողելով սակայն լրիւ տիրապետել անոր: Տաթեւացու միջքրիստոնէական արժէքը եւ հետաքրքրականութիւնը կը ծագի ճիշտ այս յարակարծային համադրումէն՝ ընդմէջ լատին դպրոցականութեան եւ արեւելահայկական խորհրդազգածութեան: Աստուածաբանական այլեւայլ հարցերի մէջ ծայրագոյն ճշգրտութեան հետախուզումը, որ կը յատկանշէր լատին սկոլաստիկան, զայն հեռացնելով որոշ չափով հայրախօսական աստուածաբանութեան յատուկ մթնոլորտէն եւ աւանդներէն, ու Միջին դարից սկսեալ օժգնօրէն կը ներգործէ միեւնոյն ուղղութեամբ նաեւ հայ եւ առ հասարակ արեւելեան աստուածաբանական մտքին վրայ: Հիմնական մտահոգութիւնն էր՝ զատորոշուիլ լատինէն եւ կասեցնել անոր տիրակալական ոգիով ներխուժումը դեպի արեւելք՝ չափուելով նրա հետ ի՛ր իսկ զէնքերով»[6]:

Գրիգոր Տաթևացին բացառիկ երևույթ է ոչ միայն մեզ ավանդած իր ծանրակշիռ հոգևոր ժառանգությամբ, իր համընդգրկուն մտքի խիզախումներով, իմաստասիրման հավաքաբանական ոճով, ազգային և օտար ավանդույթները համադրելու հմտությամբ, այլև արդյունավետ և նպատակասլաց ազգասիրական գործունեությամբ, ազգային արժեքների ու կրոնական ինքնության պահպանության ուղղությամբ կատարված մեծածավալ արդյունավոր աշխատանքով:

---

[4] Տե՛ս, օրինակ, **Օրմանյան Մ.,** Ազգապատում, հ. 2, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 2029:

[5] Տե՛ս **Krikorian M. K.,** Grigor of Tatev. A Great Scholastic Theologian and Philosopher (XIVth c.), «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հ. Թ, Բեյրութ, 1981, էջ 71-80:

[6] **Զէքիեան Պ. Լ.,** Ինքնուրոյն գիծեր ու եզակի մեծութիւններ հայ աստուածաբանական մտքի զարգացման մէջ, «Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելքը» ժողովածու, Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000, էջ 105:

Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետը թողել է հոգևոր (կրոնաաստվածաբանական ու տեսական-փիլիսոփայական) հարուստ ժառանգություն, որը թեև տարբեր տեսանկյուններից ուսումնասիրվել է[7], սակայն դեռևս մնացել են բազմապիսի հարցեր, որոնք կարոտ են կա՛մ լուսաբանման, կա՛մ էլ նորովի իմաստավորման: Գրեթե կամ բավարար չափով լուսաբանված չեն Տաթևացու բարոյագիտական հայացքներն այն պարագայում, երբ նրա կրոնական աշխարհայացքը ամբողջությամբ ունի բարոյափիլիսոփայական բովանդակություն: Միջնադարյան մտածողները, անկախ այն բանից, թե ինչ և ինչպիսի հարցեր էին քննարկում, պարտադիր դրանք մեկնաբանում էին քրիստոնեական բարոյականության համաձիրում և դրանցում տեսնում բարոյական շերտեր: Յուրաքանչյուր հարց դիտարկելիս Տաթևացին նույնպես առանձնացնում է դրա բնական (բնազանցական) և բարոյական խորհուրդները: Ընդ որում, մարդկային և բնական երևույթներն ու իրողությունները արժևորում է այնքանով, որքանով դրանք օրինակ կամ խորհրդանշան են բարոյախրատական ու կրթադաստիրակչական գաղափարների ցուցադրման համար կամ իրազեկում ու խորհրդանշում են աստվածայինի որևէ հատկություն: Օրինակ՝ երկրաշարժը, լինելով բնական երևույթ (ըստ Տաթևացու՝ երկրաշարժի պատճառն այն է, որ երկրի ներսում գտնվող հողմերը մոլորվում են ուղիղ ճանապարհից, ներքին բռնությամբ սկսում դղրդացնել և շարժել երկիրը, մինչև կգտնեն դուրս գալու ելք), միաժամանակ ունի իր բարոյական խորհուրդը. «Եւ այս խրատ մեզ, զի ի

[7] Գրիգոր Տաթևացու կյանքի, գործունեության և տեսական-փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Аревшатян С. С.,** Философские взгляды Григора Татеваци. Ереван, 1957, նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դդ.)» գրքում, Եր., 1976, էջ 406-416: **Գաբրիելյան Հ. Գ.,** Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958, նույնի՝ Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1976, **Թովմասյան Ն.,** Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները, Եր., 1966, **Հակոբյան Հ. Հ.,** Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1973, թիվ 4, էջ 105-112, **Չալոյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, **Զաքարյան Ս. Ա.,** Հայ իմաստասերներ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 1998, նույնի՝ Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, Եր., 2018, էջ 132-237, **Միրզոյան Վ. Ա.,** Գրիգոր Տաթևացին ներդաշնակ կառավարման մասին, «Կառավարման փիլիսոփայություն» գրքում, Եր., 2007, էջ 130-140, **Оганесян Г.,** Святой Григор Татеваци и его нравоучение, Ереван, 2009:

հայիլն Աստուծոյ յերկիր, սասանի և դողայ որ անբան է և անկենդան, քանի՞ առաւել մարդս կենդանի և բանական՝ ի հրամանացն Աստուծոյ պա՛րտ է զի սարսեսցի և դողասցէ, մի՛շտ ի մտի ունենալով զսաստ պատուհասի նորա»[8]: Այլ խոսքով՝ արարված աշխարհում չկա մի իր կամ երևույթ, որն իր ֆիզիկական հատկություններից զատ չունենա բարոյական խորհուրդ, չիրազեկի աստվածային նախախնամության որևէ մտադրություն, չցուցանի աստվածայինի որևէ հատկություն և մարդուն չտոգորի բարոյախրատական գաղափարներով:

Տաթևացու բարոյագիտական հայացքների գլխավոր աղբյուր Սուրբ գիրքն է, ի մասնավորի Քրիստոսի վարդապետությունը, այնուհետև՝ եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների (Գրիգոր Նյուսացի, Նեմեսիոս Եմեսացի, Եվագր Պոնտացի, Գրիգոր Լուսավորիչ, Հովհան Օձնեցի, Հովհան Դամասկացի, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի և այլք) ուսմունքները: Նրա երկերում նկատելի են նաև արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայության ներկայացուցիչների (Ալբերտ Մեծ, Թովմա Աքվինացի և այլք), մասնավորապես միարարական շարժման լատին մտածողներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու ուսմունքների ազդեցությունը:

Տաթևացին բարոյագիտությունը համարում է գործնական գիտություն: Նա պաշտպանում է միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ արմատավորված իմաստության (իմաստասիրության, գիտության) բաժանումը տեսականի և գործնականի: Նրա կարծիքով իմաստության բաժանումը տեսականի և գործնականի պայմանավորված են մարդու աստվածանմանությամբ և նրա բնության ու իմացության առանձնահատկություններով: Աստված մարդուն ստեղծել է մարմնի ու հոգու միասնությամբ և զանազան պատճառներով «զարդարեաց զնա տեսական եւ գործնական իմաստութեամբ»: Աստված տեսական իմաստությամբ զարդարել է հոգին և նրա մասերը՝ բանականը, ցասմնականը և ցանկականը, իսկ գործնականով՝ կարգավո-

[8] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 273:

րել ներքին և արտաքին զգայությունները: Ինչպես Աստված ունի ա-բարելու ու նախախնամելու կարողություններ, որոնք արարչական ու արքունական զորություններ են, նույնպես մարդը՝ որպես Աստծո պատկեր, ունի տեսական զորություն, որով տեսնում ու ստեղծում է և գործնական զորություն, որով գործադրում ու կառավարում է իր նա-խատեսածը: Եթե առօրյա իմաստով Տաթևացին տեսականը նույ-նացնում է առհասարակ գիտելիքի, իսկ գործնականը՝ առաքինի (բա-րոյական) վարքի հետ, ապա իմաստասիրության և գիտության բա-ժանման դեպքում պաշտպանում է գիտությունների դասակարգման արիստոտելյան տեսակետը, ըստ որի՝ տեսական գիտություններն են՝ ֆիզիկան, մաթեմատիկան ու բնազանցությունը (առաջին փիլիսո-փայությունը կամ աստվածաբանությունը), գործնականը՝ բարոյագի-տությունը, քաղաքագիտությունն ու տնտեսագիտությունը: Տեսական և գործնական գիտությունները ճշմարիտ իմացությամբ ու բարի գոր-ծով կարգավորում են մարդու կյանքը: Դրանք իրար լրացնում և իրա-րով զորանում են. տեսականի արդյունքը երևում է գործնականի մեջ, իսկ գործնականը տեսականով է առաջնորդվում և կողմնորոշվում: Մեկը մտքի խավարն է փարատում, մյուսը՝ սրբում մեղքերի աղտե-ղությունները, ըստ այդմ՝ տեսականը սեր է առ իմաստություն, իսկ գործնականը՝ մտածմունք մահվան մասին: Բարոյագիտությունը գի-տություն է մարդկանց ապրելակերպի, վարքի, բարքերի, առաքինու-թյունների ու մեղքերի, երանելի կյանքի մասին: Տաթևացին, կարևո-րելով մարդու կյանքում գործնական գիտությունների (քաղաքագի-տության, տնտեսագիտության, նաև բժշկագիտության ու իրավագի-տության) դերը, շեշտում է այն միտքը, որ առանց բարոյագիտության դրանք չեն կարող կոչվել կատարյալ գիտություններ[9]:

Իբրև քրիստոնյա մտածող՝ Տաթևացին իր երկերում քննարկում է ինչպես բարոյագիտական ավանդական հարցեր (կյանքի իմաստ, արդարություն, կամքի ազատություն, բարի ու չար արարքներ, մահ, անմահություն, երանելի կյանք և այլն), այնպես էլ աստվածաշնչյան ու նորկտակարանային ծագում ունեցող այնպիսի բարոյական

[9] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, Մաշ-տոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 1695, էջ 262ա:

երևույթներ (նախախնամություն, մեղք, ապաշխարում, զղջում, հատուցում, առաքինություն, սեր, իմաստություն, գթասրտություն, ողորմածություն, հանդուրժողականություն, հատուցում և այլն), առանց որոնց անկարելի է պատկերացնել միջնադարյան մտածողի բարոյագիտական ուսմունքը: Բացի դրանից՝ Տաթևացու փիլիսոփայական-մարդաբանական, այնպես էլ բարոյափիլիսոփայական հայացքները խարսխվում են նաև անտիկ (պլատոնյան, արիստոտելյան, ստոիկյան, նորպլատոնական) բարոյափիլիսոփայական որոշ գաղափարների վրա, որոնք, սակայն, մեկնաբանվելով քրիստոնեական կրոնի համատեքստում, ձեռք են բերում գործառութային բոլորովին այլ բովանդակություն ու ուղղվածություն: Ընդհանուր առմամբ Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքն ունի բանապաշտական (ռացիոնալիստական) բնույթ, որովհետև մարդու բարոյական կյանքի կարգավորման գործում մեծ տեղ է հատկացվում բանականությանը, տեսական ու գործնական գիտություններին:

Սույն գրքում կդիտարկվեն Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքին առնչվող այնպիսի հարցեր, որոնք վերաբերում են.

ա) տիեզերքում մարդու կարգավիճակին, նրա բնությանն ու էությանը, հատկություններին ու գործառույթներին, արարչակարգում նրա տեղին ու դերին, արարածների նկատմամբ բարոյական պարտավորություններին,

բ) մարդու անձնիշխանությանն ու ազատ ընտրությանը, բանականության և կամքի, աստվածային նախախնամության և մարդու ազատության հարաբերակցությանը,

գ) չարիքների գոյությանը, բարու և չարի հարաբերակցությանը, աստվածարդարացմանը, չարիքների գոյությունը արդարացնող փաստարկներին,

գ) մեղքերին ու առաքինություններին, արդարությանը, բարոյական գործելակերպին,

դ) երկրային կյանքի նկատմամբ վերաբերմունքին, փրկությանը, մահվանն ու հարությանը և երանելի կյանքին:

ԳԼՈՒԽ 1. ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

1.1. Մարդու կարգավիճակը արարչակարգում: «Միասնության ու համերաշխության» և «գերազանցության ու առավելության» մոտեցումները

«Մարդն տաճար և քաղաք է Աստուծոյ»:
Գրիգոր Տաթևացի

Միջնադարյան հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական գրականության մեջ տարածված էր անտիկ փիլիսոփայությունից եկող մարդու այն սահմանումը, ըստ որի՝ մարդը բանական, մահկանացու, մտածելու ու գիտության ընդունակ էակ է: «Եւ պարտ է գիտել,– գրում է Դավիթ Անհաղթը,– եթէ մարդ է կենդանի բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ»[10]: Սա մարդու գիտապաշտական կամ բանապաշտական (ռացիոնալիստական) սահմանումներից է, քանի որ մարդու տեսակային տարբերություններից առանձնացվում են հատկապես բանականությունը և գիտելիք ու հմտություն ձեռք բերելու կարողությունը: Այս սահմանումը կրկնում էին միջնադարյան հայ աստվածաբան-իմաստասերները՝ կարծես չնկատելով, որ դրանում բացակայում են «կրոնական մարդուն» բնորոշ մարդաբանական ու սոցիալ-բարոյական այնպիսի հատկություններ ու երևույթներ, ինչպիսիք են Աստծո պատկերով ու նմանությամբ արարված լինելը, հավատապաշտությունը, անձնիշխանությունը, մեղսագործությունը, փրկությունը, հարությունը և այլն: Տաթևացին նույնպես ընդունում է մարդու այս սահմանումը՝ չվիճարկելով, ավելի շուտ չքննարկելով դրա թերի լինելը, սակայն կարծես չբավարարելով դրանով և ձգտելով ավելի ամբողջական ներկայացնել մարդուն՝ միաժամանակ նրան վերագրում է բազմապիսի հատկություններ («Գիրք հարցմանց»-ում դրանց թիվը հասնում է շուրջ երե-

[10] **Դաւիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, ՀՀ ԳԱ հրատ., Եր., 1980, էջ 41:

սունի[11]), որոնք ցուցանում են մարդու բացառիկ կարգավիճակը, տեղն ու դերը արարչակարգում և բացահայտում նրա բնության ու էության յուրահատկությունները:

Տաթևացու ինչպես գոյաբանության ու իմացաբանության, այնպես էլ մարդաբանության հիմքում ընկած են աստվածակենտրոնության ու արարչագործության գաղափարները. Աստված ստեղծել է ամեն ինչ, այդ թվում՝ գոյություն է պարգևել մարդուն: Ինչպես արարված ամեն մի գոյացություն, այնպես էլ մարդը արարչակարգում ունի ի վերուստ սահմանված իր տեղը, կարգավիճակը, կոչումն ու առաքելությունը: Արարածներն իրարից տարբերվում են կեցության սանդուղքում գրված իրենց տեղով. «Ոմանք մերձ են էութեամբ Արարչին, և ոմանք հեռի, որպէս իմացականքն քան զբանականս, և սա՛ քան զկենդանիս, և նոքա քան զտունկս, և յուսկ յետոյ անշունչ գոյացութիւնքն ըստ մերձ և հեռաւոր բնութեանց՝ զանազանապէս առնուն»[12]: Ըստ Տաթևացու՝ կարգավորված ու աստիճանակարգված տիեզերքում մարդն իր գոյաբանական կարգավիճակով սկզբունքորեն տարբերվում է մյուս արարածներից: Մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորված է նախ և առաջ այն բանով, որ Աստված տիեզերքը՝ երկինքը, երկիրը, արարածները, ստեղծել է մարդու համար, արարված մյուս գոյացությունները, այդ թվում՝ հրեշտակները, կոչված են ծառայելու մարդուն. «Արդ՝ այս մեծատունս ստացաւ արարչութեամբ զերկիր ամենայն իբրև զյատակ, և զերկին ի վերայ ձգեալ իբրև ըզձեղուն, և հաստատեց զամենայն իբրև ըզմի տուն ամենառատ գանձիւք և բարութեամբ լցեալ»[13]: Եթե բոլոր արարածները ստեղծվել են մարդուն ծառայելու համար, ապա «մարդս վասն երանութեան Աստուծոյ է»[14]: Մարդը աստվածային արարչագործության գլուխգործոցն է, արարված տիեզերքի տիրակալը, կատարյալ ու ներդաշնակ բնություն ունեցող մի էակ, առանց որի գոյության կիմաստազրկվեր արարչագործության խորհուրդը: Տաթևացին

---

[11] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 274-275:
[12] Նույն տեղում, էջ 131:
[13] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 426:
[14] Նույն տեղում, էջ 644:

մարդուն նմանեցնում է քաղաքի, որը՝ որպես մի կառուցվածքային ամբողջություն, եթե բաղկացած է պարիսպներից, դարպասներից, զինվորներից, կառավարիչներից, բնակիչներից ու հարստություններից, ապա մարդ-քաղաքն էլ՝ համապատասխանաբար մարմնից, զգայարաններից, հոգուց, մտքից, ցասումից, ցանկությունից ու առաքինություններից, որոնցից յուրաքանչյուրը կատարում է որոշակի գործառույթ. «Զի որպէս ի մի վայր ժողովեալ շինին քաղաք՝ զի ըզմիմեանց պէտս լցուսցեն. ի վաճառս՝ յարհեստս՝ և յուսմունս, այսպէս և մարդն ի մի վայր ժողովեալ հոգի և մարմին և միտք՝ և զգայարանք՝ և իւրաքանչիւր նմանամասունք և աննմանամասունք, զի ի միմեանց օգտեսցին: Զի մարմինն սպասաւորեսցէ հոգւոյն, և հոգին շարժեսցէ զնա. միտքն ուսուսցէ. և զգայարանքն արբանեկեսցեն. և այսպէս միմեանց օգտեսցին: Դարձեալ որպէս քաղաքին գոն պարիսպք և դրունք, և բընակիչք՝ և իշխանք՝ և փարթամութիւն ընչից: Այսպէս և մարդոյս քաղաքի՝ է պարիսպ մարմինն և դրունք զգայարանքն, և հոգին բընակիչ, և միտքն իշխան. և ցասումն և ցանկություն՝ զինուորք: Իսկ փարթամութիւն ընչից՝ հաւատ, յոյս և սէր, որք են գերագոյն և աստուածային առաքինութիւնք»[15]:

Մարդու տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունն ու անկրկնելիությունը պայմանավորված են նաև այն նրանով, որ մարդն իր բնության մեջ բովանդակում է գոյավորի բոլոր շերտերը, հանդիսանում հակադիր աշխարհների՝ աննյութականի և նյութականի, երկնայինի ու երկրայինի, իմանալիի ու զգալիի միավորման հանգուցակետը: Աստված մարդուն «երկնաւորաց և երկրաւորաց՝ այսինքն իմանալի և զգալի արարածոցս՝ կապ և միջնորդ արար. զի զամենայն աշխարհի զնմանութիւնս ի յինքն բերէ մարդն. հոգւովն հաւասար է հրեշտակաց. զգայութեամբն անասնոց, և աճելութեամբն տնկոց. և բոլոր մարմնովն տարերաց է նման»[16]: Այսպիսով, իբրև աստվածային ստեղծագործության արգասիք՝ մարդը մի կողմից գոյաբանական-ծագումնաբանական առումով համացեղակից է մյուս արարածներին («միասնության և համերաշխության» մոտեցում), իսկ մյուս

[15] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 424:
[16] Նույն տեղում, էջ 202:

կողմից՝ աստվածային կամոք տրված անզուգական կարգավիճակով գերազանց և առավել է մյուս արարածներից («գերազանցության և առավելության» մոտեցում[17]):

Ըստ «միասնության և համերաշխության» մոտեցման՝ մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են, հետևաբար նրանք համացեղակից են, համահավասար և իրար հետ կապված են որպես միասնական ընտանիքի ազգակից անդամներ: Նման դեպքում տիեզերքը ընկալվում է որպես մի մեծ տուն կամ ընտանիք, իսկ մարդը՝ այդ տան անդամներից մեկը, իսկ ավելի ճիշտ՝ տանուտերը, որը պատասխանատու է բոլորի համար: Երկիրը, երկինքը, արարածները Աստծո և մարդու միջև միջնորդավորված կապի օղակներ են: Նրանք կարծես թե օգնում են մարդկանց, տեսնում նրանց աշխարհում կատարվող փոփոխությունները և չարիքի կուտակման, մարդկանց մեղքերի շատացման պարագայում ընդվզում և ահազանգում են Աստծուն: Այսինքն՝ արարածների միջև գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնությունը հիմք է դառնում մարդու և բնության, մարդու և բուսական-կենդանական աշխարհի միջև բարոյական միասնության, համերաշխության և փոխադարձ պարտավորվածության ու պատասխանատվության հաստատման համար: Կենդանիներն ու բույսերն ստեղծվել են ոչ միայն մարդու իշխանության տակ գտնվելու, այլև նրա համար, որ դրանցից մարդը շատ բան ունենա սովորելու և շատ հարցերում ընդօրինակի դրանց վարքագիծը: Օրինակ՝ Տաթևացին համեմատում է մարդուն և մրջյունին, մարդուն և մեղվին՝ կարծելով, որ թեև մրջյունն ու մեղուն բազում առումներով մարդուց տկար են, վտիտ, անբան, գործում են առանց գործիքների, առանց ուսուցանողների ու վերակացուի, այնուհանդերձ մարդու համար մրջյունը գործնական, իսկ մեղուն տեսական առաքինության օրինակ են:

Մարդը տիեզերական էակ է այն իմաստով, որ լինելով համընդհանուր տան տերն ու տիրակալը՝ պատասխանատու է տիեզերական ներդաշնակության, արարված տեսակների՝ մի կողմից իրեն դաշնա-

[17] Այդ մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.,** Մարդու հիմնահարցը XIII-XV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 1999:

կից ու բախտակից, մյուս կողմից՝ իրեն ենթակա բոլոր գոյերի պահպանության համար: Մյուս արարածները երբեք չեն կարող խախտել աստվածային-բնական կարգը, քանի որ իրենց կարգավիճակով ի վիճակի չեն դուրս գալու ի վերուստ հաստատված աստվածային-բնական սահմաններից: Արարված հինգ գոյերից՝ իմանալի, բանական, զգայական, բուսական ու անշունչ, երկուսը սահմանախախտ են, իսկ երեքը՝ կենդանիները, բույսերը և անշունչ գոյերը, «առանց խոտորման մնացին ի սահմանս յուրեանց»[18]: Ինչպես տիեզերական ներդաշնակության, այնպես էլ համընդհանուր համերաշխության իրական կարգազանցը բանականությամբ ու անձնիշխանությամբ օժտված մարդն է, որը, ի տարբերություն անբան կենդանիների, ունակ է խախտելու բնական կարգը՝ «անասունքն գործեն ըստ բնական կարգին. իսկ մեք ի հակառակն փոխեմք»[19]: Սակայն ինչ-որ բան մարդ կարող է խախտել կամ վերափոխել այնքանով, որքանով դա չի վերաբերում աստվածային ընդհանուր կարգին: Իսկ առհասարակ միջնադարում աստվածային կարգը խախտելը համարվում էր սրբապղծություն, դատապարտելի ու բանադրելի արարք, որը արժանի է ամենախիստ պատժի: Օրինակ՝ եկեղեցին միջնադարյան ալքիմիկոսների գործունեությունը դատապարտում էր, որովհետև վերջիններս փորձում էին «փիլիսոփայական քարի» միջոցով արարել նոր նյութ՝ ստանալ ազնիվ մետաղներ և գտնել անմահության դեղը կամ կյանքի էլիքսիրը, ինչը նշանակում էր աստվածային կարգի խախտում:

Անշուշտ, արարածների համահավասարությունը չի բացառում դրանց միջև առկա «պարզևական» տարբերությունները, որոնց պատճառը աստվածային իմաստությունն ու նախախնամությունն են: Առավել ու նվազ ունակություններով օժտելով գոյերին՝ Աստված տիեզերքը զերծ է պահել խառնաշփոթությունից և միանմանությունից: Դա, ըստ Տաթևացու, արված է արդարությամբ, քանզի Աստված սովորաբար ըստ արժանիքների է հատուցում մեծ ու փոքրին: Աստված յուրաքանչյուրին տալիս է ըստ իրենց կարողության չափի,

[18] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 191:
[19] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 564:

որպեսզի դրանք իրար չվնասեն: Այս «պարզևական» անհավասարությունը չի խախտում տիեզերական ներդաշնակությունը, այլ, ընդհակառակը, արարածների բնության և ունակությունների զանազանությանը շաղկապվում է դրանց միասնությունը:

«Միասնության և համերաշխության» մոտեցումը, որը հաստատում է բնական կենսաշխարհի և մարդու ազգակցական միասնությունը, հնարավորություն է տալիս միջնադարյան մտածողին համանմանություն տեսնելու մարդու՝ Փոքր տիեզերքի և արարված աշխարհի՝ Մեծ տիեզերքի կառուցվածքի և կազմության միջև: Տիեզերքը մարդակերպ կենդանի օրգանիզմ է, ուստի ինչպիսին մարդու կազմությունն ու կառուցվածքն են, այնպիսին էլ Մեծ տիեզերքն է: Օրինակ՝ թե՛ Փոքր տիեզերքը և թե՛ Մեծ տիեզերքը կազմված են միևնույն տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և կրակից, որոնք երկու աշխարհում էլ ունեն միանման դասավորվածություն: Համապատասխանություն գոյություն ունի նաև մարդու և տիեզերքի մասերի ու անդամների դասավորվածության միջև: Մարդու նման մեծ աշխարհն ունի մարմին, որ է երկինքն ու երկիր: Երկինքը գլուխն է, իսկ երկիրը՝ ոտքերը: Մարդու գլուխը նման է երկնքին, որը գտնվում է վերևում և կլոր ձև ունի, աչքերը՝ երկնային լուսատուներին, միտքը երկնքում գտնվող իմանալի գոյերին, շնչավորը, որը «տալու և առնելու» հատկություն ունի, նման է օդին, իսկ ստորին մասում գտնվողները նման են երկրային գոյերին: Մարդու ոսկորները նման են քարերին, մարմինը՝ հողին, արյունատար անոթները՝ գետերին ու աղբյուրներին, մազերը՝ բույսերին, շունչը՝ հողմին, մարմնի տասներկու անդամները՝ տասներկու կենդանակերպերին: Ինչպես աշխարհի երկարությունը հյուսիսային բևեռից մինչև հարավային բևեռ հավասար է աշխարհի լայնությանը՝ արևելքից մինչև արևմուտք, այդպես էլ մարդու մարմնի երկարությունը հավասար է մարմնի լայնությանը:

Հարկ է նշել, որ Տաթևացին չի բավարարվում՝ մատնանշելով Մեծ տիեզերքի և Փոքր տիեզերքի համանմանությունը, այլև կարծում է, որ դրանք գտնվում են փոխազդեցության մեջ, ի մասնավորի երկնային մարմինները՝ մոլորակները, աստղերը, որոշ իմաստով ազդում են մարդու մարմնական բնության վրա: Սակայն Տաթևացին այս

հարցում ցուցաբերում է զսպվածություն, քանի որ պաշտպանելով մարդու անձնիշխանության և կամքի ազատության գաղափարը՝ քննադատում է աստղագուշակների ճակատագրապաշտական տեսության այն դրույթը, որ երկնային մարմինները (օրինակ՝ աստղերը) ներգործում են երկրային մարմինների, հատկապես բանական էակների վրա, ավելին՝ կանխորոշում են վերջիններիս գործողությունները: Չժխտելով երկնային մարմինների ներգործությունը տարրական կառուցվածք ունեցող երկրային մարմինների նկատմամբ՝ Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ դա չի վերաբերում բանական էակներին. «Եւ թէպէտ մարմինք մարդկան են տարրականք, այլ բարի և չար ներգործի ըստ կամաց և ո՛չ ըստ բանականութեան», կամ՝ «թեպէտ խառնուածք մարմնոյն լինին ի շարժմանէ՛ աստեղացն, այլ բազումք անձնիշխան կամօք նուաճե՛ն զվատախառնութիւն մարմնոյն, և գործեն զբարիս»[20]:

Առհասարակ ո՛չ Տաթևացին, ո՛չ միջնադարի մյուս հայ մտածողները չեն բացարձակացնում մարդու տիեզերականմանության գաղափարը, քանի որ, ըստ նրանց, մարդու ամենաբնորոշ գիծը աստվածանմանությունն է: Եթե մարդու տիեզերականմանության գաղափարը պաշտպանում էին առավելապես անտիկ հեթանոս փիլիսոփաները, ապա քրիստոնեական վարդապետության մեջ առաջնայինը մարդու աստվածանմանության գաղափարն է: Մարդն ստեղծվել է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ, և այս իմաստով մարդը անզուգական էակ է:

«Միասնության և համերաշխության» մոտեցումը վերաբերում է մարդու և մյուս արարածների, մարդու և բնության հարաբերության միայն այն կողմին, որն ամրագրում է դրանց գոյաբանական-ծագումնաբանական միասնությունն ու ազգակցությունը: Մինչդեռ մարդու տիեզերական կարգավիճակի բնորոշ գիծը ոչ թե մյուս արարածներին համացեղակից ու համահավասար լինելն է, այլ դրանց նկատմամբ առավել ու գերազանց լինելը: Համացեղակից արարածների նկատմամբ մարդու առավելության և գերազանցության գլխավոր

[20] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 10:

փաստը այն է, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իր պատկերով ու նմանությամբ և դրանով իսկ առանձնացրել մյուս արարածներից, շնորհել առանձնահատուկ կարգավիճակ ու արտոնյալ իրավունքներ: Աստծո և մարդու հարաբերություններն ու կապերը բազմազան են: Մարդը «տաճար և քաղաք է Աստուծոյ», իսկ «Աստուած քաղաքապետ և քաղաքավար՝ ունի հանապազ զգալուստ իւր ի մարդն»[21]: Եթե բոլոր արարածները ինչ-որ ձևով կամ ինչ-որ չափով նման են իրենց Արարչին, ապա այդ նմանությունը առավելապես դրսևորվում է Աստծո և մարդու նմանության մեջ: Մի է Աստված և մի է նրա պատկերով ու նմանությամբ ստեղծված մարդը, ուստի անխախտ են Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող նմանությունները: Առհասարակ թագավորական իշխանության բնորոշ հատկություններից են՝ թագը, ծիրանին, գավազանն ու մատանին և կարմիր կոշիկը: Եվ «թագաւորն ամենայն աշխարհի՝ ստեղծեաց զմարդն ըստ պատկերի իւրոյ: Եւ փոխանակ ծիրանւոյն՝ զառաքինութիւնն զգեցոյց, որ քան զամենայն զգեստ արքունական է: Եւ փոխանակ թագին՝ ինքնիշխան կամօք զարդարեաց: Եւ փոխանակ գաւազանին՝ անմահ երանութեամբ հաստատեաց: Եւ փոխանակ կօշկաց՝ զամենայն ինչ հնազանդ արար ի ներքոյ ոտից նորա»[22]:

Աստված անձնիշխան է, ինքնակալ, բոլոր արարածների տեր, նմանապես և մարդն է անձնիշխան ու արարածների թագավոր: Աստված անմահ է, աներևույթ, անխտրական, մարդն էլ շնորհիվ իր հոգու նմանատիպ հատկությունների նման է Աստծուն: Աստված Սուրբ երրորդություն է, մարդը նույնպես երրորդություն է, այսինքն՝ բաղկացած է հոգուց, մարմնից և մտքից: Սուրբ երրորդությունը երեք անձերի կատարյալ և անբաժանելի միություն է, և եթե նրանցից մեկը պակասի, ապա աստվածությունը չի կարող կատարյալ լինել: Մարդը նույնպես կատարյալ է հոգու, մարմնի և մտքի միասնությամբ, և եթե դրանցից մեկը չլինի, ապա նա չի կարող գեղեցիկ ու կատարյալ կոչվել: Աստված անտեղի է, անուր, և «հոգի մարդոյ բոլորն է ի բոլոր

[21] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 505:
[22] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 271:

մարմինն, և բոլորն յիւրաքանչիւր մասն»[23]: Մարդը Աստծո նման ունի միտք, իմացություն և կամք: Ինչպես Աստված ամեն ինչ տեսնում և ճանաչում է, այնպես էլ մարդը գիտության միջոցով ճանաչում է գոյերին և հասու լինում ճշմարտությանը: Այլ խոսքով՝ մարդը Աստծո նման բանական և իմաստուն էակ է: Մարդը նաև Աստծո պես արարիչ է. օժտված է զորությամբ, ներգործությամբ, ստեղծագործելու ունակությամբ և կառավարելու հմտությամբ: Մարդը արարիչ է Արարչից հետո նաև այն իմաստով, որ ստեղծում է ոչ միայն իրեր, կերպարանք տալիս անձև նյութին, այլև սիրում է իր նմանին: Աստված մարդասեր է, ողորմած, գթասիրտ, ներող, կարեկցալ, հանդուրժող, ուստի մարդուն նույնպես օժտել է համանման հատկություններով և պատվիրել լինել մարդասեր, առաքինի, բարեպաշտ, գթասիրտ, կարեկցող և այլն:

Անշուշտ, Աստծո և մարդու էությունները իրար նման են, բայց՝ ոչ նույնական: Տաթևացին տարբերակում է *նույնություն* և *նմանություն* եզրերը. «Զոր օրինակ ո՛չ ասի մարդ մարդոյ նման գոլ ըստ մարդկութեան, վասնի զի նոյնութիւն է և ոչ նմանութիւն, բայց ասի նման մարդ մարդոյ ըստ երեսացն և գունոյն և ձևոյն նմանութեան: Իսկ մարդն ասի պատկեր Աստուծոյ ըստ նմանութեան, վասն զի ո՛չ ունի զնոյն էութիւն, այլ զնմանութիւնն Աստուծոյ»[24]: Այսպես, Աստված անպատճառ, ինքնաբավ, միեղեն ու պարզ էությունն է, իսկ մարդը ինքն իր կեցության պատճառը չէ և ունի բաղադրյալ կազմություն: Մարդու գործը շոշափմամբ է, նա կարոտ է նյութի ու օգնականի, իսկ Աստծո գործը առանց շոշափման է, և նա կարիք չի զգում ո՛չ նյութի և ո՛չ էլ օգնականի: Մարդը կարոտ է ուսման և գիտության, իսկ Աստված անկարոտ է, քանզի հենց ինքն է գիտության ու իմաստության աղբյուրը: Աստված տեսնում է համանգամայն, կատարելապես, ամբողջական ու անփոփոխ, իսկ մարդը՝ հերթականությամբ, մաս առ մաս, հատվածաբար և «ըստ իրին փոփոխմամբ»: Մարդը, որչափ էլ լինի ինքնիշխան, այնուամենայնիվ, երբեմն ինչ-որ ուժերի թելադրանքով գործում է հարկադրաբար, մինչդեռ Աստված բացարձակ ազատ էու-

[23] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 272:
[24] Նույն տեղում:

թյուն է: Եթե մարդը կարող է սխալ ընտրություն կատարել, որովհետև ամենագետ ու կանխագետ չէ, ապա Աստված միշտ անսխալական է, քանզի ամենագետ ու կանխագետ է: Մարդու գործունեությունը մասնավոր ու հաջորդական բնույթ ունի, իսկ Աստված ի վիճակի է միանգամից, միաժամանակ ու ամբողջությամբ գործել. «Դարձեալ է՛ յատկութիւն, զի նախ տեսութիւնն է Աստուծոյ, և ապա էութիւնն ամենայն իրի՝ տեսութեանն Նորա հետևի: Իսկ մեր տեսութիւնս էութեան հետևի. զի նախ իրն լինի, և ապա՛ մեք տեսանեմք: Զի Աստուած նախ քան զգործն՝ և յառաջ քան զկամիլն՝ և նախ քան զէանալն տեսանէ…: Իսկ մեք զկնի գործոյն և կամելոյն և էութեան…»[25]: Ստեղծագործելով մարդը իր ստեղծածների նկատմամբ իշխանություն չունի, իսկ Աստված «յետ ստեղծանելոյն՝ միշտ է ընդ ստեղծածս իւր նախախնամութեամբ»:

Աստծո համեմատությամբ մարդու բնության պակասություններին և թերությունների ցուցանումը նպատակ չունի նսեմացնելու մարդու արժանապատվությունը և թերագնահատելու նրա դերը տիեզերքում: Ընդհակառակը, մարդուն համեմատելով գերագույն ու կատարյալ էակի հետ՝ Տաթևացին դրանով իսկ ընդգծում է մարդակենտրոն այն միտքը, որ արարածներից միայն մարդն է ստեղծվել Աստծո պատկերով ու նմանությամբ, և միմիայն մարդուն է վիճակված պատճենավորել Աստծուն և աստվածային գործերը: Որքան էլ մարդը Աստծո համեմատ թույլ, տկար ու անկատար լինի, այնուհանդերձ նա է աստվածային նպատակների իրագործման սուբյեկտը, Աստծուն սիրող և փառավորող միակ արարածը: Աստված մարդասեր է, և դրա ամենավառ վկայությունը Բանի մարդեղացումն ու մարդկանց փրկության համար զոհաբերությունն է: Մարդու նկատմամբ Աստծո գերազանցության միտքը Տաթևացին օգտագործում է՝ ոչ թե նսեմացնելու մարդու արժանապատվությունը, ընդգծելու նրա ոչնչությունը կամ տկարությունը, այլ մատնացույց անելու ինքնակատարելագործվելու, սեփական թերությունները շտկելու ու աստվածանման մնալու անհրաժեշտությունը: Մարդը պետք է իր մտածումներով ու արարք-

[25] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 118:

ներով պահպանի աստվածանմանությունը. «Մեք ի պատկեր Արարչին եղեալք՝ պարտիմք զտիպ նախատըպին պատկերել ի մեզ. ըստ չափու կարողութեան՝ զամենայն ինչ հասարակ ունել. մի կամք և գործ, և հաւատ և կրօն: Արդ թէ ոչ՝ կորուսանեմք ի մեզ զպատկերին ձև կողմաւոր կամօք, և անման կայիւք»[26]:

Տաթևացու կարծիքով մարդու տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորած է նաև նրա բնության յուրահատկությամբ: Մարդու բնությունը կազմված է երկու հակադիր, իրարից արմատապես տարբերվող գոյացություններից՝ հոգուց և մարմնից: Իբրև հոգու և մարմնի միասնություն՝ մարդը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում երկնային և երկրային, իմանալի և զգալի աշխարհների միջև՝ հանդիսանալով դրանց շաղկապման հանգուցակետը: Հոգու շնորհիվ մարդը հաղորդակից է իմանալի աստվածային աշխարհին, իսկ մարմնի միջոցով՝ զգալի-նյութական աշխարհին: Փաստորեն, ինչպես վերը նշվեց, մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նրանում խտացված ձևով առկա են երկնային և երկրային կեցության բոլոր շերտերը: Այս իմաստով մարդը արարված տիեզերքի ամենակատարյալ էակն է, աստվածային իմաստուն արարչագործության ամենագեղեցիկ հորինվածքը: Ընդսմին, մարդու կատարելության հիմքը նրա երկմիասնական բնությունն է: Աստված մարդուն պատվեց՝ նրան հաղորդակից դարձնելով «երկու բարեացն», քանի որ անմարմինը զուրկ է մարմնական բարությունից, իսկ մարմնականը՝ աննյութական բարությունից: Մարդը երկու բարի բնության միասնություն է: Մարդը կատարյալ է նաև իր նպատակահարմար կառուցվածքով. մարմինը և հոգին իրենց մասերով ու անդամներով կազմում են մի ներդաշնակ ամբողջություն: Պաշտպանելով մարդու երկմիասնական բնության վերաբերյալ միտքը՝ Տաթևացին միաժամանակ մերժում է այն տեսակետը, որը ընդունում է մարդու մեջ երկու առանձին բնության կամ էության գոյությունը: Այդ տեսակետը ոչ միայն գոյաբանական անջրպետ է ստեղծում մարդու մարմնի և հոգու միջև, այլև հակասում է մեկ միասնական մարդկային էության գաղափարին: Քանի որ մար-

[26] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 117:

դը չի նույնանում ո՛չ իր հոգուն և ո՛չ էլ իր մարմնին, ապա նշանակում է, որ հոգին և մարմինը մեկ միասնական բնության բաղադրիչներ են: Մարդու մեջ հոգին և մարմինը, իրենց տարբերություններով հանդերձ, կազմում են մեկ միասնական մարդկային բնություն: Հոգին և մարմինը ինքնուրույն գոյացություններ են և ունեն հակադիր, փոխբացառող հատկություններ: Հոգին աննյութական, մշտաշարժ, անմահ, անձնիշխան և բանական գոյացություն է, իսկ մարմինը՝ նյութական, անշարժ, ապականացու, անբան և շոշափելի գոյացություն: Իբրև առանձին գոյացություններ՝ հոգին առավել է մարմնից, որովհետև ինքնակա ու ինքնաբավ է, ինչպես վայել է իսկական գոյացությանը: Այս իմաստով մարմինը կախյալ գոյացություն է, և առանց հոգու չի կարող դրսևորել իր հատկությունները: Դրանից զատ՝ մարմինը ստեղծվել է հողից, իսկ հոգին Աստծուց է: Երբ ասվում է՝ մարմինը ստեղծվել է հողից, ապա դա չի նշանակում, թե դա կազմված է միայն մեկ տարրից: Հողը պարունակում է նաև մյուս նյութական տարրերը՝ օդը, ջուրը և կրակը, որոնցից յուրաքանչյուրը մարմնին հաղորդում է որոշակի հատկություն: Օրինակ՝ հողը ունի բնական թանձրություն, և ինչից էլ մարմինը ստացել է իր թանձրությունը: Հողը ապականացու է, ինչն էլ պայմանավորում է մարմնի ապականությունը: Մարմնի հողից ստեղծվելը խորհրդանշական իմաստ ունի. հողը ցուցանում է խոնարհություն: Հողածին մարմինը մարդուն ստիպում է ձերբազատվել հպարտության կործանարար զգացումից, խոնարհվել իր Արարչի առաջ և տեսնել սեփական բնության զանազան պակասությունները:

Հետևելով Արիստոտելին, որի տեսությունը տարածված էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Տաթևացին տարբերակում է հոգու երեք տեսակ՝ բուսական (տնկական), զգայական (կենդանական) և բանական, որոնց համապատասխանում են գոյի երեք ձևեր՝ ա) ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր, բ) իրենց համար և ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր և գ) միայն իրենց համար գոյություն ունեցող: Ինչպես մարդը իր բնության մեջ ընդգրկել է գոյավորի բոլոր շերտերը, այնպես էլ նրա հոգին բովանդակում է հոգու հայտնի երեք տեսակները, ինչը բնավ էլ չի նշանակում, թե մարդը

ունի երեք հոգի: Տնկականը, զգայականը և բանականը ոչ թե առանձին գոյացություններ են, այլ մի հոգու բաղկացուցիչ մասեր կամ զորություններ, որոնք միասին կազմում են անտրոհելի եռամիասնություն: Տաթևացու կարծիքով հոգու՝ իբրև միասնական գոյացության մասին է վկայում այն, որ հոգու երեք տեսակները համաժամանակյա գոյեր են: Տնկականը և զգայականը ո՛չ ժամանակով և ո՛չ էլ բնությամբ առաջնային չեն բանական հոգու նկատմամբ: Նախ նյութը բնականից ունի տնկականի կենդանությունը, իր հերթին տնկականը զգայականի մասն է, իսկ զգայականը՝ բանականի, և «սոքա ոչ որոշին ի բոլորէն, զի մի են էութեամբ ի մարդն, թէպէտ այլ են ներգործութեամբ»: Տաթևացին նշում է, որ չնայած, ըստ պատվի, բանականն առաջինն է, քան տնկականը և զգայականը, իսկ ըստ կարգի և ըստ դասի՝ առաջինն է տնկականը, հետո՝ զգայականը, քան բանականը, այնուհանդերձ դրանք «էութեամբ համանգամայն են»: Թեև հոգու երեք տեսակները միաժամանակյա գոյեր են, այնուհանդերձ բանական հոգին դրսևորվում է ավելի ուշ: Տաթևացու կարծիքով համապատասխանություն գոյություն ունի նյութի կազմության և հոգու դրսևորման միջև: Նյութին բնորոշ է «կազմողական զորություն», որը «նախ պատրաստէ զնիւթ առ կեանքն. և ապա ի զգայութիւնն. և ապա ի բանաւորութիւնն: Եւ մանաւանդ զի բնութիւնն յանկարծակի ո՛չ կարէ ներգործել, այլ սակաւ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն»[27]: Բանական հոգու ուշ հանդես գալու համար Տաթևացին բերում է երկու պատճառ՝ բնական և բարոյական: Բնական պատճառն այն է, որ բնությունը ներգործում է ոչ թե թռիչքաբար, այլ աստիճանաբար՝ անկատարից ընթանալով դեպի կատարյալը, ստորինից բարձրանալով դեպի բարձրագույնը: Իսկ բարոյական պատճառն այն է, որ սկզբնական մեղսագործությունից հետո շրջվեց բնական կարգը. նախ գոյանում են բուսականն ու կենդանականը, ապա բանականը:

Հոգու երեք տեսակների մասին արիստոտելյան ըմբռնմանը զուգահեռ Տաթևացին տարբերակում է նաև հոգու երեք մաս՝ ցանկա-

[27] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 255:

կան, ցասմնական և բանական: Ցանկական հոգին գրեթե համընկնում է տնկական հոգու հետ, ցասմնականը՝ զգայականի, բանականը՝ բանական հոգու հետ: Հոգու յուրաքանչյուր մաս որոշակի տեղ է զբաղեցնում մարդու օրգանիզմի մեջ: Հոգու բանական մասը տեղակայված է գլխում, ցասմնականը՝ սրտում, իսկ ցանկականը՝ լյարդում: Դրանց բարեձև կարգավորվածությունը խորհրդանշական է. բանական հոգին, որը մյուսներից գերադաս և պատվական է, գտնվում է «վերևում» և իշխում է ցասմնականի ու ցանկականի վրա: Բանական հոգու հիմնական «զբաղմունքը» խորհելն է և դրա արդյունքների հաղորդումը հոգու մյուս մասերին: Ցասմնական հոգու խնդիրն է իմաստավորել «վերևից» ստացված գիտելիքը, արիությամբ հետևել դրան և «պատժիչ-դաստիարակիչ» աշխատանք տանել ցանկական հոգու հետ: Ստորին վիճակում գտնվող ցանկական հոգին ենթարկվում է բանական ու ցասմնական հոգիներին և ողջախոհությամբ հետևում է դրանց ցուցումներին: Հոգու երեք մասերից ամենապատասխանատու գործառույթը կատարում է բանական հոգին: Այսպես, եթե ցասմնականն ու ցանկականը սխալվում են, ապա բանականը խրատով և իմաստությամբ կարող է դրանց ուղղել և ճիշտ ճանապարհի բերել, մինչդեռ բանական մասը չունի իր անմիջական «խրատիչը», որի պատճառով չի կարող ուղղել իր սխալները:

Մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը ակնհայտորեն երևում է նաև արարչագործության ընթացքից: Արարչագործության վերջին օրը մարդու ստեղծման փաստը առաջին հայացքից կարծես թե հակասում է մարդու, իբրև պատվականագույն կարգավիճակ ունեցող էակի մասին մտքին: Իսկապես, ինչո՞ւ Աստված հենց առաջին օրը չստեղծեց մարդուն, չէ՞ որ առաջինը սովորաբար պատվական է վերջինից: Տաթևացին կարծիքով նախ արարչագործությունը միաժամանակյա ստեղծագործություն է, և Աստված բոլոր գոյերին ստեղծել է միանգամից: Այնուհետև ամեն մի առաջին ստեղծված պատվական չէ և ոչ էլ ամեն մի հետին՝ անարգ: Այդպես էլ մարդը, թեպետ բոլորից հետո սահմանվեց, սակայն «մեծ և պատուական է քան զամէն երևելի արարածս»: Քանի որ մարդը մեծ և պատվական է, ուստի պետք է սկզբում ստեղծվեին իրենից անարգները, որպեսզի երևար

մեծն ու պատվականը: Աստված կամեցավ մարդուն թագավոր կարգել ամենայն արարածոց վրա, ուստի սկզբում նախապատրաստեց արքունիքը՝ երկինքն ու երկիրը, հետո գահը՝ դրախտը, այնուհետև ստեղծեց բնական հարստությունները ու մատակարարողներին՝ բույսերին ու կենդանիներին և հրեշտակներին, իսկ ամենավերջում ստեղծեց թագավոր մարդուն, որպեսզի նա իր շուրջը ոչ թե չքավորություն ու դատարկություն տեսնի, այլ վայելելու համար առատություն ու կատարելություն: Եթե բույսերն ու կենդանիները ստեղծվեցին ոչ թե իրենց, այլ մարդու համար, ապա «մարդն ինքնակալ է և ո՛չ է այլ ումէք»: Մարդուն պատվելով՝ Աստված նախ «պատրաստեաց պէտս զանազան կերակրոց և ըմպելեաց…, և վառեաց զճրագ լուսաւորացն. և զգեղեցիկ ձայն երգեցողաց թռչնոց. և զզուարճութիւն զանազան ծաղկանց. և ապա զմարդն ի պատիւ էած»[28]: Աստված սկզբում լույսից ստեղծեց իմանալի բանական էակներին, իսկ վերջում՝ «եղև զգալի բանականն իբրև մատնահար և կնիք արարածոց», որպեսզի մարդը մտքով ու իմաստությամբ ճանաչի Արարչի իմաստությունը, իսկ զգայություններով՝ նրա ամենակարող զորությունը: Մարդը իր բնության մեջ ամփոփում է երկնայինն ու երկրայինը, իմանալին ու զգալին, դրանով իսկ՝ «իցէ միաւորիչ և կապ իմն բոլոր արարածոց»: Մարդու այսպիսի համադրական բնությունը իրազեկում է այն մասին, որ «մի՛ է Արարիչ բոլոր ամենայն գոյից»: Մարդուն ամենավերջում արարելը խորհրդանշանական է նաև այն իմաստով, որ նախ արարածները մարդուն չհամարեն իրենց արարիչը, երկրորդ, որ մարդը չգոռոզանա, թե ինքն է արարածների արարիչը. «Ո՛չ արար նախ զմարդն, զի մի՛ արարչակից գիտասցէ զինքն ոչ գոյիցն, և անկցի հպարտութեամբ, այլ գործող գոյիցն, զի կացցէ պահպանութեամբն…»[29]:

Տաթևացու կարծիքով մյուս արարածների նկատմամբ մարդու գերազանցությունն ու առավելությունը երևում է ոչ միայն արարչագործության ընթացքից, այլև մարդու անատոմիական կազմությունից ու կառուցվածքից: Մարդը Աստծո նման ունի ուղղաձև կազմվածք,

---

[28] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 230:
[29] Նույն տեղում, էջ 231:

որը պայմանավորված է բնախոսական, մարդաբանական, իմացաբանական, բարոյական, գեղագիտական և այլ գործոններով: Նա ընդունում է իմաստասերների այն միտքը, որ մարմնի արտաքին մասերի կազմվածքը պայմանավորված է հոգու ներքին մասերի՝ բանականության, ցասմնականի ու ցանկականի դասավորվածությամբ: Հոգու առաջին մասը բանականությունն է, որի գործիքը գլուխն է, երկրորդ մասը ցասմնականն է, որի գործիքը սիրտն է, երրորդ մասը ցանկականն է, որի գործիքները մարմնի ստորին անդամներն են: Այս դասավորվածությունը ցուցանում է նաև մարմնի մասերի արժեքավորությունը. քանի որ մարդու մեջ ամենապատվական մասը գլուխն է, ուստի այն գտնվում է ամենապատվավոր տեղում: Մարդու կազմվածքը նման է նաև աշխարհի կառուցվածքին. մարդու գլուխը նման է կլոր երկնքին, իսկ աչքերը լուսատուներին, որոնք գտնվում են բոլորից վեր: Տաթևացու կարծիքով մարմնի այդպիսի կառուցվածքը ունի բարոյախրատական խորհուրդ. դրանով Աստված մարդանց սովորեցնում է բարեկարգություն, «պատիւ առ վերինը և առ ներքինը և առ հաւասարը»:

Մարդու արտաքին կազմվածքը խորհրդանշական է նաև այն իմաստով, որ դա իրազեկում է մարդու թագավոր, տեր լինելու հատկությունը՝ «զի մարդն իշխան և տէր է ամենայն կենդանեաց, վասն որոյ ամենայն կենդանիք գլխակոր են իբրև զծառայ և հնազանդ, և մարդն ուղղաձև իբրև ազատ և թագաւոր»[30]: Բացի դրանից, եթե կենդանիների գլխի ձևը մատնանշում է հնազանդություն, ապա մարդու ուղիղ կազմվածքը՝ ազատ և ինքնիշխան լինելու հատկությունը: Տվյալ դեպքում մարդու ինքնիշխանությունը նշանակում է, որ նա իր բանականությամբ իշխում իր բնության անասնական մասերի՝ ցասմնականի ու ցանկականի վրա: Իսկ մարդու ուղղաձև կազմվածքի բնախոսական պատճառն այն է, որ նրա գլխում օդը գերակշռում է հող տարրին: Իսկ մյուս կենդանիների գլխում հողն է գերակշռում օդին, որի պատճառով էլ դրանց գլուխները հակված են դեպի ներքև: Մարդու ուղղաձև կազմվածքը, ըստ Տաթևացու, անգնահատելի նշա-

[30] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 233:

նակություն ունի նրա գործնական և իմացական ունակությունների դրսևորման համար: Եթե մարդու կազմվածքը չլիներ ուղղաձև, ապա նա ի վիճակի չէր լինի իրականացնելու ճանաչողական գործառույթներ: Օրինակ, եթե մարդը լիներ գլխակոր, ապա չէր կարող ուղղակի զգալ և իմանալ, որովհետև զգայությունները «ամենեքին յառաջ հեղուն յուղեղէն»: Մարդու մտքի տեսությունը հոգուն բարձրացնում է դեպի վեր, իսկ քանի որ հոգին կապված է շնչի, շունչը՝ արյան, արյունը՝ մարմնի, մարմինը՝ զգայարանների, ուստի այդ գործընթացի հետևանքով «լինի մարդն բոլորովին երկնային»: Մարդու ուղղաձիգ կազմվածքը «զայն նշանակէ, թէ մարդոյն միտք և խոկումն՝ հանապազ պարտ է լինեն առ Աստուած ի վեր յերկինս, և զերկնայինն խորհիլ և քննել... և մի անասնապէս զերկրաւորս սիրել, զի ցանկութիւն նոցա՝ միայն առ երկիրս է, ուտելն և ըմպելը, և հեշտանալն, վասն որոյ գլխակոր շրջին ընդ երկիր»[31]: Մինչդեռ մարդը, շնորհիվ իր ուղղահասակության, հիանում է երկրի և երկնքի գեղեցկությամբ, ճանաչում տեսանելի ու աներևույթ գոյերը, և դրանցից ստանում գեղագիտական ու ճանաչողական մեծ բավականություն: Ի տարբերություն կենդանիների՝ «մարդն հեշտանայ առաւել գեղեցկութեամբ զգալեացս, յորժամ տեսանէ աչօքն զերկին և զերկիր. և ժողովէ զճշմարիտ գիտութիւն նոցա և հեշտանայ»[32]: Մարդու ուղղաձև կազմվածքը հնարավորություն է ընձեռում մարմնի մյուս անդամներին (ձեռքեր, ոտքեր, լեզու և այլն) կատարելու իրենց բնորոշ այն գործառույթները, որոնցով մարդը տարբերվում է մյուս արարածներից:

«Գերազանցության և առավելության» մոտեցումը թույլ է տալիս միջնադարյան հայ մտածողին հիմնավորելու մարդակենտրոն այն միտքը, որ արարյալ տիեզերքում չկա մի արարած, այդ թվում՝ հրեշտակները, որոնք իրենց կարգավիճակով ու դերով գերադաս լինեն մարդուց: Արարչագործության սկզբում մարդը և հրեշտակները ունեին միահավասար կարգավիճակ, ի մասնավորի, մարդը հրեշտակների պես անմահ էր, անեղծ ու անապական: Սակայն մեղսա-

[31] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 200:
[32] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 233:

գործության պատճառով արտաքսվելով դրախտից՝ մարդը կորցրեց հրեշտականման որոշ հատկություններ: Այնուհանդերձ, մարդու և հրեշտակների միջև կան նմանություններ: Նրանք երկուսն էլ բանական էակներ են, օժտված են անձնիշխան կամքով, բարուն հակվելու ցանկությամբ, իրենց հոգու ստորին մասերի վրա իշխելու կարողությամբ և այլն: Դրա հետ մեկտեղ գոյություն ունեն էական տարբերություններ. հրեշտակները ստեղծվել են լույսից, իսկ մարդը՝ անարգ հողից: Մարդու հոգին բանական է, իսկ հրեշտակներինը՝ իմացական: Մարդու հոգին միավորվում է մարմնի հետ, իսկ հրեշտակներն ամբողջությամբ անմարմին են: Հրեշտակներն ինքնըստինքյան կատարյալ են, իսկ մարդու «հոգին մարմնովն է կատարեալ անձն»: Հրեշտակների հոգին անփոփոխ է, իսկ մարդու հոգին՝ փոփոխական: Իրարից տարբերվում են նաև մարդկային և հրեշտակային իմացությունները: Հրեշտակները միեղեն են և ամեն ինչ իմանում են ամբողջական ձևով, իսկ մարդը բաղադրյալ էակ է և ի վիճակի չէ ամեն ինչ միանգամից ճանաչելու, այլ «բան բան և մասնաւոր»: Հրեշտակները պարզապես իմանում են, իսկ մարդկային հոգին առանց շփվելու ճանաչելի առարկայի հետ չի կարող ունենալ գիտելիք: Չնայած վերոբերյալ տարբերությունները վկայում են հրեշտակների բնության առավելության մասին, սակայն Տաթևացին կարծում է, որ մարդը, նույնիսկ իր հետդրախտային կարգավիճակով բազում (հատկապես կրոնաբարոյական և էկզիստենցիալ առումներով) գերազանցում է հրեշտակներին: Մարդու առավելությունը հրեշտակների հանդեպ երևում է նրանում, որ հրեշտակների գոյությունը ինքնանպատակ չէ. նրանց գոյության իմաստը մարդկանց ծառայություն մատուցելու մեջ է: Աստված հրեշտակներին ստեղծել է, որպեսզի նրանք սպասարկեն մարդկանց, միջնորդ հանդիսանան Աստծո ու մարդկանց միջև, օգնեն ու պահպանեն մարդկանց: Բացի դրանից՝ Աստված միայն մարդուն ստեղծեց իր պատկերով ու նմանությամբ և միայն մարդու համար զոհաբերեց իր Միածին որդուն. «Բանն Աստուած այնպէս սիրեաց զմեզ, որ ի մեր բնութիւնս եկն, և վասն մեր մարդ եղև, և չարչա-

բանօք փրկեաց զմեզ, և ի բնութիւնս հրեշտակաց ո՛չ եկն, և յազգէ նոցա զկորուսեալն ոչ փրկեաց…»[33]:

Մարդու կարգավիճակի մեծությունն ավելի ակնառու է երևում, երբ Տաթևացին մարդուն համեմատում է արարչակարգի իր անմիջական հարևանների՝ կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների հետ: Առաջին, ի տարբերություն կենդանիների՝ մարդը ծնվում է մերկ, այսինքն՝ անզեն, որովհետև եթե ունենար «զենքեր»՝ ժանիքներ, ճիրաններ, սմբակներ և այլն, ապա կլիներ գազանանման: Երկրորդ, եթե մարդը ունենար բնական զենքեր ու զգեստներ, ապա «ոչ կարօտէր այլոց կենդանեաց, այլ և ոչ խնամէր զնոսա»: Երրորդ, մարդը չի զգում այդ բնական զենքերի կարիքը, որովհետև ինքն ի վիճակի է «ի ձեռն արվեստից» պատրաստել ավելի հզոր զենքեր, և դրանք գործադրել անհրաժեշտության դեպքում՝ ինչպես կենդանիների, այնպես էլ իր թշնամիների դեմ: Աստված ամեն մի կենդանու տվել է բնական հնարք՝ «վասն օգտութեան նոցա և փրկութեան», իսկ «մարդոյս հնարք և իմաստութիւնն բանականութեամբ է, վասն այն բազում է ի նոսա հնարք, և առաւել և նուազ, և ո՛չ հաւասարք: Յաղագս այսօրիկ անբան կենդանիք փութապէս զգան զառաջին շարժումն և զփոփոխումն օդոյդ քան մարդ, և առաջագէտ լինին: …Զի մարդս բազում իրօք զբաղեալ է ի միտս, իսկ նոքա միայն ի բնութիւնս իւրեանց փութով ճանաչեն»[34]: Այլ խոսքով՝ իր բանականության ու հնարամտության շնորհիվ մարդը լրացնում է բնական պակասությունները և իր ստեղծած բազմազան գործիքների ու զենքերի միջոցով ապահովում իր գոյության անվտանգությունը:

Համեմատելով մարդու և կենդանիների ֆիզիկական հատկությունները, ցույց տալով դրանց նմանությունները և տարբերությունները՝ Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ մարդու և կենդանիների միջև տարբերությունը որակական ու սկզբունքային է: Այսպես, մարդը բանական-ճանաչող, ինքնիշխան, բարոյական և հասարակական-քաղաքական էակ է: Իր ճանաչողական ունակությունների շնորհիվ նա ոչ միայն ճանաչում է, այլև իր իշխանությունը հաստա-

---

[33] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 40:
[34] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 218:

տում արարածների և բնության վրա: Արարածներից միայն մարդն է, որ ընդունակ է ուսման և գիտության, միայն մարդուն են ներհատուկ այնպիսի իմացական ունակություններ, որոնց միջոցով նա կարող է վերանալ տրված իրականությունից, երկրից տեղափոխվել երկինք և այլն:

Այսպիսով, Տաթևացու բարոյագիտական հայացքների հիմքում են ընկած են մի շարք փիլիսոփայական-մարդաբանական ու կրոնաաստվածաբանական՝ աստվածակենտրոնության, արարչապաշտության, քրիստոնեական մարդակենտրոնության գաղափարներ: Ընդունելով «մարդ է կենդանի բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ» ռացիոնալիստական սահմանումը՝ Տաթևացին միաժամանակ փորձում է մարդուն վերագրել հատկություններ, որոնք ցուցանում են նրա բացառիկ կարգավիճակը, տեղն ու դերը արարչակարգում և բացահայտում նրա բնության ու էության յուրահատկությունները: Տաթևացին երկու տեսանկյունից է իմաստավորում մարդու կեցությունը և նրա կարգավիճակը արարչակարգում: Ըստ «միասնության և համերաշխության» մոտեցման՝ մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են, հետևաբար նրանք համացեղակից են, համահավասար և իրար հետ կապված են որպես միասնական ընտանիքի ազգակից անդամներ: Այս մոտեցումը, որը հաստատում է բնական կենսաշխարհի և մարդու ազգակցական միասնությունը, հնարավորություն է տալիս միջնադարյան մտածողին համանմանություն տեսնելու մարդու՝ Փոքր տիեզերքի և արարված աշխարհի՝ Մեծ տիեզերքի կառուցվածքի և կազմության միջև: Ըստ «գերազանցության և առավելության» մոտեցման՝ աստվածային կամոք տրված անզուգական կարգավիճակով մարդը գերազանց և առավել է մյուս արարածներից նախ նրանով, որ Աստված ամեն ինչ ստեղծել է արարածների թագավորի՝ մարդու համար, որի խորհրդանշաններից է նաև նրա ուղղաձև կազմվածքը, երկրորդ, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իր պատկերով ու նմանությամբ և դրանով իսկ առանձնացրել մյուս արարածներից, շնորհել առանձնահատուկ կարգավիճակ, օժտել բանականությամբ և կամքի ազատությամբ, նրա փրկության համար զոհաբերել

իր Միածին որդուն, երրորդ, որ մարդը իր կատարյալ ու համաղրական բնության մեջ բովանդակում է գոյավորի բոլոր շերտերը, հանդիսանում հակադիր աշխարհների՝ աննյութականի և նյութականի, երկնայինի ու երկրայինի, իմանալիի ու զգալիի միավորման հանգուցակետը:

1.2. Մարդը՝ որպես սոցիալ-քաղաքական և բարոյական էակ: Կառավարման բարոյական կողմերը

«Մարդոյն է զանազանել զբարի և զչար.
և փախչիլ ի չարէ, և երթալ զհետ բարւոյն…»:
Գրիգոր Տաթևացի

Ներկայացնելով մարդու հիմնական հատկությունները՝ Տաթևացին շեշտում է այն միտքը, որ ի տարբերություն կենդանիների՝ մարդը հասարակական-քաղաքական արարած է՝ «մարդն է քաղաքական կենդանի, զի լինիցի համաբնակք և կարեկիցք և օգտակարք ի բարին»[35]: Լինելով հասարակական-քաղաքական էակ՝ մարդը միաժամանակ բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ընտրություն կատարում բարու և չարի միջև, պատասխան տալիս իր արարքների և ապաշխարում իր մեղքերի համար, իսկ «անասունք զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ընտրեն»: Ճիշտ է, որոշ կենդանիների վարքի մեջ կարելի է տեսնել բարոյական առաքինությունների դրսևորման նշույլներ, սակայն դրանք բնածին են և համապատասխանում են մարդու ստորին՝ բնածին առաքինություններին: Ի դեպ, միջնադարում սոցիալականն ու բարոյականը այնպես էին ընդելուզված, որ դժվար է դրանք իրարից սահմանազատել: Բոլոր դեպքերում Տաթևացին թվարկում է մարդու այնպիսի հատկություններ (ամոթխածություն, մեղանչում, բարու և չարի ընտրություն, օրինական ամուսնություն, հարություն, առաքինությամբ վարձ ստանալ և այլն), որոնք ունեն ակնհայտ բարոյական ուղղվածություն: Օրինակ, ըստ նրա՝ «մարդոյն է զանազանել զբարի և զչար. և փախչիլ ի չարէ, և երթալ զհետ բարւոյն…: Զի անասունք զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ընտրեն»[36]: Կամ՝ «մարդոյն է ամաչել վասն անարժան գործոյ: Վասն որոյ չարքն անամօթ կոչին, իբր թողեալ զպատիւ մարդոյն և անասնոցն նմա-

[35] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 274-275:
[36] Նույն տեղում, էջ 274:

նեալ»[37]: Իբրև բարոյական էակ՝ մարդը ի վիճակի է կատարելագործելու սեփական բնությունը, կարգավորելու իր գործունեությունն ըստ «կանոնաց բանականին»: Տաթևացու կարծիքով «մարդոյս միայն է կարգ կանոնաց, բնութեան, կամաց, և հարկի, իսկ անասնոց միայն բնութեան է»[38]: Մարդուն բնորոշ է ծիծաղելու, խղճալու, գթալու, կարեկցելու, ողորմելու, մեղանչելու, ամաչելու, սիրելու և այլ զուտ մարդկային հատկություններ ու զգացմունքներ: Մարդուն բնորոշ են նաև գնահատելու ու իմաստավորելու, տգեղը գանազանելու գեղեցիկից, կեղծը՝ ճշմարիտից, չարը՝ բարուց և այլ կարողություններ:

Տաթևացու կարծիքով մարդը կենդանիներից տարբերվում է նախ և առաջ նրանով, որ նա հասարակական-քաղաքական էակ է[39]: Մարդիկ ստեղծվել են այնպես, որ ապրեն համատեղ կյանքով, իրար փոխօգնեն և միասին լուծեն իրենց կեցության խնդիրները: Իրենց կյանքը կարգավորելու համար նրանք ստեղծում են օրենքներ և սոցիալական միավորումներ: Սոցիալական կյանքի առաջացման գործում կարևոր դեր է խաղացել հաղորդակցությունը, որի միջոցը խոսքն է, լեզուն, ինչից զուրկ են կենդանիները: Մարդու հասարակական էությունը դրսևորվում է աշխատանքային գործունեության մեջ: Ճիշտ է, նկատում է Տաթևացին, կենդանիները նույնպես «աշխատում» են, սակայն մարդու և կենդանու աշխատանքի միջև կան էական տարբերություններ: Մարդու աշխատանքը ունի գիտակցական և նպատակասլաց բնույթ: Մարդը ստեղծագործող, աշխատանքային գործիքներ պատրաստող էակ է, ուստի «մարդոյս միայն է հնարագէտ գործք և արուեստք զանազան»: Կենդանիները չեն ստեղծում, այլ միայն հավաքում են: Կենդանիները աշխատելիս գործադրում են միայն իրենց բնական օրգանները, իսկ մարդը դրա հետ մեկտեղ օգտագործում է զանազան գործիքներ, այդ թվում՝ նաև ընտանի կենդանիներին:

---

[37] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 274:

[38] Նույն տեղում:

[39] Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-քաղաքական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Аревшатян С. С.,** Философские взгляды Григора Татеваци, էջ 136-162:

Թեև մարդը տիեզերական էակ է, սակայն նրա կենալու տարածությունը սահմանափակվում է երկրի շրջանակներում, ավելի ստույգ՝ իր գոյության միջոցների հայթայթման կենսաշխարհում, իր նմանների շրջապատում, հասարակության մեջ, ուստի նա այդ առումով գերազանցապես հասարակական-քաղաքական էակ է: Մարդու թե՛ տիեզերական և թե՛ հասարակական-քաղաքական էակ լինելը երևում է նախ այն բանում, որ մարդը ունի համադրական բնություն, այսինքն՝ «մարդն ունի հասարակութիւն ինչ ամենայն ստեղծուածոց» կամ՝ «մէջ և եզր է ամենայն ստեղծուածոց», երկրորդ, «մարդոյն է յատուկ ունել զամեն սիրելութիւն առ ամեն ազգս. առ վերինս և առ ներքինս և առ միջինս: Իսկ անասունք սիրեն միայն զսննդակիցն իւրեանց»[40]:

Տաթևացին, հենվելով այս հարցի մեկնաբանության պլատոն-արիստոտելյան և քրիստոնեական ավանդույթների վրա, կարծում է, որ մարդու ֆիզիկական-անատոմիական կառուցվածքը, մարմնական ու մտավոր հատկությունները արդեն իսկ ցուցանում են, որ նա նախատեսված է հասարակական համատեղ կյանքի համար, որ մարդը ինքնաբավ էակ չէ, այլ ունի այնպիսի բնություն, որ չի կարող առանց ուրիշ մարդկանց գոյատևել: Աստված մարդուն «միտումնավոր» է ստեղծել կարիքավոր, նախ, որ նա լինի խոնարհ և համեստ, իմանա իր տեղն ու դերը և առաջին մարդու պես հպարտությունից չկործանվի, երկրորդ, որ իմանալով իր չափն ու հնարավորությունները և տեսնելով իր հոգու ու մարմնի պակասություններն ու կարոտությունները՝ սիրով լցվի առ Աստված և «ի նմանէ խնդրեսցուք զլցումն բարութեան», երրորդ, որ ոչ թե մարդը մնա անգործունյա և պարապությունից ու ծուլությունից գործի մեղքեր, ինչը, օրինակ, բնորոշ է բռնավորներին ու իշխաններին, այլ հանապազ աշխատանքով ձեռք բերի իրեն անհրաժեշտ բաները, չորրորդ, որ մարդը իր խելքով, շնորհքով, հմտություններով ու հնարամտություններով ստեղծի այն ամենը, ինչ ինքը չի ունեցել ի բնե. «Արար զմեզ կարօտս և մերկս ի բնական զգեստուց և զինուց և կերակրոց և տանց բնակութեանց. զի ետ մեզ

[40] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 274-275:

բան և իմաստութիւն որ արուեստիւ հնարիմք և գտանեմք զպակասութիւն մեր.թէ զգեստ է, թէ զէնք, թէ կերակուր, թէ բնակութիւն և այլն ամենայն»[41]: Հինգերորդ, որ մարդը ունենա ուրիշ մարդկանց հետ հաղորդակցվելու, համագործակցելու, համերաշխ ու խաղաղ ապրելու պահանջմունք: Ճիշտ է, «առավելության և գերազանցության» սկզբունքի համաձայն՝ Արարիչը մարդու համար ստեղծել է անբան «դաշնակիցների ու ընկերների, ծառաների ու սպասավորների» մի ստվար բանակ, որոնց գոյության իմաստը մարդկանց ծառայելն է, և որոնց խնամելով՝ մարդիկ պետք է ստանան իրենց անհրաժեշտ սնունդը, այնուհանդերձ, դրանով բնավ չի նվազում մարդու դերը մարդու կյանքում. «Մարդն է մարդոյ օգնական. զի թէպէտ կային այլ կենդանիք օգնական մարդոյ ի բեռն. ի լուծ. և այլ պէտս, այլ … մարդն է օգնական մարդոյ»[42]: Եթե ընդհանրացնենք այս հարցի վերաբերյալ Տաթևացու բերած փաստարկները, ապա կարելի է ասել, որ հասարակական-քաղաքական էակներ լինելու և «առ միմեանս կարօտութեան» գլխավոր պատճառը, որ անհրաժեշտ է դարձնում մարդկանց համաբնակությունն ու միավորումը, գոյության միջոցների հայթայթումն ու առաջնային կենսական պահանջմունքների բավարարումն է: Կարիքը մարդկանց հարկադրում է միավորվել, կազմակերպել համատեղ գործունեություն, միասին պայքարել դժվարությունների ու աղետների դեմ, դրանով իսկ հող ստեղծում՝ բացառելու կամ նվազագույնի հասցնելու մարդկանց միջև թշնամական հարաբերությունները: Թեև Աստված մարդկանց ստեղծել է «կարիքավոր», որ նրանց միջև անհրաժեշտաբար հաստատվեն մտերմության, վստահության ու եղբայրության հարաբերություններ, սակայն կյանքում ավելի հաճախ կարելի է տեսնել դրանց հակառակ հարաբերությունները: Եթե այդչափ բարեհոգի վերաբերմունքից հետո էլ մարդիկ շարունակում են իրար նախանձել ու ատել, անհանդուրժողական լինել միմյանց նկատմամբ, ապա ինչ կլիներ, գրում է Տաթևացին, եթե մարդիկ ի ծնե չունենային բարի բնություն և չզգային միմյանց կարիքը: Աստված «արար զմեզ կարօտս՝ զի մեք ի միմեանց օգնութիւնէ

[41] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 254:
[42] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

գտցուք զկարօտութիւն մեր. և սիրեսցուք զմիմեանս. և լինի եղբայրասիրութիւն. զի այժմ կարօտ եմք միմեանց հոգւով և մարմնով. զի ի միոյն ուսանիմք. և այլոց ուսուցանեմք. գնեմք և վաճառեմք, շինելով և տընկելով. և այլովն՝ դեռևս ատեմք զմիմեանս. քանի՞ առաւել ատէաք թէ անկարօտ էաք զմիմեանց»[43]:

Հասարակական-քաղաքական կյանքի սկզբնավորման պահից մարդկանց միջև չեն եղել և չէին կարող լինել ատելություն, թշնամություն և հակակրանք առաջացնող հարաբերություններ: «Մարդը մարդուն թշնամի է» կանխադրույթը սկզբունքորեն անընդունելի է Տաթևացու համար, քանզի դա հակասում է թե՛ Արարչի բարի էության և թե՛ մարդու բնության մասին նրա քրիստոնեական հումանիստական ըմբռնումներին: Մարդիկ ի սկզբանե չեն ծնվել իբրև թշնամի, միմյանց ատող էակներ, և սոցիալական կյանքի առաջացման պահից նրանց միջև գոյություն են ունեցել փոխադարձ սիրո ու մտերմիկ հարաբերությունների համար բավարար նախադրյալներ: Տաթևացու կարծիքով մարդը մարդուն թշնամի չի ստեղծվել բազում պատճառներով. «Իսկ մարդ մարդոյ թշնամի ոչ է: Նախ զի՝ մի բնութիւն են, և բնութիւն ինքեան թշնամի ոչ է: Երկրորդ՝ զի միապէս պատկեր են Աստուծոյ: Երրորդ՝ զի ի մի հողոյ ստեղծեալք: Չորրորդ՝ զի միապէս ունին զկեանս և զմահ և զյարութիւն: Իսկ որ թւի թէ մարդ մարդոյ թշնամութիւն առնէ՝ ի չարէն շարժին սոքա. և ընչիցն և մարմնոյն են թշնամիք, և ոչ հոգւոյն: …Ապա ուրեմն մարդ մարդոյ բարեկամք են և ոչ թշնամիք»[44]: Մարդը մարդուն թշնամի չի ստեղծվել նաև այն պատճառով, որ բոլոր մարդիկ ունեն միևնույն նախահայրը, և այս իմաստով նրանք ազգակիցներ են, ընդսմին, երկու առումով՝ մարմնական և հոգևոր: Մարդիկ մարմնապես մի ազգ են, որովհետև ստեղծվել են նույն հողից, իսկ հոգևոր առումով ևս մի ազգ են, քանզի «ամենքն յԱստուծոյ ստեղծաք առանց միջնորդի»:

Սոցիալական կյանքի նման մեկնաբանությունը հիմք է տալիս պնդելու, որ Տաթևացու տեսակետը ավելի շուտ համընկնում է ոչ թե այսպես կոչված «հակակրանքի», այլ «համակրանքի տեսության»

---

[43] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 254:
[44] Նույն տեղում, էջ 328:

հետ, ըստ որի՝ Աստված մարդկանց ստեղծել է կարիքավոր, որպեսզի կարիքից դրդված միավորվելով՝ մարդիկ միմյանց միջև հաստատեն եղբայրության, սիրո և համակրանքի հարաբերություններ, միասին մտածեն իրենց համատեղ կյանքի կազմակերպման մասին: Այդ դեպքում հարց է ծագում, թե երբ և ինչու են մարդկանց միջև առաջանում ոչ եղբայրական ու ոչ բարեկամական, եթե չասենք՝ թշնամական հարաբերություններ: Տաթևացու կարծիքով մարդկանց միջև անվստահության, ատելության ու թշնամության հարաբերությունները առաջանում են այն պահից, երբ նրանց միջև հարաբերությունները չեն կարգավորվում աստվածային, ի մասնավորի «սիրեցէ՛ք զմիմեանս» պատվիրանով, երբ մարդիկ խախտում են աստվածային, բնական ու մարդկային օրենքները, ինչի հետևանքով նրանց մեջ «յանկարծ թաքնաբար ի ներքս մտանէ աւելորդն և անչափն. և այն լինի մեզ չար. և աւելի հոգալովն՝ զրկեմք զմիմեանս. ի վաստակս, ի հողս, և ի ջուրս. և այն լինի անիրաւութիւն, և յորժամ ոչ կարեմք, լինի նախանձ և թշնամութիւն և պատերազմ, և սպանումն. այսպէս կարօտութիւնն տանի զմեզ յագահութիւնն, և ի յագահութենէ բազում չարիք յառաջ գան և կորուսանեն զմեզ»[45]: Այլ խոսքով՝ մարդկանց միջև հարաբերությունների վատացումը պայմանավորված է ոչ թե արտաքին ինչ-ինչ ուժերի ներգործությամբ, այլ առավելապես զուտ մարդկային գործոններով:

Տաթևացու սոցիալ-բարոյական հայացքների հիմքում ընկած է մարդկանց բնական հավասարության մասին հումանիստական-քրիստոնեական գաղափարը: Ինչպես բոլոր արարածները «հավասար» են, որովհետև միևնույն Աստծո ստեղծագործության արդյունքներն են, այնպես էլ բոլոր մարդիկ հավասար են, նախ, որովհետև բոլոր մարդիկ հոգևոր առումով ունեն միևնույն հայրը՝ Աստված, և միևնույն մայրը՝ եկեղեցի, երկրորդ, քանի որ նրանք մարմնական առումով նույն նախահոր ժառանգներն են և ստեղծվել են միևնույն նյութից. «Նոյնպէս ամենքն ի միոյ հողոյ եմք,– գրում է Տաթևացին,– թէպէտ կէսք յետոյ, և կեսք յառաջոյ եկին: Եւ ոչ ստեղծեաց Աստուած

[45] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 254:

երկու Ադամ. մին յոսկւոյ վասն իշխանաց. և մին ի կաւոյ վասն աղքատաց, այլ մին Ադամ, և այն ի հողոյ: Եւ ամենքն մեծամեծք և փոքունք՝ ի նմանէ յառաջ եկին»[46]: Նկատի ունենալով քրիստոնյաներին՝ Տաթևացին նշում է, որ քրիստոնյա մարդիկ իրավունք չունեն մեկը մյուսին գերի պահելու, որովհետև քրիստոնյան ոչ թե մարդու, այլ Քրիստոսի ծառան է, այսինքն՝ ազատ էակ է: Հետևաբար պետք է հետևել Քրիստոսին և հանգամանքների բերումով գերի ընկած քրիստոնյային գնել և ազատել գերությունից:

Թեև մարդիկ ի ծնե հավասար են, սակայն սոցիալական կյանքը խարսխված է անհավասարության վրա, որովհետև մարդիկ իրար հավասար չեն ո՛չ ունեցվածքով ու հարստությամբ, ո՛չ էլ ընդունակություններով ու հմտություններով: Տաթևացին սոցիալական անհավասարության փաստը բացատրում է աստվածային նախախնամության գոյությամբ: Աստծո կամոք են ստեղծվել հարուստներ և աղքատներ, իշխաններ և ծառաներ, որոնք կոչված են իրար հետ համագործակցելու, փոխօգնելու, մեկը մյուսի կարիքը հոգալու: Օրինակ՝ երկրի կառավարման գործում կարևորելով թագավորի ու իշխանների դերակատարումները՝ Տաթևացին միաժամանակ այն միտքն է արտահայտում, որ լավագույն կառավարումն այն է, երբ հասարակության մյուս անդամները նույնպես մասնակցում են կառավարմանը. «Այս է՝ զի իշխանն և իշխեցեալքն՝ վարդապետն և աշակերտքն՝ առաջնորդն և հետևեալքն՝ միմեանց պիտանիք են և օգտակար և ձեռնտու: Զի որպէս իմացումն պէտս ունի զգայութեանցն, և նոքօք ճանաչէ զգոյն. և լսէ զխոսս. և առնու զհոտ. և զայլսն: Նոյնպէս և իշխանին՝ աչք և ականջ և բերան իւր իշխեացեալքն են. զի խորհրդով նոցա արասցէ զամենայն բան: Եւ որպէս գլուխն մարմնոյն է պիտանի, նոյնպէս և մարմինն գլխոյն: Այսպէս և առաջնորդն և հետևեալքն՝ միմեանց պիտանիք են. ի շինութիւն երկրի. ի խորհուրդ. ի պատերազմ. ի խաղաղութիւն. ի յուրախութիւնս. և յայլսն: Եւ առաւել քան զամենայն պիտանաւորութիւն՝ ունին առ միմեանս զժողովիլն ի խոր-

[46] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 91:

հուրդ. և ապա համաձայն նոցին խորհրդով՝ վարել զշինութիւն աշխարհի»[47]:

Միջնադարյան քրիստոնյա մտածողի համար այս կամ այն սոցիալական խավին պատկանելը ինքնին ո՛չ առավելություն է, ո՛չ էլ թերություն: Մարդիկ իրարից տարբերվում են ոչ այնքան սոցիալական կարգավիճակով, որքան բարոյական գիտակցությամբ և աստվածահաճո վարքագծով: Այս առումով տարբերություններ չպետք է լինեն իշխողների ու իշխվողների միջև: Աշխարհիկ ու հոգևոր առաջնորդները չպետք է մոռանան, որ իրենք նույնպես մարդու զավակներ են, ինչպես բոլոր մարդիկ և մարդկային բնության առումով չունեն ոչ մի առավելություն: Դիմելով հոգևոր առաջնորդին՝ Տաթևացին գրում է. «Եվ ո՛չ ինչ ունիս աւելի ի բնութիւնդ քան զնոսա. ո՛չ ես որպէս զհովիւն ոչխարաց, զի հովիւն բանական մարդ է. և ոչխարքն անբան կենդանիք: Այլ դու որ հովիւդ ես մարդկան՝ մարդ ես նոցա հաւասար հոգւով և մարմնով, մտօք և այլովքն»[48]: Մարդուն բարձրագույն արժեք դիտող քրիստոնեական կրոնից բխող այս հումանիստական դիրքորոշումը, ըստ նրա, պետք է ընկած լինի իշխանավորների գործունեության հիմքում, որովհետև ստորադրյալների ու հպատակների նկատմամբ նրանց վերաբերմունքից է կախված նաև հասարակության խաղաղ, ցնցումնազերծ ու համերաշխ գործառությունը: Այլ խոսքով, Տաթևացու համոզմամբ՝ նախախնամությամբ տրված անհավասարությունը չի հակասում սոցիալական ներդաշնակության գաղափարին, քանի որ անհավասարությունը ոչ թե խոչընդոտում, այլ, ընդհակառակը, դրդում է հակադիր կողմերին փնտրել համագործակցության շահավետ ուղիներ: Նրանք կախված են իրարից, և մեկի կյանքը անպատկերացնելի է առանց մյուսի գոյությանը:

Տաթևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ այնպիսի տեսություն, ըստ որի՝ հասարակությունը մի կենդանի մարմին է, և ինչպես մարդկային մարմնի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակության մեջ յուրաքանչյուր մարդ, յուրա-

[47] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 423:
[48] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 182:

քանչյուր խավ կատարում է որոշակի գործառույթ: Բոլոր մարդիկ թեև ունեն միանման բնություն, սակայն սոցիալական աշխարհում ինչպես և համայն տիեզերքում, գոյություն ունի աստիճանակարգություն: Աստիճանավորված սոցիալական ներդաշնակությունը պահպանելու նպատակով Աստծո կամքով մարդիկ զբաղեցնում են տարբեր սոցիալական դիրքեր և կատարում են դրանց համապատասխան գործառույթներ: Բոլոր խավերի գործունեության նպատակը պետք է լինի «ընդհանուր բարիքը»: Այս հարցում Տաքևացու սոցիալ-բարոյական հայացքների վրա նկատելի է Պլատոնից եկող այն մտքի ազդեցությունը, թե հասարակության մեջ սոցիալական խավերի առկայությունը, ինչպես նաև դրանց միջև աշխատանքի բաժանումը սոցիալական ներդաշնակության ապահովման նախադրյալն է: Այդպիսի հասարակությունը խարսխված է արդարության սկզբունքի հիման վրա: Տաքևացին նույնպես սոցիալական շերտավորման մեջ տեսնում է արդարության սկզբունքի իրականացումը: Պլատոնի նման նա հոգու երեք մասերին համապատասխան տարբերակում է հասարակական երեք խավ՝ հոգևորականներ, իշխաններ և շինականներ (մի այլ դասակարգման համաձայն՝ կառավարողներ, հոգևորականներ, իշխաններ, զինվորականներ, արհեստավորներ ու շինականներ, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր հասարակական աշխատանքն ու պարտականությունը): Սոցիալական աստիճանակարգությունը ենթադրում է հասարակական կյանքի կարգավորվածության, մարդկանց միջև որոշակի հարաբերությունների, համատեղ կեցության ձևերի գոյություն: Ընդունելով այն միտքը, որ սոցիալական աստիճանակարգությունը՝ իբրև տիեզերական աստիճանակարգության դրսևորում, աստվածային ծագում ունի, հետևապես անփոփոխ է, Տաքևացին միևնույն ժամանակ մարդկանց այս կամ այն խավին պատկանելը չի դիտում իբրև բնածին և «հավերժական»: Նախ, ի տարբերություն Արիստոտելի, որը ստրուկ կամ իշխան լինելը պայմանավորում էր մարդու բնությամբ, Տաքևացին միջնադարյան շատ փիլիսոփաների նման դա համարում է «պայմանական և ոչ թե բնական»: Այսինքն՝ մարդու սոցիալական կարգավիճակի փոփոխականությունը կանխադրվում է, որովհետև մարդիկ անձնիշխան են: Երկ-

րորդ, միջնադարյան մտածողի համար սոցիալական աստիճանակարգության անփոփոխության գաղափարը բնազանցական նշանակություն ուներ. անփոփոխությունն առհասարակ չի բացառում որոշ փոփոխություն: Մարդկանց կյանքը հարափոփոխ է և լի պատահականություններով, սակայն լինում են նաև արտառոց ու անսպասելի փոփոխություններ, որոնք կապված են աստվածային նախախնամության հետ: Զարմանալի է, գրում է Տաթևացին, որ «երէկ ի կարգ սպասաւորացն ջրկիր և փայտակիր էր. և այսօր նստեալ յաթոռ թագաւորական թագիւ պսակեալ. որպէս Մուրիկ թագաւորն և այլ բազումք: Եւ այս ըստ անքննին կամացն Աստուծոյ…»[49]:

Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ երկիրը, պետությունը, հասարակությունը չեն կարող գոյատևել առանց օրենքների, առանց իշխանության ու կառավարման: Եթե հասարակությունը նա նմանեցնում է մարմնի հետ, ապա վերջինիս կառուցվածքի ու գործառության համանմանությամբ պատկերացնում է հասարակության կամ քաղաքի (պետության) գոյավիճակը: Ինչպես մարդու մարմինն ունի գլուխ, որը կոչված է իշխելու ու կառավարելու մարմնի մյուս անդամներին, ապահովելու դրանց բնականոն գործունեությունը, այնպես էլ հասարակությունը (պետությունը) պետք է ունենա գլուխ՝ կառավարող, որը կոչված է կարգավորելու հասարակական, պետական ու մարդկային հարաբերությունները: Իշխանությունը տրվում է ի վերուստ. Աստված ընտրում է մարդկանցից հանճարեղներին, նրանց կարգում թագավոր, և նրա ձեռքով կարգավորում է հասարակության կյանքը: Տաթևացին, թագավորին համեմատելով գլխի, աչքի, լեզվի ու սրտի հետ, միջնադարում գերիշխող մտածողության ոգով գերագնահատում է նրա դերը հասարակության/պետության կյանքում՝ նրան վերագրելով մտածելի ու անմտածելի բազմապիսի գործառույթներ. «Դարձեալ՝ որպէս գլուխն մի է բոլոր մարմնոյն՝ և բարձրացեալ ի վերայ ամենայն անդամոցն՝ և ի նմանէ իջանեն ամենայն կենդանութիւնք և զգայութիւնք և շարժումն ի բոլոր ամենայն օդուածս մարմնոյն: Նոյնպէս և իշխանն մի է ի մէջ մարդկան. և բարձրացեալ փա-

[49] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 274:

ռօք և մեծութեամբ. և գլուխ նստեալ ամենայն մարդկան.և ի նմանէ գայ ի մարդ հրաման և շարժումն, մահ և կեանք, շէն և աւեր, և ամենայն նորա հրամանաւն կարգաւորի ընդ երկիր: …Դարձեալ՝ որպէս սիրտն մի է ի բոլոր անդամսն ներքին, և նա է սկիզբն կենդանւոյն, ի նմանէ շունչն և ջերմութիւնն սփռի ի բոլոր անդամն, այլև երակ արեանն և բնական կենդանութիւնն: Այսպէսն իշխանն՝ սիրտ է ամենայն երկրին և հիմն. և ի նմանէ ամենայն մարդիկ առնեն զսէր, զգութ, զպէտս, զկերակուր և զայլն: Եւ յորժամ ի սիրտ ելանէ, արդիւնքն ամենն ի սիրտն ժողովին. որպէս զօրք առ թագաւորն, նոյնպէս և հրամանաւ իշխանին կան ամենայն հնազանդեալքն. ի բան, ի գործ, ի պատերազմ, ի խաղաղութիւն. և յայլսն»[50]: Չնայած դրան՝ Տաթևացին կարծում է, որ թագավորը միայնակ չի կարող լավագույն ձևով կառավարել երկիրը, որովհետև իբրև մարդ բնությամբ տկար ու մահկանացու է, այսինքն՝ չի կարող ամեն ինչ իմանալ և ամեն ինչ կարողանալ: Այդ պատճառով նա պարտավոր է երկիրը կառավարել շատերի, հատկապես իմաստուն խորհրդականների օգնությամբ. «Մին մարդն կարէ զմիոյ տան շինութիւնն խորհիլ. այլ մի մարդն՝ զբազմաց ոչ կարէ, վասն այն պարտ է բազմաց ի մի վայր ժողովիլ, և զբազում երկրին զօգուտն գտանել»[51]: Կառավարման գործում իմաստուն խորհրդատուների անհրաժեշտությունը բխում է միմյանց օգտակար լինելու աստվածային կարգից: Ինչպես մարմնի անդամները միմյանց օգնում և լրացնում են, այնպես էլ մարդիկ պարտավոր են «ի խորհուրդն կցորդիլ միմեանց. և զուղիղն զտանել. և որպէս կարօտ են միմեանց ճորտ և պարոն. հարուստ և աղքատ. վարդապետ և աշակերտ. նոյնպէս միտքն կարօտ է առաջնորդի և խորհրդակցի: Եւ իմաստուն մարդն՝ հանապազ խնդրէ իւր խորհրդակից և օգնական մտացն իւրոց»[52]:

Տաթևացու կարծիքով իշխանությունը մի հարաբերություն է, որում մեկը իշխում է, մյուսը՝ իշխվում, մեկը կառավարում է, մյուսը՝ կառավարվում: Սա տիեզերքում գործող աստվածային կարգ է: Այդ

[50] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 422:
[51] Նույն տեղում, էջ 423:
[52] Նույն տեղում:

իշխանական հարաբերությունները գոյի մակարդակում դրսևորվում են երեք ձևով. ա) մեկը միմիայն իշխում է. դա տիեզերքի Արարիչն է, բ) մյուսը իշխում է և միաժամանակ գտնվում իշխանության տակ. դա մարդն է, գ) երրորդը՝ կենդանիները, միայն գտնվում են իշխանության տակ: Ցանկացած կարգի իշխանություն գործառում է օրենքներով: Տաթևացու կարծիքով գոյություն ունի իշխանության երեք տեսակ՝ աստվածային, մարդկային և բնական, որոնց համապատասխանում են երեք կարգի օրենքներ՝ աստվածային, մարդկային և բնական: Աստվածային օրենքները, որոնք ամփոփված են Սուրբ գրքի մեջ, հավերժական են, անփոփոխ, կատարյալ, և մարդիկ պարտավոր են հնազանդվել ռազմավարական ճանապարհ ցուցանող, կյանքի ուղեցույց հանդիսացող այդ օրենքներին: Աստվածային օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են, քանի որ, Տաթևացու արտահայտությամբ, «յօրէնսն մեծ և փոքր չկայ. այլ հաւասար Աստուծոյ հրաման է, և պա՛ռտ է մեզ պահել…»[53]: Պետության և հասարակության մեջ կայունություն ու համերաշխություն հաստատելու համար նախ և առաջ հարկավոր է հետևել աստվածային օրենքներին, ըմբռնել արարչագործության իմաստը, հնազանդվել աստվածադիր կարգերին, նպատակ ունենալ հոգով բարձրանալ դեպի վեր՝ աստվածային աշխարհը, և ոչ թե իջնել վար՝ դեպի նյութական, անբան ու անասնական աշխարհը: Առանց աստվածային օրենքների մարդը չի կարող ճիշտ կողմնորոշվել այս կյանքում. «Այլև օրէնքն Աստուծոյ ուղղութիւն է մեզ ի ճանապարհ կենցաղոյս. և յորժամ թողումք՝ թիւրիմք և մոլորիմք: Այլև օրէնքն օգնական է մեզ որպէս սիւն տան, յորժամ թողումք զօրէնս, խախտի հոգևոր շինուածս մեր»[54]:

Բնական օրենքը աստվածային օրենքի մասնավոր դրսևորումն է: Բնական օրենքի համաձայն՝ մարդը պետք է գործի Աստծո կողմից իր բնության մեջ ներդրած կարգերին ու հակումներին համապատասխան. «Բնական աւրէնքն այն է, որ բնութեամբ ի բարին է ստեղ-

[53] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 12:
[54] Նույն տեղում, էջ 11:

ծած և զբարին սիրեմք, և զչարն ատեմք»[55]: Օրինակ՝ մարդը բնությամբ ինքնիշխան է և հակված է սիրելու բարին, կամ՝ մարդու մեջ բուսական ու կենդանական հոգիները պետք է ենթարկվեն բանական հոգուն, իսկ մարմինը՝ հոգուն: Բայց քանի որ մարդիկ ոչ միշտ են հետևում իրենց բնության օրենքներին, ուստի անհրաժեշտություն է ծագում ընդունելու մարդկային (քաղաքական) օրենքներ, որոնք իրենց հերթին պետք է համապատասխանեն բնական օրենքներին: Քաղաքական օրենքները կոչված են կարգավորելու մարդկային հարաբերությունները, նպաստելու պետության ու հասարակության առջև կանգնած կենսական խնդիրների լուծմանը: Ի տարբերություն աստվածային օրենքների՝ մարդկային օրենքներն ունեն հարաբերական ու ժամանակավոր բնույթ: Այս իմաստով օրենքներն են մարդկանց համար, և ոչ թե մարդիկ են օրենքների համար, ինչը նշանակում է, որ օրենքները հետևում են ժամանակին, և «ժամանակն տիրէ օրինացն, զի կարէ ժամանակ փոփոխել զաւրէնսն, խոտել և ընտրել»[56]:

Հասարակության մեջ գոյություն ունի երկու իշխանություն՝ աշխարհիկ (մարմնական) և հոգևոր: Հոգևոր իշխանությունը գտնվում է եկեղեցու, հոգևորականների ձեռքին, որոնք կառավարում են «զհոգևոր տունս Աստուծոյ և զհոգիս մարդկան», իսկ աշխարհիկ տերերը՝ թագավորներն ու իշխանները, կառավարում են «զմարմնաւոր տունս աշխարհի. զգեղ՝ զքաղաք՝ զերկիր և զաշխարհ»: Այդ երկու իշխանությունների միջև գոյություն ունեն տարբերություններ: Աշխարհիկ իշխանությանը մարդիկ ենթարկվում են բռնությամբ, հարկադրաբար, իսկ հոգևորին՝ կամավոր՝ որդիական երկյուղածությամբ հնազանդվելով Աստծո կամքին: Աշխարհիկ իշխանությունը իշխում է «որքան մերձ է և ձեռնհաս», այսինքն՝ սահմանափակ տարածքի վրա է տարածվում դրա իշխանությունը, իսկ հոգևոր իշխանությունը «իշխէ ի մերձաւորս և ի հեռաւորս», և դրա իշխանությունը չեն կարող արգելել

---

[55] **Գրիգոր Տաթևացի**, Հաւաքեալ քաղուածոյ մեկնութիւն սրբոյ աւետարանին Մաթէոսի, ՄՄ, ձեռ. 1295, էջ 95ա:

[56] **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառատ հաւաքումն յԱռակաց գրոցն Սաղոմոնի ի լուսաւոր բանից Մեծին Ներսիսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 372բ-373ա:

ո՛չ սուր, ո՛չ ամրոց, ո՛չ պարիսպ, ո՛չ զորք կամ այլ ինչ: Երկու իշխանությունների հիման վրա Տաթևացին տարբերակում է երկու կարգի օրենք՝ աշխարհիկ (քաղաքական) և հոգևոր. «Մարմնաւոր իշխանքն՝ քաղաքական օրինօք կարգաւորեն զինազանդեալս. և հոգևորքն հոգևոր օրինօք Հին և Նոր Կտակարանօք՝ ի բարիս առաջնորդեն»[57]: Հոգևոր առաջնորդների խնդիրն է ժողովրդին ապահովել անմարմին թշնամիների հարձակումներից, իսկ մարմնավոր իշխաններինը՝ մարմնավոր թշնամիներից, և երկիրը պահել խաղաղության ու շենության մեջ:

Հետևելով նորկտակարանային ավանդույթին՝ Տաթևացին կոչ է անում հնազանդվել մարմնական, աշխարհիկ տերերին՝ «պարտիմք հնազանդ լինիլ իբրև փոխանորդութիւն Աստուծոյ. և զիրամայեալն նոցա լսել և կատարել»[58]: Ենթարկվել ու հնազանդվել իշխանին նշանակում է նախ և առաջ հնազանդվել աստվածային հրամաններին, որովհետև իշխան-իշխվող հարաբերությունն ունի աստվածային ծագում: Տաթևացու կարծիքով իշխանության նկատմամբ հնազանդությունը ոչ միայն բարոյական առաքինություն է, այլև աստվածային օրենքին համապատասխանող իմաստուն վարքագիծ, կյանքին հարմարվելու պատշաճ պահվածք. «Եւ որք իմաստունք են՝ լինին հնազանդք և մտերիմք իշխանաց իւրեանց և ի բարութեան վայելեն: Իսկ որք անմիտք են՝ լինի ապստամբք և երկմիտք իշխանաց իւրեանց և ի խաւարի գնան. և ըզչար պատիժս կրէն ի պետաց իւրեանց»[59]: Իշխանության ենթարկվելը աստվածահաճո երևույթ է, աստվածային օրենք, իսկ անհնազանդությունը՝ աստվածային օրենքի խախտում: Սեփական փորձից իմանալով անիշխան ու անառաջնորդ վիճակի կործանարար հետևանքները՝ Տաթևացին կարևորում է իշխանության դերը թե՛ հասարակության/պետության գործառության և թե՛ ազգային հարցերի կարգավորման գործում: Թագավորներին տրվում է իշխանություն ոչ թե իրենց անհատական պահանջմունքների բավարարման ու անձնական բարեկեցության ապահովման, այլ այդ իշխանու-

[57] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճամբան հատոր, էջ 348:
[58] Նույն տեղում, էջ 35:
[59] Նույն տեղում, էջ 194:

թյունը ծառայեցնելու ընդհանուրի բարօրության: Այսինքն՝ իշխանությունը պարտավորություն է և ստեղծված է ոչ թե իշխանի, թագավորի, այլ բոլորի համար, բայց իշխանության տերը պատասխանատու է իշխանության իրագործման ու կառավարման ընթացքի ու հետևանքների համար: Կառավարման գործընթացում ընդհանուրի բարիքը նպատակ դարձնել նշանակում է մտածել երկիրը շենացնելու, բնակիչների նյութական ու հոգևոր պահանջմունքները բավարարելու և օրենքներով գործառող համերաշխ ու արդար հասարակություն ստեղծելու մասին: Երկրի (քաղաքի) կառավարիչի բարոյական հեղինակությունն անմիջականորեն կախված է նրա պահվածքից ու կեցվածքից և առաջին հերթին այն բանից, թե նա արդյոք կառավարում է իմաստնաբար՝ իմաստունին պատշաճ կերպով: Իսկ կառավարել իմաստնաբար նշանակում է գիտելիք ունենալ ինչպես մարդկանց բնության, պահանջմունքների, գոյության նպատակի, հասարակական խավերի հարաբերակցության, սոցիալական ներդաշնակության, ընդհանուր բարիքի, կառավարման առանձնահատկությունների, պատերազմական իրավիճակներից թելադրվող քայլերի և առհասարակ հպատակների կողմից կառավարողներից ունեցած սպասելիքների, այնպես էլ այդ գիտելիքը կիրառելու, իշխանությունը արդարությամբ, իրավամբ, օրենքներով գործադրելու եղանակների մասին: Երկրի իմաստուն կառավարումը ենթադրում է երկրի խաղաղության, սոցիալական համերաշխության, մարդկանց բարեկեցության ապահովում և ժողովրդի բարգավաճմանն ու շենացմանը միտված ներքին քաղաքականություն: Տաթևացու կարծիքով աշխարհիկ իշխանները չորս կերպ են երկիրը շեն ու խաղաղությամբ պահում՝ իմաստությամբ, փարթամությամբ, զորքով և ամրոցներով: Իմաստությամբ կառավարել նշանակում է համերաշխություն հաստատել սոցիալական տարբեր խավերի միջև, ուշադիր լինել յուրաքանչյուր խավի նկատմամբ. «Իմաստութիւն պիտոյ է, որ գիտէ շահել զհնազանդեալսն կամ զվերնագոյնս, ըստ իւրաքանչիւր ախորժակացն»[60]:

[60] **Ս. Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 63:

Տաթևացու կարծիքով իշխանություն, պետականություն ունեցող երկիրը պաշտպանում է իր քաղաքացիներին, կյանքը դարձնում բարեկեցիկ, իսկ անիշխան, անղեկ ու անառաջնորդ երկիրը կամ հասարակությունը դատապարտված է կործանման. «Իսկ յորժամ երկիր առանց իշխանի լինի. և ժողովուրդն առանց առաջնորդի, բաժանեալ են ի կենդանութեանց. անկեալ ի բարձրութեանց. և կոխան եղեալ յամենայն մարդկան. և ցրուեալք յամենայն հողմոց. տգեղացեալ և չորացեալ և ապականեալ զանազան մեղօք»[61]: Որպես ասվածի օրինակ՝ Տաթևացին մատնանշում է հայոց վիճակը. «Որպէս ի ժամանակս յայս տեսանեմք յազգս մեր անիշխան և անառաջնորդ՝ ի՛բրև ոչխար առանց հովուի՝ գազանակուր լինին և կորնչին…»[62]: Այլ խոսքով՝ առանց իշխանության հնարավոր չէ պատկերացնել ոչ միայն սոցիալական ու ազգային համերաշխությունը, այլև առհասարակ պետության, հասարակության ու ազգի բնականոն գոյությունը:

Եթե թագավորը կառավարում է արդարությամբ, օրենքների ու իրավունքի հիման վրա, մտածում է ընդհանուրի բարօրության մասին, ապա հպատակները իշխանությանը ենթարկվում են հոժարությամբ: Իսկ ինչպե՞ս պետք է վարվեն հպատակները, եթե իշխանավորները ոտնահարում են իրենց իրավունքները, չարաշահում իշխանական դիրքը, չար գործերով ու ծանր հարկերով ահաբեկում-նեղում քաղաքացիներին: Ըստ Տաթևացու՝ այս դեպքում ևս բնակիչները պետք է հնազանդվեն, որովհետև ցանկացած իշխանություն, այդ թվում՝ չարագործների ու մարդասպանների իշխանությունը, աստվածատուր է, համենայն դեպս գտնվում է աստվածային նախախնամության տակ[63]: Քարոզելով սոցիալական ու քաղաքական հնազանդու-

---

[61] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 423:

[62] Նույն տեղում:

[63] Վերլուծելով Գրիգոր Տաթևացու տեսակետը իշխանության ծագման ու գործառության, ի մասնավորի սոցիալական ներդաշնակության, աստվածատուր իշխանության ու հնազանդության՝ հարաբերակցության վերաբերյալ՝ Վ. Միրզոյանը նկատում է, որ տվյալ դեպքում «ոչ թե կառավարումն է իշխանության գործառույթը, այլ, ընդհակառակը, ***իշխողները իշխում են, քանի որ իրենց գրված դիրքով նրանք պարտավոր են կառավարել***: Հետևությունն այն է, որ ծառաների ենթարկումը տերերին ոչ թե տերերի բռնությունն է, այլ բնական մի կարգ, որ երկուստեք օգտակար է և ապահովում է

թյուն, այնուհանդերձ, Տաթևացին միաժամանակ անում է վերապահումներ: Նրա կարծիքով հպատակներն իրավունք ունեն չենթարկվելու, եթե իշխանավորը շեղվում է հավատից և եթե արձակում է չար հրամաններ: Օրինակ, եթե թագավորը հրամայում է սպանել մի մարդու, որը գող է, ավազակ կամ «թշնամի թագավորութեան», ապա սպանելը կլինի արդար, օրենքով, իսկ սպանողը՝ անմեղ: Իսկ եթե սպանվողը անմեղ է, ապա նրա արյան համար պատասխանատու են թե՛ պատվիրատուն և թե՛ սպանողը, որովհետև դա «ըստ օրինացն Աստուծոյ» չէ, այլ «ըստ չար կամաց իւրեանց գործերին»[64]:

Տաթևացու համար հասարակությունը գործառում է ոչ միայն սոցիալական, այլև բարոյական օրենքներով, կանոններով ու ավանդույթներով, տվյալ պարագային՝ քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններով, որոնք վերաբերում են մարդ-Աստված և մարդ-մարդ հարաբերություններին: Քրիստոնեական բարոյագիտության հիմքում ընկած է սերը առ Աստված սկզբունքը, որից բխում են մյուս բոլոր պատվիրաններն ու սկզբունքները: Աստվածային պատվիրաններով պետք է ապրեն թե՛ հասարակ ժողովուրդը և թե՛ հարուստները, թե՛ հպատակները և թե՛ իշխողները՝ իշխաններն ու թագավորները: Դա վերաբերում է հատկապես իշխող դասին: Աստծո կողմից ընտրված թագավորը ոչ միայն երկրի կառավարիչ է, այլև ժողովրդի առաջնորդը, ժողովրդին ուղղություն տվողն ու իր հետևից տանողը: Հետևաբար, նրանից են մեծապես կախված հասարակության բարոյահոգեբանական վիճակը և մարդկանց միջանձնային ու սոցիալական հարաբերությունների բնույթը: Եթե թագավորը իրավամբ ու արդարությամբ է ժողովրդից հավաքում հարկերը, ապա նա համարվում է բարի ու արդար կառավարիչ, իսկ եթե անիրավությամբ զրկում է ժողովրդին, ապա գործում է մեղք ու չարություն՝ արժանանալով ժողովրդի ատելությանը:

Տաթևացին կարևորում է ինչպես կառավարչի մարդկային կերպարը, այնպես էլ կառավարման բարոյական կողմերը: Թագավորը

հասարակական կյանքի բնականոն գործառությունը» (**Միրզոյան Վ. Ա.**, Կառավարման փիլիսոփայություն, 3-րդ, լրացված ու բարեփոխված հրատ., Եր., 2010, էջ 228):

[64] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 194:

հեղինակություն է և գտնվում է համայնի տեսադաշտում, հետևաբար նրա յուրաքանչյուր արարք անմիջականորեն գնահատվում է բոլորի կողմից. «Ժողովրդեանն ամեն աչք և միտք՝ յառաջնորդն լինին. ոմն նայի ուսումն. և ոմն ի վարսն. և այլք ի հաւատն. ոմանք հային, զի ուսանին, ոմանք հային, զի պարսաւեն…: Եւ այնպէս զգաստ պարտ է լինիլ առաջնորդին. զի ամենքն հաճեսցեն ի նա. իւրքն և օտարքն. հաւատացեալք և անհաւատք…»[65]: Օրինակ՝ հպատակները ընդօրինակում են իշխանավորների թե՛ լավ և թե՛ վատ արարքները: Ինչպիսին իշխանավորներն են, գտնում է Տաթևացին, այնպիսին էլ նրանց հպատակներն են դառնում. «Եւ արդ՝ գիտելի է՝ զի յորժամ միտն սխալի ի գիտութիւնէ, բոլոր հոգին և մարմինն ընդ նմա սխալին: Այսպէս յորժամ կարգաւորն և իշխանն սխալին, ամենայն ժողովուրդքն և իշխեցեալքն ընդ նոսին սխալին և անկարգանան: Զի երկիւղ և խրատ՝ նոքա են. յորժամ ի նոցանէ ոչ խրատին, զամենայն չարիս առանց ամօթոյ գործեն: Նմանապէս և գլուխն յորժամ ցաւի, ամենայն մարմինքն ընդ նմա ցաւին: Նոյնպէս և առաջնորդն թէ ցաւոտ և հիւանդ է մեղօք, ամենայն հետևեալքն նոյնպէս ցաւոտ լինին»: Առաջնորդը պետք է լինի «դէտ», այսինքն՝ պետք է լինի հսկող, խուզարկու, պահակ, պետք է բոլոր առումներով գտնվի բարձունքում՝ «դէտն ի բարձր տեղւոջ լինի, որ կարէ տեսանել զամենայն», որովհետև եթե առաջնորդն «ի խոնարհ և ի ցած տեղիս լինի, այսինքն ի մեղս աշխարհի՝ ո՛չ կարէ տեսանել ուղիղ»[66]: Նա պետք է իմանա, թե ինչ է կատարվում երկրում, ինչպես է ապրում ժողովուրդը, ինչ սպասելիքներ ունի կառավարողներից, որպեսզի կարողանա ներքին քաղաքականության մեջ ժամանակին շտկումներ անել և կանխել դեպքերի անցանկալի զարգացման տարբերակը: Գտնվելով բարձունքում՝ առաջնորդը հայտնվում է համայնի տեսադաշտում, հետևաբար նրա յուրաքանչյուր արարք անմիջականորեն գնահատվում է բոլորի կողմից: «Դէտը» պետք է օրինակ ծառայի բոլոր համար, միշտ պետք է արթուն լինի և խուսափի մեղքերից ու տգիտությունից: Տաթևացին մեղքն ու տգիտությունը դիտում է որպես իրար փոխպայմանավորող

[65] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 183:
[66] Նույն տեղում:

երևույթներ, ավելի ստույգ՝ տգիտությունը դիտում է որպես մեղքի աղբյուր: Տգետը, բնականաբար, հակված է գործելու մեղքեր. «Զի տգիտութիւնն՝ մտացն է ննջումն. և գործ մեղաց հոգւոյն... զի որ ննջէ ի մէջ մեղաց՝ թմրի և ոչ կարէ զգալ զմեղս: Եւ որ նընջէ տգիտութեամբ՝ կոյր է մտօք. որպէս ննջեալն ոչ տեսանէ. ոչ գնայ. և ոչ գործէ. նոյնպէս և նա: Եւ որպէս լինի առաջնորդ և դէտ այլոց. յորժամ ինքն ննջեալ է ի մեղս. վասն որոյ պարտ է առաջնորդին հանապազ արթուն լինիլ մտօք և իմաստութեամբ»[67]:

Ամփոփենք: Տաթևացին, հենվելով մարդու էության մեկնաբանության պլատոն-արիստոտելյան և քրիստոնեական ավանդույթների վրա, կարծում է, որ մարդու ֆիզիկական-անատոմիական կառուցվածքը, մարմնական ու մտավոր հատկությունները արդեն իսկ ցուցանում են, որ նա ի վերուստ նախատեսված է հասարակական-քաղաքական համատեղ կյանքի համար: Մարդը միաժամանակ բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ընտրություն կատարում բարու և չարի միջև, պատասխան տալիս իր արարքների, ապաշխարում իր մեղքերի համար և ակնկալում փրկություն: Աստված մարդուն «միտումնավոր» է ստեղծել կարիքավոր, նախ, որ մարդը իր խելքով ու շնորհքով ստեղծի այն ամենը, ինչ ինքը չի ունեցել ի բնե, երկրորդ, որ մարդը ունենա ուրիշ մարդկանց հետ հաղորդակցվելու, համագործակցելու, համերաշխ ու խաղաղ ապրելու պահանջմունք: Պաշտպանելով բոլոր մարդկանց հավասարության հումանիստական գաղափարը՝ Տաթևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ մի տեսությունը, ըստ որի՝ հասարակությունը մի կենդանի մարմին է, և ինչպես մարդկային մարմնի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակության մեջ յուրաքանչյուր մարդ, յուրաքանչյուր խավ կատարում է որոշակի գործառույթ: Այս առումով մարդկանց միջև գոյություն ունեցող անհավասարությունները, իշխողների և իշխվողների, հարուստների և աղքատների գոյությունը նա բացատրում է աստվա-

[67] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 183:

ծային նախախնամության գոյությամբ: Նրա կարծիքով Աստված մարդկանց ստեղծել է ոչ թե իրար թշնամի, այլ բարեկամ, իսկ նրանց միջև անվստահության, ատելության ու թշնամության հարաբերությունները առաջանում են այն պահից, երբ մարդիկ խախտում են աստվածային, բնական ու մարդկային օրենքները: Աստվածային օրենքները, որոնք ամփոփված են Սուրբ գրել գրքում, հավերժական են, անփոփոխ, կատարյալ, և մարդիկ պարտավոր են հնազանդվել կյանքի ուղեցույց հանդիսացող այդ օրենքներին: Բնական օրենքի համաձայն՝ մարդը պետք է գործի Աստծո կողմից իր բնության մեջ ներդրած կարգերին ու հակումներին համապատասխան: Բայց քանի որ մարդիկ ոչ միշտ են հետևում իրենց բնության օրենքներին, ուստի անհրաժեշտություն է ծագում ընդունելու մարդկային (քաղաքական) օրենքներ, որոնք իրենց հերթին պետք է համապատասխանեն բնական ու աստվածային օրենքներին: Տաքեացու համար հասարակությունը գործառում է ոչ միայն քաղաքական, այլև բարոյական օրենքներով, տվյալ պարագային՝ քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններով, ուստի նա պահանջում է պետական, հասարակական ու ազգային կյանքում, առհասարակ կառավարման ոլորտում առաջնորդվել այնպիսի բարոյական սկզբունքներով ու չափանիշներով և արժեքներով, ինչպիսիք են մարդասիրությունը, խաղաղասիրությունը, հնազանդությունը, ներողամտությունը, արդարությունը, չափավորությունը, ողորմությունը, գթասրտությունը և այլն, որոնք կապահովեն հասարակության տարբեր շերտերի համերաշխությունն ու ընդհանուրի բարեկեցությունը:

1.3. Բանականություն և կամք: Մարդու ազատության հարցը

«Եթէ է՛ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք»:
Գրիգոր Տաթևացի

Տաթևացու բարոյափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած է բանականությամբ և կամքի ազատությամբ, անձնիշխանությանբ օժտված մարդու գաղափարը, առանց որի բանական մարդը չի կարող մտածվել ու ներկայանալ որպես բարոյական էակ: Ճանաչելու և ինքնաճանաչելու հատկությամբ բանական մարդը սահմանազատվում է կենդանական աշխարհից, վեր կանգնում շնչավոր մյուս արարածներից: «Մարդս իմացմամբ և մտօքն որոշի յանասնոց,– գրում է Տաթևացին,– արդ որ զիմացումն մտաց ոչ ունի՝ նա զտեսակ մարդոյ ոչ ունի, այլ զանասնոց»[68]: Աստված մարդուն ստեղծել է իր նմանությամբ ու պատկերով, ուստի մարդը՝ իբրև ճանաչող բանական էակ, իր իմացական հատկություններով նման է Աստծուն: Տաթևացու իմացաբանությունը աստվածապաշտական բնույթ ունի: Աստված մարդուն պարգևել է ճանաչողական ունակություններ և գործիքներ, գիտություն և իմաստություն ունենալու շնորհք ոչ թե այն բանի համար, որ դրանցով ձգտի ձեռք բերել միայն երկրային բարիքներ, դրանք ծառայեցնի լոկ աշխարհիկ նպատակների համար, այլ ճանաչի Աստծուն և նրա գործերը, գիտելիքները օգտագործի Աստծուն մերձենալու և հոգին փրկելու համար: Աստված մարդուն պարգևել է զգայարաններ ու միտք ոչ թե պարզապես զգալու և իմանալու համար, այլ դրանցով հաճոյանալու Աստծուն, խորհելու նրա մասին, լսելու ու կատարելու նրա պատվիրանները և այլն. «Աչս ետ՝ որով տեսցուք զարարածս, և ի միտ առցուք զԱրարիչն: Ետ լսելիս՝ զի լուիցիք զպատուիրանս Աստուծոյ, և արարսցուք: Լեզու ետ՝ գոհանալ և օրհնել զԱստուած խրատել և ուսուցանել զայլս: Նոյնապէս ետ զհոտոտելիս՝ զի զկնի հոտոց Նորա ընթացցուք: Եւ ձեռս՝ զի յաղօթս համբարձցուք. զբարիս գործեսցուք. սփռել և տալ կարօտելոց. և այն-

[68] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 26:

պէս հաճոյանամք Աստուծոյ: Ապա թէ փոխեմք զսոսա՝ լինին պատուհանք մահու. յորժամ ձեռօք հարկանեմք և յափշտակեմք»[69]:

Տաթևացու կարծիքով մարդը ունի իմացական երեք «աչք»՝ զգայարաններ, բանականություն (միտք) և հավատ, որոնց էլ համապատասխանում են իմացության զգայական, բանական և հավատի աստիճանները կամ զգայական, բանական և հավատի տեսությունները: Այսինքն՝ մարդը զգայող, մտածող և հավատացող էակ է: Զգայարաններով նա ճանաչում է նյութական զգալի գոյերը, բանականությամբ՝ աննյութական և մտահասանելի գոյերը, իսկ հավատի լույսով՝ աստվածային իրողությունները և Աստծուն: Մարդու զգայելու, մտածելու ու հավատալու կարողությունները մի միասնական իմացական բնության բաղկացուցիչ մասերն են, և միայն դրանց համատեղ գործունեությունն է ապահովում մարդու ճանաչողության ամբողջականությունն ու լրիվությունը: Իմացության այս երեք աստիճաններն ու տեսությունները միջնադարյան հայ մտածողը ոչ միայն չի հակադրում իրար, այլև, ընդհակառակը, դրանք դիտում է իբրև մարդկային իմացության բնական-անհրաժեշտ ձևեր, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի ի վերուստ նախասահմանված իմացական գործառույթ: Ինչպես սանդուղքի յուրաքանչյուր աստիճան անհրաժեշտ է ու պիտանի, և մեկը մյուսին չի կարող փոխարինել, այնպես էլ մարդկային իմացության երեք աստիճանները անհրաժեշտ են ու անփոխարինելի: Այլ խոսքով՝ Տաթևացու իմացաբանական տեսությունն ունի համադրական բնույթ և աստիճանակարգային կառուցվածք: Իմացության ստորին աստիճանը զբաղեցնում է զգայական ճանաչողությունը, միջին աստիճանը՝ բանականը, իսկ վերին, բարձրագույն աստիճանը՝ հավատը:

Իմացության զգայական, բանական և հավատի ձևերն իրարից տարբերվում են ըստ իմացության առարկայի, կատարման միջոցների ու եղանակների և ըստ նպատակի: Տաթևացին իմացության այդ երեք ձևերը դասակարգում է երկու խմբի մեջ՝ բնական և շնորհական: Բնական տեսությունը, որը ընդգրկում է իմացության զգայա-

[69] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 199:

կան և բանական ձևերը, ստացական-փորձնական, միջնորդավորված բնույթ ունի, իսկ շնորհական տեսությունը, որում ներառված է հավատի տեսությունը, անմիջական-ինտուիտիվ բնույթ ունի: Բնական տեսությանը բնորոշ է երեք հատկություն. նախ զգայությունը և բանականությունը «խոնարհվում» են ճանաչելի իրերի առջև, երկրորդ՝ խառնվում են դրանց հետ, երրորդ՝ միտքը իմացական նյութը դասակարգում, վերլուծում և «շրջագայությամբ գտանէ զճշմարիտն»: Այդպիսին է առհասարակ իմաստասերների բնական քննությունը: Մինչդեռ այդ առումով շնորհական տեսությունն հակադիր է բնական տեսությանը, որովհետև այն «պարզ և միեղէն իմացմամբ բարձրանայ յաստուածային գիտութիւն»: Այդպիսին է մարգարեների, առաքյալների պայծառատեսությունը և հավատի տեսությունը:

Բանական էակը անհրաժեշտաբար պիտի լինի անձնիշխան, որովհետև բանականության միջոցով է մարդը դառնում անձնիշխան. «Եւ դարձեալ՝ զի ամեն բանական՝ ի հարկէ անձնիշխան է, զի ընդ բանականութեանս ի ներքս եմուտ և անձնիշխանութիւն: Զի բանիւ խորհիմք և ընտրեմք զբարիս և զչարս: Արդ զորս խորհիմք և ընտրեմք, իշխան եմք գործելոյ. ապա թէ ոչ՝ ընդ վայր խորհեաք: Ապա ուրեմն զի բանական եմք, ի հարկէ և անձնիշխան պա՛ռտիմք լինիլ»[70]: Միջնադարյան շատ մտածողների նման Տաթևացին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության ու բարոյագիտության ելակետային այն սկզբունքը, որ անձնիշխանությունը, ազատ ընտրություն կատարելու ունակությունը մարդու բնության ու էության բնազանցական տեսակային հատկությունն է: Ճիշտ է, ոմանք, կամքի ազատության մեջ չտեսնելով դրական որևէ բան, բողոքում են, թե Աստված ինչու է մարդուն ստեղծել անձնիշխան, ինչու չի ստեղծել այնպիսի բնությամբ, որ նա երբեք չսխալվի ու չգործի մեղքեր («ընդդէ՞ր ոչ արար զմեզ Աստուած ի ներքոյ հարկի, զի ոչ կարէաք մեղանչել»[71]): Նման հարցադրումներին Տաթևացու տալիս է հետևյալ պատասխանը. անձնիշխանությամբ մարդը նմանվում է Աստծուն, ուստի նրանք, «որք ասեն թէ ընդէ՞ր եղաք անձնիշխան, ոչ այլ ինչ ասեն, քան թէ ըն-

[70] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 425:
[71] Նույն տեղում:

դէ՞ր ոչ եղաք անբան և աննման Աստուծոյ, և առանց վարձուց և վաստակոց»[72]:

Բանականությունը և անձնիշխանությունը մարդու հոգու երկու գլխավոր զորություններն են, որոնք այնպես են իրար հետ փոխկապված, որ մեկի գոյությունը ինքնըստինքյան ենթադրում է մյուսի գոյությունը: Բանականություն ունեցողը ունի կամք, իսկ կամք ունեցողը՝ բանականություն: Տաթևացին բանականությունը նմանեցնում է հոգևոր դատավորների, իսկ կամքը՝ իշխանների ու թագավորների հետ. «Զի կամքն ունի զնմանութիւն իշխանաց և թագաւորաց, որք միայն զկամելն ունին ամենայն իրաց առանց ընտրութեան, զի բուռն են և իշխեցեալք ի վերա աշխարհի: Իսկ իմացումն նման է հոգևոր դատաւորաց, որք ունին զխորհելն և զընտրելն. և իմացումն ճանաչէ, և ընտրէ զսուտն և զճշմարիտն, զչարն և զբարին»[73]:

Բանականությունը տեսական իմացության հիմքն է, իսկ կամքը՝ գործնական որոշումների: Իմաստությունն սկսվում է բանականությունից, գործը՝ կամքից, ինչից էլ մարդու մեջ հաստատվում են տեսական ու գործնական կատարյալ առաքինություններ: Ինչպես Աստված ունի «զորդի ծնունդ և զհոգի բղխումն. երեք անձինք ի միում բնութեան և էութեան», այնպես էլ մարդու մտքի միևնույն էությունից ծնվում են իմացումն ու կամքը, դրանցից էլ՝ տեսական իմաստությունը և գործնական առաքինությունը: Թեև դրանք անզատելի զորություններ են և իրար համահավասար, այնուամենայնիվ երկու առումով բանականությունը գերազանցում է կամքին, իսկ կամքը՝ բանականությանը: Նախ բանականությունը գերազանց է կամքի նկատմամբ՝ «զի միտքն տեսանելով զէութիւն իւր ծնանի զիմացականն, և կամելով զբարին իւր բխէ զկամն իւր. արդ նախ է գոլն քան զբարին գոլն և նախ է իմացումն քան զկամքն»[74], երկրորդ, մարդը իմացության հիման վրա սկզբում ընտրում է բարին ու չարը, ճշմարիտն ու

---

[72] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 426:

[73] **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառաւտ հաւաքումն յԱռակաց գրոցն Սաւղոմոնի ի լուսաւոր բանից Մեծին Ներսիսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, 376ա-376բ:

[74] **Գրիգոր Տաթևացի**, Հաւաքեալ քաղուածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաթէոսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 81բ:

սուտը, ապա, չարից խուսափելով, ընտրում բարին, իսկ «կամքն ո՛չ առնի գիտութիւն, և ո՛չ ընտրութիւն, այլ զկամելն»: Իսկ կամքը գերազանց է բանականությունից նախ, քանի որ կամքի ենթական բարին է, իսկ բանականությանը՝ ճշմարիտը, իսկ բարին առավել է ճշմարտությունից: Այն, ինչ ճշմարիտ է, բարի է, իսկ ամեն մի բարի չէ, որ ճշմարիտ է: Երկրորդ, երբ կամքը ցանկանում է բարին, բանականությունը ճիշտ է խորհում, և նրանց միջև հաստատվում է խաղաղություն:

Տաթևացին թեև պաշտպանում է բանականության և կամքի համագոյության գաղափարը, այնուհանդերձ առաջնությունը տալիս է բանականությանը՝ նշելով, որ «միտքն ունի կամք»[75], կամ՝ առանց բանականության չի կարող դրսևորվել անձնիշխանությունը: Ըստ իմաստասերների, գրում է Տաթևացին, նախ մարդու անձնիշխան միտքը ունի երկու գործ. իմացմամբ նախ ընտրում է, ապա՝ հետո կամքով գործում, երկրորդ, տեսականով բացահայտում է ճշմարիտը, գործնականովը՝ գործում բարին. «Եւ յառաջանայ տեսականն եւ հասանի ի ճշմարիտն. եւ ապա շարժէ զյօժարականն առնել զբարին»[76]: Այլ խոսքով՝ հայտնի իմաստով կամքը ոչ թե իռացիոնալ է, անհասկանալի ու անարտահայտելի, այլ մտքի հատկություն է: Այս առումով հայ մտածողի բարոյագիտությունը ոչ թե կամապաշտական է, այլ բանապաշտական (ռացիոնալիստական), որովհետև բարոյականությանն աղերսվող հարցերը դիտարկելիս նախապատվությունը տրվում է բանականությանը: Ըստ բանապաշտական բարոյագիտության՝ բանականությունն է մարդու գործունեության, արարքների բարոյական գնահատման առաջնային ու գլխավոր չափանիշը: Արարքի բարոյական լինելը կապված է այն բանի հետ, թե դա որքանով է համապատասխանում բանականության պահանջներին: Բանականությանը պետք է նաև ենթարկվեն մարդու ցանկություններն ու կրքերը, մարմինը, հոգու բուսական ու կենդանական մասերը: Ըստ Տաթևացու՝ «մարդոյն է կարգաւորել զկիրս բարկութեան և ցանկու-

[75] **Գրիգոր Տաթևացի**, Հաւաքեալ քաղուածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաթէոսի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1264, էջ 270բ:
[76] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ջմերան հատոր, էջ 172:

թեան ըստ կանոնաց բանականին»[77]: Բանականության նկատմամբ կա մեծ վստահություն, որովհետև այն «գիտուն» է, աներկյուղ, անկաշառ, դատում է ուղիղ, չի երկնչում անգամ Աստծուց և մշտապես հետամուտ է ճշմարտության բացահայտմանն ու հակադիր կողմերի (օրինակ՝ հոգու և մարմնի) հաշտեցմանը:

Ելնելով «լինել բանական, նշանակում է լինել անձնիշխան» հիմնադրույթից՝ Տաթևացին համապատասխանություն է տեսնում բանական էակների և անձնիշխանության տեսակների միջև: Քանի որ գոյություն ունի երեք տեսակի բանական էակ (Աստված, հրեշտակ և մարդ), հետևաբար գոյություն ունի անձնիշխանության երեք տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Եթե իբրև չափանիշ ընդունվի կամքի անփոփոխության հանգամանքը, ապա ամենակատարյալը կլինի Աստծո կամքը, որն անփոփոխ է ինչպես մինչև գործողություն կատարելը, այնպես էլ գործողությունից հետո: Բացի դրանից՝ Աստծո համար կարենալը և կամենալը նույնական են: Անփոփոխելի է նաև հրեշտակային կամքը. հրեշտակները կարող են ընտրություն կատարել մինչև գործողությունը, սակայն գործողությունից հետո այլևս անկարող են որևէ բան փոփոխել: Ի տարբերություն աստվածային և հրեշտակային կամքի՝ մարդու կամքը փոփոխական է ինչպես մինչև գործողություն սկսելը, այնպես էլ գործողության ընթացքում ու գործողությունից հետո: Նա կարող է փոխել իր նախնական որոշումը, կարող է մահացու մեղք գործել և դրանից հետո ապաշխարել, զղջալ ու թողություն ստանալ: Այս իմաստով մարդը բանական էակներից ամենաազատն է, որովհետև նա «բաց-արձակված» է և ունի ընտրության լրիվ ազատություն: Նա ազատ կարող է ընտրել ոչ միայն ազատությունը, այլև անազատությունը: Մարդու բնությունը առհասարակ փոփոխական է. կախված այն բանից՝ նա հնազանդվում է աստվածային օրենքներին, թե ոչ, ըստ այդմ՝ նա մեկ կարող է ընտրել բարին, մեկ էլ՝ չարը. «Զի յորժամ անձնիշխան կամօք օրինացն Աստուծոյ հնազանդիմք, ի բարին փոխիմք և զբա-

[77] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 274:

րին գործիմք, և յորժամ մերժեմք օրէնս Աստուծոյ, և հետևիմք կամաց չարին, փոխիմք ի չարն և գործիմք զչար»[78]:

Սակայն մարդու անձնիշխանության ու կամքի ազատության մասին քրիստոնեական-հումանիստական գաղափարը ինքնին դեռ երաշխիք չէ մարդու իրական ազատության ապահովման համար: Բնազանցական առումով մարդը իսկապես ազատ և անձնիշխան է, սակայն տիեզերքում, բնության ու հասարակության մեջ գոյություն ունեն բազմապիսի ուժեր, գոյացություններ, էակներ ու օրենքներ, տարատեսակ հանգամանքներ, որոնք կարող են կաշկանդել, ճնշել, խոչընդոտել կամ նվազագույնի հասցնել մարդու կամքի ազատության դրսևորումները: Այդ ուժերն այնքան շատ են և այնքան են կապված մարդու կեցության հետ, որ բնականորեն ծագում է հետևյալ հարցը. իսկապես ազա՞տ է արդյոք մարդն իր ընտրության մեջ, ի՞նքն է արդյոք իր գործերի ու ընտրության «տերը», թե՞ նա ամեն ինչ կատարում է հարկադրաբար՝ անմիջականորեն կամ անուղղակիորեն ենթարկվելով իրենից դուրս գտնվող ավելի հզոր ուժերի՝ ճակատագրի, անհրաժեշտության, երկնային լուսատուների, բնական գործոնների կամ Աստծո ազդեցությանը:

Տաթևացին հանդես է գալիս որպես մարդու անձնիշխանության գաղափարի հետևողական պաշտպան: Հենվելով միջնադարյան հայ կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ ձևավորված ավանդույթի վրա, նա վճռականորեն մերժում է բոլոր այն տեսությունները, որոնք կասկածի տակ են դնում մարդու կամքի ազատության գոյությունը կամ առ ոչինչ են դարձնում նրա ազատությունը: Տաթևացու կարծիքով մարդու արարքներն ու գործողությունները արտաքին ուժերի ազդեցությամբ պայմանավորելը նշանակում է անտեսել Աստծո կամոք մարդուն տրված տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը, մարդուն հավասարեցնել անբան կենդանիներին, այսինքն՝ նսեմացնել մարդու արժանապատվությունը և, վերջապես, դրանով իսկ ժխտել քրիստոնեական փրկաբանական վարդապետությունը: Այս համատեքստում Տաթևացին առաջին հերթին քննադատում է

[78] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 290:

կռապաշտների՝ աստղագուշակ-ճակատագրապաշտների և անհրաժեշտապաշտական ու «կոշտ» դետերմինիստական այն տեսությունները, որոնք առ ոչինչ են դարձնում մարդու կամքի ազատությունը՝ մարդու գործողությունները պայմանավորելով երկնային լուսատուների, ճակատագրի, բախտի կամ անհրաժեշտության ներգործությամբ:

Քննադատելով աստղագուշակ-ճակատագրապաշտների ու անհրաժեշտապաշտների ուսմունքները՝ Տաթևացին ցույց է տալիս, որ դրանք խարսխված են մտացածին դրույթների վրա, որոնք ոչ միայն հակասում են տրամաբանության կանոններին, այլև մարդու առօրյա կենսափորձի տվյալներին: Ճակատագրապաշտներն ու անհրաժեշտապաշտները ոչ մի տարբերություն չեն տեսնում երկնային ու երկրային, անփոփոխ ու փոփոխական, անբան ու բանական, անձնիշխան ու ոչ անձնիշխան գոյերի, անհրաժեշտության ու պատճառավորվածության, անհրաժեշտության ու պատահականության միջև, հաշվի չեն առնում պատճառների ու ներգործությունների բազմազանության փաստը և այլն: Աստղագուշակները պնդում են, գրում է Տաթևացին, որ իբր թե երկնային լուսատուները՝ աստղերն են որոշում մարդու ծննդյան և մահվան օրը, նրա բախտավոր կամ դժբախտ լինելը, և իբր թե աստղերը մարդկանց վրա ներգործելու այդ զորությունը ստացել են Աստծուց: Իսկ քանի որ պատճառի և հետևանքի միջև գոյություն ունի անհրաժեշտ կապ, ուստի մարդկանց բոլոր արարքները անհրաժեշտաբար պետք է բխեն աստղերի համապատասխան տեղադրությունից, ներգործությունից և շարժումներից: Այս տեսակետը հերքելու համար Տաթևացին բերում է մի շարք փաստարկներ, որոնք հիմնականում մատնացույց են անում ճակատագրապաշտական բնույթի դրույթների անհամատեղելիությունը մարդու կենսափորձին, տրամաբանության կանոններին ու քրիստոնեական կրոնի գաղափարներին:

Տաթևացին աստղագուշակ-ճակատագրապաշտներին քննադատում է՝ ելնելով այն մտքից, որ «յո՛յժ անարգութիւն է որ մեծն փոքուն ծառայութիւն առնէ, իսկ մարդս մեծ է քան զաստեղս: Զի նոքա վասն

մարդոյս եղեն…»[79]: Մարդկանց միտքն ու կամքը բարձր են լուսատուներից, իսկ անկարգություն է, որ բարձրը, պատվականը ենթարկվեն ցածրերին ու նվաստներին: Լուսատուները չեն կարող լինել մարդկանց բարի ու չար, խելացի ու անմիտ արարքների պատճառը, որովհետև մի բան է բնությամբ ներգործությունը և մի այլ բան կամքով ու գիտությամբ ներգործությունը: Բնությամբ ներգործության դեպքերում «յերկու հակառակն ոչ կարեն գործել, այլ միայն մինն, որպէս հուր միայն ջերմացուցանէ, իսկ անձնիշխան կամքն ու գիտութիւնն՝ ներգործէ որպէս տէր, և երկու հակառակացն իշխէ»[80]: Աստված երբեք ինքն իրեն չի հակասում, տվյալ դեպքում աստղերին չի օժտել այնպիսի զորությամբ, որը ի չիք կդարձներ իր պատկերով և նմանությամբ ստեղծված բանական էակի անձնիշխանությունը: Աստված լուսատուներին չի օժտել նույնիսկ բանական հոգով, ինչը նշանակում է, թե դրանց շարժումները տեղի են ունենում անհրաժեշտաբար: Իսկ եթե աստղերը շարժվում են անհրաժեշտաբար, այսինքն՝ իրենք են գտնվում ենթակայության մեջ, ապա բնականաբար չեն կարող այլ գոյերի համար լինել ներգործող պատճառ: Բացի դրանից, եթե լուսատուներն են որոշում մարդկանց բախտը, նրանց գործերի բնույթը, ուրեմն հենց դրանք էլ պատասխանատու պետք է լինեն գոյություն ունեցող չար ու բարի երևույթների համար. «Թէ է՛ հարկ՝ անիրաւք են և ինքեանք աստեղք. զի ոմանց բարիս գրեն, և ոմանց չարիս, զոմանս մեծատունս և զոմանս աղքատ, հեշտ կեանս և դժուարս, երկարակեացս և սակաւակեացս, բազում անգամ անարժանիցն բարիս խոստանան, և արժանեացն չարիս: Մանաւանդ թէ առ առաջին պատճառն վերանայ այս անիրաւութիւն, որ ետ զօրութիւն աստեղացն այսպէս անիրաւ բաժանարար գոլ»[81]:

Եթե Աստծո կամոք աստղերը կոչված են ծառայելու մարդկանց, նշանակում է «բնութեամբ» ներգործությունը նվաստ է կամքով, բանականությամբ ու գիտությամբ կատարվող ներգործությունից: Բացի դրանից՝ «բնութեամբ» ներգործության դեպքում հետևանքները լի-

---

[79] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 51:
[80] Նույն տեղում, էջ 52:
[81] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 12:

նում են անփոփոխ և միակերպ: Օրինակ՝ բոլոր սարդերը ոստայն են հյուսում միապես, բոլոր ծիծառների բույները լինում են միատեսակ: Ուրեմն, եթե մարդկանց ընտրությունը պայմանավորված լիներ բնական ներգործությամբ, ապա բոլորը պետք է «մի կերպի ընտրութիւն առնէին», մինչդեռ մարդիկ «բազմեղանակ ունին զընտրութիւն», ուստի իրարից տարբեր են նաև նրանց արարքները, առաքինություններն ու մեղքերը: Այնուհետև այն ամենը, ինչ բնությամբ է, առավել ճշմարիտ է, որովհետև բնական ներգործությունը սխալվում է հազվադեպ: Եթե մարդու ամեն մի ընտրություն լիներ բնական անհրաժեշտության արդյունք, ապա նա չպետք է առհասարակ սխալ գործեր: Սակայն կենսական-առօրեական փորձը հերքում է այս դրույթը. մարդկանց կյանքում սխալն ու չարիքը ավելի շատ են, քան ճշմարիտն ու բարիքը:

Քննադատելով աստղագուշակ ճակատագրապաշտների ուսմունքը՝ Տաթևացին բնավ էլ չի ժխտում ինչպես բնական օրենքների ու անհրաժեշտության գոյությունը, այնպես էլ գոյություն ունեցողի պատճառավորվածության, այդ թվում՝ մարդկանց վրա երկնային լուսատուների ներգործության հնարավորությունը: Սակայն նա միաժամանակ նշում է, որ տարբեր են լինում պատճառներն ու ներգործությունները: Պատճառները կարող են լինել անհրաժեշտ ու հնարավոր, ներքին ու արտաքին, հեռավոր ու մերձավոր: Այսպես, քանի որ մարդը տիեզերքի մի մասնիկն է, ունի տարրական կառուցվածք (նրա մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից) և բազում թելերով կապված է տիեզերական մյուս գոյացությունների հետ, ուստի չի բացառվում վերջիններիս, այդ թվում՝ աստղերի ազդեցությունը մարդկանց մարմնական բնության ու մասամբ գործունեության վրա: Սակայն այդ ազդեցությունը չի կարող տարածվել մարդու կամքի և բանականության վրա: Մարդու խառնվածքը, մարմնի աճը և այլն կարող են կրել երկնային մարմինների ազդեցությունը, բայց կամքը՝ երբեք: Մարդը ոչ միայն բնական, այլև վերբնական, հոգևոր, աննյութական հոգով օժտված էակ է: Նա ապրում է այս աշխարհում, բայց այս աշխարհից չէ, հետևաբար նրա գործունեությունը չի կարող ամբողջությամբ ենթարկվել բնական անհրաժեշտությանը կամ լուսատուների ներ-

գործությանը: Մարդն օժտված է բանականությամբ ու կամքով, որոնք, աննյութական ու «նուրբ» լինելով, չեն կարող անմիջականորեն գտնվել նյութական գոյացությունների ազդեցության տակ, որովհետև աննյութականի վրա նյութականի ներգործությունը կարող է տեղի ունենալ միայն միջնորդ օղակների միջոցով: Տվյալ դեպքում Տաթևացին հստակորեն իրարից սահմանազատում է նյութական և աննյութական ներգործության ձևերը: Ամեն մի ներգործություն, ըստ նրա, կարող է տեղի ունենալ միայն շարժման միջնորդությամբ: Սակայն մարդու բանականությունը չի գտնվում լուսատուների իշխանության ներքո, ուստի չի կարող ազդվել դրանցից. «Ասեմք եթէ և ոչ աստեղք վայրապա՛ր են ստեղծեալ. զի կառավարք են տարրեղէն մարմնոց որպէս ասացաք, այլ մարդկային ներգործութիւնք կառավարին յանձնիշխան կամաց. և անձնիշխան կամքն որ անմարմին է՝ ո՛չ նըւաճի ընդ շարժմամբ մարմնաւոր աստեղաց»[82]:

Ըստ Տաթևացու՝ 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 մարմիններն անմիջապես կարող են ազդել միմյանց վրա, սակայն չեն կարող նման ձևով ներգործել աննյութական գոյացությունների վրա, որովհետև դրանք «նուրբ» են: Բոլոր դեպքերում Տաթևացին համոզված է, որ «ընտրութիւն մարդոյն ոչ է ի շարժմանէ լուսաւորացդ»: Փաստորեն, նա օգտագործում է նյութականի և աննյութականի գոյաբանական հակադրության մասին միտքը՝ հիմնավորելու համար մարդու անձնիշխանության ու ազատության հումանիստական գաղափարը:

Տաթևացին քննադատում է նաև մարդու անձնիշխանությունը առ ոչինչ դարձնող անհրաժեշտապաշտների դրույթները: Եթե ընդունենք, գրում է Տաթևացին, որ մարդու գործողությունները կատարվում են անհրաժեշտաբար, նշանակում է՝ պետք է ընդունենք, որ գոյություն չունեն ո՛չ կամքի ազատություն, ո՛չ ընտրություն, ո՛չ պատասխանատվություն և ո՛չ էլ փրկություն: Անհրաժեշտությունը և կամքի

[82] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 13:

ազատությունը փոխբացառող ուժեր են՝ «եթէ է՛ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք»[83]: Եթե ամեն ինչ տեղի է ունենում անհրաժեշտաբար, ապա ոչ մի տարբերություն չպետք է լինի անբան և բանական էակների միջև, քանի որ «բանականն իմացմամբ և կամօք վարի, և անբանն ի բնութենէ հարկի»: Մարդու անձնիշխանության օգտին Տաթևացին բերում է նաև հետևյալ փաստարկը. ում պատկանում են գործելու միջոցները, նա էլ հանդես է գալիս իբրև ներգործող ուժ, գործողություն կատարող ենթակա: Օրինակ՝ մարդու տրամադրության տակ են նրա հոգին, մարմինը և ձեռքերը, որոնցով էլ նա գործում է թե՛ չար և թե՛ բարի արարքներ: Եթե մարդու վարքը պայմանավորված լիներ արտաքին ուժերով, ապա ոչ մի օգուտ չէր լիներ իմաստասիրական ու կրոնական ուսմունքներից, խրատներից, սպառնալիքներից, դատաստաններից, գովասանքներից ու պարսավումներից. «Դարձեալ՝ թէ է՛ հարկ՝ ո՛չ են իրաւունք դատաստանի և քննութիւն. և ո՛չ օրէնք քաղաքական. և ո՛չ արժանապէս հատուցմունք բարեաց և չարեաց. զի հարկն բռնադատեաց գործել զայս. հարկին եղիցին պատիւք և պատիժք, և ո՛չ մարդոյն»[84]:

Անհրաժեշտապաշտական բովանդակություն ունի նաև ժողովրդի մեջ տարածված այն կարծիքը, որ իբր պատկերացույցները, մարդու մարմնի վրա առկա նշանները, մարմնական առանձնահատկությունները հայտնում են նրա բնավորության գծերի մասին: Ըստ Տաթևացու՝ այդ կարծիքը ճշմարիտ չէ հետևյալ պատճառներով՝ ա) «նախ՝ զի այնպիսի նշանք ո՛չ դնեն հարկ ի մարդն, այլ ցուցանեն զձկտումն բնութեանն ի յայնպիսի իրս»[85], բ) մարդիկ եթե կամենան, ապա բանականությամբ կարող են դրանք սանձել, գ) «զի բազմաց լինի նշան պատահական և ո՛չ բնական», դ) մարդը կարող է պահքով, աղոթքով, կրթությամբ սանձել այդպիսի նշանների գործերը. «կարէ մարդ ներհակ սովորութեամբ պահօք և աղօթիւք և կրթութեամբ մարմնոյ սանձել յինքեան զայսպիսիս նշանաց գործ: Վասն որոյ ո՛չ է պարտ ենթադատել զմարդ վատն այսպիսի նշանաց

[83] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 11:
[84] Նույն տեղում, էջ 12:
[85] Նույն տեղում, էջ 246:

երևման»[86]: Այդուհանդերձ, Տաթևացին ցուցաբերում է «փափուկ» մոտեցում՝ կարծելով, որ այս հարցում «ո՛չ է պարտ զանց առնել զիմաստս փիլիսոփայիցն», այսինքն՝ մարդու մարմնի անդամների ու մասերի կազմվածքից կարելի է պատկերացում կազմել նրա բնավորության որոշ գծերի մասին: Մանրամասն ներկայացնելով մարմնի անդամներից ու մասերից յուրաքանչյուրի նշանակությունը՝ նա եզրակացնում է, որ եթե մարմնի անդամները ըստ ձևի, գույնի, քանակի, տեղի ու շարժման չափավոր են, ապա մարդը ունի բարի ու ներդաշնակ բնություն, իսկ եթե դրանք անհամաչափ են, ապա «զթիւրամիտն ցուցանեն»: Պատկերացույցները որքան էլ ճիշտ չհայտնեն մարդու բնավորության գծերի մասին, այդուհանդերձ, տալիս են որոշակի տեղեկություններ: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ մեծ գլուխը գեշության նշան է, կոշտավորը՝ անիմաստության, տափակը՝ հանդգնության, երկար ու կակուղը՝ զգուշավորության, նեղ ճակատով գլուխը՝ շատակերության, լայնը՝ փոքրախելքության, կլորը՝ բարկացկոտության, փոս ընկածը՝ ամոթխածության, քառակուսի և չափավոր մեծը՝ իմաստության ու մեծահոգության և այլն:

Այսպիսով, ի հակադրություն ճակատագրապաշտական ու անհրաժեշտապաշտական ուսմունքների, որոնք մարդուն դարձնում են աստղերի, կույր ճակատագրի, բախտի կամ անդեմ անհրաժեշտության ստրուկը, դրանով իսկ մարդուն դարձնում թշվառական և «արժանի նախատանաց և ծիծաղելոց» (քանզի «զազնուական բնութիւն իւր՝ անարգ» համարեն և «ի ներքոյ անարգ ստեղծուածոց զինքն»[87] դնեն), Տաթևացին պաշտպանում է մարդու անձնիշխանության, իր կամքով ու գիտությամբ ազատ ընտրության կատարելու գաղափարը և դրանով իսկ մարդուն դիտում իբրև ներգործական մի էակ, որն ամբողջությամբ պատասխանատու է իր գործունեության բոլոր հետևանքների համար:

Մերժելով քրիստոնեության ոգուն անհարիր ճակատագրապաշտական, «կոշտ» դետերմինիստական ու անհրաժեշտապաշտական ուսմունքները՝ Տաթևացին, բնականաբար, պետք է անդրադառնար

---

[86] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 246:
[87] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 59:

քրիստոնեական մարդաբանության նրբագույն հարցերից մեկին՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության հարցին: Ըստ կրոնական վարդապետության՝ Աստված ոչ միայն ստեղծում է աշխարհն ու արարածներին, այլև իմաստուն կերպով նախախնամում, այսինքն՝ պահպանում գոյություն ունեցող կարգը, հետևում բնության ու հասարակության մեջ տեղի ունեցող իրադարձություններին, անհրաժեշտության դեպքում տարբեր խողովակներով միջամտում և այլն: Արարչագործությունն ու նախախնամությունը իրարից տարբերվում են բազում առումներով: Օրինակ՝ «արարչութիւն է յոչէից ստեղծանել, իսկ նախախնամութիւն է զեղեալն ի նոյնութեան պահել»[88]: Այս իմաստով, եթե արարչագործությունը միանգամյա գործողություն է, ապա նախախնամությունը՝ խնամելու գործը, «միշտ է և հանապազ»: Նախախնամության գործն այն է, որ «զամենայն արարածս պահպանէ Աստուած՝ զի իւրաքանչիւր բնութիւն յիւրում գոյութեանն մնալ. զերկինս և զերկիր. ըզբոլոր և զմասնաւոր արարածս. զմարդ և զանասուն. զկենդանիս և զանկենդանս. զչարս և զբարիս…»[89]:

Քրիստոնեության մեջ մարդու կարգավիճակը երկիմաստ է. մի կողմից նա Աստծո ստեղծած էակն է, իր գոյությամբ պարտական է Արարչին և գտնվում է նրա հանապազ խնամքի ու հսկողության տակ, իսկ մյուս կողմից՝ Աստված մարդուն շնորհել է անձնիշխանություն, այսինքն՝ սեփական հայեցողությամբ ապրելու, բարու և չարի միջև ընտրություն կատարելու, մինչև իսկ Աստծո իշխանությանը հակադրվելու և ըմբոստանալու հնարավորություն: Եթե ամեն ինչ նախասահմանված և կանխորոշված է ի վերուստ, ապա ինչպե՞ս կարող է մարդը ազատ ընտրություն կատարել, կամ ինչպե՞ս կարող է դրսևորվել նրա կամքի ազատությունը: Իսկապես, եթե ամեն ինչ կախված է մարդու կամքից ու բանականությունից, և մարդն է իր կյանքի լիիրավ տերն ու տնօրենը, ապա դա ինչպե՞ս համատեղել աստվածաշնչյան այն մտքի հետ, թե «տերև մի ծառոյ ոչ անկանի, և

[88] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 157:
[89] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 39:

մազ ի մի գլխոյ ոչ սպիտակի առանց հրամանի»[90]: Դա արդյո՞ք չի նշանակում, որ մարդու կամքի ազատությունը լոկ պատրանք է, և նրա չար ու բարի բոլոր գործերը նախասահմանված են ի վերուստ: Ստեղծվում է երկընտրանք. կա՛մ մարդը բացարձակ ինքնիշխան է և նրա ու Աստծու միջև որևէ կապ գոյություն չունի, կա՛մ էլ, ընդհակառակը, մարդու անձնիշխանությունը թվացյալ է, և մարդը Աստծու հլու-հնազանդ կամակատարն է: Առաջին դեպքում մարդու համար ավելորդ է դառնում Աստծու գոյությունը, երկրորդ դեպքում իմաստազրկվում է մարդու կյանքը: Այդ հարցում Տաթևացին պաշտպանում է ծայրահեղամերժ տեսակետ, այսինքն՝ նա մերժում է ինչպես «կոշտ» դետերմինիստական տեսակետը, որը մարդուն դարձնում է Աստծո կամքի կամակատարը, այնպես էլ բացարձակ կամապաշտական տեսակետը, որը խզում է Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող անմիջական ու միջնորդավորված բոլոր կապերը: Նրա համոզմամբ՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև արմատական հակասություն գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Աստվածային նախասահմանվածության և նախախնամության գոյությունը ոչ թե բացառում, այլ, ընդհակառակը, ապահովում է մարդու ազատության իրականացումը: «Կոշտ» դետերմինիստական տեսակետի կողմնակիցները ելնում էին այն մտքից, թե քանի որ Աստված ամենագետ է, ամենազոր և ամենայնի պատճառ, ուրեմն ինչ կատարվում է տիեզերքում ու հասարակության մեջ, տեղի է ունենում Աստծո գիտությամբ ու կամքով, նրա հրամանով կամ նրա անմիջական ներգործությամբ: Կամ՝ քանի որ Աստված անհրաժեշտաբար պատճառ է ամենայն գոյի, ուրեմն «ներգործութիւն Նորին է հարկաւոր»:

Անշուշտ, գրում է Տաթևացին, Աստված ամենագետ է, ամենազոր և ամենայնի պատճառ, բայց դա բնավ էլ չի նշանակում, թե տիեզերքում կատարվող ամեն մի դեպք, մարդու ուզածդ գործողություն աստվածային հրամանի կամ Աստծո անմիջական ներգործության արդյունք են: Պատճառները լինում են երկու տեսակի՝ մերձավոր և

[90] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 17:

հեռավոր: Մերձավոր պատճառը մշտապես ներգործում է անհրաժեշտաբար: Եթե Աստված հանդես է գալիս իբրև մերձավոր պատճառ, այսինքն՝ ներգործում է անմիջականորեն, ապա նա պետք է պատասխանատվություն կրի բոլոր հետևանքների (այդ թվում՝ չարիքների գոյության) համար: Սակայն Աստված ամեն ինչի մերձավոր պատճառ չէ, հետևաբար նա ամեն անգամ չի ներգործում անհրաժեշտաբար: Բացի դրանից՝ «Աստուած ո՛չ է պատճառ ստեղծուածոցս ի հարկէ, այլ ըստ կամաց որով առնէ, զի ոմանք դիպին ի հարկէ, և ոմանք ո՛չ ի հարկէ»[91]:

Տաթևացին Իբն Սինայի նման կարծում է, որ աստվածային նախախնամությունը կրում է ընդհանուր և ոչ թե մասնավոր բնույթ. Աստված «առհասարակ խնամէ զաշխարհս. հասարակաց նախ խնամէ, քան թէ մասնաւորաց»[92]: Ընդհանուր նախախնամության իմաստն այն է, որ Աստված «տալ զմարմնոյ կենաց պատճառն և առողջութեան, որ է հարկաւորն և պիտանին. որպէս կերակուր և ըմպելի. զգեստ և յարկ ծածկութիւն, և այլն: Զի առանց կերակրոյ և ըմպելւոյ՝ ոչ մնա մարմինն կենդանի. և ոչ յառողջութեան առանց հանդերձի, և այսոքիկ հարկաւորք և պիտանիք են շնորհեալ յԱրարչէն մերմէ»[93]: Այլ խոսքով՝ Աստված ամեն ինչ կարգավորում է, ամեն ինչ դնում հունի մեջ, բոլորին ապահովում գոյության անհրաժեշտ պայմաններով ու միջոցներով (երկինքը, երկիրը, արեգակը, օդը, ջուրը, հողը, կյանքը, հոգին, մարմինը և այլն տրվում են բոլորին) և հոգ տանում, որ պահպանվեն թե՛ արարչակարգը և թե՛ յուրաքանչյուր գոյի տեսակային էական հատկությունները: Առանձնակի նախախնամությունն այն է, որ Աստված տարբեր ձևերով նախախնամում է թե՛ արդարներին և թե՛ անարդարներին, թե՛ անմեղներին և թե՛ մեղավորներին: Եթե աստվածային նախախնամությունը կրում է ընդհանուր բնույթ, ապա նշանակում է, որ մարդու ամեն մի գործողություն չպետք է պայմանավորել Աստծո անմիջական ներգործությամբ:

---

[91] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 15:
[92] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 63:
[93] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 372-373:

Կամքի ազատության և նախախնամության հարաբերակցության հարցի վերաբերյալ քրիստոնեական տեսության քննադատների մյուս փաստարկն այն է, որ Աստված մինչև արարումը իր նախատեսության մեջ տեսել էր ամենայնի լինելությունը, ի մասնավորի բարին տեսել է բարի և չարը՝ չար: Եթե ամեն ինչ ընթացել է համաձայն Աստծո կանխատեսության, ուրեմն նա ամեն ինչ գիտեր, իսկ նրա գիտությունը անպատիր է, հետևաբար «ամենայնն լինի ի հարկէ տեսութեանն Աստուծոյ»: Իսկապես, պատասխանում է Տաթևացին, Աստված նախապես ամեն ինչ տեսել է և գիտի, որովհետև նա ամենագետ ու ամենատես է, սակայն տեսանէ «զոմանս ի հարկէ՝ և զոմանս ի ներընդունակութենէ լինիլ». «Դարձեալ ասեմք՝ թէպէտ տեսանէ Աստուած զամենայն նախ քան զլինիլն իւրեանց, սակայն տեսութիւնն Աստուծոյ ո՛չ հարկ է ի վերայ նոցա լինիլ չար կամ բարի: Զորօրինակ՝ արուեստաւոր ոք մինչ գործէ զսայլ, և ի հեռուստ տեսանէ ոք զոր նա՛ գործէ, այլ ո՛չ տեսութիւն հարկեաց զսայլն լինիլ այնպէս, այլ կամք արուեստաւորին: Նո՛յնպէս և տեսութիւնն Աստուծոյ ո՛չ հարկէ ի վերայ մեր գործ զբարի կամ զչար. այլ կամք մեր»[94]:

Աստծո կանխագիտությունը գրեթե ոչ մի կապ չունի մարդու մասնավոր ընտրության հետ: Ի հաստատումն այս մտքի՝ Տաթևացին բերում է նաև հետևյալ օրինակը. հեռվում տեսնում ենք, որ մի մարդ գալիս է, իսկ մյուսը՝ գնում, բայց «ոչ թէ տեսութիւնս մեր հարկեաց զնոսա ի գալ և ի գնալ, այլ անձնիշխան կամք նոցա»: Նմանապես Աստված ամեն ինչ տեսնում է, այդ թվում՝ ապագան, որովհետև կանխագետ է, սակայն մարդուն չի դրդում կատարել այս կամ այն գործողությունը, այլ ընդամենը պատվիրում է, հորդորում ընտրել բարին ու ճշմարիտը: Աստված մարդկային բնության տերն է, 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…»[95]:

---

[94] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 15-16:
[95] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 673:

Տաթևացին, լինելով մարդու կամքի ազատության հետևողական պաշտպան, չի ընդունում նաև տվյալ հարցի ծայրահեղ կամապաշտական լուծումը, որը, ըստ էության, անտեսում է մարդու վրա Աստծո ներգործության կամ նախախնամության հանգամանքը: Նա կարծում է, որ Աստված չի բռնանում մարդու կամքի վրա և միևնույն ժամանակ չի լքում նրան՝ երբեմն միջամտելով մարդու գործերին: Օրինակ՝ «ոչ կամի Աստուած որ պատուհասէ և պատժէ զմարդ. այլ անիրաւ գործք մարդկան շարժեն զԱստուած ի պատուհաս ինքեանց»[96]:

Ըստ նրա՝ հնարավոր են մարդկային գործերի նկատմամբ աստվածային նախախնամության միջամտության հետևյալ առիթները. ա) երբ գործողությունն սկսում է մարդը, իսկ աստվածային նախախնամությունը դա հասցնում է իր բարեհաջող ավարտին, բ) երբ գործողության սկիզբը լինում է Աստծուց, իսկ ավարտը՝ մարդուց, գ) երբ գործողությունն ամբողջությամբ «հովանավորում է» Աստված: Եթե մարդու գործողության սկիզբն ու ավարտը Աստծուց է, ապա ներգործությունն աստվածային է, այսինքն՝ Աստված անձամբ պատասխանատու է դրա բոլոր հետևանքների համար: Երբ գործողությունն սկսում է մարդը, իսկ Աստված դա հասցնում է ավարտին, ապա դա նշանակում է, որ բարի մտադրությամբ սկսվածը բարի վախճան կունենա, իսկ չարամտությամբ սկսվածը Աստված կդարձնի բարի: Բոլոր դեպքերում Աստված մարդու հետ է, և մարդը առանց Աստծո կամքի կամ գիտության կամ թույլտվության չի կարող գործել. «Դարձեալ ասեմք թէ՝ ո՛չ է բարի առանց Աստուծոյ կամացն, և ո՛չ չար առանց թոյլ տալոյ Նորա. ա՛յն է որ ասէ՝ տերն ո՛չ անկանի, և մազ մի ի գլխոյ, զի ո՛չինչ կարեմք առնել առանց կամաց՝ կամ առանց գիտութեան՝ կամ առանց թոյլ տալոյն Աստուծոյ»[97]: Տաթևացին համոզված էր, որ եթե «նախասահմանութիւնն Աստուծոյ առնէր հարկ գործոց մարդկան», ապա «լինէր բազում անպատշաճութիւն»: Նա թվարկում է քրիստոնեական ուսմունքը իմաստազրկող տասը այդպիսի «անպատշաճություն». ա) ընդունայն կլինեին խոստումները, արդարների վարձը և չարագործների պատիժները, բ) անիրավ կլինեին հատու-

[96] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 39:
[97] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 18:

ցումները, գ) անպիտան կլինեին լույսն ու աղոթքը, դ) Աստված կլիներ մարդկանց չար գործերի պատճառը, ե) կվերանար մարդու անձնիշխանությունը, զ) ո՛չ բարեգործները կլինեին գովելի, ո՛չ էլ չարագործները՝ պարսավելի, է) չէին լինի մարդկային և աստվածային առաքինությունները, ը) անիմաստ կլինեին այն ուսմունքները, որոնք մարդկանց հորդորում էին փախչել չարից, թ) ավելորդ կլինեին դժոխքն ու արքայությունը, ժ) «զի սուտ լինէին ամենայն օրէնք. բնական՝ դրական՝ և ավետարանական. զի սոքա ամենքն խրատեն զմեզ խոտորիլ ի չարէ, և առնել զբարի, և այլն ամենայն»[98]:

Նախախնամության տեսության համաձայն՝ Աստված միշտ մարդկանց հետ է (անկախ այն բանից, թե մարդիկ Աստծո հետ են, թե ոչ), հետևաբար մարդկանց գործերի մեջ Աստված ինչ-որ ձևով ներկա է: Ընդ որում, մարդը շատ դեպքերում ի զորու չէ հասկանալու կամ տեսնելու աստվածային միջամտության դրսևորումը, որովհետև անքննելի են աստվածային գործերն ու մտքերը: Օրինակ՝ Աստված արդարներին փորձությունների մեջ է գցում, և թվում է, թե դա անարդարություն է, մինչդեռ նա դա անում է «բարի» պատճառներով, օրինակ՝ ցուցադրելու տկար մարմնով բազմապիսի դժվարությունները հաղթահարելու նրանց կամքը, համբերությունն ու համառությունը, նրանց նվիրվածությունը իրենց Զորավարին ու Փրկչին, սրբերի, մարտիրոսների ու ճգնավորների օրինակով ուրիշներին ուղղություն տալու համար և այլն: Տաթևացու համոզմամբ՝ մարդը պետք է վստահ ու համոզված լինի, որ աստվածային նախախնամությունը կոչված է ոչ թե խանգարելու կամ սահմանափակելու իր ազատությունը, այլ ընդհակառակը, նպաստելու դրա իրականացմանը: Աստված չի բռնանում մարդու կամքի ու ընտրության վրա. այս իմաստով մարդը ինքնիշխան է կարող է ընտրել այն, ինչ թելադրում է իր կամքը: Բայց ընտրելուց առաջ պետք է հիշի, որ դրա համար պետք է հատուցի կա՛մ այս աշխարհում, կա՛մ հանդերձյալ կյանքում:

Այսպիսով, Տաթևացին հանդես է գալիս որպես մարդու կամքի ազատության հետևողական պաշտպան և փաստարկված քննադա-

[98] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 20:

տում է այդ տեսության հակառակորդներին, ի մասնավորի աստղագուշակներին, ճակատագրապաշտներին, անհրաժեշտապաշտներին, որոնք, իրարից չտարբերակելով նյութական ու աննյութական ազդեցության ձևերը, անբան և բանական գոյերը, մերձավոր և հեռավոր պատճառները, փորձում էին մարդու վարքագիծը և ընտրելու հատկությունը պայմանավորել արտաքին ուժերի ազդեցությամբ: Տաքնացու կարծիքով՝ մարդը, լինելով տիեզերական էակ, ունենալով տարրական կառուցվածք և իր բնության մեջ ամփոփելով գոյություն ունեցողի բոլոր շերտերը, իր մարմնի վրա որոշ իմաստով կրում է դրանց ազդեցությունը: Սակայն մարդու կամքն ու բանականությունը աննյութական են և չեն կարող լինել նյութական մարմինների ազդեցության տակ, հետևաբար մարդն է իր ընտրության, որոշումների ու գործերի տերը: Իսկ ինչ վերաբերում է մարդու կամքի ազատության և աստվածային նախախնամության հարաբերակցության հարցին, ապա այս պարագայում Տաքնացին պաշտպանում է ծայրահեղամերժ տեսակետ, այսինքն՝ նա մերժում է ինչպես «կոշտ» դետերմինիստական տեսակետը, որը մարդուն դարձնում է Աստծո կամակատարը, այնպես էլ բացարձակ կամապաշտական տեսակետը, որը խզում է Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող անմիջական ու միջնորդավորված բոլոր կապերը: Նրա համոզմամբ՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև արմատական հակասություն գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Թեև մարդը առանց Աստծո կամքի կամ գիտության կամ թույլտվության չի կարող գործել, սակայն դա չի նշանակում, թե Աստված է մարդու փոխարեն ընտրություն կատարում: Աստված մարդու բնության տերն է, հարկ եղած դեպքում երբեմն միջամտում է մարդկանց գործերին, սակայն ընտրություն կատարում և դրա և իր փրկության համար պատասխանատվություն կրում է միայն մարդը:

1.4. Բարու և չարի հիմնախնդիրը

«Անմեղադրելի է Աստուած, զի մեք ենք պատճառ մեր մեղացս»:
Գրիգոր Տաթևացի

Միաստվածապաշտական, այդ թվում՝ քրիստոնեական կրոնի մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում չարիքների արդարացման, այդ թվում՝ աստվածարդարացման տեսությունը, որը կոչված է պարզելու չարիքների գոյության պատճառները, «արդարացնելու»և «ազատելու» Աստծուն տիեզերքում ու հասարակության մեջ գոյություն ունեցող բնազանցական, ֆիզիկական և սոցիալ-բարոյական չարիքների պատասխանատվությունից: Սակայն չարիքների գոյության արդարացումը սոսկ կրոնաաստվածաբանական բնույթի խնդիր չէ. դա անմիջականորեն շաղկապված է մարդու կեցությանն առնչվող իմաստասիրական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հարցերին: Աստված ամենայնի արարիչն է, բարեգույն էակ, որը մարդկային բարոյականության սկիզբն ու նպատակն է, օրենքներով ու պատվիրաններով մարդու բարոյական ապրելակերպի կարգավորողը, մարդու փրկության երաշխավորն ու իրականացողը, հանդերձյալ կյանքում հարություն տվողը և չար ու բարի գործերի համար հատուցողը: Այլ խոսքով՝ չարիքների գոյության բացատրության, այդ թվում՝ աստվածարդարացման վարդապետությունը շոշափում է ոչ միայն և ոչ այնքան Աստծո էության, այլև որքան մարդու բնության, նրա կեցության ու գործունեության իմաստին և բարոյական ապրելակերպին աղերսվող կենսահույզ հարցեր:

Իբրև հայոց եկեղեցու խոշորագույն աստվածաբան-տեսաբան՝ Տաթևացին առաջնահերթ կարևորագույն խնդիր է համարում պատասխան տալ քրիստոնեական կրոնի հակառակորդների ու հերձվածողների «ամբարիշտ» հարցապնդումներին, բազմազան փաստարկներով հիմնավորել այն տեսակետի կեղծությունը, որը փորձում է ամենայն չարիքի գոյության համար պատասխանատու դիտել Աստծուն: Հատկանշական է, որ բարու և չարի հարաբերակցության, չարիքների գոյության հարցերին նա անդրադառնում է «Գիրք հարց-

մանց» և «Ոսկեփորիկ» երկերի առաջին գլուխներում: Տաթևացին, հմտորեն համադրելով այդ հարցի կապակցությամբ միջնադարում արտահայտված հայեցակետերը, մշակում է աստվածաբանական մի տեսություն, որն իր համապարփակությամբ և խորությամբ գերազանցում է նախորդ դարերի հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների տեսություններին:

Տաթևացու աստվածարդարացման վարդապետությունը խարսխված է հետևյալ հիմնադրույթների վրա. ա) Աստված միակ արարիչն է և ամեն ինչ ստեղծել է բարի, գեղեցիկ ու կատարյալ, հետևաբար նա չի կարող լինել չարի պատճառ, բ) Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար չարը չի կարող բխել նրանից, բ) չարիքը չունի հիմնագոյացային բնույթ, ի մասնավորի գոյություն չունի չար աստված, գ) չարիքը նախախնամության դրսևորումներից է, ուստի Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, դ) Աստված ամեն ինչ ստեղծել է բարի, եթե ինչ-որ բան թվում է չար, ապա դա մարդու չիմացության արդյունք է, ե) չարիքը անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք է: Աստված մարդու շնորհել է կամքի ազատություն, այսինքն՝ չարն ու բարին ընտրելու հնարավորություն, հետևաբար սոցիալ-բարոյական չարիքների (մեղքերի) համար պատասխանատուն միայն մարդն է:

Տաթևացին նախ ձգտում է ցույց տալ, որ գոյացուցական իմաստով չարը ոչ մի առնչություն չունի Աստծո հետ, որ Աստված և չարը անհամատեղելի են մտածելի բոլոր առումներով: Այդ անհամատեղելիությունը ունի բնազանցական-գոյաբանական հիմք: Այսպես, բարին էություն (գոյություն) է, և այս երկու հասկացությունները հակադարձելի են, այսինքն՝ այն ինչ բարի է, էություն (գոյություն) է, և այն ինչ էություն է, ապա բարի է: Իսկ չարը էություն չէ, այլ ոչ էություն: Աստված պատճառ է էության և ոչ թե ոչ էության, ուստի Աստված չարի գոյության պատճառ չէ: Դարձյալ բարին ունակություն է, իսկ չարը՝ պակասություն: Աստված պատճառ է ունակության և ոչ թե պակասության, հետևաբար Աստված չարի ծննդյան պատճառ չէ: Բարին գոյացուցիչ է ու խնամող, իսկ չարը կորուսիչ է ու ապականիչ: Եթե չարը առհասարակ ապականիչ է, գրում է Տաթևացին, ուրեմն

գոյացություն չէ և չի կարող գոյություն ունենալ: Բարին ենթադրում է կարգավորվածություն, իսկ չարը՝ անկարգություն, Աստված կարգավորվածության և ոչ թե անկարգության պատճառ է: Եթե չարը լիներ Աստծուց, ապա նա կսիրեր չարը և չարագործներին, մինչդեռ Աստված պատժում է չարագործներին, ուստի նա չի կարող լինել չարի պատճառ: Եթե չարը լինի Աստծուց, ապա նա միաժամանակ կկամենար չարը և բարին, այսինքն՝ կունենար երկու կամք և երկու գործ, ինչը կհակասեր նրա միեղեն ու պարզ էությանը: Եթե չարը լիներ Աստծուց, և նա կամենար չարը, ապա չէր կամենա բարին, և բարին չէր լինի Աստծուց: Եթե Աստված բարին չկամենար, ապա «բարի ո՛չ ոք կարէ լինիլ յեղելոցս. ո՛չ մարդ և ո՛չ հրեշտակք. զի կամացն Աստուծոյ ո՛չ ոք հակառակի»[99]: Սակայն բարությունը բնորոշ է մարդկանց, հրեշտակներին և մյուս արարածներին, ուստի ակնհայտ է, որ Աստված է ամենայն բարության սկզբնապատճառը: Դարձյալ, «թէ չարն է յԱստուծոյ, կամ գիտէ զչարն չար կամ ո՛չ գիտէ. թէ ոչ գիտէ՝ անգիտութիւն ունի, և թէ գիտէ՝ գիտութեամբ առնէ զչարն»[100]: Նմանապես, եթե չարը Աստծուց լիներ, ապա կարողությա՞մբ առներ չարը, թե՞ անկարողությամբ. եթե անկարողությամբ, ուրեմն «բռնադատեալ է. և թէ կարողութեամբ առնէ ըզչար՝ անկա՛ր է առնել բարին»: Դարձյալ, եթե չարը լիներ Աստծուց, ապա այս դեպքում ինքը բարի է և «առնէ զչար, թե չար է և առնէ զչար»: Եթե բարի է և առնում է չարը, ապա կհակասեր ինքն իրեն, որովհետև Աստծո մեջ գոյություն չունի ներհակություն: Իսկ եթե չար է և առնում է չարը, ապա էակներից ոչ ոք չի կարող բարի լինել:

Սակայն չարի գոյության ժխտումը մտածողությանը կանգնեցնում է փակուղու առջև. ստեղծվում է տարօրինակ իրավիճակ: Այսպես, եթե չարը ներհականում է բարուն այնպես, ինչպես առաքինությունը չարությանը, ապա արդյո՞ք դա չի նշանակում, որ չարը գոյացություն է: Այսինքն՝ չգոյին հարկադրաբար վերագրում ենք գոյության հատկություն: Այդ պարադոքսը լուծելու նպատակով Տաթևացին տարբերակում է երկու տեսակի չար՝ ինքնըստինքյան չար (ինք-

[99] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 14:
[100] Նույն տեղում:

նաչար) և պատահական չար: Ինքնըստինքյան չարը բարուց անդին է և գոյացություն չէ, որովհետև գոյություն չունի ո՛չ ժամանակի, ո՛չ էլ տարածության մեջ: Դա ո՛չ էր, ո՛չ է և չի կարող երբե՛ք գոյանալ. «է՛ որ ինքնաչա՛ր է. որ պարզ և ամենևիմբ չարն է. և արտաքոյ բարւոյ և էութեան է. որ ո՛չ ուրեք է. և ո՛չ երբեք. և ո՛չ էր. և ո՛չ է. և ո՛չ լինիլ կարօղ է. որ է ո՛չ ինչ: Եւ այսպիսի չարս ո՛չ է է, և ո՛չ ի յէսս. և ո՛չ սկիզբն ունի կամ պատճառ. և ո՛չ ինքն սկիզբն այլոց կամ պատճառ. ա՛յս է ինքնաչարն»[101]: Ինքնըստինքյան չարը և ոչ էությունը (չգոյը) ընդհանրապես իրար «հավասար են», սակայն դրանց միջև գոյություն ունեն տարբերություններ: Նախ ոչ էությունը փափագում և ցանկանում է լինել և գոյել, իսկ չարը չի ցանկանում բարի լինել: Երկրորդ, ոչ էությունը հաղորդակցվում է էությանը և դառնում էություն, իսկ չարը չի հաղորդակցվում բարուն և չի դառնում բարի: Երրորդ, ոչ էությունը ինքնին ո՛չ բարի է, ո՛չ էլ չար, իսկ չարը ինքնըստինքյան չար է: Չորրորդ, ոչ էությունը էանալիս դարձյալ ոչությունից չի կարող փոխվել, իսկ չարը որպես էություն դրսևորվելու դեպքում կփոխակերպվի դարձյալ ոչնչի և գոյություն չի ունենա: Հինգերորդ, ոչինչն ըստ ենթակայության չի ներհականում, իսկ չարը ներհականում է և կորցնում բարին, թեպետ ինքնին ոչինչ է և անգո:

Պարզվում է, որ ինքնըստինքյան չարը մի շարք ձևական հատկություններով նման է Աստծուն. այն անսկիզբ է, անպատճառ, անբավ ու անսահման: Սակայն, ըստ Տաթևացու՝ այդ նմանությունը թվացյալ է: Աստծուն անճառ են կոչում ոչ թե ըստ պակասության, այլ ըստ գերազանցության: Աստված անսահման է և սահմանում է ամեն ինչ, իսկ չարը անսահման է ինքնին և չի կարող լինել այլոց սահմանիչ: Ինքնըստինքյան չարի գոյության մասին է վկայում նաև գոյություն ունեցողի հետևյալ բաժանումը. կա, որ էություն է և բարի է, ինչպես բոլոր գոյացությունները, կա, որ էություն չէ, բայց բարի է, ինչպես անորակ նյութը, կա որ էություն է, բայց չունի բարի կամք, և կա, որ ո՛չ էություն է, ո՛չ էլ բարի է, ինչպես բարուց և էությունից անդին գտնվող չարը: Ինքնըստինքյան չարը գոյաբանական կարգավիճակ

[101] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 22:

և «տեղ» չունի ո՛չ տիեզերքում, ո՛չ էլ Աստծո մեջ: Եթե դա լիներ Աստծո մեջ, ապա Աստված չէր կարող բարի լինել, քանզի ինքնընտինքյան գոյը պետք է լինի անհրաժեշտ գոյ, իսկ անհրաժեշտ գոյը ունի գոյացական և անփոփոխ բնույթ: Մինչդեռ, ըստ Տաթևացու, Աստված անհրաժեշտաբար բարի է, իսկ այդպիսի բարին մշտական, գոյացական և անխառն բարի է: Եթե Աստված «ի հարկէ ունի զգոլն բարի՝ անկար է ոչ գոլ բարի»: Այսինքն՝ եթե Աստված անհրաժեշտաբար և մշտապես բարի է, ապա չի կարող լինել ոչ բարի: Եթե Աստված գոյացական բարի է, չի կարող լինել պատահական բարի: Եթե զուտ և անխառն բարի է, ապա անիմաստ է Նրա էության մեջ փնտրել չարը: Ի տարբերություն Աստծո, որը միշտ ու անփոփոխ բարի է, մարդը բնությամբ բարի է, բայց քանի որ նրա հոգին փոփոխական է, ուստի բարին խառն է, այսինքն՝ երբեմն լինում է բարի, երբեմն՝ չար:

Ի տարբերություն ինքնընտինքյան չարի՝ պատահական կամ բարու հետ խառնված չարը գոյանում է գոյացությունից, ինչպես հիվանդությունը՝ առողջությունից, ապականությունը՝ մարմնից, որովհետև ողջության նվազումից առաջանում է հիվանդությունը, իսկ մարմնի տկարացումից՝ ապականությունը: Այդ պատահական չարը նույնպես չի կարող լինել Աստծո մեջ, որովհետև նրա էությանն անհարիր է պատահական որևէ բան: Քանի որ բարին Աստծո էությունն է, նա չի կարող միաժամանակ բարու և չարի պատճառ լինել, որովհետև պատճառով Աստված մեկ սկիզբ չի կարող հակադրություններին աղբյուր լինել: Աստված միեղեն ու պարզ էություն է, հետևաբար նա չի կարող իր մեջ բովանդակել երկու հակադիր գոյացություններ: Առհասարակ իրար հակառակ գոյերը լինում է չորս տեսակի՝ ա) առնչական, երբ իրար հակակայում են հարաբերակիցները՝ որպես մեծն ու փոքրը: Այս դեպքում բարին ու չարը իրար չեն հակառակվում որպես հարաբերակիցներ, «զի առինչքն համանգամա՛յն են. և ի միմեանց բաղկանան. իսկ բարին և չարն ո՛չ են համանգամայն. և չարն ի բարւոյն ո՛չ գոյանա, և ո՛չ բարին ի չարէն»[102]: բ) Ներհական՝ որպես ջերմն ու ցուրտը: Այս դեպքում բարին ու չարը չեն հակակայում,

[102] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 21:

որովհետև ջերմությունն ու ցուրտը որակներ են, իսկ բարին էություն է, չարը՝ ոչ էություն: գ) Հակասական՝ որպես հաստատումն ու ժխտումը: Այս դեպքում էլ դրանք իրար չեն հակակայում, որովհետև ժխտումն ու հաստատումը մտքի, իսկ չարն ու բարին գործի հատկություններ են: դ) Պակասական՝ որպես ունակության և պակասության իրար հակակայելը: Թվում է, թե այս դեպքում իրար հակակայում են, որովհետև բարին ունակություն է, իսկ չարը՝ բարու պակասություն: Սակայն դա այդպես չէ, որովհետև ունակությունից լինում է պակասություն, իսկ պակասությունից չի լինում ունակություն: Ավելի ճիշտ կլինի ասել, գրում է Տաթևացին, որ «բարի և չար ըստ ենթակային ներհակք են միմեանց, իսկ ըստ ինքեանց՝ ունակութիւն և պակասութիւն»[103]:

Տաթևացու կարծիքով չարը ոչ միայն չի կարող Աստծո մեջ լինել, այլև բխել Նրանից: Եթե չարն սկիզբ առներ Աստծուց, ապա դա պետք է լիներ «հակակայութեամբ առաջ եկեալ», ինչպես սպիտակը՝ ոչ սպիտակից, կամ ՝ «բաղդատութեամբ», ինչպես կենդանին՝ կենդանուց: Բայց այն, ինչ «հակակայութեամբ» է, նախ պետք է հնարավորությամբ գոյություն ունենա, այնուհետև՝ ներգործությամբ: Մինչդեռ Աստծո մեջ հնարավորությամբ ոչինչ գոյություն չունի՝ ո՛չ բարին և ո՛չ էլ չարը: Իսկ եթե «բաղդատութեամբ» է սկիզբ առել, ապա պետք է իմանալ, որ Աստված բարի էություն է, իսկ բարուց միայն բարին կարող է առաջանալ և ոչ թե չարը: Ամփոփելով իր մտքերը՝ Տաթևացին եզրակացնում է, որ «ի հարկէ բարի է Աստուած. որպէս ի հարկէ էա՛կ է. այլ արդ՝ հարկաւոր բարին է միշտ բարի և գոյացական բարի և զուտ բարի: Եւ զի ի հարկէ ունի զգոլն բարի՝ անկա՛ր է ո՛չ գոլ բարի: Եւ զի միշտ է բարի՝ անկա՛ր է լինիլ ո՛չ բարի: Եւ զի գոյացական է բարի՝ անկա՛ր է լինիլ պատահական չար: Եւ զի զո՛ւտ և իսկապէս է բարի՝ անկա՛ր է խառնիլ չար»[104]:

Եթե Աստված չարի պատճառը չէ, այլ բարու, առարկում են քրիստոնեական վարդապետության հակառակորդները, բայց չարը իրականում գոյություն ունի, հետևաբար չարի պատճառն ուրիշն է:

---

[103] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 21:
[104] Նույն տեղում, էջ 15:

Տաքեացին, հասկանալի է, մերժում է երկու սկզբների՝ բարի Աստծո և չար աստծո միաժամանակյա գոյության դուալիստական (մանիքեականների) տեսակետը: Մանիքեականների առաջին փաստարկն այն է, որ Աստված կա՛մ կարող էր ապականվածներին անապական ստեղծել և չկամեցավ, կա՛մ չկարողացավ անապական ստեղծել: Եթե կարող էր ու չկամեցավ, ուրեմն նախանձոտ էր, իսկ եթե չէր կարող, ուրեմն անկարող էր: Վարդապետները պատասխանում են, գրում է Տաքեացին, որ Աստված ոչ թե նախանձի, այլ իմաստության պատճառով ստեղծեց ապականներին: Նախ, որ դրանք ստեղծված են, այսինքն՝ ունեն սկիզբ և վախճան, երկրորդ, այս աշխարհը գեղեցիկ է, որովհետև ստեղծվածները տարբեր են ու բազմազան, երրորդ, ամեն ինչ ստեղծվել է մարդու համար, և եթե դրանք անապական լինեին, մարդը դրանց հետ ավելի կապված կլիներ և կհեռանար Աստծուց: Մանիքեականների երկրորդ փաստարկն այն է, որ արարված աշխարհում տեսնում ենք բազում վնասակար ու անօգուտ բաներ, որոնք պիտանի չեն մարդու համար, հետևաբար դրանք ոչ թե բարի, այլ չար աստծո ստեղծածներն են: Վարդապետները պատասխանում են, գրում է Տաքեացին, որ աշխարհում չկան անօգտակար ու վնասակար բաներ, բոլոր գոյերը ունեն օգտակար հատկություններ, պարզապես ամեն ինչ կախված է այն բանից, թե դրանք ինչպես են գործածվում (օրինակ՝ օձի թույնը մահացու է, սակայն այդ թույնից պատրաստում են դեղեր): Յուրաքանչյուր բանի պատշաճ կիրարկումը օգտակար է, իսկ անպատշաճը՝ վնասակար (օրինակ՝ կրակի չափավոր օգտագործումը տաքացնում է, անչափը՝ վառում):

Թեպետ չարը Աստծուց չէ, գրում է նա, այնուհանդերձ գոյություն չունի երկու Աստված կամ երկու ինքնուրույն սկիզբ, ինչպես պնդում են մանիքեականության հետևորդները: Չարը ոչինչ է, իսկ ոչնչի սկիզբը չի կարող Աստված լինել, քանի որ նա էությունների և գոյերի սկիզբն է: Ընդդեմ դուալիստական այդ տեսության՝ Տաքեացին բերում է բազմապիսի փաստարկներ: Երկուսը, ըստ նրա, չի կարող սկիզբ լինել, որովհետև բաղկացած է միակից, իսկ միակը նախորդում է երկուսին: Երկուսը բաղադրյալ է, իսկ միակը՝ պարզ. ամեն մի բաղադրյալ սերում է պարզից: Այնուհետև, եթե երկու սկիզբ լիներ,

ապա դրանք կա՛մ միաժամանակ պետք է լինեին, կա՛մ մեկը մյուսի հետևից: Դրանք միաժամանակ չեն կարող լինել, քանզի երկու հակադիր գոյացություններ միաժամանակ չեն կարող գոյել: Իսկ եթե մեկը մյուսից հետո է, ապա դրանցից մեկն սկիզբ է մյուսի համար: Երկու սկզբները կա՛մ «ըստ ինքեան կայանան», կա՛մ ոչ: Եթե չեն կայանում, ապա սկիզբ չեն կարող լինել: Իսկ եթե ինքնըստինքյան են կայանում, ապա դրանցից ոչ մեկը չի կարող լինել, քանզի կայանալն արդեն իսկ բարի է: Քննադատները նաև նշում են, որ եթե չարը Աստծուց չէ, ապա նա չի կարող ճանաչել չարը, որովհետև սովորաբար նմանով են ճանաչում նմանը: Եթե դա լիներ այդպես, ապա մարդն էլ ջուրը ճանաչելու համար պետք է լիներ ջուր կամ քարը ճանաչելու համար պետք է լիներ քար, ինչը անհեթեթություն է: Հետևաբար, պարտադիր չէ ինչ-որ բան ճանաչելու համար լինել այդ ճանաչելին, նմանապես Աստված լինելով բարի, ճանաչում է չարը: Տաթևացին պաշտպանում է նաև չարի ծագման վերաբերյալ նորպլատոնական տեսակետը, ըստ որի՝ չարը «ո՛չ է բնութիւն, ո՛չ մասն և ո՛չ բոլոր, այլ պակասութիւն ունակութեան, զի բարին ունակութիւն է. և չարն պակասութիւն նորին, որպէս խաւարն լուսոյ և հիւանդութիւն առողջութեան և մահ կենաց»[105]:

Այնուհանդերձ, մարդու համար մնում է անհասկանալի, թե ինչու և հանուն ինչի է ամենազոր և ամենագետ Աստված հանդուրժում չարիքի գոյությունը, ինչու նա չի խափանում մարդկանց չար գործերը: Չի ուզո՞ւմ Աստված դա անել, թե՞ անկարող է: Որևէ կասկած չունենալով Աստծո ամենազորության և ամենակարողության վերաբերյալ՝ Տաթևացին չարիքի գոյությունը արդարացնում է՝ դիմելով չարիքների արդարացման նպատակաբանական, գեղագիտական-տիեզերաբանական, իմացաբանական և բարոյագիտական փաստարկներին: Տաթևացին պաշտպանում է չարիքի գոյության նպատակահարմարության մասին գաղափարը: Նրա կարծիքով չարը ու բարին իրար հետ կապված հակադրություններ են: Առանց չարիքի գոյության չէին լինի շատ բարիքներ, ուստի գրում է Տաթևացին չարիքի գոյությունը

[105] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 16:

անհրաժեշտություն է: Չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի անհրաժեշտ օղակներից մեկն է, որի վերացմամբ կվերանան դրանով պայմանավորված բարիքները. «Աստված առ հասարակ խնամէ զամենայն արարածս. եթե զամենայն չարութիւն բառնայր՝ բազում բարութիւնք ևս բարձեալ լինին. որպէս թէ սպանումն անասնոց ոչ լինէր, նաև ոչ կենդանութիւն գազանաց, զի նոքօք ճարակին գազանք: Եւ թէ հալածումն բռնաւորաց ոչ լինէր, նաև ո՛չ պսակք սրբոց…»[106]: Այս իմաստով չարն ու բարին, ըստ Տաթևացու, փոխկապակցված երևույթներ են, որոնք գտնվում են ծագումնաբանական ու պատճառահետևանքային կապի մեջ՝ «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»: Հետևաբար՝ «ոչ է հաճոյ Աստուծոյ բառնալ զչարս,– գրում է Տաթևացին,– թէ պակասութիւն լինի բարեացն. զոր օրինակս թէ լինիցի մեծ ոմն չար՝ թէ զնա բանադրելով կամ հանելով, զա՛յլ բարիս ընդ իւր հանէ. կամ ի ներքոյ նորա շատ բարիք կան՝ որք նորա շքովն ի խաղաղութեան և ի բարի գործս մնան: Որպէս այժմ քրիստոնեայք ի ներքոյ բռնաւոր իշխանաց խաղաղութեամբ ունին զիւրեանց եկեղեցականութիւնն…»[107]: Ստացվում է, որ եթե չլիներ չարը, ապա կլիներ միայն բարին, որն էլ կդիտվեր որպես չարի պատճառ: Չարի գոյությունը անհրաժեշտ է, որպեսզի բացահայտվի բարու էությունը: Այդ պատճառով, թեև քրիստոնյա մտածողները ժխտում են չարի գոյաբանական իսկությունը, սակայն ստիպված են ընդունելու չարի առասպելականացված կերպարների՝ սատանայի, դևերի և այլ չար ուժերի գոյությունը[108]: Այն հարցին, թե ինչու է Աստված հանդուրժում ու ներում սատանային ու չար մարդկանց, Տաթևացին տալիս է հետևյալ պատասխանը. նախ, «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ», երկրորդ, որ սատանայի միջոցով մարդիկ «փորձեսցին բարիքն և յաւելացին պսակքն», երրորդ, մարդկանց թույլ է տալիս գործել չարիք, որպեսզի նրանք ապաշխարեն ու զղջան իրենց չար արարքների համար:

---

[106] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:
[107] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմեռան հատոր, էջ 452:
[108] Այդ մասին տե՛ս **Гусейнов А. А.,** История этических учений, М.: «Гардарики», 2003, էջ 516:

Տաթևացին չարիքների առկայությունը արդարացնում է նաև ամբողջի ներդաշնակությունը պահպանելու իմաստով: Չարիքների արդարացման գեղագիտական-տիեզերաբանական փաստարկի համաձայն՝ ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է չար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ չարը ընդհանուր ներդաշնակությունն ու գեղեցկությունը ապահովող տարրերից մեկն է: Օրինակ՝ սև գույնը ինքնին անզարդ է, սակայն պատշաճ տեղ զբաղեցնելով նկարի մեջ՝ երևում է «ազնիվ» և գեղեցիկ: «Այսպէս չարութիւն ինքն ըստ ինքեան աղտեղի է,– գրում է Տաթևացին,– յաշխարհիս ի պատշաճաւոր տեղի եղեալ, գեղեցիկ երևի աշխարհս»[109]: Պաշտպանելով «առանց չարիքի չկա բարիք» դրույթը՝ Տաթևացին միաժամանակ զգուշացնում է, որ ինքնին չար իր կամ կենդանի գոյություն չունի: Եվ եթե ինչ-որ բան մեզ չար կամ վնասակար է թվում, ապա դա բխում է ոչ թե տվյալ գոյացության բնությունից, այլ ավելի շուտ վկայում է մարդու անգիտության մասին: Չարիքների արդարացման իմացաբանական փաստարկի համաձայն՝ մարդու եղական բանականությունը ի զորու չէ հասկանալ անեղ Աստծո գործերը, ուստի նրա գիտելիքը բարու և չարի մասին կարող ունենալ միայն հարաբերական բնույթ:

Եթե չարը «ո՛չ է յԱստուծոյ և ո՛չ ի բնութենէ և ո՛չ ի բնութիւն և ո՛չ էլ բնութիւն», ապա ինչի՞ց, ինչպե՞ս և ինչո՞ւ է այն ծագում ու գոյում: Տաթևացին միջնադարյան բազում մտածողների նման չարի գոյությունը կապում է մարդու անձնիշխանության հետ: Չարը «է յանձնիշխան կամաց եկամուտ ի բնութիւնս», ընդ որում, այն ոչ թե մարդու բնության բնածին հատկություն է, այլ «արտաքոյ բնութեան պատահեալ»: Սակայն եթե չարի գոյության համար մեղավոր է մարդու կամքը կամ անձնիշխանությունը, իսկ այդ կամքը նրան շնորհել է Աստած, ապա դա արդյոք չի նշանակում, որ չարի գոյության համար վերջին հաշվով պատասխանատու է Աստված: Տաթևացին համամիտ չէ այդպիսի տեսակետ պաշտպանողների հետ: Իսկապես, գրում է նա, մարդու կամքը ստեղծել է Աստված, բայց ստեղծել է ոչ թե չար, այլ ազատ ու բարի: Սակայն մարդն իր անձնիշխանությամբ հեռա-

---

[109] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Չմեռան հատոր, էջ 67:

ցավ բարուց և հակվեց դեպի չարը: Հետևաբար, բանական և անձնիշխան լինելը Աստծուց է, կամենալը և ընտրելը նրանից չեն, այլ մարդու անձնական գործունեության արդյունք: Ահավասիկ, եթե արհեստավորը բարի նպատակով է պատրաստում դանակ, սակայն հետո այն օգտագործում է չար նպատակով, ապա չարիքի համար մեղավոր է դառնում ոչ թե դանակը, այլ նրա կամքը: Նմանապես, Աստված մարդկային կամքի արարողական պատճառն է, իսկ գործած չարիքի ներգործական պատճառը տվյալ մարդու կամքն է: Մարդը իր բնության մեջ ներդրված բարին վերածում է չարի, չափավորը՝ անչափի կամ ագահության, իմացության չափը՝ ճշմարտությունը՝ կեղծիքի, ուստի բոլոր դեպքերում «անմեղադրելի է Աստուած, զի մեք ենք պատճառ մեր մեղացս»[110]:

Բացի դրանից, գրում է Տաթևացին, անձնիշխան կամքը, ինչպես և բոլոր գոյացությունները, լինում են Աստծուց և ոչնչից: Եթե մարդու կամքը Աստծուց է, ապա այն չի կարող չար լինել, իսկ եթե ոչնչից է և ձգտում է ոչնչի, այսինքն՝ չարի, ապա դառնում է չարի սկզբնաղբյուր: Թեև չարի այսպիսի ըմբռնումը կարծես թե միտում ունի գոյաբանականացնելու չարը, այնուհանդերձ Տաթևացին մերժում է չարի բնածին ու հիմնագոյացային լինելու հանգամանքը: Այն փաստը, գրում է նա, որ կենդանիներից ու թռչունների մի մասը խոհեմ է, ողջախոհ, իսկ մյուս մասը՝ ապուշ և բղջախոհ, դա դեռ չի նշանակում, թե ի բնե լինում են խոհեմ և հիմար հոգի, բարի կամ չար հոգի: Ողջախոհությունը, հիմարությունը, ուշիմությունը և նմանաբնույթ մյուս հատկությունները պայմանավորված են մարմնի խառնվածքով կամ «բնական որակութեամբ հոգւոյն» և առանց ներգործության ո՛չ չար են և ո՛չ էլ բարի: Դրանք ինքնուրույն բնություններ չեն, այլ մարմնի և հոգու ունակություններ ու որակություններ, որոնք գտնվում են բանականության ենթակայության տակ: Թե այդ հատկություններն ի՞նչ նպատակով կօգտագործվեն, ամբողջությամբ կախված է մարդու անձնիշխան կամքից ու բանականությունից:

---

[110] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 206:

Տաթևացին արդարացնում է նաև հասարակական կյանքում գոյություն ունեցող չարիքները: Պարզվում է, որ Աստված ամեն ինչ տեսնում է և ամեն ինչի մասին քաջատեղյակ է. նա բարին իր կամքով է թույլ տալիս, իսկ ինչ չար է, թույլ է տալիս «արդարութեամբ և իմաստութեամբ»: Ըստ նրա՝ չարը լինում է երկու տեսակի՝ չար գործերի և չար պատիժների: Չար գործերը մարդու անձնիշխան գործունեության արգասիք են, իսկ չար պատիժները Աստծուց են, քանզի պատժելով՝ նա արդարապես հատուցում է: Հատուցումը լինում է չորս տեսակի՝ ա) բարի փոխանակ բարու, բ) չար փոխանակ չարի, որը արդարության գործն է, գ) բարի փոխանակ չարի, որը Աստծո անբավ գթության ու ողորմության նշանն է, բ) չար փոխանակ բարու, որը անիրավություն է, և Աստված «առնէ երբեք ըստ որում նախախնամութիւն է, զի ի չարէն լինիցի բարի»: Աստված հանդուրժում կամ թույլ է տալիս չարիքը որպես հատուցում, որովհետև «մի աղտեղութիւն մեղացն լիցի առանց գեղեցիկ վրեժխնդրության»: Չարիքի վերացումը, ըստ Տաթևացու, լինում է երկու կարգի՝ մասնավոր և ընդհանուր: Մասնավոր չարիքը Աստված վերացնում է ամեն օր, իսկ ընդհանուր չարիքը բարուց չի բաժանվում մինչև Ահեղ դատասանի օրը, որովհետև եթե Աստված «զամենայն չարսն բառնայր. յայնժամ պակասութիւն լինէր արդարոցն. վասնզի չարացն բազումք փոխին առ բարին: Եվ դարձեալ՝ ի հալածանաց չարացն բազումք առին պսակ. որպէս մարտիրոսք»[111]:

Եթե սոցիալ-բարոյական չարիքները լինում են Աստծո «թույլտվությամբ», արդյո՞ք դա նշանակում է, որ մարդիկ չպետք է պայքարեն չարիքների դեմ և հլու-հնազանդ ենթարկվեն չարը մարմնավորող ուժերին: Հետևողական լինելու դեպքում Տաթևացին պետք է միանշանակորեն պաշտպաներ չարին չդիմադրելու քրիստոնեական հայտնի սկզբունքը: Սակայն Տաթևացին նախ չարիքների առաջացումը պայմանավորում է մարդու անձնիշխան գործունեությամբ, իսկ վերջինս էլ՝ սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ու կրոնական գործոններով, երկրորդ, տարբերակում է մտցնում չարիքների մեջ: Այս-

[111] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմեռան հատոր, էջ 452:

պես, նա քարոզում է սիրել անձնական թշնամիներին, որովհետև, ըստ նրա, «թշնամեաց սէրն կատարեալ առաքինութիւն է, որով նմանիմք Աստուծոյ»[112], միևնույն ժամանակ արդարացնում է չար ուժերի՝ սատանայի, բռնակալների, անօրենների, զավթիչների և եկեղեցու թշնամիների դեմ պայքարի անհրաժեշտությունը: Դրանով իսկ Տաթևացին ոչ այնքան ցանկանում է դեմ դուրս գալ հնազանդության մասին քրիստոնեական սկզբունքին, որքան հիմնավորել բարու և ճշմարիտի համար մարդու պայքարի իրավունքը, ազգային հոգևոր դիմագծի պահպանման և հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության գաղափարը:

Այսպիսով, քրիստոնեական վարդապետության համար կարևոր նշանակություն ունեցող չարիքների գոյության հարցում Տաթևացին, շարունակելով հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքում արմատավորված ավանդույթը, բացառում է չարի հիմնագոյացային (սուբստանցիոնալ) բնույթը և բնազանցական առումով չարը դիտում է որպես բարու պակասություն, իսկ սոցիալ-բարոյական առումով՝ որպես անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք: Տաթևացին առաջադրում է չարիքների արդարացման մի տեսություն, որի գլխավոր դրույթն այն է, որ Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար նա չի կարող լինել չարի պատճառը, և չարը չի կարող բխել նրանից: Չարը՝ որպես գոյացություն, չունի գոյաբանական կարգավիճակ և «տեղ» ո՛չ Աստծո մեջ, ո՛չ տիեզերքում և ո՛չ էլ մարդու բնության մեջ: Բայց քանի որ բնության ու հասարակության մեջ կան չարիքներ, որոնց գոյությունը անհամատեղելի է բարի Աստծո և իմաստուն նախախնամողի հետ, Տաթևացին առաջադրում է աստվածարդարացման մի այլ դրույթ, ըստ որի՝ չարիքները գոյություն ունեն Աստծո գիտությամբ ու թույլտվությամբ: Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, որովհետև չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի օղակներից է և «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»: Չարի գոյությունը հիմնավորելու համար Տաթևացին առաջադրում է նաև գեղագիտական-տիեզերաբանական, իմա-

[112] **Գրիգոր Տաթևացի**, Նորին մեկնութիւն Առակացն Սողոմոնի, ՄՄ, ձեռ. 1264, էջ 107:

ցաբանական և բարոյագիտական բնույթի փաստարկներ: Գեղագիտական-տիեզերաբանական փաստարկի համաձայն՝ ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է չար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ չարը ընդհանուր ներդաշնակությունն ու գեղեցկությունը ապահովող տարրերից մեկն է: Ըստ բարոյագիտական փաստարկի՝ չարիքների առաջացումը պայմանավորած է մարդու կամքի ազատությամբ ու անձնիշխան գործունեությամբ, իսկ վերջինս էլ՝ սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ու կրոնական տարբեր գործոններով; Իսկ չարիքների արդարացման իմացաբանական փաստարկի համաձայն՝ մարդու եղական բանականությունը ի զորու չէ հասկանալ անեղ Աստծո գործերը, ուստի նրա գիտելիքը բարու և չարի մասին կարող ունենալ միայն հարաբերական ու հատվածական բնույթ:

ԳԼՈՒԽ 2. ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ՉԱՓՈՒՄՆԵՐԸ

2.1. Ուսմունք մեղքերի մասին

«Քանզի որչափ մահու չափ մեղս ունի մարդ՝
ա՛յնչափ բազում տեարս ունի»:
Գրիգոր Տաթևացի

Քրիստոնեության մեջ մեղքը առանցքային այն երևույթն է, որը պայմանավորում է քրիստոնեական կրոնի և բարոյականության բովանդակությունը, «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում իմաստավորում մարդու կեցությունը՝ ծննդից մինչ մահ և մահվանից մինչև հարություն: Առանց մեղքի պարզապես չէր լինի մարդու հայտնի պատմությունը (վերափոխելով Աստծո մասին Վոլտերի հայտնի խոսքերը՝ կարելի է ասել, որ եթե մեղքը չլիներ, ապա այն պետք է անպայման հորինվեր), հետևաբար պատկերավոր ասած՝ մեղսագործությունը մարդկային դրաման բեմականացնելու պարտադիր նախապայմանն էր: Մեղքի գոյությամբ նույնիսկ կարելի է ապացուցել Աստծո գոյությունը. եթե կա մեղք, ուրեմն Աստված գոյություն ունի, որովհետև «ամենայն մեղք… յանցումն է սուրբ պատուիրանացն Աստուծոյ»[113]: Պատվիրազանցությունը (նախնական մեղքը) նախանշեց մարդու երկրային կյանքի դրամատիկական ապագան, էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, գլխիվայր շուռ տվեց նրա հարաբերությունները Աստծո, բնության ու արարածների հետ, ձևավորեց նոր պատկերացումներ բարու ու չարի պայքարի մասին, մարդու ճակատին դրոշմեց աքսորյալի, որոնողի ու տառապյալի նշանը, անջնջելի հետք թողեց մարդու բնության ու էության վրա՝ հիմնականում ապականելով նրա տեսակային հատկությունները և թուլացնելով իմացական ու կամային կարողականությունները: Միաժամանակ մեղքի «շնորհիվ» տեղի ունեցավ մարդկային պատմության շրջադարձային իրադարձությունը՝ Աստծո մարդեղացումը, Աստված-

[113] **Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, էջ 61:

հայտնությունը, ինչը մարդու համար բացեց լուսավոր ճանապարհ, անշուշտ, քրիստոնեական բարոյական ապրելակերպին հետևելու դեպքում դեպի փրկություն ու դեպի ճշմարիտ կեցություն (եթե Դրախտից վտարվելու պատճառը մեղքն էր, ապա վերադարձի նախապայմանը՝ մեղքերից ազատվելն ու մաքրագործվելը):

Ինչպես միջնադարյան բազում մտածողների, այնպես էլ Գրիգոր Տաթևացու կրոնաաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում նույնպես մեղքն է և դրան շաղկապված՝ մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը, ինչը պարտադիր ենթադրում է մեղքերի, դրանց էության, պատճառների, տեսակների, գործառույթների, մեղքերի հաղթահարման ու վերացման գործնական ձևերի (առաքինի վարք, ապաշխարություն՝ զղջում, խոստովանություն, հատուցում, աղոթք, պահք և այլն) մասին տեսական մշակումների կամ մեղսագիտական տեսության առկայություն: Տաթևացու կարծիքով մարդկային իմացության նպատակը պետք է լինի ոչ թե արտաքին, այլ ներքին աշխարհի՝ իր հոգու, մեղքերի ճանաչողությունը: Այս կապակցությամբ նա մեջբերում է միջնադարյան նշանավոր միստիկ մտածող Բեռնարդոս Կլերվոսկու (1091-1153) միտքը. «Բեռնարտոս ասէ. յո՛յժ բարի է թէ մարդ ճանաչէ զինքն, քան թէ զինքն անգիտանալով՝ ճանաչէ զընթացս աստեղաց. զբնութիւնս տարերաց. զցասումն գազանաց. զզօրութիւնս խոտոց: Նաև զինչն և է՝ եթէ զինքն ոչ ճանաչէ, ոչ ինչ է, քանզի որ ոչ ճանաչէ զինքն վասն մեղաց և պակասութեան իւրոյ, ո՛չ ցաւի. ո՛չ ամաչէ ի մարդոյ. ո՛չ երկնչի յԱստուծոյ»[114]: Թե Տաթևացու համար որքան կարևոր է մեղքի նշանակությունը մարդու կեցության համածիրում, երևում է այն բանից, որ նա նույնիսկ «որպիսութիւն կենաց մարդոյս» բաժանում է երեք փուլի՝ **նախքան մեղքը, մեղքից հետո և մահվանից հետո**: Նախքան մեղքը դրախտում մարդը կարող էր մեղանչել և կարող էր չմեղանչել, կարող էր մեռնել և կարող էր չմեռնել, իսկ մեղքից հետո այսկողմ-

[114] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 590: Բեռնարդոսի վերոբերյալ միտքը Տաթևացին քաղել է Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու «Քարոզգիրք» աշխատությունից (տե՛ս **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, 37բ):

նային աշխարհում կարող էր մեղանչել և չէր կարող չմեղանչել, կարող էր մեռնել և չէր կարող չմեռնել: Իսկ մահվանից հետո հանդերձյալ աշխարհում չի մեղանչելու և չի էլ կարող մեղանչել, չի կարող մեռնել, որովհետև այդտեղ անհնար է մեռնելը[115]:

Մեղքը և առաքինությունը հակադիր երևույթներ են: Եթե Տաթևացու համար առաքինությունն այն է, որ մարդը իր միտքը, խոսքն ու գործը համապատասխանեցնում է թե՛ բանականության և թե՛ աստվածային պատվիրաններին ու քրիստոնեական կրոնի բարոյական սկզբունքներին, ապա մեղքը առաքինության հակադրությունն է, այսինքն՝ մարդը մեղք գործելով անտեսում, խախտում, չի կատարում ու մերժում է թե՛ աստվածային պատվիրանների ու օրենքների և թե՛ բարոյականության համընդհանուր կանոնները: Առաքինությունը մարդուն մերձեցնում է Աստծու հետ, իսկ մեղքը՝ հեռացնում: Սահմանելով մեղքը՝ Տաթևացին առաջին հերթին ամրագրում է Աստծուն չհնազանդվելու, Աստծուց երես դարձնելու և աստվածադիր օրենքների ու կարգի խախտման հատկանիշները. «Մեղք է դարձուցանել զերեսս յանփոփոխելի բարւոյն որ է՛ առ Աստուած. և դառնալ առ փոփոխելի բարին որ է արարածքս: Դարձեալ՝ մեղքն է խօսք և գործք և ցանկութիւն որ լինի ընդդէմ օրինացն Աստուծոյ»[116]: Մեղքի սահմանումն արդեն իսկ վկայում է Տաթևացու բարոյագիտության աստվածակենտրոն բնույթի մասին: Մեղք է այն ամենը, ինչ հաճելի չէ Աստծուն, կամ ինչը Աստծո փառքի համար չէ: Այս տեսանկյունից հնարավոր է, որ «աջ խոտորման» որոշ բարի գործեր հաճելի չլինեն Աստծուն, իսկ «ձախ խոտորման» մեջ լինեն հաճելի բաներ, որոնք Աստծո փառքի համար են: Այլ խոսքով՝ մեղքի բնութագրման առաջին չափանիշը կապված է ոչ թե մարդու, այլ Աստծո հետ:

Մեղքը առավելապես բնորոշ է անձնիշխան ու բանական մարդուն (ի տարբերություն հրեշտակի, որի մեղքը անուղղելի է, մարդը կարող է ապաշխարել և ստանալ մեղքերի թողություն), ինչով, բնականաբար, նա տարբերվում է մյուս արարածներից: Մարդկանց ու անասունների գործը թեև ընդհանուր է, գրում է Տաթևացին, սակայն

[115] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 278:
[116] Նույն տեղում, էջ 569:

մեղքը վերաբերում է միայն մարդուն, քանզի կենդանիների մեջ միայն մարդն է բանական ու անձնիշխան: Եթե ցանկությունը, տրտմությունը և նման այլ բաներ կենդանիների բնական վիճակն ու գործն է, նրանց տեսակի պահպանման գործիքը, ապա մարդկանց համար դրանք սովորական ախտեր են ու մեղքեր: Նախ դրանք կենդանիների մեջ դրսևորվում են չափավոր ձևով, օրինակ՝ կենդանիները ուտում են այնքան, ինչքան տվյալ պահին անհրաժեշտ է կշտանալու համար, իսկ մարդկանց մեջ դրանք հաճախ դրսևորվում են չափի խախտմամբ կամ չարաշահմամբ: Օրինակ՝ որկրամոլության պատճառներից մեկն այն է, որ մարդու միտքը ստեղծում է առաջնային անհրաժեշտություն չներկայացնող բազմազան կերակուրներ ու ըմպելիքներ: Երկրորդ, անասունները «սահմանախախտ» չեն. նրանք գործում են ի վերուստ տրված բնական շրջանակներում, գոհ են իրենց վիճակից, մինչդեռ ըմբոստ մարդը միտված է ոչ միայն խախտելու բնական-աստվածային կարգը, այլև դրան հակառակվելու. «**Անասունքն գործեն ըստ բնական կարգին. իսկ մեք ի հակառակն փոխեմք: Որպէս անպտուղ երկիր կորուսանէ զբարի սերմանս և փուշ բուսուցանէ. նոյնպէս և մեք զբարի սերմանս որ եդ ի մեզ Աստուած՝ ի չարն փոխարկեմք**»[117]: Օրինակ՝ բարկությունը, եթե ուղղված է ընդդեմ չարիքների, բարի է, բայց երբ մարդիկ այն փոխում են և ուղղում ընդդեմ բարիքի, ապա դա չարիք է: Եթե առհասարակ բարուն ուղղված ցանկությունը փոխում են և ցանկանում չարիքը, ապա անարգում են հոգին, որը Աստծո պատկերն է, և պատվում են մարմինը, որ պատկեր է անասնոց և այլն: Որպես կանոն, չարը հանդես է գալիս բարության դիմակով և դրանով իսկ գայթակղում ու խաբում մարդկանց, շեղում նրանց առաքինության ճանապարհից:

Տաթևացին համոզված է, որ մարդ ստեղծվել է բարի բնությամբ՝ «զի բարին բնական ունակութիւն է մեզ. զի ի բարին եմք գոյացեալ: Իսկ չարն է եկամուտ և պակասութիւն բարւոյն»[118]: Ինչո՞ւ է մարդը մեղք գործում, եթե բնությամբ ստեղծվել է բարի: Տաթևացին թվարկում է մեղք գործելու բազում պատճառներ՝ Աստծուց հեռանալը, չար

[117] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 564:
[118] Նույն տեղում, էջ 23:

հրահանգը, անձնիշխան կամքը, չար սովորույթը, տգիտությունը, չարունակությունը, դիտավորությունը, սատանայի գործունեությունը և այլն: Մարդը մեղք է գործում այն ժամանակ, երբ իր տեսադաշտում, իր մտքերում ու խորհուրդներում բացառում է Աստծուն, երբ նա «մտօքն հեռանա յԱստուծոյ, և զերեսս իւր դարձուցանէ ի նմանէ, ապա դառնա ի մեղս և համարձակ գործէ»[119]: «Չար հրահանգ» ասելով Տաթևացին առաջին հերթին նկատի ունի «բոլոր չարիքների պատճառին»՝ սատանային, որի սադրանքով մարդը դարձավ մեղսագործ, և որը դրանից հետո էլ մարդուն հանգիստ չի թողնում՝ անընդհատ դրդելով գործել մեղքեր: Իսկ մեղսագործ մարդը կորցնում է իր ազատությունը և ծառայի կարգավիճակով հայտնվում սատանայի ազդեցության տակ: Սակայն մարդիկ անձնիշխան էակ են, այսինքն՝ սատանան չի կարող բռնանալ նրանց կամքի վրա, հետևաբար «մեք կամաւ ընտրեմք զմեղսն և գործեմք, թէպէտ ոչ է հարկ ի վերայ մարդոյս. զի իշխան է և տէր ի վերայ չարի և բարւոյ. և զո՛ր կամի՝ գործէ»[120]: Չար սովորույթները վերաբերում են ինչպես սոցիալական միջավայրին ու դաստիարակությանը, այնպես էլ մարդու բնական հակումներին: Եթե երեխան մանկութ մեծանում է վատ շրջապատում, հանդիպում է չար ընկերների ու վարժապետների, ապա նրանցից սովորում է վատ բարքեր և ձեռք է բերում չարիքներ գործելու սովորույթ: Տաթևացին համոզված է, որ արտաքին հանգամանքները, սոցիալական հարաբերությունները ու հասարակությունում տիրող բարքերը ազդում են թե՛ մարդու էության ձևավորման և թե՛ որոշումներ ընդունելու վրա: Բանն այն է, գրում է նա, որ մարդու հոգին «որպէս անգիր պնակիտ է. կամ լուացած մագաղաթ. որ զինչ գրեն ի վերայ՝ զայն առնու: Նոյնպէս մարդուն զինչ ուսուցանեն՝ թէ չար, թէ բարի, զայն ուսանի»[121]: Մարդը ավելի շուտ ձգտում և ընտելանում է աշխարհական ու մարմնական բարիքներին, քան հոգևորին, որովհետև հոգևորը շատ հեռու է, դրան հասնելու համար պահանջվում են մեծ ճիգեր, իսկ մարմինը հակված է օգտվել ներկայի զգայական-մարմ-

---

[119] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 369:
[120] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 137:
[121] Նույն տեղում, էջ 454:

նական հաճույքներից: Սովորելով հեշտալի կյանքին՝ մարդը «անխտիր գործէ զչարն իբրև զբարի»: Մարմնի բնական կամքն է անել այն, ինչ միտքը արգելում է: Ուստի երբ պատեհ առիթ է ներկայանում, ապա այն, ինչ «ծածուկն էր, յայտնէ և գործէ զչարիս»: Մեղքեր գործելուն նպաստում է նաև այն հանգամանքը, որ այդ պահին մեղսագործը չի պատժվում: Թեև չար հակումներն ու սովորույթները կարելի է բուժել, սակայն Տաթևացու կարծիքով անչափ դժվար է դրանցից ձերբազատվել. ինչպես ծռված փայտը դժվար է ուղղել, այնպես էլ դժվար է փոփոխել մարդկանց չար սովորությունները: Մարդը մեղք է գործում նաև տգիտության պատճառով, քանի որ ծանոթ չէ սուրբ գրքերին ու բարոյականության կանոններին: Ընդ որում, հաճախ տգետը բնավ էլ չի ձգտում փոխել իր կարգավիճակը, ուստի դժվար, գրեթե անհույս է դառնում նրան որևէ բան սովորեցնելը: Այս իմաստով՝ ավելի հեշտ է գազաններին ընտելացնել, քան «զտգէտ անձն ի գիտութիւն ածել»: Մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նա ավելի շատ հակված է մեղք գործելուն, քան լինելու առաքինի, որովհետև «ոմանք բնական հեշտասէր բարուք սիրեն զհեշտութիւն մարմնական»: Պատահական չէ, գրում է Տաթևացին, որ «պոռնիկ կին մի՝ աւելի քարշէ զմարդիկ ի դժոխս, քան զտասն վարդապէտս, որք տանին յարքայութիւնն երկնից»[122]: Մեղքը մարմնի պես ծանր է, և երկուսով հոգուն քաշում են դեպի ներքև, ինչպես ջուրը սարից ավելի դյուրությամբ է հոսում դեպի ներքև: Թեև առաքինությունն ու միտքը անհամեմատ «թեթև» են, սակայն կապված լինելով մարմնին՝ շարժվում են դժվարությամբ: Մեղքերը կապված են զգայարանների գործունեության հետ: Բանն այն է, որ «զգայարանս անասնեղէն պատկերիս է. որով դյուրաւ ըմբռնի ի հեշտութիւն մեղաց. և և քարշէ ընդ իւր զմիտս և զխորհուրդս»[123]: Մեղք գործելու մյուս պատճառը՝ չարունակությունը, կապված է մարդու բնության մեջ չորս տարրերի և չորս հեղուկների (արյան, լորձի, սև ու դեղին լեղիների) փոխհարաբերության հետ: Եթե մարմնի մեջ գերակշռում է այս կամ այն տարրը և իբրև դրա հետևանք՝ մաղձի որևէ տեսակ, ապա առաջանում է համապատաս-

[122] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 488:
[123] Նույն տեղում, էջ 302:

խան տեսակի մեղք: Օրինակ, եթե մարմնում գերակշռում է հուր տարրը, ապա գոյանում է դառնամաղձություն, ինչի հետևանքով մարդը դառնում է բարկացկոտ, կամ եթե մարմնում գերակշռում է օդը, ապա մարդը կարող է լինել թեթևամիտ, հպարտ, անհամբեր և այլն: Այլ խոսքով՝ մարմնում չորս տարրերի և մաղձերի գույների փոխհարաբերությունից կախված՝ հայտնի իմաստով որոշվում են մարդու բարոյական վարքագիծը, տրամադրությունն ու մտադրությունը:

Տաթևացին իրարից տարբերակում է մեղքը, անօրենությունը և հանցանքը: Մեղքը բնորոշ է մարմնին, որը մեղկանում ու թուլանում է, իսկ անօրենությունը բնորոշ է հոգուն, քանզի օրենքները հոգևոր են, իսկ հանցանքը նշանակում է «կոխել զօրէնս և անցանել»: Մինչև օրենքի հաստատումը արարքը կոչվում է մեղք, օրենքից հետո՝ անօրենություն: Մեղքի և անօրենության միջև գոյություն ունեն հետևյալ տարբերությունները. մեղքը վերաբերում է մարդուն (ընկերոջը), անօրենությունը՝ Աստծուն, մեղքը տգիտությամբ է, անօրենությունը գիտությամբ մեղանչելն է, մեղքը վերաբերում է մարմնին, անօրենությունը՝ հոգուն, մեղքը ներելի է, իսկ անօրենությունը՝ աններելի[124]:

Ինչպես վերը ակնարկվեց, ըստ Տաթևացու, նախնական մեղքը խոր հետք է թողել մարդու ի ծնե բարի, անմեղ, մաքուր ու կատարյալ ֆիզիկական բնության ու հոգևոր էության վրա: Մարդու մեղսագործության պատճառով խախտվում են թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը: Ստեղծելով մարդուն՝ Աստված նրան շնորհեց երեք կարգ՝ անձնական, բնութենական և պատվիրանական: Անձնական կարգն այն է, որ հոգին տեր է, մարմինը՝ ծառա, բնութենականի դեպքում ցանկությունը ենթակա է ցասմնականին, իսկ վերջինս՝ բանականին, պատվիրանականը՝ մարդը ենթակա է աստվածային օրենքներին: Պատվիրազանցության հետևանքով խախտվեց այս բարեկարգությունը. մարմինը դարձավ հոգու տերը, բանականությունը ենթարկվեց ցանկականին ու ցասմնականին, և մարդը հեռացավ աստվածային օրենքներից: Մեղ-

[124] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 212:

քի պատճառով մահը, տանջանքը, հիվանդությունները և այլն ներխուժեցին մարդու մեջ: Մեղսագործությունը ի չիք է դարձրեց մարդուն տրված երեք շնորհը՝ թագավորությունը, քահանայությունը և մարգարեությունը: Վերջապես, մեղքը թուլացրեց մարդու իմացականությունը, նսեմացրեց նրա տեսությունը՝ խախտելով իրերի ու երևույթների և գործողությունների գնահատման կարգը, ինչի հետևանքով դառը թվում է քաղցր, չարը՝ բարի, տգեղը՝ գեղեցիկ և այլն:

Նախնական մեղսագործությունը խախտում է տիեզերքի, կենդանական աշխարհի ներդաշնակությունը և փոխում իրերի աստվածային-բնական կարգը: Մարդու մարմինը կազմված է չորս տարրերից, որոնք մինչև մեղսագործությունը գտնվում էին ներդաշնակ կապի մեջ: Մեղքի պատճառով ոչ միայն վերանում են չորս տարրերի միջև սերն ու համերաշխությունը, այլև դրանք սկսում են մարտնչել մեկը մյուսի դեմ, ինչը հանգեցնում է մի կողմից մարմնի թուլացմանն ու կազմալուծմանը, մյուս կողմից՝ տիեզերքում անկարգության ու խառնակչության հաստատմանը: Դրա մասին է վկայում նաև այն, որ «ներքին գազանների» նման «արտաքին գազանները»՝ կենդանիները, նույնպես ապստամբում են մարդու դեմ՝ դառնալով նրա թշնամիները: Մեղսագործության պատճառով փոփոխվում է արարչաղիր կարգը, արարված իրերի կարգավիճակը, դասավորվածությունն ու գործառույթները: Արարված աշխարհում գոյություն ունի աստիճանակարգություն. «ազնիվ իրերը» ունեն բարձր ու պատվելի կարգավիճակ, օրինակ՝ մարդու աչքը «ազնիվ» օրգան է, ուստի գտնվում է մարմնի բարձր մասում, հողը «անարգ» է, այդ պատճառով գտնվում է ներքևում, իսկ աստղերը «ազնիվ» գոյացություններ են, ուստի գտնվում են բարձր տեղում: Ի համեմատ մյուս կենդանիների՝ մարդը ազնվագույն էակ էր և զետեղված էր կեցության բարձրագույն տեղում, սակայն մեղսագործության պատճառով կորցրեց իր տեղը և հայտնվեց անարգ տեղում: Առհասարակ իր բնույթով մեղքը պարզապես «սպանում» է դրա կրողին, խախտում մարդու բնության կազմությունը, մշտական դարձնում նրա տառապանքը և թուլացնում իմացական տեսողությունը: Մեղավոր մարդը բոլոր կողմերից զրկվում է ազատությունից և դառնում մեղքի ու հեշտության գերին:

Տաթևացու կարծիքով մեղքերը գործվում են կամա ու ակամա, իմանալով ու չիմանալով: Գիտությամբ մեղանչելն այն է, որ մարդը «գիտէ զճշմարիտն և առնէ սուտն», ինչը որոշվում է երեք կերպով. ա) մեղանչողը գիտի, որ այդպես գործելը մեղք է, և ծանր պատիժ է հասնում, բայց գործում է, բ) մեղանչողը գիտի ճշմարտությունը, բայց գործում է դրան հակառակ, գ) մեղանչողը գիտի աստվածային ճշմարտությունները, սակայն կամավոր հեռանում է դրանցից և գործում մեղք: Տաթևացին կամավոր է համարում ոչ միայն գիտությամբ կատարած մեղքը, այլև երբ «յետ գործելոյ մեղացն անզեղջ մնայ ի նոյնն. և այնպիսին յիրաւի առանց թողութեան մնայ. զի ո՛չ զղջանայ, ո՛չ յառաջ քան զմեղսն, և ո՛չ յետ մեղացն, այլ անզեղջ կամօք մնայ ի նոյնն որպէս սատանայ, և ընդ նմին դատապարտի»[125]: Տաթևացին ցուցադրում է ակամա և կամավոր մեղք գործողների բարոյական կեցվածքների տարբերությունները, ցույց տալիս, որ եթե ակամա մեղսագործները խոստովանում ու զղջում են իրենց մեղքերը, ապա գիտությամբ ու դիտավորությամբ մեղք գործողների համար բարոյական օրենքները, խրատներն ու քարոզները, ավանդույթներն ու սովորույթները չունեն ոչ մի ուժ ու արժեք: Եթե «ակամայ մեղանչօղն՝ տեսանէ մտօքն և խօսի զմեղսն, զի լոյս խղճի մտացն ի վառ է», ապա «կամաւորն նընջեալ է և մեռեալ ի մեղսն. որ ոչ միտքն տեսանէ, և ոչ խօսիլ կարէ. զի խավարեալ է և կուրացեալ է միտքն»[126]: Գիտենալը մտքի գործառույթ է, ուստի Տաթևացու համոզմամբ՝ առավել վտանգավոր են ոչ թե մարմնական, այլ հոգևոր-մտավոր մեղքերը: Այս կապակցությամբ Տաթևացին մեղքերը դասակարգում է երեք խմբի մեջ՝ սրտի, բերանի և մարմնի մեղքեր: Սրտի մեղքերը ծնվում են մտածումներում, որոնք դրսևորվում են տեսնելու, հավանելու ու կամենալու մեջ, բերանինը լեզվի մեղք է, որը դրսևորվում է բամբասելով, ստելով (ունի, ասում է՝ չունեմ կամ չունի, ասում է՝ ունեմ) և անպատվելով (խոսքով վիրավորում ու անպատվում է զրուցակցին): Մարմնի մեղքերը հասարակ զգայությունների մեղքերն են, որոնք դրսևորվում են հեշտանալու, ընդօրինակելու ու մեղքին առնչվելու կամ մեղքին կապ-

[125] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 305:
[126] Նույն տեղում, էջ 205:

վելու ձևերով: Տաթևացու կարծիքով մեղքի ծննդաբանությունը ունի հետևյալ ժամանակագրությունը. մեղքը նախապես ծնվում է ոչ թե մարմնի մեջ, այլ մտքում ու մտածումներում (ի խորհուրդն) և գործադրվելով փոխանցվում մյուսներին՝ «ամենայն մեղք նախ ի խորհուրդն սերմանի և ապա բուսանի և աճէ գործելովն»[127]: Տաթևացին տարբերակում է ամեն մի մեղքի դրսևորման չորս աստիճան. «Նախ զի՝ ծնանի ի սիրտ մարդոյն: Երկրորդ զի ի խորհուրդն հեշտանայ: Երրորդ՝ զի յետ հեշտութեանն՝ հաւանի և ի գործ ածէ: Չորրորդ՝ զի ջատագով լինի գործոյն, ի կարգս բարւոյ դնել զգործս, և զայլս պատճառել»[128]:

Անկախ այն բանից, որ ոմանք մտքի հանցանքը համարում են մեղք, իսկ ուրիշները՝ ոչ, Տաթևացին պնդում է, որ **մտքի մեղքը կատարյալ մեղք է բազում պատճառներով**: Նախ մարդը կազմված է մարմնից, հոգուց և մտքից, ուստի մեղքը լինում է երեք տեսակի՝ մարմնավոր (ի գործն), բանավոր (ի բանն) և մտավոր (ի խորհուրդն). «Արդ՝ մեղք մտացն թէպէտ ըստ բանականին և մարմնականին՝ չէ՛ կատարեալ, այլ ի տեսակս իւր կատարեալ է: Զօրինակ՝ կանաչ բոյս՝ թէ ի ցօղուն և ի հասկ՝ չէ՛ կատարեալ. այլ ի տեսակս իւր կատարեալ է»[129]: Երկրորդ, ըստ Քրիստոսի վարդապետության՝ ամենայն մեղքի սկիզբն ու արմատը մտքում է, օրինակ՝ մահացու մեղքերը մտքի մեղքեր են, քանի որ «սոքա մտօք և ո՛չ մարմնով կատարին»: Այդ մասին է վկայում նաև պատվիրանը. եթե տղամարդը կնոջը հայում է ցանկասիրությամբ, ապա արդեն իր սրտում շնանում է՝ «զի որ հայեցաւ ցանկական մտօք՝ ի կամս իւր գործեաց զմեղս»: Այս իմաստով շնանալը միայն մարմնական մեղք չէ, այլ հոգևոր և բանական: Աստված հոգի է և բնակվում է մարդու մտքի ու հոգու մեջ, և եթե միտքը հակվում է չարիքին ու գործում մեղքեր, ապա դրանով իսկ հեռանում է Աստծուց: Եթե մարդ պղծվում է մտքով, ապա դրա համար չկա մեղանչում, իսկ եթե մարմնով է չարիք գործում, կարող է զղջալ ու ապաշխարել: Իսկ զղջալն ու խոստովանելը արդեն մտքի գործն են:

---

[127] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 559:
[128] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 123:
[129] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 556:

Իրենց հակադիր հատկությունների ու ձգտումների պատճառով այս աշխարհում հոգու և մարմնի միջև մշտական պայքար է ընթանում, անողոք պայքար՝ գերիշխանության ու ազդեցության համար: Հոգին սիրում է երկնայինը, առաքինությունը, իսկ մարմինը՝ երկրային բարիքները՝ ուտելիքը, հանգիստը և հաճույքները: Որքան էլ հոգին գերադաս լինի մարմնից, այնուամենայնիվ մարդը կատարյալ է հոգու և մարմնի միասնությամբ: Ճիշտ է, մարմինը թշնամի է հոգուն, սակայն նա նույնպես աստվածային արարչագործության արդյունք է, ուստի չի կարող միանշանակ մեղքի ու չարիքի մարմնացում լինել: Մարմինը կարող է լինել մեղքի և չարիքի նախապայման, բայց երբեք՝ գոյացական պատճառ, քանզի նա կառավարվող ու ղեկավարվող գոյացություն է: Մարմինը չի կարող լինել չարիքի, մեղքի, ինչպես նաև բարիքի ու առաքինության պատճառ, որովհետև նա չի մտածում, հետևաբար ինքնուրույն որոշումներ կայացնողը միտքն է, որի վրա էլ ընկնում է թե՛ հոգու և թե՛ մարմնի կեցվածքի պատասխանատվությունը: Տաթևացին առաջադրում է այն միտքը, որ մարմինը դրական նշանակություն ունի հոգու համար, և «հոգին վասն միաւորութեան հանդիպի բազում բարութեան»: Մարմինն օգտակար է մարդուն նույնիսկ իր թերություններով հանդերձ: Մարմինն օգտակար է հոգուն թե՛ այսկողմնային և թե՛ այնկողմնային աշխարհում: Երկրային կյանքում հոգին առանց մարմնի չի կարող ապաշխարել, իսկ ապաշխարելը զուտ մարդկային երևույթ է, ինչպես ծիծաղելը: Հանդերձյալ աշխարհում հարություն առնելով՝ մարմինը դարձյալ դառնում է օգտակար, քանզի հոգու հետ միասին «առցեն զպսակն կենաց»:

Մի այլ առիթով կրկին անդրադառնալով այս հարցին՝ նա ընդունում է վարդապետների այն կարծիքը, որ մտքում հղացված մեղքը «առաւել չարէ քան զգործոցն ըստ պատահմանն» հետևյալ պատճառներով. առաջին, «զի խորհրդոյն չարն ի բոլոր հոգի և մարմինն սփռի որպէս թոյնք օձից: Իսկ գործ մարմնոյն միայն մասինն այն է որում պատահեցաւ»[130]: Մտքով մեղանչել նշանակում է արհամարհել օրենքն ու խրատը, պատվիրաններն ու ավանդույթները: Երկրորդ,

[130] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 557:

մարդուն կառավարում է ոչ թե մարմինը, այլ խորհուրդն ու միտքը, ուստի մեղքերի համար միտքն ու մարմինը չեն կարող կրել միևնույն պատասխանատվությունը: Օրինակ՝ դրանց հարաբերությունը կարելի է նմանեցնել կառքի ու կառավարի հարաբերության հետ. եթե սխալվում է մարմինը, ապա միտքը կարող է ուղղել այդ սխալը, իսկ եթե սխալվում է միտքը, ապա մարմինը չի կարող ուղղել մտքի սխալը, և երկուսով կկործանվեն: Նմանապես եթե կառքը շեղվում է ճանապարհից, ապա կառավարը կարող է ուղղել այդ շեղումը, իսկ եթե սխալվում է կառավարը, ապա կառքը չի կարող ուղղել կառավարին, և երկուսն էլ կգահավիժեն անդունդը: Երրորդ, մտքի մեղքը գայթակղիչ է, և միտքը իր ընտրանքը հիմնավորվում է իմացական, գեղագիտական ու բարոյագիտական բնույթի փաստարկներով. «Ճշմարիտ և բարի ցուցանէ զգործն և սիրելի և հեշտ, վասն որոյ յօժարի և եռայ ի կատարումն: Իսկ գործ զհակառակն նմին սուտ երևեցնէ զխորհուրդն և չար ցուցանէ զգործն և զազրելի: Վասն որոյ յետոյ տրտմի և նեղի…»[131]: Ի տարբերություն մարմնական մեղքի՝ մտքի մեղքը անզղջալի է, ընդ որում, միտքը պատրանք է ստեղծում և ինքն իրեն համոզում, որ իբր իր մտածածը մեղք չէ:

Տաթևացու կարծիքով մտքի բարոյական մաքրությունից են մեծապես կախված մարդու հոգեկան առողջությունը և առաքինի գործելաձևերը: Իմացական միտքը հոգու լուսատու ակն ու ճրագն է, եթե միտքը պայծառ ու մաքուր է, ապա հոգին նույնպես պայծառ ու լուսավոր է: Իսկ եթե միտքը թաթախված է մեղքերով, ապա հոգին դառնում է մութ ու խավար: Միտքը Աստծո պատկերն ու հայելին է, որով ճանաչում ենք Աստծուն: Ինչպես ժանգոտ հայելին կույր է և չտեսնող, գրում է Տաթևացին, այնպես էլ միտքը եթե «ժանկեալ է մեղօք», ապա չի կարող տեսնել Աստծուն: Միտքը դատավոր է հոգու և մարմնի վրա, եթե դատավորը անկաշառ լինի, ապա արդար կդատի, իսկ եթե սխալվի, ապա անարդար կդատի: Բանականության և իմաստության աղբյուրը միտքն է. եթե ակունքը պղտորվի, ապա ջուրը նույնպես պղտոր կլինի: Նմանապես եթե հոգին զերծ է մեղքերից, ապա

[131] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 558:

բանականությունն ու գիտությունը կլինեն հստակ ու պայծառ: Տաթևացին կարծում է, որ մարդը իր մտքի խղճով պետք է գնահատի իր գործողությունները, որովհետև «այն է ճրագ մտացն…, և նա՛ է որ շարժէ զմեզ ի բարին. և փախչի ի չարէն. և նա՛ է անաչառ դատաւորն մեր՝ միշտ ընդ մեզ. և ցուցանէ մեզ ստուգութիւնն մեր»[132]:

Տաթևացին թվարկում է բազմաթիվ մեղքեր՝ դրանք դասակարգելով տարբեր խմբերի մեջ: Սակայն նա հիմնականում առանձնացնում է երեք՝ **սկզբնական, ներելի և մահացու** մեղք, որոնցից յուրաքանչյուրը ունի իրեն բնորոշ վնասակար գործառույթներն ու հետևանքները: Սկզբնական կամ նախնական մեղքը, որը հպարտության, որկրամոլության ու ագահության հետևանք է, ժառանգաբար փոխանցվում և գտնվում է մարդու մարմնի ու հոգու մեջ. «Թէպէտ հոգին ո՛չ լինի սերեալ ի հօրէն որպէս մարմինն, սակայն սկզբնական մեղքն անցանէ ի հոգւոյն յԱդամայ ի հոգիս զհետ եկելոցն միջնորդութեամբ մարմնոյն ցանկութեամբ ծնելոյն»[133]: Սկզբնական մեղքը մարդուն հասցնում է չորս հարված և չորս վերք թողնում նրա հոգու մեջ՝ ազդելով ցանկության, ցասման, իմացման և կամքի բնականոն գործունեության վրա: Այդ հարվածների հետևանքով ա) ցանկությունը շաղկապվում է ցանկալի իրերի հետ և քողարկված մուտք գործելով՝ վիրավորում ու «սպանում» հոգուն, բ) բարկությունը վիրավորում է հոգուն, փոխում նրա կարգը, ինչի հետևանքով հոգին չար բաների վրա բարկանալու փոխարեն բարկանում է բարի բաների վրա, գ) տգիտությունը հարվածում է իմացության գործիքներին՝ կաթվածահար անելով իմացությունը: Իսկ տեսողության կորստով կորչում են տեսանելիները, և դրա հետևանքով խավարում է միտքը, դ) չարակամությունը վիրավորում է կամքը, որը չար չէ, սակայն ազդվում է չարից և վաշխառուի կամ հափշտակողի նման ոչ թե մտածում է Աստծուց գթություն ստանալու, այլ իր արծաթն բազմապատկելու մասին[134]:

---

[132] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 323:
[133] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 567:
[134] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 214:

Ներելի մեղքերը «յանցանք փոքրագոյն» են և կոչվում են ներելի, որովհետև մարդիկ դրանք գործում են ակամա և անգիտութեամբ: Ներելի մեղքերը առաջանում են պատահական հանգամանքների, տգիտության, տկարության ու տվյալ անձի բնության յուրահատկությունների պատճառով: Դրանք կարող են լինել ծանր, միջին և թեթևագույն, որոնք «յոգնաբար անկանիմք և յոգնաբար բժշկիմք»: Մահացու մեղքերը յոթն են և կոչվում են մահացու, «զի պարտական առնէ զմարդն յաւիտենից մահուն»[135]: Սկզբնական մեղքը տարբերվում է մահացու և ներելի մեղքերից հետևյալ ձևերով՝ ա) ըստ միության՝ մի է սկզբնական մեղքը և անբաժանելի, բ) ըստ ընդհանրության՝ հասարակաբար են հաղորդվում բնությանն ու սկզբնականին, գ) ըստ հավասարության՝ սկզբնական մեղքը հավասարապես գտնվում է բոլոր մարդկանց մեջ, դ) ըստ տարբերության՝ սկզբնական մեղքը «հարկիւ և ակամայ տիրէ», իսկ ներելի ու մահկանացու մեղքերը՝ ակամա: Այս իմաստով սկզբնական մեղքը հետևում է բնությանը, իսկ ներելի ու մահկանացու մեղքերը՝ անձին: Իսկ մահացու և ներելի մեղքերը տարբերվում են ըստ առավելության և նվազության, որպես առավել է օձի խայթոցը, քան լվի, նետի հարվածը, քան փշի և այլն: Ըստ թվի՝ մահացու մեղքերը յոթն են, իսկ ներելին՝ բազում: Մարդը կարող է ապրել առանց մահացու մեղքերի, սակայն քանի նա գոյություն ունի, անկարելի է, որ չունենա ներելի մեղքեր, ուստի այս պարագայում անձը չպետք է ինքն իրեն խաբի:

Տաթևացին իր աշխատություններում հատկապես մանրամասն է վերլուծում մահացու մեղքերը՝ բացատրելով դրանցից յուրաքանչյուրի առաջացման պատճառները, գործառույթներն ու դրսևորումները: Գոյությո՞ւն ունի արդյոք մահացու մեղք, հարցնում է Տաթևացին, թե՞ դա միայն պատկերավոր արտահայտություն է: Հարցադրումը բնական է այն պատճառով, որ «մահն ապականէ և լուծանէ զիրն յորս պատահի», մինչդեռ, օրինակ, մահացու մեղքը հոգու մեջ է, սակայն հոգին անմահ է: Դարձյալ մահացած մարդը չի կարող գործել, բայց մահացու մեղք ունեցող մարդը ապրում է, նույնիսկ քաջություններ

[135] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 567:

գործում և այլն: Այս կապակցությամբ նա տարբերակում է երկու մահ՝ բնական/ֆիզիկական ու հանցանքների/հոգևոր: Մարդու հոգին բնությամբ անմահ է, բայց մեռյալ է հանցանքներով: Մահացու մեղքը ֆիզիկապես չի սպանում մարդուն, այլ ապականում է նրա կյանքը, վերացնում է Աստծո ներգործությունը, կիսատ թողնում նրա ճանապարհը և մարդուն կապում է չարիքի ու դժոխքի հետ: **Առաջին**, մարմնի մահը վրա է հասնում այն ժամանակ, երբ պակասում է սրտի ջերմությունը: Նմանապես հոգին մեռնում է, երբ նրանում պակասում է սերը առ Աստված: Իսկ սերն առ Աստված երկակի է՝ ա) սեր առ Աստված. ով սիրում է Աստծուն, սիրում է նաև իր եղբորը: Երբ սպառվում է սերն առ Աստված, առաջանում են մահացու և այլ մեղքեր (հերձվածողություն, հայհոյություն, երդմնազանցություն և այլն): բ) Երբ սպառվում է սերն առ եղբայր, առաջանում են մահացու մեղքեր՝ սպանություն, խաբեություն, շնություն և այլն: Որպես մարմինը կենդանի է հոգով, այնպես էլ հոգին՝ Աստուծով, որպես հոգու բաժանումն մարմնի մահն է, այնպես էլ Աստծուց բաժանումը մահ է հոգուն: **Երկրորդ**, մահացու մեղքը վերացնում է Աստծո ներգործությունը (ազդողականությունը): Մարդն իր կամքով ընկնում է մեղքերի մեջ, բայց առանց Աստծո շնորհի չի կարող դրանցից դուրս գալ: Օրինակ՝ մարդը կարող է ինքնակամ գնալ դեպի մահ, բայց չի կարող ինքն իրեն հարություն տալ: **Երրորդ**, մահացու մեղքը կիսատ է թողնում մարդու ընտրած ճանապարհը: Ամեն մի բան սկիզբ առնելով՝ ձգտում է հասնել իր նպատակին: Մարդը ծնվում է Աստծո պատկերով և պետք է իր կյանքը ավարտի՝ նմանվելով նրան: Իսկ մահացու մեղքը մարդուն շեղում է այս ճանապարհից՝ առաջարկելով ավելի գայթակղիչ ու հեշտալի ընտրանք, որը նրան հեռացնում է Աստծուց և տանում դեպի կործանում: **Չորրորդ**, մահացու մեղքը մարդուն կապում է սկզբնաչարի՝ սատանայի հետ և դրանով նաև՝ դժոխքի հետ:

Տաքնացին նշում է, որ մահացու մեղքերի քանակի և հերթականության հարցում Եվագր Պոնտացու տեսակետը տարբերվում է եկեղեցու վարդապետների տեսակետից: Եվագրը առաջին տեղում դնում է որկրամոլությունը, իսկ մյուսները՝ հպարտությունը: Եթե Եվագրը առանձնացնում է ութ մահացու մեղք (որկորստություն, պոռնկություն,

արծաթասիրություն, տրտմություն, ձանձրություն, փառասիրություն, հպարտություն), ապա վարդապետները՝ յոթը (հպարտություն, նախանձ, բարկություն, ծուլություն, ագահություն, որկրամոլություն և բղջախոհություն): Տաթևացու կարծիքով այս մոտեցումները իրար չեն հակասում[136], որովհետև Եվագրի թվարկած տրտմությունը և ձանձրությունը վարդապետները ամփոփում են ծուլություն մեղքի մեջ: Տրտմության պատճառը բարու պակասությունն է, իսկ ձանձրությանը՝ բարու ավելցուկը, և այս ախտը վարդապետները կոչում են ծուլություն, որը դրսևորվում է երկու ձևով՝ «մին որ յետս դառնայ ի հոգևոր բարւոյն և ծանրանայ ի գործելն», իսկ մյուսը՝ «որ դառնայ ի հեշտալին որ է՛ հանգիստ մարմնոյ»[137]: Իսկ նախանձություն մեղքի փոխարեն Եվագրը գործածում է փառասիրություն («ամբարհաւաճութիւն»), որովհետև փառասերը սիրում է իր փառքն ու իր բարին, իսկ ատում է այլոց փառքն ու բարին:

Տաթևացու կարծիքով, երբ վարդապետները առանձնացնում են յոթ մեղք, ապա նկատի ունեն մարմնի չորս տարրերը և հոգու երեք

---

[136] Փաստորեն, Տաթևացին փորձում է համադրել մեղքաբանության արևելյան (ուղղափառ) և արևմտյան (կաթոլիկ) ավանդույթները: Եթե ութ մահացու մեղքերի ցուցակը կազմել է Եվագր Պոնտացին (IV դար), որի որոշ երկեր դեռևս V դարում թարգմանվել են հայերեն, ապա յոթը մահացու մեղքերի մասին գրել է Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու պապ Գրիգոր Ա Մեծը (VI դար): Հայ մատենագրության մեջ այս հարցում չկար հստակ ավանդույթ: Օրինակ՝ սուրբ Հովհան Մանդակունին թվարկում է յոթ մեղք («պղծությունների պատմուճաններ»)՝ պոռնկություն, արծաթասիրություն, չարակենություն, բանսարկություն, նախանձ, փառասիրություն, հպարտություն, ինչպես նաև դրանցից ածանցյալ բազում մեղքեր (տե՛ս **Ս. Հովհան Մանդակունի**, Ճառեր, Էջմիածին, 2008, էջ 239-240): Իսկ Մատթեոս Ջուղայեցին, գուցե Տաթևացու խորհրդով, 1393 թ. գրել է Եվագրի ութ մեղքերին նվիրված աշխատության մեկնությունը (տե՛ս «**Գիրք ութն խորհրդոց մեղաց**», Կ. Պոլիս, 1750): XIV դարում լատին միաբարականների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի) ինքնուրույն ու թարգմանած աշխատությունների շնորհիվ հայոց մեջ տարածվում է նաև յոթ մեղքերի մասին տեսությունը (տե՛ս **Պետրոս Արագօնացի եւ Բարդուղիմէոս Բոլոնիացի**, Խրատականք եւ հոգեշահ քարոզք, Վենետիկ, 1704): Տաթևացին ծանոթ էր նրանց աշխատություններին և ըստ անհրաժեշտության օգտվել է դրանցից: Օրինակ՝ յոթ մահացու մեղքերին նվիրված միաբարականների քարոզներում ծուլությունը սահմանվում է որպես «հեղգութիւն ոգոյ, որ անփոյթ առնէ սկսանիլ բարիս գործել, կամ ի սկսեալ բարեգործութիւնս ձանձրանայ կատարել»(նույն տեղում, էջ 168): Ըստ Տաթևացու՝ «Ծուլութիւն է հեղգութիւն հոգւոյ ո՛չ սկսանիլ ի բարին, կամ տաղտկանալ ի սկսեալ բարւոյ և ո՛չ կատարել» (**Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 570):

[137] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 559:

զորությունները: Հոգու բանական զորության մեղքը հպարտությունն է, ցանկությանը՝ նախանձը, ցասմնականինը՝ բարկությունը, հող տարրինը՝ ծուլությունը, հուրինը՝ ագահությունը, օդինը՝ որկրամոլությունը, ջրինը՝ բղջախոհությունը: Իսկ Եվագրը հինգ պատճառով է առանձնացնում ութ մեղք. ա) չորս տարրերի որակություններին համապատասխանում են ութ մեղքեր. օդինը՝ որկորստությունն ու հպարտությունը, զի վերընթաց է և քարշող, ջրինը՝ պոռնկությունն ու փառասիրությունը, զի խոնավ է ու թույլ, հուրինը՝ ագահությունն ու բարկությունը, զի պարունակող է և ջերմ, հողինը՝ տրտմությունն ու ճանձրությունը, զի ցուրտ է և հակող: բ) Չորսն են տարրերը, և չորսն են հոգու միավորության վրա ազդողները. մեղքերին ըստ տարրերի համապատասխանում են. որկորստությունը՝ օդին, պոռնկությունը՝ ջրին, ագահությունը՝ հրին, տրտմությունը՝ հողին: Ըստ հոգու հետ տարրերի միավորության՝ հոգու և հրի միավորությունից առաջանում է բարկություն մեղքը, հոգու և օդի՝ ամբարտավանությունը, հոգու և ջրի՝ փառասիրությունը, հոգու և հողի՝ ճանձրությունը: գ) Գոյություն ունեն հինգ զգայություններ և մի ամբողջական մարմին, որոնցից յուրաքանչյուրը ունի իր մեղքը. որկորստությունը ճաշակելիքների մեղքն է, պոռնկությունը՝ շոշափելիքի, արծաթասիրությունը՝ տեսանելիքի, բարկությունը՝ լսելիքի, տրտմությունը՝ հոտոտելիքի, ճանձրությունը՝ ամբողջ մարմնի: Իսկ փառասիրությունն ու հպարտությունը հոգու մեղքեր են: դ) Մարմնի շարժման ձևերը վեցն են՝ վեր ու վար, աջ ու ձախ, առաջ ու հետ, որոնք նույնպես ունեն իրենց մեղքերը: Ի վեր շարժման մեղքերն են հպարտությունն ու փառասիրությունը, վարինը՝ տրտմությունն ու ճանձրությունը, աջ շարժմանը՝ արծաթասիրությունը, դեպի առաջը՝ բարկությունը, իսկ հետ և ձախ շարժումներինը՝ որկորստությունն ու պոռնկությունը: ե) Մեղքերի պատճառը կամքի անկարգությունն է, որը լինում է երկու ձևով՝ «զի կամ ցանկանայ ոչ ցանկալեաց, կամ հրաժարի յոչ հրաժարելեաց»[138]: Առաջին դեպքում, եթե ցանկությունը ուղղված է դեպի ներսը, ապա առաջանում են հպարտության ու փառասիրության մեղքերը, իսկ եթե

[138] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 560-561:

ուղղված է արտաքինին՝ արծաթասիրությունն ու ագահությունը: Եթե մարդ ցանկանում է հեշտալին և եթե դա նրա պահպանության համար է, ապա դա որկրոստությունն է, քանզի կերակրվում է անկարգ կերպով, իսկ եթե տեսակի պահպանության համար է՝ բղջախոհությունը, «զի անկարգ յոժարի ի պոռնկութիւն»: Երկրորդ դեպքում մեղքը ըստ հոգու երեք մասի լինում է երեք տեսակի՝ բանական, ցասմնական և ցանկական: Եթե սխալվում է բանականությունը, ապա առաջանում է նախանձը (այլ դեպքերում՝ հպարտությունը), եթե սխալվում է ցասմնականը՝ բարկությունը, եթե սխալվում է ցանկությունը՝ ծուլությունը, որը նույն տրտմությունն ու ձանձրությունն է:

Տաթևացին նշում է, որ մահացու մեղքերի մարմնական կամ հոգեկան լինելու վերաբերյալ կան տարբեր կարծիքներ. ոմանք պնդում են, որ յոթից հինգը մարմնական են, իսկ երկուսը՝ հոգեկան, ուրիշները՝ երկուսը մարմնական է, հինգը՝ հոգեկան: Նա առաջադրում է իր տարբերակը. «Այլ ես ասեմ թէ յեօթանց անտի երկուքն պարզ հոգեկան են. այսինքն հպարտութիւն և նախանձ …երկուքն պարզ մարմնական. այսինքն որկորստութիւնն և բղջախոհութիւնն…: Եւ երեքն խառն ի հոգւոյն և ի մարմնոյն. որ է բարկութիւն, ծուլութիւն, և ագահութիւն»[139]: Տաթևացին իր աշխատություններում մեկ առ մեկ վերլուծում է մահացու մեղքերը, ցույց տալիս դրանց առաջացման պատճառները, դրսևորումները և հաղթահարման ձևերը: Օրինակ՝ առաջին մահացու և ծանրագույն մեղքը հպարտությունն է, որը գործվում է կամավոր ու գիտությամբ և առաջին հերթին ուղղված է Աստծո դեմ (հպարտության պատճառով մարդը զրկվեց պատվից ու վտարվեց դրախտից), ուստի աններելի է: Հպարտությունը մնացյալ մեղքերի աղբյուրն է. «յամենայն մեղս գտանի, զի որպէս առանց սիրոյ առաքինութիւնք ոչ ինչ են. նոյնպէս առանց հպարտութեան ամենայն մոլութիւնք ոչ ինչ են»[140]: Ամբարտավանը (փառասերը, սնապարծը, ամբարհավաճը, մեծամիտը և այլն) իր հպարտության պատճառով անհնազանդ է բոլոր կարգի օրենքներին՝ բնական, գրավոր, ավետարանական և ավանդական կանոններին: Նա սկզբունքորեն չի ընդու-

[139] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 559:
[140] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 244:

նում իր սխալները, սիրում է, երբ իրեն փառաբանում ու գովում են, ինքն իրեն համարում է «գերագոյն», և կարծում է թե ինքն բոլոր դեպքերում ճշմարիտ է: Նա չունի խղճմտանք, ուստի ո՛չ զղջում է և ո՛չ էլ մեղանչում իր արածների համար, ավելին՝ մարդու միջից հանում է «ամենայն բարութիւնք»:

Մահացու մեղքերի առաջացման հիմնական պատճառը չափի խախտումն է՝ չափազանցությունը: Ուստի մեղքեր չգործելու համար անհրաժեշտ է ընտրել առաքինի ապրելակերպ, որի հիմքում ընկած են չափավորությունն ու ծայրահեղությունների մերժումը: Օրինակ՝ որկրամոլության պատճառը անսահման ուտելու ու խմելու բաղձանքն է, մինչդեռ կերակուրը հարկավոր է ուտել քաղցած ժամանակ, «այլ ո՛չ յամեն ժամ որ յագեալ լինի»: Կամ՝ բարկությունը հոգու ցասումն է, որի դեպքում մարդ կորցնում է իր հոգեկան հավասարակշռությունը, «փախցնում» իր ընկերներին, անկարող լինում ճանաչել ճշմարտությունը («մարդ բարկացեալ ո՛չ ճանաչէ զճշմարտութիւնն»: Պատահական չէ, որ Արիստոտելը Ալեքսանդր Մակեդոնացուն նման դեպքերի համար տալիս էր հետևյալ խորհուրդը՝ «յապաղեա՛ ի վրէժխնդրութիւնն մինչև անցցէ բարկութիւն»[141]): Բարկության դեպքում մարդը նաև կորցնում է Աստծո պատկերը, սուրբ հոգին փախչում է բարկացողի հոգուց, և նրա տեղը զբաղեցնում է պիղծ հոգին: Չբարկանալու համար հարկավոր է ձեռք բերել համբերության ու խոհեմության առաքինությունները: Առհասարակ ընտրել առաքինի կյանք նշանակում է մահացու մեղքերին հակադրել դրան համապատասխանող առաքինություն, օրինակ՝ հպարտությանը՝ խոնարհությունը, նախանձին՝ եղբայրասիրությունը, բարկությանը՝ հեզությունը, ծուլությանը՝ աշխատասիրությունը, ագահությանը՝ ողորմածությունը, որկրամոլությանը՝ ժուժկալությունը, բղջախոհությանը՝ ողջախոհությունը: Ընտրել առաքինի կյանքի ճանապարհը նաև նշանակում է վերացնել մեղք գործելու պատճառները, ի մասնավորի մերձենալ ու սիրել Աստծուն, կարգավորել հոգու և մարմնի մասերի բարե-

[141] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 570:

կարգությունը, «մահացնել» կրքերը, ախտերից մաքուր պահել հոգին ու միտքը և այլն:

«Մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում առաքինի ապրելակերպին զուգընթաց հարկավոր է ընտրել քրիստոնյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ՝ ապաշխարություն, որը դրսևորվում է զղջման, խոստովանության ու հատուցման ձևերով: Ըստ Տաթևացու՝ ապաշխարությունը «ըստ գտանք է գործեցեալ մեղացն»[142], կամ՝ «ապաշխարութիւնն է ցաւիլ վասն մեղացն զոր գործեաց. և պատժէ զինքն վասն չարին զոր արարեալ լինի: Դարձեալ ապաշխարութիւն է վասն անցեալ չարեացն լալ, և լալովն վերստին այլ ո՛չ առնել»[143]: Տաթևացին իր քարոզներում մանրամասն անդրադառնում է ապաշխարության էությանը, տեսակներին ու ձևերին, շեշտում դրա կարևորությունը մարդու հոգու մաքրության ու փրկության գործում: Քանի որ մարդ մեղանչում է երեք կերպ՝ խորհրդով, խոսքով և գործով, ուստի պետք է ապաշխարի երեք կերպ՝ «զղջումն սրտի. խոստովանութիւն բերանոյ. և ապաշխարութիւն գործով»: Ապաշխարելու առաջին պայմանը զղջալն է, որը նշանակում է գիտակցել ու անկեղծորեն զղջալ իր գործած մեղքերի համար, իսկ երկրորդը՝ մեղքերի խոստովանությունը, որը նշանակում է մեղանչողի կողմից իր սխալների կամ մեղավորության ընդունում: Մարդը զղջման ու խոստովանության ճանապարհով կարող է ստանալ իր մեղքերի թողությունը և հրաժարվել իր նախկին ապրելակերպից: Ապաշխարությունը չի ընթանում հանգիստ պայմաններում, քանի որ սատանան անընդհատ խոչընդոտում է, տալիս կեղծ բարի խորհուրդներ, մասնավորապես ապաշխարողին ներշնչում այն միտքը, թե ինքը տկար ու վատուժ է և ի զորու չէ տանելու ապաշխարության ծանր բեռը, հետևաբար անիմաստ է ապաշխարելը: Ապաշխարության մյուս պայմանը հատուցումն է: Մարդն իր գործած մեղքերի համար պետք է տա պատասխան, պետք է կրի նեղություններ, զրկվի ցանկալի որոշ բաներից, ընդ որում, պատժի չափն ու սահմանը որոշվում են մեղքի ծանրությամբ: Օրինակ՝ Աստծո դեմ մեղանչելը «անհուն չարիք» է,

[142] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 297:
[143] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 601:

ուստի դրա պատիժն էլ «անհուն տանջանքն» է: Բոլոր մեղքերի համար նախատեսված են պատիժներ, որոնք բուժիչ «դեղ» են մեղքերի համար: Բնականաբար, առավել ծանր պատժի արժանի են այն մեղքերը, որոնք կատարվում են կամավոր ու գիտությամբ. «Նախ՝ զի որ կամաւ և գիտութեամբ մեղանչէ, առաւել է քան զակամայն և զտգիտութեան. զի թէպէտ և սոքա մեղք են, այլ պատիժն նուազ. որպէս անասնոյն քան զմարդոյն: Երկրորդ, ի միտս առ, զի որ առաւել գիտութեամբ և կամօք մեղանչէ, առաւել պատժի քան զայն որ նուազ գիտութիւն ունի և կամք, որպէս առաւել է մեղք հրեշտակին քան զմարդոյն»[144]: Տաթևացու կարծիքով մեղքերը տարբերվում են իրենց մեծությամբ (ծանրությամբ), որակով ու քանակով և պատժաչափերով: Օրինակ, ըստ պատճառի, մեծ է հրեշտակի մեղքը, ընդհանրությամբ կամ ընդգրկունությամբ՝ Ադամինը, տգեղությամբ՝ Հուդայինը, դժվարաթողությամբ՝ Սուրբ հոգու դեմ կատարված մեղքը, վտանգով՝ տգիտության մեղքը, մտակուրությամբ՝ բարկությունը, դժվարահաղթությամբ՝ հպարտությունը, Աստծուն բարկացնելով՝ կռապաշտությունը և այլն: Տաթևացին նախապատվությունը տալիս է այն տեսակետին, որը մեղքերի մեծությունը համեմատում է արիստոտելյան տասը կատեգորիաների հետ. «Այլ ես հաւանիմ որք ասեն. ժ. գոլ զմեծութիւն մեղաց. և այն համեմատի ընդ .ժ. ստորոգութիւնն»[145]: Սքոլաստիկական մտածելակերպին հանգույն արված այդ արհեստական համեմատությունն ունի հետևյալ պատկերը. ա) **ըստ գոյացության և ըստ տեսակի՝** տասը պատվիրաններին չհետևելը և յոթ մահացու մեղքերը ըստ գոյացության ու ըստ տեսակի մեղքեր են: Օրինակ, եթե երկու մարդ այդ մեղքերը գործեն, ապա սպանողի մեղքը ավելի մեծ է, քան սուտ վկայություն տվողինը: բ) **Ըստ որակի՝** գիտությամբ, հոժարությամբ ու ցանկությամբ կատարված մեղքը ավելի ծանր է, օրինակ՝ որովայնամոլը ավելի մեծ մեղք է գործում, երբ գիտակցաբար ուտում է չափից ավելին, քան անգիտությամբ ու պատահականությամբ իր որովայնը լցնողը: գ) **Ըստ քանակի՝** ավելի մեծ թվով պոռնկություն անողի մեղքը ավելի մեծ է, քան մի քանի անգամ անողի: դ) **Ըստ հա-**

---

[144] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 563:
[145] Նույն տեղում, էջ 565:

բաբերության (առընչության), այսինքն՝ «թէ առ ինչ իրք գործէ զմեղքն. զի մարդն .դ. դիմօք գործէ զմեղս. այսինքն դիմաց Աստուծոյ, դիմաց եկեղեցւոյ, դիմաց ընկերին, դիմաց իւր անձինն»[146]: Առաջին հերթին Աստծո, հետո՝ եկեղեցու, այնուհետև՝ ընկերոջ դեմ գործած մեղքերը ավելի ծանր են, քան սեփական անձի դեմ գործածը: ե) **Ըստ տեղի**՝ կախված այն բանից, թե որտեղ է գործվել մեղքը՝ վանքում կամ եկեղեցում, այսինքն՝ Աստծո տանը, գյուղում, քաղաքում, թե պոռնկատանը, ըստ այդմ էլ որոշվում է մեղքի մեծությունը: Բնականաբար, Աստծո տանը գործած մեղքը ավելի մեծ է և ենթադրում է ավելի ծանր պատիժ, քան այլուր գործածը: զ) **Ըստ ժամանակի**՝ կախված այն բանից, թե երբ է գործվել մեղքը՝ պատանեկության, ծերության, սովորական, թե տոնական օրը, ըստ այդմ էլ որոշվում են մեղքի մեծությունն ու ծանրությունը: Օրինակ՝ տոնական օրը գործած մեղքը առավել է պատժվում, քան սովորական օրերին կատարածը: է) Մյուս չորս կատեգորիաների (**դրություն, տիրապետում, գործողություն և կրում**) պարագայում ևս կարելի է համանմանություններ տեսնել: Օրինակ՝ բնության դեմ գործած մեղքը ավելի ծանր է, քան ըստ կարգի բնության դեմ գործածը («ընդդէմ բնութեանն առաւել ծանր է քան որ առնէ և կրէ ըստ կարգի բնութեան»[147]): Մեղքը հավիտենական է դարձնում տանջանքը, ինչը կարծես թե հակասում է բնությանն այն իմաստով, թե ժամանակավոր մեղքի համար մարդ ինչու պետք է կրի հավերժական պատիժ: Բայց քանի որ ենթադրվում է արդար դատաստան, ուստի մեղքերը չպակասեցնողը, այսինքն՝ չապաշխարողը, չի կարող հույս ունենալ տանջանքի պակասեցմանը: Մարդը ժամանակավոր մեղքերի համար կարող է տանջվել հավիտյան, եթե ժամանակին չկատարի ապաշխարության կարգը: «Մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցի շրջանակում քրիստոնյայի համար կարևորը վստահությունն է արդար դատաստանի և փրկության նկատմամբ. անկախ այն բանից, թե մարդ ինչ ծանրության մեղք է գործել, միևնույն է, միշտ էլ հնարավորություն կա Աստծու առջև զղջալու,

---

[146] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 565:
[147] Նույն տեղում:

խոստովանելու, մեղքերը քավելու և վերափոխման ու մաքրագործման ճանապարհով հուսալու արդար հատուցում:

Տաքևացու վերոբերյալ բացատրություններից կարելի է ձևակերպել նրա մեղքաբանական տեսության հետևյալ դրույթները. նախ վերածնված (մկրտված) մարդու բնությունը մաքուր է, այսինքն՝ նախնական մեղքի հետևանքները այնպիսին չեն, որ լինեն մեղքերի անմիջական պատճառ, երկրորդ, մեղքը անձնիշխան մարդու գործունեության հետևանք է, երրորդ, մեղքի համար մեղավոր է ոչ թե միայն և ոչ այնքան մարմինը, այլև մարդը՝ իր բոլոր մասերով ու անդամներով հանդերձ: Այս իմաստով թեև առանձնացնելի են մարմնական ու հոգեկան մեղքեր, սակայն ճիշտ կլինեն դրանք անվանել հոգեմարմնական մեղքեր՝ նկատի ունենալով նաև այն, որ հարության ժամանակ հոգին ու մարմինը միասին են պատասխան տալու իրենց արարքների համար: Չորրորդ, քանի որ մեղքերի համար առավելապես պատասխանատուն միտքն է, որը կոչված է կառավարելու հոգու և մարմնի մասերը, զսպելու դրանց ծայրահեղությունները, ուստի առաքինի ապրելակերպ ընտրելու և երկրային կյանքում փրկությանը նախապատրաստվելու համար հարկավոր է առաջին հերթին միտքը հեռու պահել մեղքերից: Հինգերորդ, մեղքի տեսակներից առավել վտանգավորը մահացու մեղքերն է, քանի որ դրանք գործվում են կամավոր ու գիտենալով (այս հարցում Տաքևացին փորձում է համադրել մեղքաբանության տարբեր ավանդույթներ): Վեցերորդ, եթե Դրախտից վտարվելու պատճառը մեղքն էր, ապա վերադարձի նախապայմանը՝ մեղքերից ազատվելն ու մաքրագործվելը, այսինքն՝ ապաշխարելը, որը դրսևորվում է զղջման, խոստովանության ու հատուցման ձևերով:

Այսպիսով, Տաքևացու կրոնաաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցն է, այսինքն՝ մեղքը և մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը, ինչը պարտադիր ենթադրում է մեղքերի, դրանց էության, պատճառների, տեսակների, գործառույթների, մեղքերի հաղթահարման ու վերացման գործնական ձևերի մասին տեսական մշակումների առկայություն: Սահմանելով մեղքը՝ Տաքևացին առա-

ջին հերթին շեշտում է մարդու՝ Աստծուց երես դարձնելու, չհնազանդվելու, աստվածային պատվիրաններն ու օրենքները անտեսելու ու խախտելու հանգամանքները: Մեղք գործելու պատճառներից են՝ Աստծուց հեռանալը, չարամիտ հրահանգները, անձնիշխան կամքը, չար սովորույթները, հոգեմարմնական կրքերն ու ցանկությունները, բռնությունը, տգիտությունը, մարդկային բնության հիմքը կազմող տարրերի ու հյութերի փոխհարաբերակցության խախտումը և այլն: Տաթևացին մեղքերը դասակարգում է տարբեր խմբերում, սակայն հիմնականում անդրադառնում է սկզբնական, ներելի և մահացու մեղքերի վերլուծությանը: Նրա կարծիքով սկզբնական մեղքը էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, խախտեց թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը, գլխիվայր շուռ տվեց նրա հարաբերությունները Աստծո, բնության ու արարածների հետ, անջնջելի հետք թողեց մարդու բնության ու էության վրա՝ ապականելով նրա տեսակային հատկությունները և հատկապես թուլացնելով նրա իմացական ու կամային կարողականությունները: Մահացու մեղքերի հետ կապված՝ Տաթևացին փորձում է համադրել մեղքաբանության տարբեր ավանդույթներ, ի մասնավորի մահացու մեղքերի թվաքանակի և հաջորդականության հետ կապված Եվագր Պոնտացու և եկեղեցու (արևմտյան) վարդապետների հայացքները: Մեղքերի առկայությունը ոչ միայն չի խանգարում, այլև անխուսափելի է դարձնում փրկության գործը, ինչը ենթադրում է քրիստոնյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ, ի մասնավորի առաքինությունների ձեռքբերում և ապաշխարություն՝ մեղքերի զղջում, խոստովանություն և հատուցում:

2.2. Ուսմունք առաքինությունների մասին

«Առաքինութիւն է առնելն. և ո՛չ գիտելն միայն:
Զի ոչ է օգուտն գիտելն և ոչ առնելն. այլ վնաս»:
Գրիգոր Տաթևացի

Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում առանցքային տեղ են գրավում բարոյափիլիսոփայական այնպիսի հարցերը, որոնք անմիջականորեն առնչվում են մարդու փրկության, կյանքի իմաստին ու նպատակին, ապրելակերպի ու գործելակերպի սկզբունքներին, այդ թվում՝ նաև մարդու բարոյական նկարագիրը բնորոշող առաքինություններին ու արատներին (մեղքերին): Ի մասնավորի Տաթևացու համար առաքինությունների հարցը կարևորվում է հատկապես այն պատճառով, որ նա մարդու հոգու և մարմնի խնամքի, հոգու մասերի բարեկարգման, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինությունների ձեռքբերման և կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ: Անտիկ ու քրիստոնեական բարոյափիլիսոփայական ուսմունքներում ելակետային է այն դրույթը, որ առաքինությունները ցուցանում են մարդու բարոյական էությունը, իր կյանքը բանականության չափանիշներով, պատվիրաններով ու բարոյականության կանոններով կարգավորելու մարդու կարողությունը, բարիք գործելու, երանելի կեցության ու բարձրագույն իդեալին ձգտելու նրա ցանկությունը: Այս իմաստով Տաթևացին հանդես է գալիս որպես անտիկ մտածողների, հատկապես Արիստոտելի «առաքինության բարոյագիտության» հետևորդ[148]՝ անշուշտ, առաքինությունների արիստոտելյան տեսությունը լրացնելով կրոնական (աստվածային) առա-

[148] «Հետևորդ» ասվում է վերապահումով. որքանով հնարավոր էր լինել այդպիսին միջնադարում: Համեմատության կարգով նշենք, որ, օրինակ, Հովհան Մանդակունին թվարկում է չորս առաքինություններ՝ լռությունը, խոնարհությունը, Աստծու պատվիրանների պահելը և նեղությունը, որոնք առնչություն չունեն արիստոտելյան ուսմունքի հետ և ունեն զուտ կրոնական բնույթ (տե՛ս **Ս. Հովհան Մանդակունի**, Ճառեր, Էջմիածին, Մայր աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2008, էջ 237): Իսկ Տաթևացին, չորս առաքինություններ ասելով, հասկանում է ավանդական չորս առաքինությունները՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը:

քինություններով, քրիստոնեական կրոնին բնորոշ հարցադրումներով և մեկնաբանություններով: Մասնավորապես, եթե Արիստոտելը ապրում էր «առանց մեղքի զգացման» (Ֆ. Նիցշե), առանց սիրող, դատող, ներող ու գթացող Աստծո աշխարհում, ապա Տաթևացու մարդաբանական և բարոյափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած են մեղսագործ, դրախտից վտարված, աստվածային պատվիրանները չկատարող, այսինքն՝ մահացու և ներելի մեղքեր գործող և Աստծո ողորմությունը հայցող, Աստծուն հաճոյացող, իր փրկությամբ և երկնային ապագայով մտահոգ մարդու մասին պատկերացումները: Եթե Արիստոտելի համար առաքինությունների միջոցով մարդը կարող է հասնել երանելի կեցությանը՝ բանական-հայեցողական գործունեությանը, ապա Տաթևացու համար առաքինի կյանքը մարդու փրկության և հանդերձյալ կյանքում դրախտում հայտնվելու հուսալի գրավականն է: Հետևելով Արիստոտելին և քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար սկզբունքներից մեկին՝ Տաթևացին կարծում է, որ առաքինությունները բնորոշ են բանականությամբ ու կամքի ազատությամբ (ինքնիշխանությամբ) օժտված էակներին՝ մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ և պատասխան տալու դրանց հետևանքների համար:

Քանի որ քրիստոնեական բարոյափիլիսոփայության համածիրում առաքինությունների հարցը անմիջականորեն կապված է մարդու փրկության, կյանքի իմաստավորվածության, հոգու մաքրագործման ու բարոյական ինքնակատարելագործման հետ, ուստի ենթադրվում է մարդու կողմից մարմնական-զգայական ու երկրային-նյութական ցանկություններն ու կրքերը զսպելու ու հաղթահարելու և հոգևոր արժեքներով ապրելու ճիգ ու կամք: Տաթևացու կարծիքով այդ նպատակին հասնելու համար մարդն ունի ի վերուստ տրված բնական հատկություններ ու ունակություններ, այդ թվում՝ յոթ զորություններ կամ առաքինություններ, որոնք ունեն իրենց գործերը, մասերն ու գործառույթները: Դրանցից երեքը՝ **հավատը, հույսը և սերը,** աստվածային առաքինություններ են, որովհետև վերաբերում են Աստծուն և շնորհված են նրա կողմից, իսկ մյուս չորս առաքինությունները՝ **խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդա-**

ությունը, մարդկային են, որովհետև վերաբերում են մարդուն և Աստծո ներգործությամբ ծնվում են մարդկային հարաբերությունների ու հաղորդակցման ընթացքում: Այլ խոսքով, եթե աստվածային առաքինությունները Աստծո կողմից մարդու մեջ անմիջական հեղման ու ներգործման արգասիքն են, ապա մարդկայինը՝ միջնորդավորված: Եթե Արիստոտելը առաքինությունները բաժանում է երկու խմբի՝ դիանոբարոյական (մտավոր) և բարոյական, ապա Տաթևացին, հենվելով տարբեր հիմքերի վրա, հիմնականում միևնույն առաքինությունները դասակարգում է հետևյալ խմբերի մեջ՝ ա) աստվածային և մարդկային, բ) բարոյական, տնտեսական և քաղաքական, գ) աստվածային, բարոյական և ստացական, դ) տեսական ու գործնական, ե) անբան ու բանական: Թեև նա դիտարկում է առաքինությունների դասակարգման մի քանի տարբերակ, այդուհանդերձ առավելապես ուշադրություն է դարձնում միջնադարում տարածում գտած աստվածային երեք ու մարդկային չորս առաքինություններին՝ սահմանելով և հանգամանորեն բնութագրելով դրանցից յուրաքանչյուրի էությունը, մասերը, տեսակներն ու գործառույթները: Ի դեպ, բացի այդ յոթ առաքինություններից՝ տարբեր առիթներով նա թվարկում է նաև որևէ դասակարգման մեջ չմտած այլ առաքինություններ (հարկ է նշել, որ թե՛ Արիստոտելը և թե՛ Տաթևացին իրենց երկերում թվարկում են բազմաթիվ առաքինություններ), որոնք ներհատուկ են հոգու առանձին մասերին, ամբողջական հոգուն ու առանձին անհատներին, կամ առաքինություններ, որոնք հիմնականում բնորոշ են քրիստոնեական կրոնին (հնազանդություն, խոնարհություն, ողորմածություն, գթասրտություն, ապաշխարություն և այլն): Օրինակ, եթե հոգու ցանկական, ցասմնական և բանական մասերը ունեն իրենց առաքինությունները (ողջախոհություն, արիություն, իմաստություն), ապա, ամբողջության մեջ վերցրած, հոգուն բնորոշ են արդարության, ազատության և մեծահոգության առաքինությունները: Իսկ խորհրդածելով խաչի խորհրդանշումների մասին՝ Տաթևացին նշում է, որ խաչի չորս թևերը ցուցանում են չորս առաքինություններ. «Վերին մասն զէրն:

Ներքինն զխոնարհութիւնն: Աջն զհնազանդութիւնն: Ահեակն զհամբերութիւնն»[149]:

Անդրադառնալով առաքինության սահմանման հարցին՝ Տաթևացին նշում է, որ փիլիսոփաներն ու վարդապետները տարբեր կերպ են նկարագրել ու սահմանել առաքինությունը: Օրինակ, ըստ նրա՝ «Հոգու մասին» գրքում Արիստոտելը առաքինությունը սահմանում է որպես մարդու հոգին ու վարքը կարգավորող («առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարւոք կարգաւորեալ»[150]) և ծայրահեղությունները մերժող ու չափի մեջ պահող մտքի ունակություն. «Առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մեր կողմանէ: Մէջն այն է որ ամենայն առաքինութիւն չափաւորն է և մէջն»[151]: Այս սահմանման մեջ շեշտվում են առաքինության էական գծերից մեկը՝ ծայրահեղամերժությունը, և միջին ճանապարհի ընտրությունը, որը չափավոր վարքի նախապայմանն է: Ծայրահեղությունները (օրինակ՝ վախկոտություն-անխոհեմություն, ամոթխածություն-անամոթություն, ժլատություն-վատնողություն և այլն) արատներ են, իսկ դրանց միջինը (օրինակ՝ քաջությունը, համեստությունը, առատաձեռնությունը և այլն), որոնք հնարավոր տարբերակներից լավագույնի ընտրությունն են, այսինքն՝ առաքինություն են: Առաքինությունը երկու ծայրահեղությունների միջինի ընտրությունն է, լավագույն ձևով (հասարակության մեջ ընդունված, տվյալ դեպքում սուրբգրային ավանդույթով հաստատված բարոյական կանոններին ու ավանդույթներին համապատասխան) վարվելու կարողություն: Ըստ Տաթևացու՝ եթե վերոբերյալ սահմանումը առավելապես վերաբերում է գործնական առաքինություններին, ապա «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարի ոք կարգաւորեալ» սահմանումը առավելապես՝ ստացական առաքինություններին:

---

[149] **Գրիգոր Տաթևացի**, Հաւաքեալ քաղուածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մաթէոսի, ՄՄ, ձեռ. 1295, էջ 321ա:

[150] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

[151] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95: Ի դեպ, առաքինությունների մասին Արիստոտելը գրում է ոչ թե «Հոգու մասին», այլ «Նիկոմախի բարոյագիտություն» և «Մեծ բարոյագիտություն» երկերում (տե՛ս **Аристотель**, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1984, с. 53-374):

Առաքինության արիստոտելյան մի այլ սահմանում ցուցադրում է առաքինության և բանականության ու կամքի միջև գոյություն ունեցող կապը. «Առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մեր կողմանէ համաձայնեալ բանականութեանն»[152]: «Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի» երկում առաքինությունը նա նույնպես սահմանում է որպես «կամաւոր ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մերս կողմանէ. սահմանեալ բանականաւն»[153]: Տվյալ դեպքում «կամաւոր» և «սահմանեալ բանականաւն» արտահայտությունները պատահականորեն չեն գործածվում, որովհետև արարքը գնահատվում է առաքինի, եթե գիտակցված է, հիմնված է մարդու կամային որոշման վրա և եթե համապատասխանում է բանականության պահանջներին ու բարոյականության սկզբունքներին: Այս իմաստով առաքինության հակադրությունը մեղքն է: Սա բանապաշտական (ռացիոնալիստական) բարոյագիտության ելակետային հիմնադրույթներից է, որը հստակ դրսևորվում է նաև առաքինության տաթևացիական վերլուծություններում: Այսպիսի մոտեցումը բնորոշ էր Սոկրատեսի, Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքներին, որոնցում հոգու և մարմնի խնամքի, կրքերի մահացման կամ զսպման-դաստիարակման գործում կարևորվում է բանականության և գիտելիքի դերը: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ Արիստոտելը տարբերակում է հոգու երեք մաս (զորություն)՝ տնկական, որը անհնազանդ է բանականությանը, քանի որ աճելը, հասունանալը չեն կարող վերահսկվել բանականության կողմից, ուստի չեն կարող ենթակա լինել առաքինություններին, երկրորդը՝ ցասմնականն ու ցանկականը, որոնք ենթական են բանականությանը, սակայն սրանք չեն կարող ենթակա լինել «իմանալի» (աստվածային) առաքինություններին: Երրորդ զորությունը բանականությունն է, որը ենթակա է աստվածային առաքինությանը: Տաթևացու կարծիքով առաքինությունը հնարավոր է այն դեպքում, եթե ցանկականն ու ցասմնականը ենթարկվում են բանականությանը, այսինքն՝ երբ բանականությունը կարողանում է կարգավորել

---

[152] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

[153] **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 261բ:

դրանց գործերը և վերահսկողություն հաստատել դրանց նկատմամբ: Ի դեպ, Տաթևացին կարծում է, որ բանականությունը այդ գործառույթն սկսում է կատարել այն պարագայում, երբ ձեռք է բերում փորձառություն և գիտելիք: Ի ծնե մարդը չունի պատրաստի, լիարժեք գործող «իմաստուն» բանականություն, վերջինս իմաստնանում և կարգավորող-վերահսկող կառավարի կարգավիճակ ձեռք է բերում մարդու հասունացման ու զարգացման ընթացքում: Քննարկելով բանականության աճի (հասունության) հարցը՝ Տաթևացին նշում է դրա մի քանի ցուցիչներ. բանականությունը աճում է մարդու տարիքի փոփոխությամբ, կրթությամբ ու հանճարով, կատարյալ խոհեմությամբ և, վերջապես, առաքինությամբ[154]: Փաստորեն, առաքինությունը բանականության աճի/հասունության բարձրագույն դրսևորումն է:

Հետևելով Պլատոնին[155] և Արիստոտելին՝ ուրիշ մտածողներ նույնպես կապ են տեսնում առաքինության և բանականության միջև՝ առաքինությունը սահմանելով որպես «հաւասարութիւն կենաց. համաձայնեալ բանականութեանն: Քանզի առնէ զմիտսն անյաղթելի և անփոփոխելի ի մէջ յաջողութեանց և թշուառութեանց ամենի»[156]: «Առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց ըստ կերպի բնութեան հաւանական բանականութեան» սահմանումը ցուցանում է, որ գերազանցապես բանականությունն է մարդուն ուղղորդում դեպի առաքինություններ: Սա արդեն առաքինության ստոիկյան ըմբռնման արձագանքն է. ստոիկների համար առաքինությունը բնական ու բանական չափանիշներով կարգավորվող կյանքն է: Տաթևացին ընդունում է նաև բանականության ու կամքի, տեսականի ու գործնականի միասնության վերաբերյալ պլատոն-արիստոտելյան ու անհաղթության այն միտքը, որ գիտելիքը դեռևս առաքինություն չէ, անհրաժեշտ է նաև կամք՝ գիտելիքը կյանքում իրագործելու համար: Եթե որոշ կենդանիներ ու թռչուններ ի բնե արդար են, սրատես, արի, խոհեմ, ողջախոհ, տիրասեր և այլն, և որոշ մարդիկ էլ (օրինակ՝ հեթանոսները) «ըստ

---

[154] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 240:

[155] Պլատոնի կարծիքով «ճշմարիտ առաքինությունը կապված է բանականության հետ» (**Պլատոն**, Երկեր չորս հատորով, հ. 1, Եր., 2006, էջ 75):

[156] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

բնական բարուցն զարդարութիւն գործեն», ապա «մեզ պարտ է կամօք ստանալ զոր նօքա բնութեամբ ունին»[157]: Տաթևացին կարևորում է ոչ միայն բանականությունը, այլև մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը: Դրա հետ մեկտեղ նա չի բացառում է այլ ուղիներով, այդ թվում՝ արտաքին միջամտությամբ («ի բռնութենէ քարոզչաց՝ և ի սպառնալեաց տանջանացն»[158]) ու աստվածային ներգործությամբ առաքինություն ընտրելու (պարտադրելու) և գործելու հնարավորությունը:

Ի տարբերություն անտիկ իմաստասերների՝ եկեղեցու վարդապետները առաքինությունը սահմանելիս ներմուծում են «Աստված» ու «աստվածային ներգործություն» հասկացությունները: Ըստ նրանց՝ առաքինությունը է «բարի որակութիւն մտաց, զոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»[159], կամ՝ «առաքինութիւն է բարի որակութիւն մտաց, որով բարի ոք կեցեալ լինի. զոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»[160]: Սա առավելապես վերաբերում է աստվածային առաքինություններին, թեև վերջին հաշվով բոլոր առաքինությունները, ինչպես վերը նշվեց, Աստծուց են: Հենվելով այս սահմանումների վրա՝ Տաթևացին ձևակերպում է առաքինությունների գլխավոր գործառույթները. «Առաքինութիւնն զարդարէ, ուղղէ և կարգաւորէ զոգիս մեր ըստ բոլորին, և ըստ մասանց»[161]: Օրինակ՝ հոգու բանական մասը կարգավորվում է խոհեմությամբ, ցասմնականը՝ արիությամբ, ցանկականը՝ ողջախոհությամբ, բոլորը միասին կարգավորվում են արդարությամբ, իսկ հոգին որպես ամբողջություն կարգավորվում է ազատության, արդարության և մեծահոգության առաքինություններով: Առաքինությունները կոչված են զարդարելու, ուղղելու և կարգավորելու ոչ միայն հոգու մասերը, այլև հոգու և մարմնի, մտքի և կամքի, հավատքի և գործի փոխհարաբերությունները: Առաքինությունները մարդուն դարձնում են հոգով ու մարմնով ուժեղ, հաստատակամ

---

[157] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 302:
[158] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 274:
[159] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:
[160] **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 261բ:
[161] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

ու բարոյապես անխոցելի, ինչի շնորհիվ նա ի զորու է դառնում դիմակայելու տարատեսակ փորձություններին ու մարտահրավերներին: Նկատի ունենալով առաքինության այս հատկությունները՝ Տաթևացին գրում է, որ Արիստոտելը «զառաքինի այր քառանկիւնի մարմնոյ բաղդատէ, զի որպէս քառանկիւնի մարմինն յամենայն կողմանէ հաստատուն նստի, սոյնպէս եւ առաքինի այր յոր բախտ որ պատահի, անդրդուելի մնայ. եթէ՛ ի փառս, եթէ՛ յանարգանս՝ ամենայնի համբերէ»[162]: Տաթևացու կարծիքով առհասարակ առաքինությունները գովելի են, իսկ արատները՝ պարսավելի (ըստ Արիստոտելի՝ «Գովելի են գեղեցիկքն, պարսաւելի գարշելիքն»), որովհետև ա) առաքինությունների պատճառն Աստված է, բ) դրանք տրվում են միայն արդար մարդկանց, գ) առաքինությունները ինքնընտինքյան բարի են և պատվական են համեմատաբար այլ բարիների հետ, դ) պատվական են ըստ գործի, ըստ փոփոխման (տգետը դառնում գրագետ և այլն), ըստ օրինակի (սրբերը սովորում էին առաքինություններ), ե) «առաքինութիւն է երանութիւն և փառք աստի կենացս. և ունի յինքն լոյս և խնդութիւն»[163], զ) առաքինությունները այնչափ պատվական էին, որ Քրիստոս էր դրանք ուսուցանում[164]:

Հաշվի առնելով մարդու կյանքում ունեցած դերն ու նշանակությունը՝ Տաթևացին բոլոր առաքինություններից նախապատվությունը տալիս է աստվածային առաքինություններին, որովհետև դրանք են «լաւագոյն քան զամենայն առաքինութիւնս», և դրանք են անմիջականորեն առնչվում Քրիստոսի փրկչական առաքելության հետ: Մարդու միտքն ու հոգին լուսավորվում ու կենսական լիցքեր են ստանում աստվածային լույսից: Ինչպես աչքի լույսը միավորվում է արեգակի լույսի հետ և դրանից հետո է կարողանում տեսնել, այնպես էլ Աստծո իմացական լույսը միավորվում է մտքի բանական լույսի հետ, և դրանից հետո մարդը տեսնում է երկնային ու երկրային իրողությունները, հավատում Աստծուն, հուսով ու սիրով հաստատվում նրա մեջ: Այդ բանական լույսի հետ մարդու մեջ մտնում են օրենքի և Ավե-

---

[162] **Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնութիւն Յովհաննու Ավետարանին, էջ 26:
[163] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 578:
[164] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 97-98:

տարանի լույսերը, որոնք միասնաբար մարդու մեջ հաստատում են կատարյալ հավատ, հույս և սեր: Եթե բոլոր նահապետները աստվածային այս երեք առաքինությունները ունեին մասամբ ու անկատար կերպով, իսկ Մովսեսի օրենքներով նրանք ստացան կատարյալ հավատք և մարմնավոր հույս ու սեր, ապա Քրիստոսի Ավետարանով հավատը, հույսն ու սերը դարձան կատարյալ, քանի որ հավատը հաստատվեց Սուրբ երրորդության անձերի և Քրիստոսի մարդեղության մեջ, հույսը հաստատվեց անտեսանելի հոգևոր բարիքի մեջ, իսկ Աստծո նկատմամբ սերը՝ անխզելի կյանքով:

Աստվածային երեք առաքինությունները ունեն ընդհանրություն ու տարբերություններ: Դրանց միջև ընդհանուրն այն է, որ այդ երեքն էլ «հեղումն են յաստուածային շնորհացն ի բանական ոգիս»: Իսկ իրարից տարբերվում են բազում առումներով. ա) դրանք եղել են երեք ժամանակներում՝ օրենքներից առաջ, օրենքներում և ավետարաններում, բ) հաստատվել են երեք լույսով, այսինքն՝ հեղվել են բանական լույսից, գրավոր օրենքներից և ավետարանի շնորհներից, գ) զանազանվում են ըստ համեմատության. հավատը պատշաճում է Հայր Աստծուն, հույսը՝ Որդուն, սերը՝ Սուրբ հոգուն, դ) տարբերվում են ըստ մտքի երեք կարողության. հավատը իմացության կարողությունն է, հույսը՝ ավանդված հիշողության, սերը՝ կամքի հոժարության, ե) զանազանվում են ըստ հոգու երեք զորությունների. հավատը վերաբերում է հոգու բանական մասին, հույսը՝ ցասմնականին, սերը՝ ցանկությանը[165], զ) տարբերվում են իրենց կարգավիճակներով, դերակատարումներով ու գործառույթներով. հավատը հիմն է, հույսը՝ որմը, սերը՝ շինվածքը: Հավատը ծառի արմատն է, հույսը՝ ճյուղերը, սերը՝ ծաղիկն ու պտուղը: Հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ հանդերձյալին, իսկ սերը՝ ներկային: Ըստ որպիսության՝ հավատը վերաբերում է ներկային, հույսը՝ հետմահվանը, սերը՝ հետհարությանը: Հավատն Աստծո էության մեջ է, հույսը՝ բարության, իսկ սերը՝ առ ճշմարտությունն ու գեղեցկությունը: Հավատով մարդը համբերում է, հուսով՝ հաստատում, սիրով՝ զորանում: Հավա-

[165] Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 570-571:

տը տեսնում է, հույսը՝ ըմբռնում, սերը՝ միավորում: Աստվածային առաքինություններից յուրաքանչյուրն ունի իր հիմնական գործառույթը. հավատով տեսնում ենք ծայրագույն բարին, «հուսովն ակն ունիմք գերագոյն բարւոյն», իսկ սիրովը ցանկանում ենք վերնային բարին: Հավատով հավատում ենք Աստծո գոյությանը, հուսով՝ ըմբռնում նրան, սիրով՝ միավորվում նրա հետ: Դարձյալ «հաւատովն հաւատամք՝ որ միայն իւր բարութեամբն զմեզ ստեղծեաց և վերստին փրկեաց և ո՛չ ի հարկէ[166], հուսովն ակնկալում ենք խոստացած ողորմությունը, զի Նա է գթացողը և ճշմարիտը, իսկ սիրովը սիրում ենք Նրան, զի Ինքն է ամենաբարին»: Աստվածային առաքինությունները ունեն իրենց հակադրությունները. հավատը՝ անհավատությունը, հույսը՝ հուսահատությունը, սերը՝ ատելությունը: Անհավատը չի հավատում ո՛չ Աստծուն, ո՛չ Սուրբ գրքերին, ո՛չ հատուցմանը և ո՛չ դատաստանին, հուսահատը հույս չունի այլ կյանքի ու արքայության և կապված է երկրային կյանքին, իսկ ատողը չի սիրում Աստծուն, ընկերներին ու բարի գործերը:

Տաթևացու համար աստվածային առաքինություններից գլխավորը և առաջնայինը **հավատն** է: Նա շարադրում է հավատի վերաբերյալ տարբեր մտածողների կողմից տրված սահմանումները, որոնք, միասին վերցրած, ամբողջական պատկերացում են տալիս աստվածային այդ առաքինության մասին: Նրա կարծիքով հավատի կատարյալ սահմանումը տվել է Պողոս առաքյալը, որի տարրերը տարբեր ձևերով առկա են եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների սահմանումներում: Ըստ Պողոս առաքյալի՝ հավատը հիմն է ամենայն առաքինության, սկիզբը՝ հոգևոր կյանքի և «հաւատն է յուսացելոց իրացն հաստատութիւն. և յանդիմանութիւն որոց ոչն երեւին»[167]: Ըստ Հովհան Ոսկեբերանի՝ հավատը սրբազան կրոնի հիմն է, ըստ Եպիփանի՝ հավատն է կամավոր և ստույգ նախաճաշակումն այն ճշմարտության, որը դեռ հայտնի չէ, ըստ Մեթոդիոսի՝ հավատն առաքինություն է, որով հավատում են անտեսանելիի գոյությանը, ըստ Դամասկացու՝ հավատը մտքի լուսավորությունն է, որով ճանաչում են ծայրագույն

[166] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 571:
[167] Նույն տեղում:

ճշմարտությունը: Իսկ մեծն Դիոնիսիոսը, գրում է Տաթևացին, «Աստվածային անուններ» երկում հավատի առաքինությունը սահմանում է որպես ա) «հաւատն է հաստատ կայումն հաւատացելոց. որ զարդարս կացուցանէ ի ճշմարտութիւնն և զճշմարտութիւնն ի նոսա»[168], բ) հավատը անախտաբար մտածմունք է Աստծո մասին, մտքի աչքով համբերությամբ ու հուսով տեսնելու աներևույթը, գ) հավատը առաջին լույսից բանականության մեջ հեղված ունակություն է՝ ճանաչելու համար հոգևոր բարին[169]:

Տաթևացին տարբերակում է կատարյալ և անկատար հավատ: Կատարյալ հավատը պետք է՝ ա) հիմնված լինի ճշմարտության վրա, բ) պետք է լինի սիրով ու գործով, գ) լինի բանով և սրտով, դ) լինի միշտ ու անփոփոխ:

Տաթևացին իր երկերում ավելի հաճախ օգտագործում է «հավատը բանական անձի մեջ առաջին լույսից հեղված ունակություն է՝ հոգին կարգավորելու և հոգևոր բարիքները ճանաչելու համար» սահմանումը, որովհետև դրանով փորձում է բացատրել մարդու բնությանը ներհատուկ երևույթներ: Հավատը հոգու զորություն է, որը բաժանվում է իմացման ու կամքի: Հավատը հանդես է գալիս որպես իմացության ենթակա, իսկ կամքը՝ որպես հրամանատու: Ինչպես հավատն է հանճարի մեջ, այնպես էլ հույսն ու սերն են երկու պատճառով կամքի մեջ. ա) հանճարի խնդիրն է բացահայտել ճշմարիտը, կամքինը՝ բարին: Հավատի ենթական ճշմարիտն է, ուստի «հաւատն է յիմացումն որպէս ի յենթակայս», իսկ կամքի առջև դրվածը բարին է, ուստի հույսն ու սերը «են ի կամքն որպէս ի յենթակայս»: բ) Երկնքի արքայությունը հետևում է հավատի պայծառ տեսությանը, իսկ փառքն ու պսակը հետևում են հույսին ու սիրուն: Ուստի հավատը իմացման մեջ է, իսկ հույսն ու սերը՝ կամքի: Հավատը ունի տասնչորս աստիճան, որից յոթը վերաբերում են աստվածությանը, իսկ մյուս յոթը՝ Քրիստոսի մարդեղությանը:

Աստվածային մյուս առաքինությունը **հույսն է**, որն ուղղված է ապագային և «է ստոյգ ակնկալութիւն հանդերձեալ երանութեան.

---

[168] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 571:
[169] Տե՛ս նույն տեղը:

յառաջ եկեալ ի շնորհացն Աստուծոյ և ի յատուկ արդեանցն»[170]: Հուսալն առանց արդյունքի հանդգնություն է: Հույսը մտքի ունակությունն է Աստծո առատությունից հղացված և բարի արդյունքներով: Հավատն ու հույսը իրարից տարբերվում են նրանով, որ հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ միայն հանդերձյալին: Հավատը բարիք է իր և ուրիշների համար, հույսը՝ միայն ինքն իր համար:

Տաթևացին, բնականաբար, անհամեմատ հանգամանորեն է անդրադառնում **սեր** առաքինությանը, որովհետև քրիստոնեությունը անպատկերացնելի է առանց սիրո կենսափիլիսոփայության: Նրա կարծիքով սերն է «սկիզբն բարեաց. զի յԱստուծոյ է, և է՛ մէջ բարեաց. զի ըստ Աստուծոյ է. և է՛ վախճան բարեաց. զի վասն Աստուծոյ է»[171], կամ՝ «սէրն է գլուխ և կատարումն աստուածային առաքինութեանց» և «սէրն է գերագոյն և կատարեալ բարի», որովհետև սերը հավերժական է՝«հաւատն դադարի յետ մահու. և յոյսն յետ յարութեանն. և սէրն մնայ յաւիտեան անսպառելի»[172]: Սերը բարի գործերի սկիզբն է, բարի գործերի դրդապատճառն ու շարժիչ ուժը: Տաթևացին սահմանում, նկարագրում ու ներկայացնում է սիրո տեսակները, կարգը, աստիճանները, նշաններն ու նշանակությունները և այլն: Օրինակ՝ ըստ ներգործության՝ սերը լինում է քառակի. ա) սերը սիրելություն է, որով սիրում են Աստծուն, ընկերոջը և մերձավորին: Սերը առ ընկերը ճանապարհ է սեր առ Աստված, բ) սերը կյանք է, որը սիրողին միացնում է սիրեցյալին, գ) սերը առաքինություն է, որով ցանկանում ենք տեսնել Աստծուն և հիանալ նրանով, դ) սերը առաքինություն է, որով «ախորժակ մերոյս հոգւոյ ամենևին է ուղիղ»[173]: Սերը եռակի է՝ բնական, որը սեր է առ ինքն, բարոյական, որը սեր է առ ընկեր, և շնորհական, որ սեր է առ Աստված: Սերը ունի երեք աստիճան՝ անկատար, կատարյալ և գերակատար: Անկատարը մարմնի սերն է, որով սիրում ենք մեզ, և որը ծառայողական երկյուղ է պատժի հան-

---

[170] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 573:
[171] Նույն տեղում, էջ 575:
[172] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 193:
[173] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 575:

դեպ, կատարյալը՝ հոգու սերն է, որով սիրում ենք ընկերոջը, և որը վարձկականն է վասն պատվի, և գերակատարը առ Աստծված սերն է, որով սիրում ենք Աստծուն, և որը որդիական սեր է առ Աստված: Որոշ մտածողներ տարբերակում են սիրո չորս աստիճան՝ հիմքում դնելով դրա բարի ու չար լինելը: Առաջին աստիճանն այն է, երբ մարդը սիրում է ինքն իրեն, որը բարի սեր չէ, երկրորդը, երբ սիրում է Աստծուն իր համար, սա վարձատրելի սեր է, երրորդը, երբ սիրում է Աստծուն՝ բարի լինելու համար, սա բարի սեր է, չորրորդը, եթե մարդ սիրում է վասն Աստծու, ապա սա լավագույն սերն է: Սերն ունի նշաններ, որոնք ցույց են տալիս սիրողների վերաբերմունքը միմյանց նկատմամբ: Այսպես, սիրողները հոժարությամբ լսում են մեկմեկու, խոսում իրար հետ, առանց ճանճրանալու ծառայում մեկմեկու, մարմինը ու ինչքը տալիս սիրեցյալին, զգուշանում նրան վիրավորելուց, իսկ վիրավորելու դեպքում՝ ներողություն խնդրում, «լինի ցաւակից նմա ի ժամանակի նեղութեան», ուրախանում՝ տեսնելով, ցավելով՝ հեռանալու դեպքում, «սիրէ զոր ինչ նա և ատէ զոր ինչ նա», ջանում է հաճոյանալ, երկնչում է անհաճո լինելուց, «զամեն ինչ սիրելւոյն իւրն համարի, և զիւրն սիրելւոյն»: Իսկ կատարյալ սերն այն է, որ «բոլոր սրտիւ սիրէ և միշտ սիրէ և առանց փոխարինման սիրէ»[174] և այլն:

Սիրե՞լ, թե՞ սիրվել. այս երկընտրանքը Տաթևացին լուծում է հետևյալ կերպ. լավ է սիրել քան սիրվել հետևյալ պատճառներով. ա) ինչ սիրում ենք, գիտենք, թե ինչ ենք սիրում, իսկ եթե սիրվում ենք, չգիտենք՝ ինչի համար, բ) եթե սիրում ենք, դա մեր առաքինությունն է, իսկ եթե սիրվում ենք՝ այլոց առաքինությունը, գ) սիրելիս պարտական ենք դարձնում այլոց, իսկ սիրվելիս պարտական ենք դառնում ուրիշներին, դ) սիրելիս շահում ենք մենք, սիրվելիս շահում են ուրիշները:

Բացի սիրո աստիճաններից՝ գոյություն ունի սիրո կարգ, որը ցույց է տալիս, թե որ սերն է արժեքավոր և նախապատվելի: Օրինակ՝ վարդապետներն ասում են, որ «սիրել պարտ է նախ զայն որ ի վերո՛յ է քան զմեզ. այսինքն զԱստուած. և ապա զմեզ. յետ որոյ զընկերն. և

[174] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 576:

ապա զմարմինս մեր. և ի նոյն աստիճանս զմարմին ընկերին. զի մարմինն երկրորդ է հոգւոյն»[175]: Այլք ասում են, թե պետք է սիրել Աստծուն, ծնողներին, զավակներին, ընտանիքին, վերջում՝ թշնամիներին: Քրիստոնեական բարոյագիտական ուսմունքում ամենադժվար հասկանալին «սիրի՛ր թշնամիներիդ» հորդորն է, որը մշտապես եղել և մնում է քրիստոնեության քննադատների թիրախում: Ինչպե՞ս կարելի է սիրել մեկին, որը նպատակ ունի քեզ ոչնչացնելու կամ տառապանք, դժբախտություն պատճառելու: «Ո՞րն է առավել. սերը մերձավորների՞, թե՞ թշնամու նկատմամբ»,– հարցնում է Տաթևացին և տալիս հետևյալ պատասխանը. «Ամեն ոք պարտավոր է սիրել մերձավորներին, իսկ թշնամուն սիրել առավել արդյունավոր է, քանզի դա կատարելության նշան է, «մեծագոյն առաքինութիւն»՝ «յայտնագոյն նշան սիրոյ, զի է՛ ընդդէմ շարժման բնութեանն»»[176]: Իսկապես, թշնամուն սիրելու քարոզը հակաբնական երևույթ է: Այս կապակցությամբ նախ պետք է պարզել, թե խոսքը ո՞ր թշնամու մասին է, ո՞ր թշնամուն պետք է սիրել և որին՝ չսիրել կամ ատել, որովհետև թշնամիները շատ են ու տարբեր: Տաթևացու կարծիքով անձնական թշնամիներին պետք է սիրել ու աղոթել նրանց համար, իսկ Աստծո թշնամիներին՝ ատել: Կամ՝ անձնական թշնամուն պարտ է բարին առնել, իսկ եկեղեցու թշնամուն ո՛չ բարի և ո՛չ էլ չար առնել: Կամ՝ պետք է սիրել մարմնի թշնամիներին և ատել հոգու թշնամիներին: Օրինակ, ըստ Տաթևացու՝ հոգին ունի բազում թշնամիներ, որոնք են՝ ա) մարդու մեջ բնավորված ախտերը, բ) աշխարհը և մարմինը, գ) կինը («որ զգայարանաց հեշտութեամբն որսայ և ըմբռնէ ի կորուստ մարդկան զոգի»[177]), դ) կռապաշտներն ու հերձվածողները, դավանափոխներն ու քրիստոնեական կրոնը մերժող այլազգիները: Բնականաբար, վերջիններիս (հատկապես կրոնափոխների ու դավանափոխների) նկատմամբ Տաթևացին ավելի խիստ է արտահայտվում՝ նրանց համարելով «հոգևոր շնացողներ». «Նոյնպէս որք թողուն զհայրենի օրէնս սուրբս և զուղղափառ դավանութիւնս, և մտանեն յայլ ինչ

[175] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց , էջ 576:
[176] Նույն տեղում, էջ 577:
[177] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 556-557:

աղանդս, մահմետականաց կամ քաղկեդոնականս, շնացող կոչին»[178]: Այսպիսով, թշնամիների նկատմամբ Տաթևացին ցուցաբերում է տարբերակված մոտեցում. մի կողմից նա քարոզում է սիրել անձնական թշնամիներին, որովհետև, ըստ նրա, «թշնամեաց սէրն կատարեալ առաքինութիւն է, որով նմանիմք Աստուծոյ», մյուս կողմից նա արդարացնում է չար ուժերի՝ բռնակալների, անօրենների, զավթիչների, Աստծո և եկեղեցու թշնամիների դեմ պայքարի անհրաժեշտությունը: Պաշտպանելով աշխարհիկ, մարմնական տերերին հնազանդվելու քրիստոնեական պատվիրանը՝ Տաթևացին միաժամանակ խրատում է երկու դեպքում չհնազանդվել չարամիտ իշխաններին. «մին՝ թէ ի հաւատոյն թիւրեսցէ. և երկրորդ, թէ ի գործս չարութեան ձգեսցէ, ոչ է պարտ լսել»[179]: Չնայած նման բացատրություններին՝ այնուհանդերձ, տարբեր կարգի կասկածներից ազատվելու համար թվում է՝ կարիք կա ավելի հստակ սահմանելու «թշնամի» հասկացությունը և պարզելու թշնամու հնարավոր մտադրությունների ու գործողությունների ցանկը:

Մարդկային առաքինությունների հարցը քննելիս Տաթևացին չի շեղվում իր որդեգրած ճանապարհից. փորձում է «դասական» չորս առաքինությունները մեկնաբանել կրոնական բարոյականության տեսանկյունից: Նրա կարծիքով **խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը** կոչվում են մարդկային առաքինություններ, որովհետև դրանք նախ կարգավորում են մարդկային հոգիները և ոչ թե կենդանիների, երկրորդ, կարգավորում են «զմեզ, առ մեզ և առ ընկերս մեր»: Դրանք լինում են մի քանի տեսակի՝ **ծառայական, անբան, հանձնառական ու ստացական**: Առաքինությունները կոչվում են ծառայական, որովհետև «ի խառնուածոյ մարմնոյն գոյանան. որք ոչ հետևին միմեանց» և «ի հարկէ խառնուածոյ մարմնոյ լինին ողջախոհ կամ արի»[180], իսկ խոհեմություն, արիություն, ողջախո-

[178] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 558:
[179] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 194:
[180] Միջնադարում տարածված պատկերացման համաձայն՝ եթե մեղք գործելու պատճառներից է չարունակությունը, այսինքն՝ մարմնում գտնվող չորս տարրերի և մաղձերի միջև համաչափության խախտումը, ապա դրանց համաչափության ու ներդաշնակության ապահովումը առաքինություն է: Օրինակ՝ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին,

հություն ու արդարություն առաքինությունները կոչվում են ստացական, որովհետև մարդը դրանք ձեռք է բերում իր կյանքի և գործունեության ընթացքում: Տաթևացին համոզված է, որ «առանց վարժանքի և կրթության առաքինություն հնարավոր չէ ստանալ»[181]: Անբան կոչվում են այն առաքինությունները, որոնք բնորոշ են անբան կենդանիներին, որոնք չգիտեն իրենց արարքների պատճառը: Օրինակ՝ ուխտը խոհեմ է, առյուծը՝ արի, արագիլը՝ արդար և այլն: Առաքինությունները կոչվում են հանձնառական, որովհետև «ի պատուիրելոյ ումէք գոյ ողջախոհ, այլ պատճառն ոչ գիտէ, նաև ոչ հետևին միմեանց»: Դրանք ունեն իրենց հակադրությունները՝ խոհեմությունը՝ անզգամությունը, տգիտությունն ու լրբությունը, արիությունը՝ բարկությունն ու ծուլությունը, ողջախոհությունը՝ բոջախոհությունը, անժուժկալությունը ու զեղխությունը, արդարությունը՝ անիրավությունն ու անհնազանդությունը:

Տաթևացին մարդկային առաքինությունները դասակարգում է նաև բարոյական, տնտեսական ու քաղաքական խմբերի մեջ: Բարոյական առաքինությունն այն է, որ զարդարում է մարդու բարքերը և կարգավորում է հոգու մասերը, այսինքն՝ ցանկականն ու ցասմնականը ենթարկվում են բանական մասին, իսկ մարմինը՝ հոգուն: Տնտեսական առաքինությունն այն է, որ մարդուն այն դարձնում է մարդասեր, ընկերասեր, հեզ, բարեմիտ, հյուրընկալ և այլն: Իսկ քաղաքական առաքինությունն այն է, երբ մարդ սիրում է բարին, ատում՝ չարը, ներում է հանցավորներին, քարոզում հաշտություն: Այս երեք առաքինություններ ունեցողը «զիւր բարսն կարէ ուղղել, և զտունն կարէ շինել. և որ զբարսն և զտունն կարգաւորէ, այնպիսին կարէ

նշելով, որ «բնաւորական իմն չարութիւնք եւ առաքինութիւնք հետեւի մարդոյն ի խառնուածոյ մարմնոյ», կարծում է, որ թե՛ մարմնի չորս տարրերի ու մաղձերի և թե՛ հոգու մասերի միջև ներդաշնակություն ստեղծելու համար «ո՛չ միայն պարտ է իւրաքանչիւր մասին առանձնականաւ զարդարիլ առաքինութեամբ, այլեւ յարմարութիւն իմն առ միմեանս եւ բարեկարգութիւն պահել» (**Յովհաննէս Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 289):

[181] **Գրիգոր Տաթևացի**, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 21:

զքաղաք և զերկիր կարգաւորել և առաջնորդել»[182]: Տաթևացին արժեքային առումով առավելությունը տալիս է բարոյական առաքինությանը՝ կարծելով, որ թե՛ քաղաքականն ու թե՛ տնտեսականը «առանց բարոյականին ոչ կարէն կատարեալ լինել»[183]: Հոգու յուրաքանչյուր մաս ունի իր առաքինի և չար հատկությունը: Բանական մասի առաքինությունը խոհեմությունն ու իմաստությունն է, իսկ չար հատկությունը՝ անզգամությունն ու անմտությունը: Ցասմնական հոգու առաքինությունը արիությունն ու քաջությունն է, իսկ չար հատկությանը՝ հանդգնությունն ու վախկոտությունը: Ցանկական հոգու առաքինությունը ողջախոհությունն ու չափավորությունն է, իսկ չար հատկությունը՝ ցանկասիրությունն ու շռայլությունը: Հոգու յուրաքանչյուր մասի առաքինություն ունի իր դրսևորման սահմանն ու չափը, որոնք խախտվելու դեպքում տվյալ առաքինությունը վերածվում է իր հակադիր հատկության՝ դրանով իսկ փլուզելով հոգու մասերի ներդաշնակությունն ու հավասարակշռվածությունը: Հոգու ներդաշնակության պահպանման համար հոգու մասերը պետք է ընդունեն արդարություն առաքինությունը, որը տվյալ դեպքում մեկնաբանվում է իբրև հոգու տարբեր մասերի միջև համակշռության պահպանման երաշխիք: Դրանով իսկ արդարության սկզբունքը ձեռք է բերում ոչ միայն գոյաբանական ու գեղագիտական, այլև բարոյագիտական իմաստ ու նշանակություն: Հետևել արդարության սկզբունքին նշանակում է խուսափել հոգու առաքինի ու չար հատկությունների ծայրահեղ դրսևորումներից և ընտրել «ոսկե միջինը»:

Ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացին մեկ առ մեկ ներկայացնում է դրանց էությունն ու սահմանումը, նշում դրանցից յուրաքանչյուրի գործն ու մասերը: **Խոհեմությունը,** որը իմաստությունն է, հոգու մի զորություն է, որով «ընտրութիւն առնէ ի մէջ չարին և բարւոյն», սուտն ու ճշմարիտն, որով մարդը խուսափում է չարից ու ստից, ընտրում բարին ու ճշմարիտը: Ի տարբերություն տգետի՝ խոհեմությամբ տոգորվածը

---

[182] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

[183] **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 262ա:

ընտրում է խոսելու ու գործելու ճիշտ ժամանակը, տեղն ու դեմքը: Խոհեմ մարդը նախ խորհում է, հետո գործում և չի շտապում, մինչև չավարտի իր գործը: Խոհեմության գործն այն է, որ չի խաբում և վնաս չի տալիս այլ մարդկանց և մարդուն հեռու է պահում նենգ արարքներից: Խոհեմությունն է օձի պես լինել խորագետ, աղավնու պես՝ միամիտ, ընդ որում, երկու դեպքում էլ առանց վնաս պատճառելու այլ մարդկանց: Խոհեմության մասերն են՝ հանճարեղությունը, որով տեսնում են եղածը, նախատեսությունը, որով տեսնում են լինելու բաները, և հիշողություն, որով վերստին հիշում են եղածը: Խոհեմությունն է «ուղղել առաքինութիւնս ըստ բարոյական իմաստասիրութեան», որը ներառում է բարոյականը (ուսուցանում է կարգավորել մարդու վարքը), տնտեսականը (ուսուցանում է կարգավորել ընտանիքը) և քաղաքականը (սովորեցնում է կառավարել քաղաքն ու թագավորությունը): Եռակի է խոհեմությունը՝ ա) սրտի խոհեմություն, որով կարգավորվում է ներկան, մտածվում՝ անցյալը և կանխատեսվում՝ ապագան, բ) խոհեմություն, որը դրսևորվում է չափի (խոսքի, գործի) պահպանման մեջ, գ) խոհեմություն, որը դրսևորվում է գործի մեջ, երբ փախչում են չարից և ընտրում բարին:

Խոհեմությունը համարելով իմաստություն՝ Տաթևացին «իմաստություն» եզրույթը հիմնականում գործածում է աստվածաշնչյան («Առակաց գրքի») ոգով, ուստի դա նախ և առաջ հակադրում է «տգիտություն» (հիմարություն, անիմաստություն, անմտություն) եզրույթին: Բոլոր առումներով գոյաբանական, իմացաբանական, գործնական և արժեքաբանական, իմաստության ու տգիտության միջև կան սկզբունքային տարբերություններ, որոնց հիմքում ընկած է Սոկրատեսից և Սուրբ գրքից եկող այն միտքը, որ գիտելիքը բարիք է, առաքինություն, իսկ տգիտությունը՝ չարիք: Տաթևացին թվարկում է իմաստության բազմատեսակ (հոգեբանական, իմացական, բարոյական, մանկավարժական-դաստիարակչական, վարքը կարգավորող և այլ) գործառույթներ՝ կարծելով, որ իմաստությունը կյանքում մարդու ապավենն ու հենարանն է, հոգեկան կայունության ու անխռովության գրավականը: Իմաստությունը գլուխ է, ով չունի այդ գլուխը, նա անկենդան է: Իմաստությունը գավազան է, որին մարդը հենվում է բո-

լոր իրավիճակներում: Ով դա չունի, գայթում է ու գլորվում: Իմաստությունը մտքի հաստատության սյուն է, ով չունի այդ սյունը, նա անընդհատ գտնվում է ալեկոծությունների ու խռովությունների մեջ: Իմաստությունը ամուր հիմք է, ով չունի այդ հիմքը, նշանակում է՝ նրա շինվածքը, տունը ավազաշեն է, որը թեթև հարվածից կարող է կործանվել: Իմաստությունը մարդու մարմնավոր և հոգևոր կյանքի կարգավորիչն է, հոգու և մարմնի միջև խաղաղություն հաստատողն ու պահպանողը: Իմաստությունը մարդու ուսուցիչ-դաստիրակիչն է, առաքինի ու աստվածահաճո վարքի երաշխավորը, երջանկության հասցնող հուսալի գործիքը: Իմաստությունը կրթող ու խրատող է, ով զուրկ է դրանից, անուսում և անխրատ է: Իմաստությունը մարդու ուրախությունն է, որը նրան պահում է ներքին ցնծության ու խնդության մեջ: Ով չունի իմաստություն, մշտապես գտնվում է երկյուղի, կասկածների ու անորոշության մեջ: Ով չունի իմաստություն, «աղքատ և տառապեալ է մտօք»: Իմաստությունը մարդու անկողոպտելի գանձն է, որը ո՛չ խորտակվում է ջրում, ո՛չ քայքայվում ու մաշվում նյութական իրերի նման և ո՛չ էլ կարող է կողոպտվել ու հափշտակվել որևէ մեկի կողմից: Իմաստության միջոցով մարդը տիրում է ծովերին ու ցամաքին, իմաստությամբ են պայմանավորված մարդու հոգեմարմնական բազում «բարություններ»: Իմաստությունն առավել է մարմնական զորությունից. ֆիզիկապես ուժեղ մարդը եթե չունի իմաստություն, ապա կյանքում հաճախ կպարտվի կամ ինքն իրեն կվնասի, իսկ մարմնապես ոչ զորեղ մարդը եթե ունի իմաստություն, ապա կունենա հաղթանակներ, ինչպես, օրինակ, աստվածաշնչյան Սողոմոնը մարմնով ուժեղ չէր, բայց ուներ իմաստություն և իր «իմաստութեամբն ամենայնի տիրեաց. և զթշնամին հնազանդեցոյց»: Ընդհանրացնելով իմաստության մասին իր մտքերը՝ Տաթևացին գրում է. «Եւ զի գովելի է իմաստութիւն մարդոյն քան զամենայն իր. վասն զի իմաստութիւն մարդոյն՝ է՛ որպէս աղ ի կերակուրն. զի ամենայն կերակուր առանց աղի՝ անհամ է և անպիտան: Նոյնպէս

ամենայն գործք մարդկան հոգևորն և մարմնաւորն՝ առանց իմաստութեան անպիտան է և անարգ»[184]:

Միջնադարյան խորհրդանշական մտածելաոճին հանգույն Տաթևացին իմաստությունը նույնացնում է լույսի ու բարու, իսկ տգիտությունը՝ խավարի ու չարի հետ, և ընդգծում այն միտքը, որ ինչպես լույսը առավել է խավարից, այնպես էլ իմաստությունը գերազանց է տգիտությունից: Ըստ նրա՝ իմաստությունը լույս է, իսկ տգիտությունը՝ խավար հետևյալ պատճառներով. ա) ինչպես լույսը էություն է, գոյություն, իսկ խավարը՝ չգոյություն ու լույսի բացակայություն, այդպես էլ «իմաստութեան պակասութիւն կոչի անիմաստութիւն»: Ինչպես լույսը փարատում է խավարը, այնպես էլ իմաստությունը վերացնում է տգիտությունը: Լույսը բարի է, խավարը՝ չար, նմանապես բարի է իմաստությունը և չար՝ տգիտությունը: բ) Իմաստությունը լույս է, քանզի առանց լույսի խավար է մարդու միտքը, իսկ անլույս ու անհանճար մարդը խավարում խարխափում է, որովհետև չգիտի՝ ուր գնա: Այս առումով իմաստությունը լուսավորող ջահ է, ճանապարհի հուսալի ուղեցույց. «Ճանապարհ է խելքն, որ ոք ունի զնա՝ ընդ ճանապարհն ի տեղիս ժամանէ. եւ ոչ ունի ճանապարհ՝ մոլորի եւ կորնչի»[185]: Լույս-իմաստությունը ոչ միայն լուսավորում է, այլև ցույց է տալիս նպատակին հասնելու ճանապարհը: Ինչպես լույսով է երևում ճանապարհը՝ իր խորխորատներով ու որոգայթներով, այնպես էլ իմաստությամբ են երևում դեպի բարին տանող օրինական ճանապարհը, մեղքերի որոգայթներն ու կորստյան վիհերը: Ինչպես լույսով են ճանաչում և տարբերում բարեկամների ու թշնամիների դեմքերը, այնպես էլ իմաստությամբ ճանաչում և ընտրում են հոգևոր արժեքները: Լույսը իմաստության պես ուրախացնում է մարդու սիրտը, իսկ խավարը՝ տգիտության պես՝ տրտմեցնում: Լույսով է զգալի աչքը տեսնում զգայահասու իրերը, իմաստության լույսով է պայծառանում միտքը և տեսնում հոգևոր ու իմանալի իրողությունները: Ինչպես լույսը թափանցում է ջրի և ապակու միջով, այնպես էլ մարդը

[184] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 179:
[185] Նույն տեղում, էջ 173:

իմաստուն մտքի միջոցով թափանցում է երկնքի ու երկրի խորքերը, գիտելիք ձեռք բերում ամբողջ գոյի մասին:

Տաթևացին իմաստությունը համարում է կատարյալ մարդու հատկություն: Եթե Հովհաննես Երզնկացին տեսական ու գործնական իմաստությունը միասին ունեցողին համարում է կատարյալ մարդ[186], ապա Տաթևացին՝ իմաստուն և սուրբ մարդ: Այդպիսի մարդը նման է երկրին. եթե երկնայինը պտտվում է, ապա երկիրը մնում է անշարժ. ո՛չ հողմերը, ո՛չ անձրևները և ո՛չ էլ հեղեղները չեն կարող կործանել նրա կառուցած իմաստության տունը: Իմաստունը և սուրբը մշտասաղարթ ծառ են՝ «իմաստութեամբ գեղեցկացեալ, եւ հաւատով ծաղկեալ, եւ պտղօք բարեաց առաւելացեալ»: Դարձյալ նրանք նման են վճիտ ու հստակ օդի կամ պայծառ լուսնի ու աստղերի, որոնք իրենց պայծառությամբ լուսավորում են ստորիններին, ազդում դրանց ընթացքի վրա, փարատում տգիտության խավարը, սեր բորբոքում Աստծո և մարդկանց նկատմամբ: Հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ Տաթևացին իմաստասերին երեք առումով նմանեցնում է Աստծուն. «Զի որպէս Աստուած զամենայն գիտէ. նմանապէս և իմաստասէրն զամենայն ինչ խոստանայ գիտել որքան կարէ գիտել. և որպէս Աստուած (զամենեցուն կամի զկեալն, և ի գիտութիւն ճշմարտութեան գալն). նոյնպէս և իմաստասէրն՝ կամի զամենեցուն ի գիտութիւն ճշմարտութեան գալն: Եւ որպէս Աստուած զամենայն զոր ինչ կամի կարէ. և զոր կարէ՝ կամի. նոյնպէս և իմաստասէրն զոր ինչ կարէ կամի. թէ և ոչ անդրադարձել. զի կամքն և կարն համազոյգ են առ Աստուած. իսկ առ մարդս՝ կամքն առաւե՛լ է քան զկարն. յաղագս որոյ՝ իմաստունն զոր և կարէ՝ կամի. զգիտութիւն, զիմաստութիւն,

[186] Ըստ Հովհաննես Երզնկացու՝ իմաստությունը լինում է երկու տեսակի՝ տեսական ու գործնական: Մարդիկ տարբերվում են իրարից՝ ըստ այն բանի, թե ինչպես են օգտվում տեսական ու գործնական գիտություններից. «Արդ, է մարդ, զգիտութիւնն եւ զուսումն միայն սիրէ: Եւ է, որ զգործն եւ զառաքինութիւնն միայն ունի անգիտութեամբ: Եւ է՛, որ զերկուսն ունի՝ զգիտութիւն եւ զգործն: Արդ, որ գիտութիւն ունի եւ ոչ գործէ, նման է մարդոյ, որ մի աչք ունի: Նոյնպէս եւ որ գործէ եւ ոչ ունի զուսումն գիտութեան, և նա միակնի է, իսկ որ ունի ուսումն եւ գիտութիւն եւ զայն գործէ և առնէ զառաքինութիւն՝ Բ. (2) աչաւքն է լուսաւոր եւ մարդ է կատարեալ» (**Յովհաննէս Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, էջ 407):

զարդարութիւն, և զայն»[187]: Տեսական իմաստություն ունեցողին Տաթևացին դասում է քրիստոնեական արժեհամակարգի տեսանկյունից ընտրյալ խավի՝ մարտիրոսների, նահատակների, ճգնավորների, առաքյալների, մարգարեների ու հրեշտակների շարքում: Օրինակ՝ տեսական իմաստություն փնտրողը մարտիրոսների նման ճշմարտության ձեռքբերման համար դեգերում և նույնիսկ նահատակվում է կամ ճգնավորների նման «հանգցնում» իր մարմնական կրքերը, ցասմնականն ու ցանկականը ենթարկեցնում բանականությանը: Իմաստունը նման է մարգարեի, որովհետև ինչպես մարգարեն տեսնում է անցյալը, ներկան ու ապառնին, այնպես էլ տեսական իմաստություն ունեցողը գիտի անցյալը, ներկան ու ապառնին, ուստի կանխաճառում-կանխատեսում է: Տաթևացին բազմիցս կրկնում է Պլատոնի այն խոսքերը, թե իմաստասեր անվանում են ոչ թե նրան, ով շատ գիտի և շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով ունի առաքինի ու սրբակենցաղ վարք:

Մյուս առաքինությունը՝ **արիությունը** կամ ժրությունը, հոգու զորություն է, որով վասն սիրելի բաների հեշտությամբ հաղթահարվում է ամեն մի դժվարություն: Արիության գործն է նեղության պահերին չընկրկել ու չհուսահատվել և հեշտության պահերին չքուլանալ, չկորցնել դիմադրելու կարողականությունը («ո՛չ ի նեղութիւնն խորտակիլ և ո՛չ ի հեշտութիւնն կակղանալ»[188]): Արիության մասերն են՝ մեծագործությունը, ապաստանությունը, համբերությունը և հարամնայությունը: Մեծագործությունն այն է, որ հոգու ընդարձակ մտադրությամբ խորհում, և կյանքի են կոչվում մեծագույն գործեր, ապաստանությունն այն է, որով «հոգին ի մեծ և և ի համեստ իրս ստոյգ յուսովն հաստատի յինքեան», համբերությունն այն է, որ «է կամաւոր և միշտ տեսողութիւն մեծամեծ և դժուարին իրաց վասն օգտութեան և համեստութեան», իսկ հարամնայությունն է «հաստատ և միշտ յարակայութիւն ի բարեպէս քննել բանականութիւնէն»[189]: Արիություն են նաև այն դեպքերը, երբ մեծ գործեր են ձեռնարկվում, մարդիկ դի-

---

[187] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 175:
[188] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 580:
[189] Տե՛ս նույն տեղում:

մակայում են փորձություններին, համբերությամբ տանում են նեղությունները, հաղթում են մոլություններին և այլն:

Իսկ **ողջախոհություն** առաքինությունը, որը, ըստ Տաթևացու, սրբությունն է, հոգու զորություն է, որով արգելափակվում են զգայականի ցանկություններն ու մարմնականի հեշտությունները: Դրա գործն է՝ «յառաւելութեանն գիտանայ նուազիլ. և ի յաղքատութեանն գիտենայ համբերել», իսկ մասերն են՝ ժուժկալությունը, որով ամենայն ցանկություն խրատուի կողմից կառավարվում է, անոխակալությունը, որով արգելվում է ամբոխի մեջ ատելության հրահրումը, և համեստությունը, որով ստանում են պարկեշտ ամոթխածություն ու նազելի պատկառանք: Ողջախոհության տեսակներն են՝ զգաստությունը, որը վերաբերում է ճաշակելիքին, ժուժկալությունը, որը վերաբերում է շոշափելիքին, և համեստությունը, որը վերաբերում է տեսանելիքին, լսելիքին ու հոտոտելիքին: Այս երեքը կոչված են մարդու մեջ պահպանելու չափը:

Տաթևացին հատկապես մանրամասն է քննարկում **արդարություն** առաքինությունը՝ ընդսմին, դա դիտարկելով կրոնական աշխարհայացքի ու քրիստոնեական մարդաբանության համատեքստում, անմիջականորեն ու միջնորդավորված կապում է մարդաբանական, բարոյագիտական ու հասարակագիտական բնույթ ունեցող մարդու բնության և էության, հոգու և մարմնի, անհատի և հասարակության/պետության, միջանձնային փոխահարաբերությունների, երկրային և երկնային կյանքի, բարոյական ապրելակերպի, մեղքի և առաքինության, մահվան և անմահության, արդար դատաստանի և այլ հարցերի հետ (այդ մասին մանրամասն ստորև):

Արդարության հետ միասին հոգին ունի նաև **ազատություն և մեծահոգություն** առաքինությունները, որոնք առավելապես վերաբերում են մարդկանց վարվելակերպին ու պահվածքին: Ազատության գործն այն է, որ մարդ լինի առատաձեռն, պարզ ու արձակասիրտ: Առատաձեռն լինել նշանակում է լինել կամեցող, մարդասեր, բարիք բաժանող, հյուրասեր և այլն: Առատաձեռնության հակադրությունը չարաշահությունն է, երբ «ամենայն իրաց շահիլ խնդրէ. իրաւ և անի-

բաւ, չարեաց և բարեաց»[190]: Դրանցից են ժլատն ու անհաղորդը, որոնց միտքն անպիտան է, խոսքը՝ անարգ, իսկ իրենք մսխող են ու մարդատյաց: Մեծահոգությունն այն է, որ չարին ու բարուն հանդիպելիս մարդ համբերում է, չի մեծամտանում հարստությունից, իշխանությունից ու փառքից, չի սիրում ստություն, մտքով պարզ է, խորհրդով մեծ ու խոսքով ճշմարիտ: Մեծահոգության հակադրությունն է փոքրոգությունը, որի դեպքում պատվի արժանանալով՝ մարդ փքանում է, անպատվության դեպքում՝ հուսահատվում, անիծում իր բախտը, արտաբերում անվայելուչ խոսքեր:

Բացի վերոնշյալ դասական առաքինություններից՝ Տաթևացին իր երկերում վերլուծում է քրիստոնեական բարոյականությանը բնորոշ մարդկային այլ առաքինություններ (հնազանդություն, համեստություն, խոնարհություն, ողորմածություն, գթասրտություն, ապաշխարություն և այլն), որոնք իրենց կարևորությամբ ոչ միայն համահավասար են, այլև որոշ դեպքերում առավել են դասական առաքինություններից: Օրինակ՝ Տաթևացու կարծիքով **համբերություն** առաքինությունը «բարձրագոյն է քան զայլսն» հետևյալ պատճառներով. ա) համբերությունը յուրաքանչյուր առաքինի գործի կատարման ու ավարտման գրավականն է, բ) բոլոր առաքինությունների համար «աթոռ և տեղի» է, որտեղ չկա համբերություն, այնտեղ չի կարող բնակվել առաքինությունը, գ) մյուս առաքինությունների համար նեցուկ ու հաստատություն է, ինչպես սյուները տան համար, դ) համբերությունը զենք է մարդու ձեռքին, որով նա պայքարում է չար ուժերի ու հոգեմարմնական ներքին ախտերի դեմ[191]: Տաթևացին գովաբանում է համբերություն առաքինությունը՝ կարծելով, որ մարդը դրանով առաջնորդվելիս միայն շահում է: Նա խորհուրդ է տալիս առաջնորդներին ու սովորական մարդկանց դրսևորել համբերություն վրեժխնդրության ու չարիքներին պատասխանելու հարցում: Չարին չարով պատասխանելը մերժելի է ոչ միայն այն պատճառով, որ դա հակասում է ավետարանական պատվիրանին, այլև դա փաստորեն դերազանցություն է և Աստծո գործի «հափշտակում», սեփական վար-

---

[190] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 97:
[191] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 238:

ձի կորուստ և կասկած արդար դատաստան տեսնելու Աստծո կարողության նկատմամբ:

Թեև Տաթևացին մարդու փրկության գործում խիստ կարևորում է առաքինությունների դերը, այնուհանդերձ նա գտնում է, որ դժվար է միայն առաքինություններով կարգավորել մարդու հոգին և մաքրել մեղքերից, անհրաժեշտ են լրացուցիչ շնորհներ: Այդ պատճառով Աստված մարդկանց շնորհել է նաև յոթ պարգև՝ **իմաստություն, հանճար, խրատ (խորհուրդ), զորություն, գիտություն, գթություն (աստվածապաշտություն) ու երկյուղ**, որոնք առաքինությունների հետ մեկտեղ կոչված են նպաստելու մարդուն հուզող խնդիրների լուծմանը: Աստծո պարգևած յոթ պարգևներից յուրաքանչյուրն ունի իր գործառույթը. իմաստությամբ ճանաչում ենք Աստծո բարությունը, հանճարով՝ փրկության նշանը («Հանճար է ճանաչել զփրկութեան նշանն»[192], որը Աստված տվել է ընդդեմ նրանց, ովքեր «հաստ ու բութ ունին զիմացումն»), գիտությամբ՝ «այն իրացն որում հաւատայն», խրատը հոգու լույսն է, որ մարդ երկրայինը չխառնի երկնայինի հետ, իսկ զորությամբ դիմակայում են չարչարանքներին, գթությամբ՝ գութ ցուցաբերում առ ընկերը և սիրում նրան, երկյուղով փախչում են չարից ու ամբարտավանությունից:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին մարդու հոգու և մարմնի խնամքի, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինությունների ձեռքբերման և երկրային կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ: Նա առաքինությունների արիստոտելյան տեսությունը լրացնում է ինչպես աստվածային՝ հավատ, հույս, սեր, այնպես էլ քրիստոնեական կրոնին բնորոշ առաքինություններով (հնազանդություն, խոնարհություն, գթասրտություն, ժուժկալություն և այլն): Ընդ որում, առաքինությունները սահմանելիս, տեսակավորելիս, դրանց գործառույթները ներկայացնելիս Տաթևացին հաշվի է առնում թե՛ անտիկ մտածողների և թե՛ եկեղեցու վարդապետների կարծիքները՝ բնականաբար, անտիկ մտածողների հայացքները վերաիմաստավորելով ու գնահատելով քրիստոնեու-

[192] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 582:

թյան փրկաբանական-վախճանաբանական բարոյականության տեսանկյունից: Առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացին առանձնացնում է դրանց հետևյալ հատկանիշներն ու գործառույթները. ա) առաքինությունները բնորոշ են ինքնիշխան ու բանական էակներին՝ մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ և պատասխան տալու դրանց հետևանքների համար, այսինքն՝ առաքինություններ ձեռք բերելու համար կարևոր է ոչ միայն բանականությունը, այլև մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը, բ) առաքինությունները մտքի բարի որակներ են կամ հոգու ունակություններ, մարդու բանական ու բարոյական հասունության չափանիշներ, գ) առաքինությունները մի կողմից մարդու հոգին և վարքը կարգավորող միջոցներ են, որոնցով մարդ զարդարում է իր հոգին՝ խուսափելով մահացու մեղքերից, իսկ մյուս կողմից՝ երկրային կեցության նպատակ ու երանություն, դ) առաքինությունները ծայրահեղություններից խուսափելու և միջին ճանապարհ ընտրելու բարոյական սկզբունքներ, դիրքորոշումներ ու վարվելաձևեր են, որոնք համապատասխանում են աստվածային պատվիրաններին և բանականության պահանջներին:

2.3. Արդարության հարցը բարոյականության համածիրում

«Զճշմարիտն իմացցի, և զբարին կամեսցի, և զարդարութիւն գործեսէ:
Եւ այսու նման լիցի պատկերն սկզբնատիպին իւրոյ Աստուծոյ»:
Գրիգոր Տաթևացի

Յուրաքանչյուր պատմամշակութային դարաշրջան իր պատկերացումներն ունի սոցիալական, քաղաքական ու բարոյական կարևորագույն իրողությունների՝ կյանքի, մահվան, ազատության, մարդու առաքելության, կյանքի իմաստի ու նպատակի, սոցիալական ու քաղաքական իդեալի և այլնի մասին, առանց որոնց անհնար է հասկանալ ու մեկնաբանել այդ դարաշրջանի մարդկանց կեցության ու արժեքների, մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկությունները: Այդպիսի իրույթներից է նաև արդարությունը, որը քննարկման առարկա դառնալով տեսական-փիլիսոփայական մտքի ձևավորման պահից, ժամանակի հոլովույթում չի կորցրել իր նշանակությունը և այսօր էլ շարունակում է մնալ սոցիալ-փիլիսոփայական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական ու տնտեսագիտական մտքի ուշադրության կենտրոնում[193]:

Արդարության հարցը առանցքային տեղ է գրավում նաև Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում, քանի որ դա դիտարկվում է կրոնական աշխարհայացքի ու քրիստոնեական մարդաբանության համատեքստում և անմիջականորեն ու միջնորդավորված աղերսվում է մարդաբանական, բարոյագիտական ու հասարակագիտական բնույթ ունեցող մարդու բնության ու էության, հոգու ու մարմնի, անհատի՝ հասարակության (պետության), միջանձնային փոխհարաբերությունների, երկրային և երկնային կյանքի, բարոյական ապրելակերպի, մեղքի և առաքինության, մահվան և անմահության, արդար դատաստանի և այլ հարցերի հետ: Այս տեսանկյունից արդարություն եզրույթը

---

[193] Այդ մասին տե՛ս, օրինակ, **Роулз Дж.**, Теория справедливости. изд-во НГУ, Новосибирск, 1995, **Алексеева Т. А.,** Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. М.: Моск. общест. научн. фонд, 2001. **Гусейнов А. А., Апресян Р. Г.,** Этика, М., «Гардарики», 2004, **Хеффе О.,** Справедливость: Философское введение. М., «Праксис», 2007 և այլն:

առնչակցվում է *աստվածապաշտություն, ճշմարտություն, իմաստություն, կարգավորվածություն, հավասարության, համաչափություն, ազատություն, օրինապաշտություն, իրավունք, բարի, չար, փրկություն, հատուցում* և այլ եզրույթների հետ: Տաթևացին արդարության հարցը քննարկում է հիմնականում իր քարոզգրքերում և «Գիրք հարցմանց» երկում՝ հենվելով դրա մասին ինչպես Սուրբ գրքի ու եկեղեցու վարդապետների պատկերացումների, այնպես էլ անտիկ փիլիսոփաների մտքերի և սեփական սոցիալական կենսափորձի տվյալների վրա:

Տաթևացու կարծիքով արդարությունը մարդու սոցիալ-բարոյական էությունը բնորոշող հատկություն է, որովհետև միայն մարդուն է ներհատուկ արդարության պահանջմունքը, միայն մարդն է իրարից տարբերակում ինչպես ճշմարիտն ու կեղծը, բարին և չարը, գեղեցիկն ու տգեղը, այնպես էլ արդարն ու անարդարը: Արդարությունը մարդուն ի վերուստ տրված, նրա բնության մեջ սերմանված պարգև է: Աստված, մարդուն ստեղծելով իր պատկերով և նմանությամբ, նրան պարգևեց երեք գեղեցկություն՝ արդարությունը, բարին և ճշմարիտը, որոնք միասին կոչված են ապահովելու մարդու նմանությունն իր Արարչին. «Զարդարութիւնն եդ ի բնութիւնն. և զբարին յանձնիշխան կամսն. և զճշմարիտն յիմացումն մտացն: Եւ զայսոսիկ ոչ յետոյ. այլ ի սկիզբն ստեղծանելոյն սերմանեաց ի գոյացութիւն մարդոյն: Նախ-զի՝ զճշմարիտն իմասցի. և զբարին կամեսցի. և զարդարութիւնն գործեսցէ: Եւ այսու նման լիցի պատկերն սկզբնատպին իւրոյ Աստուծոյ»[194]: Ավելին՝ մարդուն դիտելով որպես մի ներդաշնակ համակարգ, որի յուրաքանչյուր անդամ կատարում է որոշակի գործառույթ, Տաթևացին կարծում է, որ մարմնի և հոգու ամեն մի անդամ ու մաս ունեն իրենց «գործը», որը պետք է արվի արդարությամբ. «Ամեն մասանց մերոց՝ գոյ արդարութեան գործ. զի աչքն՝ արդարութեամբ տեսանէ և առանց արատոյ. և ականջն արդարութեամբ լսէ և առանց նենգութեան. և միտքն՝ արդարութեամբ խորհէ և առանց թիւրութեան. և կամքն բարի կամի և առանց չարութեան. արդարութեամբ խօսի.

[194] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 127:

արդարութեամբ ըմպէ. արդարութեամբ ժողովէ. արդարութեամբ ցրուէ. արդարութեամբ գործէ. արդարութեամբ գնայ. և ամենայն ինչ՝ արդարութեամբ ուղղէ զկեանս իւր»[195]: Այլ խոսքով՝ արդարությունը, բնավորվելով մարդու բնության մեջ, դրսևորվում է նրա բոլոր գործողություններում, հանդես գալիս որպես մարդու հոգեմարմնական անդամների ու մասերի գործունեության և նրա ապրելակերպի բարոյական ուղենիշ ու գործունեության գնահատման չափանիշ: Անգամ նախնական մեղսագործությունից հետո, երբ տկարացավ մարդու բնությունը, թուլացան նրա կարողականությունները, այդուհանդերձ, մարդու մեջ ո՛չ վերացավ արդարության պահանջմունքը, ո՛չ էլ փոխվեց արդարության նկատմամբ նրա նախաստեղծ վերաբերմունքը: Համենայն դեպս, Տաթևացին հատուկ չի խոսում մարդու արդարության պահանջմունքի վրա նախնական մեղսագործության բացասական ազդեցության մասին, այլ, ընդհակառակը, շեշտում է այն միտքը, որ մարդու բնությունն անպատկերացնելի է առանց արդարության, որ արդարությունը բոլոր առումներով մարդու կեցության ուղեկիցն է ոչ միայն այսկողմնային, այլև հանդերձյալ աշխարհում: Մարդու համար արդարությունը ոչ միայն աստվածատուր բնական պահանջմունք է, այլ կյանքը կարգավորող սկզբունք, ապրելակերպ, սոցիալական իդեալ, առաքինություն, որը մյուս առաքինությունների հետ կոչված է զարդարելու, ուղղելու և կարգավորելու ոչ միայն հոգու բանական, ցասմնական ու ցանկական մասերը, այլև Աստծու և մարդու, մարդու և մարդու, առաջնորդի և հպատակի, հոգու և մարմնի, մտքի և կամքի, հավատքի և գործի փոխհարաբերությունները: Խորհրդանշական է, որ Տաթևացին մարդուն նմանեցնում է «արդարության կշեռքի» հետ. «Նժարն է՛ ի մեզ անձնիշխան կամքն: Եւ լուծ՝ խոհական իմացումն: Երեքթելեան լարքն՝ հոգին եռամասնեայ և մարմինն ի չորս տարերաց: Կամ տընկական և զգայական և շնչաւոր գոլն: Իսկ երկոքին թաթք կշռոցն՝ հոգի և մարմին: Իսկ կշռորդնէ՛

[195] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 131-132:

օրէնքն աստուածային, և գործք մեր նմին հաւասարեալ և միտեալ հաւատով»[196]:

Տաթևացին նշում է, որ իմաստասերները և վարդապետները տարբեր կերպ են սահմանում արդարությունը: Ըստ իմաստասերների՝ «արդարութիւն է՝ զօրութիւն բաժանողական, ըստ արժանեաց իւրաքանչիւր ումեք»[197]: Սա արդարության բաժանողական ըմբռնումն է, որ սերում է Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքներից: Իսկ ըստ վարդապետների՝ «արդարութիւն է՝ որ զամենայն մասունս առաքինութեան յանձն իւր պարագրէ. այս է՝ զխոհեմութիւնն. զարիութիւնն. զողջախոհութիւնն. զհաւատ. զյոյս. զսէր. և զայլ մասնաւոր բարութիւնս. զբարոյական. զտնտեսական. զքաղաքական ի յինքն ժողովէ. այն է արդարութիւնն»[198]: Ըստ վերոբերյալ սահմանումների՝ եթե իմաստասերները ընդգծում են արդարության բաժանողական կողմը, որն ունի առավելապես սոցիալական ուղղվածություն, յուրաքանչյուրը ինչ-որ բան բաշխելու դեպքում պետք է ստանա իր արժանիքներին ու ունակություններին համապատասխան, ապա աստվածաբանները շեշտում են արդարության բարոյական կողմը՝ նկատի ունենալով այն, որ առաքինություններով զարդարվելը մարդու բարոյական ապրելակերպի բարձրագույն դրսևորումն է, որի հիմքում ընկած է արդարությունը:

Թեև Տաթևացին իրարից առանձնացնում է արդարության իմաստասիրական ու կրոնաաստվածաբանական սահմանումները, այդուհանդերձ արդարության մասին իր դատողություններում դրանք իրարից չի զատում, ավելին՝ դիտարկում է միասնության մեջ: Արդարության վերոբերյալ սահմանումները բացահայտում են արդարության ընդամենը երկու կողմը, մինչդեռ, ինչպես ցույց է տալիս Տաթևացին, արդարությունը բազմակողմ, բազմաշերտ ու բազմիմաստ երևույթ է և վերաբերում է մարդու կեցության գրեթե բոլոր՝ հոգևոր (կրոնական), տնտեսական, քաղաքական, իրավական, սոցիալական, բարոյական ոլորտներին: Նկատի ունենալով, որ արդարության վերոբերյալ սահ-

---

[196] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 744-745:
[197] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 130:
[198] Նույն տեղում:

մանումները ամբողջական պատկերացում չեն տալիս արդարության մասին, Տաթևացին ձգտում է ավելի համընդգրկուն համապատկերում դիտարկել արդարության նշանակությունները, տեսակները, գործառույթներն ու դրսևորումները: Նրա աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում առանձնացվում են արդարության հետևյալ ըմբռնումները՝ արդարությունը՝ որպես հավասարաբաշխություն, որպես առաքինություն, որպես հատուցում, որպես հակադիր կողմերի միջև համաչափության ու հավասարակշռության ապահովման գործիք, որպես «ազնվություն» կամ որպես բարոյական արժեք, որպես արդարադատություն ու օրենքներով կառավարում:

Տաթևացին, հիմք ընդունելով արդարության իմաստասիրական սահմանումը, արդարությունը նախ և առաջ մեկնաբանում է որպես հավասարաբաշխություն: Ըստ նրա՝ արդարությունը՝ ըմբռնված որպես հավասարաբաշխություն, լինում է բնական և բանական: Բնական հավասարաբաշխության օրինակ է արեգակը, որ բոլորին հավասարապես բաշխում է իր լույսը: Իսկ բանական հավասարաբաշխությունն այն է, երբ ինչ-որ բան բաժանվում է ըստ արժանիքների՝ մեծին ու փոքրին, ավագին ու կրտսերին, անմեղին ու մեղավորին տալով իրենց հասանելիքը: Հավասարաբաշխությունը ստուգաբանվում է որպես ինչ-որ բանի հավասար բաշխվածություն, սակայն չի ենթադրում ստացողների հավասարություն, որովհետև նրանք իրարից տարբերվում են իրենց ընդունակություններով ու կարողություններով, հասարակության մեջ զբաղեցրած տեղով ու դիրքով: Արդարության գլխավոր գործառույթը ոչ միայն հավասարաբաշխությունն է, այլև յուրաքանչյուրին իր չափով իրեն տալը՝ «զիւրաքանչիւր ուրուք յետ տալ զոր իւրեաննէ»[199]: Տաթևացին այս միտքը լուսաբանում է կրոնական ու սոցիալական տեսանկյունից: Դա նշանակում է, որ Աստծուն պետք է վերաբերվել երկյուղով ու պատկառանքով, ավագներին (իշխաններին)՝ հնազանդությամբ, կարգավիճակով և տարիքով հավասարներին՝ սիրով ու խաղաղությամբ, կարգավիճակով ցածրերին ու տարիքով փոքրերին՝ ուղղություն և ողորմություն տա-

[199] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 579:

լով: Այս տեսանկյունից արդարության մասերն են՝ կրոնավորությունը կամ աստվածապաշտությունը, գթությունը, շնորհը, վրեժխնդրության կամ բռնության ու անիրավության բացառումը («ջատագով լինիլ, որով բռնութիւն և անիրաւութիւն և ամենայն վնասակար ի բաց մերժի»[200]) և ճշմարտությունը («առանց փոփոխման ասին այնք որ են, կամ լինին, կամ էլ լինելոց են»[201]):

Առհասարակ Տաթևացու սոցիալ-բարոյական հայացքների, մասնավորապես արդարության ըմբռնման հիմքում ընկած է մարդկանց բնական հավասարության մասին հումանիստական-քրիստոնեական գաղափարը: Ինչպես բոլոր արարածները ի բնե «հավասար» են, որովհետև միևնույն Աստծո ստեղծագործության արդյունքներն են, այնպես էլ բոլոր մարդիկ հավասար են նախ, որովհետև հոգևոր առումով ունեն միևնույն հայրը՝ Աստված, և միևնույն մայրը՝ եկեղեցի, երկրորդ, քանի որ նրանք մարմնական առումով նույն նախահոր ժառանգներն են և ստեղծվել են միևնույն նյութից. «Նոյնպէս ամենքն ի միոյ հողոյ եմք,– գրում է Տաթևացին,– թէպէտ կէսք յետոյ, և կեսք յառաջ եկին: Եւ ոչ ստեղծեաց Աստուած երկու Ադամ. մին յոսկւոյ վասն իշխանաց. և մին ի կաւոյ վասն աղքատաց, այլ մին Ադամ, և այն ի հողոյ: Եւ ամենքն մեծամեծք և փոքունք՝ ի նմանէ յառաջ եկին»[202]: Թեև մարդիկ ի ծնե հավասար են, սակայն սոցիալական կյանքը խարսխված է անհավասարության վրա, որովհետև մարդիկ իրար հավասար չեն ո՛չ ունեցվածքով ու հարստությամբ, ո՛չ էլ ընդունակություններով ու հմտություններով: Տաթևացին սոցիալական անհավասարության փաստը բացատրում է աստվածային նախախնամության գոյությամբ: Աստծո կամոք են ստեղծվել հարուստներ և աղքատներ, իշխաններ և ծառաներ, որոնք, պահպանելով իրենց սոցիալական կարգավիճակները, կոչված են իրար հետ համագործակցելու, փոխօգնելու և մեկը մյուսի կարիքը հոգալու: Այս իմաստով սոցիալական արդարությունն այն է, երբ յուրաքանչյուրը, ինչպես պլատոնյան իդեալական պետության մեջ, կատարում է իրեն

---

[200] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 578:
[201] Նույն տեղում:
[202] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 91:

վերապահված գործառույթը: Ըստ Տաթևացու՝ երկրի «հանճարեղ» կառավարման նախապայմաններից մեկն այն է, որ կառավարիչը կարողանում է «զիւրաքանչիւրսն յիւր կարգին պահէ» և «զամենայն մարդ ի յիւր տեղին կառավարէ», երբ, լինելով մարդագետ ու հոգեբան, կարողանում է ստեղծել համերաշխության մթնոլորտ՝ «իմաստուն և քաղցր բանիւք զոմանս պատուէ, զոմանս յուսադրէ, անկելոց ձեռն տայ և օգնէ. յաղքատն խնայէ. և ա՛յնպէս հանճարով զիշխանութիւն կառավարէ»[203]:

Անշուշտ, արարածների համահավասարությունը չի բացառում դրանց միջև առկա «պարգևական» տարբերությունները, որոնց պատճառները աստվածային իմաստությունն ու նախախնամությունն են: Առավել ու նվազ ունակություններով օժտելով գոյերին՝ Աստված տիեզերքը զերծ է պահել խառնաշփոթությունից և միանմանությունից: Դա, ըստ Տաթևացու, արված է արդարությամբ, քանզի Աստված սովորաբար ըստ արժանիքների է հատուցում մեծ ու փոքրին: Աստված մարդկանց հավասար պարգևում է շնորհներ, սակայն յուրաքանչյուրն այդ շնորհը ընդունում է ըստ իր բնության չափի, ընդունակության ու կարողության: Այս «պարգևական» անհավասարությունը չի խախտում տիեզերական ներդաշնակությունը, այլ, ընդհակառակը, արարածների բնության և ունակությունների զանազանությանը շաղկապվում է դրանց միասնությունը: Այլ խոսքով, ըստ Տաթևացու, նախախնամությամբ տրված անհավասարությունը չի հակասում սոցիալական արդարության գաղափարին, քանի որ «արդար» անհավասարությունը ոչ թե խոչընդոտում, այլ, ընդհակառակը, դրդում է հակադիր կողմերին փնտրել համագործակցության շահավետ ուղիներ և գործել հանուն ընդհանուր բարիքի:

Տաթևացու համար արդարությունը ավանդական չորս առաքինություններից մեկն է: Արդարությունը, ըմբռնված որպես առաքինություն, կոչված է կարգավորելու և ուղղորդելու մարդկանց վարքը: Մյուս առաքինությունների համեմատ արդարությունն ունի ավելի ընդգրկուն գործառույթներ, և այս առումով այն առաքինությունների

[203] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 159:

առաքինությունն է: Գիտելի է, որ առաքինություններով հոգին ուղղում է իր զորությունները. խոհեմությամբ ուղղում է բանականը, արիությամբ՝ ցասմնականը, ողջախոհությամբ՝ ցանկականը, իսկ արդարությունն ուղղում է բոլոր զորությունները, որովհետև նա «պարունակէ՛ զառաքինութիւնս որ կարգեն զմարդ առ ընկերն. որպէս ուղղութիւնն և առատաբաշխութիւնն: Եւ որ կարգեն առ ինքն. որպէս ապաշխարութիւնն և անմեղութիւնն: Եւ որ կարգեն զմարդն առ Աստուած. որպէս աստուածապաշտութիւնն և հնազանդութիւնն: Վասն այն ասի արդարութիւնն ուղղութիւն կամաց. զի ո՛չ միայն է առանձնական զօրութիւն կամ առաքինութիւն, այլ և հասարակ և պարունակիչ ուղղութեան հոգւոյն»[204]: Այս իմաստով արդարությունը ոչ միայն հոգու առանձին մասի, այլև ազատության ու մեծահոգության հետ միասին ամբողջ հոգու առաքինություն է: Ճիշտ է, Տաթևացին արդարությունը համարում է աստվածային պարգև, մարդու բնությանը բնորոշ գիծ, այդուհանդերձ, բնավ էլ այն կարծիքին չէ, որ մարդու մեջ առանց նրա ցանկության ու կամային ջանքի դա կարող է հաստատվել ու դրսևորվել: Արդարությունը մյուս առաքինությունների նման ձեռքբերովի է: Աստված մարդուն ստեղծել է բարի, արդար, սակայն մարդը պետք է իր կյանքի ընթացքում հոգ տանի, որ դրանք աճեցնի, կատարելագործի և լիարժեք դրսևորի: Խորհրդանշական է, որ Տաթևացին արդարությունը նմանեցնում է սերմի, որն ունի երկու հատկություն՝ մահ և կյանք: Ավելի ստույգ՝ սերմի հատկությունն այն է, որ մեռնելով ծնում է կյանք, և մեկը դարձնում բազում, մարդու հոգին մաքրում մեղքերից. «յորժամ զարդարութիւնն սերմանեմք ի հոգի և ի մարմինս մեր՝ նախ մեռուցանէ և ապականէ զմեղս և զչար գործս. և ապա կենդանանայ բարի գործն ի մեզ և աճի: Եւ դարձեալ գործ արդարութեան՝ մեռուցանէ զմարմինն, և կենդանացուցանէ զհոգին»[205]: Եթե մարդիկ արդարության սերմը չեն աճեցնում իրենց մեջ, ապա դրա հետևանքները լինելու են տանջանքներն ու նեղությունները թե՛ այս և թե՛ հանդերձյալ կյանքում: Եթե մարդիկ սերմանում են մեղքեր, ապա հնձում են դրա պտուղները՝ սովը, պատե-

[204] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 578-579:
[205] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 128:

ռազմը, տարաժամ մահը, հիվանդությունը և այլն: Տաթևացու կարծիքով արդարությունը նման է սերմի, որովհետև ա) ինչպես սկզբից հարկավոր է հերկել ու փափկացնել հողը, հետո՝ սերմը ցանել, այնպես էլ հարկավոր է մարդու մեջից հանել բոլոր մեղքերը, մաքրել հոգին, նոր «սերմանել գործ արդարութեան», որովհետև «անհնար է առանց արդարութեան գործոց հանգիստ կամ արքայութիւն մարդոյ»[206]: բ) Ինչպես սերմի մի հատիկից աճում են բազմաթիվ հատիկներ, այնպես էլ մի արդար գործից լինում է բազմապատիկ հատուցում: գ) Ինչպես սերմը ցանելիս հարկավոր է զգուշանալ երկու բանից, որ թռչունները չուտեն, և չուզողները սերմի հետ չխառնեն որոմ, նմանապես արդարությունը սերմանալիս հարկավոր է «խոնարհությամբ ծածկել» և չթողնել, որ սատանան (չարը) խառնվի դրան: դ) Ինչպես սերմին աճելու համար հարկավոր են ջուր, լույս և ջերմություն, այնպես էլ արդարության գործը հարկավոր է «սերմանել» ջերմ սրտով, հավատով և սիրով:

Պատմության բոլոր ժամանակահատվածներում, այդ թվում՝ միջնադարում, մարդը, արդարություն ասելով, առաջին հերթին հասկանում է արդար դատաստան, հատուցում կատարված բարի ու չար գործերի համար: Վախճանաբանական սպասումներ ունեցող հավատացյալ մարդու համար առանց հատուցման՝ առանց պատժի կամ վարձատրության, անհնար է պատկերացնել արդարությունը, ավելին՝ անհնար է պատկերացնել արդարությունն առանց աստվածային արդարության: Միջնադարյան մարդը իր կյանքի ընթացքում համբերությամբ տանում է այս աշխարհի անարդարությունները, որովհետև հավատում է Աստծո արդար դատաստանին, համոզված է, որ չարագործները, անարդարներն ու մեղավորները անպայման կպատժվեն Ահեղ դատաստանի օրը: Թեև հատուցումը բացակայում է արդարության իմաստասերների ու աստվածաբանների վերոբերյալ սահմանումներում, այնուհանդերձ Տաթևացին արդարությունը առավելապես մեկնաբանում է որպես հատուցում: Հատուցողական արդարությունն այն է, երբ յուրաքանչյուր մարդ իր արարքների համար պետք

[206] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 128:

է ստանա համապատասխան հատուցում. բարի գործերի համար պետք է խրախուսվի և պարգևատրվի, իսկ չար գործերի համար՝ պատժվի: Արդար դատաստանի երաշխավորը Աստվածն է: Ըստ մարդկանց գործերի արդյունքների՝ Աստված հատուցում է տարբեր ձևերով՝ ըստ առավելի, նվազի ու հավասարի, ըստ սեռի գործոց, ըստ տեսակի, ըստ քանակի ու որակի. «Զի ըստ սեռի հատուցանի բարեացն բարի և չարացն չար: Իսկ ըստ տեսակի, որպիսութիւն հատուցմանց ըստ հաւատոց և գործոց վկայից և կուսից: Իսկ ըստ քանակի, չափու գործելեացն առաւել և նուազ իւրաքանչիւրոց ի խորհուրդս, ի բանս և ի գործս: Իսկ ըստ որակացն, կամայի և ակամայի. գիտութեան և անգիտութեան և այլն»[207]: Ընդ որում, հատուցումը լինելու է թե՛ այսկողմնային և թե՛ այնկողմնային աշխարհներում: Բնականաբար, այսկողմնային կյանքում դատավորների և Աստծո պատիժները իրարից տարբեր են. ա) այստեղ դատավորների պատիժը ժամանակավոր է և վերաբերում է մարմնին, իսկ այնտեղ Աստված հավիտյան տանջելու է թե՛ հոգուն և թե՛ մարմնին: Աստվածային արդարությունն այն է, որ Աստված հատուցում է ըստ կատարված գործերի, ավարտին է հասցնում անկատարը և իրականացնում է խոստացածը: Աստված է, ինչպես մարդը, «կշեռք արդարության». «Նժարն՝ ամենակալ իշխանութիւն դատողին: Լուծն՝ ուղիղ և անչառ քննութիւնն: Առասանքն երեք կղի՝ յերրորդութեանն դիմաց արդարութեան և ողորմութեան զօրութիւնք առ մեզ խոնարհեալ. ունելով զյիշատակ բարեացն և չարեացն մերոց»[208]: Աստված կոչվում է «կշիռք արդարութեան», որովհետև արդարությամբ հատուցում է և միաժամանակ չափավորում ու կարգավորում մարդկանց գործերը: Աստվածային հատուցումը կապված է ողորմության ու արդարության հետ. Աստված բարի գործերին նայում է ողորմությամբ, իսկ չար գործերին՝ արդարությամբ. «Զի իրաւունք է բարոյն բարի առնել, և արդարութիւն չարին չար»[209]: Ողորմության և արդարության միջև տարբերությունն այն է, որ ողորմությունն ամբողջությամբ կախված է

[207] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 746:
[208] Նույն տեղում, էջ 745:
[209] Նույն տեղում, էջ 746:

Աստծուց, իսկ արդարությունը՝ նաև մարդկանցից, որովհետև չար ու բարի գործերի տերը մարդն է:

Տաթևացին արդարությունը ըմբռնում է նաև որպես հակադիր կողմերի միջև հավասարակշռություն, համաչափություն ու ներդաշնակություն ապահովող միջոց: Այս տեսանկյունից նա առանձնացնում է արդարության չորս տեսակ, ա) երբ բնական արդարությամբ հոգու և մարմնի միջև հաստատվում է հավասարություն, բ) երբ զուգաչափվում են մարդու բոլոր գործերը, գ) երբ հավասարակշռվում է մարդու վերաբերմունքը սոցիալական տարբեր խավերի՝ վերիների, ներքևների ու հավասարների հետ, դ) երբ «զբարի և զչար գործս մեր առ միմեանս հաւասարել. կամ միտել ի չարս և ի բարիս»[210]: Այս բաժանման հիմքի վրա նա առանձնացնում է արդարության դրսևորման երեք ոլորտ՝ մարմնականի և հոգևորի, այսկողմնային և այնկողմնային կյանքի, աստվածայինի և մարդկայինի: Արդարությունը վերաբերում է այդ ոլորտների փոխհարաբերությանը և կոչված է ապահովելու կողմերի միջև հավասարակշռություն, համաչափություն ու ներդաշնակություն: Օրինակ՝ Տաթևացին կարծում է, որ հոգու և մարմնի հարաբերությունը պետք է խարսխված լինի արդարության սկզբունքի վրա: Հոգուն և մարմնին վերաբերող արդարությունն այն է, երբ մարմինը չի զրկում հոգուն, իսկ հոգին՝ մարմնին. «Չի թէ մարմինն զհոգին զրկէ լինի անիրաւութիւն և գործ մեղաց. և թէ հոգին ըզմարմինն զրկէ, անձնամատն է, և անխնայութիւն մարմնոյ այնպիսին առնէ»[211]: Մարմինն ու հոգին ունեն տարբեր պահանջմունքներ, ուստի արդարության հաստատման համար մարմնին պետք է տալ իրենը, այսինքն՝ հարկավորն ու չափավորը, իսկ հոգուն՝ սրբությունը, պահքն ու աղոթքը: Այդ գործում նրանց պարտավոր են օգնել միտքն ու անձնիշխան կամքը, որոնց խնդիրն է հաստատել հավասարակշռություն «պատերազմող» կողմերի միջև: Արդարության սկզբունքը նշանակում է նաև հոգու և մարմնի միջև գոյություն ունեցող բնական անհավասարության պաշտպանություն: Այդ բնական անհավասարությունը գերազանցապես վերաբերում է հոգու և մարմնի ի վերուստ

---

[210] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 745:
[211] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 130:

տրված դերային գործառույթներին: Տաթևացին պաշտպանում է մարմնի նկատմամբ հոգու գերազանցության ու պատվականության սկզբունքը՝ կարծելով, որ տվյալ դեպքում արդարությունն այն է, որ մարմինը ենթարկվի հոգուն. «Հոգին պատկեր է Աստուծոյ՝ պարտ է նախապատիւ առնել. որպէս զսկզբնատիպն իւր. և զմարմինն երկրորդ պատուել. որ պատկեր է հողոյ, և նման անասնոց. զի ի հողոյս է մարմինս. և նման անասնոց ունի զգայարանս. ուտէ և ըմպէ. և հեշտանայ նման նոցա. հոգին տէր է և տիկին. և մարմինն ծառայ և աղախին. պարտ է զի մարմինն հնազանդ լինի հոգւոյն. և հոգին իշխէ մարմնոյն. մարմինն կառք է, և հոգին կառաւար, որպէս ձի և ձիաւորն. պարտ է որ հոգին առաջնորդէ, և մարմինն հետևի նմա. և այսպէս լինի արդարութիւն ի մէջ հոգւոյն և մարմնոյն»[212]: Տաթևացին հոգու և մարմնի նման հարաբերությունը կոչում է «արդարության բարոյական կարգ»: Եթե այդ բարոյական կարգը և հարաբերությունը չեն պահպանվում, այսինքն՝ երբ նախապատվությունը տրվում է մարմնին, և հոգին հետևում է մարմնին, ապա «եղև անիրաւութիւն ի մէջ նոցա»: Այդպիսի արդարությունը վերաբերում է նաև ամուսիններին, որոնք պարտավոր են սուրբ պահել իրենց անկողինը, և «մի զրկելով զմիմեանս. այլ պարկեշտ և ողջախոհ ամուսնութեամբ ըստ կանոնաց եկեղեցւոյ վարիլ»[213]: Հարց է ծագում, եթե հոգու և մարմնի հարցում արդարության սկզբունքի ապահովումը աստվածահաճո գործ է, այսինքն՝ ընդունելի և օրինակելի է, ապա ինչպե՞ս հասկանալ ճգնավոր հավատացյալների, սրբերի և նահատակների վարքը, երբ նրանք գիտակցաբար զբաղվում են իրենց մարմնի խոշտանգմամբ և մարմնականի սպանմամբ: Տաթևացին ընդունում է, որ ճգնավորների վարքագիծը չի համապատասխանում արդարության սկզբունքի պահանջին, սակայն դա բնավ էլ չի նսեմացնում նրանց ընտրած փրկության ճանապարհը: Քանի որ Քրիստոսը չարչարվեց և խաչվեց վասն մարդկանց, ուստի ճգնավորները ձգտում են ինքնաչարչարանքների միջոցով հատուցել ու նմանվել Քրիստոսին:

---

[212] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 130:
[213] Նույն տեղում, էջ 131:

Արդարության մյուս տեսակը, որ Տաթևացին անվանում է «բնական արդարություն», այն է, որ մարդը պետք է այսկողմնային կյանքը և դրան բնորոշ երևույթները՝ փառքը, մեծությունը, իշխանությունը, հեշտությունները և այլն, ընդունի որպես անցավոր և փոփոխական, իսկ այնկողմնային կյանքը՝ անփոփոխ ու մնացական: Աշխարհի նկատմամբ ատելության, երկրային կյանքի անարժեքության ու անցողիկության մասին պատկերացումը հետևանք է նրա, որ քրիստոնեական կրոնը մարդուն խոստանում է հավիտենական կյանք, հանդերձյալ աշխարհում հարություն՝ վերակենդանացման ձևով: Երանելի կյանքը հնարավոր է միայն հանդերձյալ աշխարհում, իսկ երկրային կյանքում մարդը գտնվում է թե՛ փորձությունների և թե՛ մշտական պատերազմական վիճակում: Հանդերձյալ կյանքի համեմատ այս կյանքն անիսկական է, հետևաբար մարդը չպետք է կառչի այս կյանքի բարիքներից: Մարդը պետք է այս կյանքն ատի, որովհետև դա անասնական, անիսկական է և սիրի հանդերձյալը, որովհետև դա է երանելի ու ճշմարիտ կեցությունը: Տաթևացին սա անվանում է «բնական արդարություն»՝ թերևս նկատի ունենալով մարդու բնական ձգտումը՝ վերադառնալ այնտեղ (իր բնիկ հայրենիքը), որտեղից ժամանակին արտաքսվել է:

Ըստ Տաթևացու՝ աստվածայինին ու մարդկայինին վերաբերող արդարությունն այն է, որ մարդը պետք է ընդունի Արարիչ աստծո գոյությունը (որ Նա է ամեն ինչի ստեղծողն ու խնամողը) և հնազանդվի նրան, անմնացորդ կատարի նրա պատվիրանները, սիրի Աստծուն ամբողջ սրտով, հոգով և մտքով, Նրան ամեն ինչից վեր դասի և այլն: Սա կոչվում է աստվածային արդարություն: Իսկ առ մարդիկ և առ ընկերը արդարությունը լինում է մի քանի տեսակի. ա) արդարություն է, երբ մարդ ընկերոջն ու մերձավորին սիրում է այնպես, ինչպես յուր անձը, բ) արդարություն է, երբ մարդ ենթարկվում է իրենից գիտությամբ, տարիքով, հարստությամբ, իշխանությամբ գերազանցողին, իրեն համարում է երկրորդը և հնազանդ կատարում է նրանց հրամանները, երբ սիրով է վերաբերվում իրեն հավասարներին և հովանավորում է իրենից կրտսերներին:

Տաթևացու համար արդարությունը նաև բարոյական արժեք է, որի բաղկացուցիչներից մեկը ազնվությունն է, և որը առավելապես վերաբերում է մարդկանց ապրելակերպին, սոցիալ-տնտեսական գործունեությանը և հասարակության մեջ միջանձնային փոխհարաբերություններին: «Արդարությունը՝ որպես ազնվություն»[214] այն է, երբ մարդկային հարաբերությունները կարգավորվում են փոխադարձ ընդունելի բարոյական սկզբունքներով, օրինակ՝ արդարություն է, երբ առևտրի ժամանակ մարդիկ լինում են ազնիվ, չեն խաբում, էժան առնում և թանկ չեն վաճառում, չեն զբաղվում վաշխառությամբ: Առևտրում խաբողներին Տաթևացին անվանում է պիղծ, որովհետև «ով մարդու է խաբում, Աստծուն է խաբում, որի պատկերին խաբեց»[215]: Այս առումով արդարության հակադրությունն է անիրավությունը, որը լինում է ամբարշտության, անարգության և ագահության տեսքով: Արդարություն է, երբ մարդիկ իրենց լեզուն պահում են մաքուր (Տաթևացին սա կոչում է լեզվական արդարություն), այսինքն՝ երբ մարդիկ չեն ստում, չեն անիծում, չեն հայհոյում, չեն մատնում, այլ ասում են բարին ու ճշմարիտը: Արդարություն է, երբ մարդը կատարում է իր պարտքը, իսկ եթե երդվում է, ապա չի լինում երդմնազանց: Դարձյալ արդարություն է, երբ մարդ խորհում է ճշմարիտը, խոսում է ճշմարտորեն, գործում է՝ առաջնորդվելով ճշմարտությամբ:

Տաթևացու համար արդարությունն անբաժանելի է օրինապաշտությունից, արդարադատությունից և օրենքներով կառավարումից: Մարդկանց համար արդարությունն առաջին հերթին իշխանների, առաջնորդների և դատավորների արդար պահվածքն ու գործելակերպն է: Տաթևացու կարծիքով արդարություն է, երբ դատավորները

---

[214] «Արդարությունը՝ որպես ազնվություն» արտահայտության հեղինակը Ջ. Ռոուլզն է, որն իր «Արդարության տեսություն» գրքում «արդարությունը՝ որպես ազնվություն» ներկայացնում է որպես «լրիվ կարգավորված հասարակության» սոցիալական ինստիտուտների հիմնական առաքինությունը, և այն դիտարկում է սոցիալ-փիլիսոփայական, իրավաքաղաքական և սոցիալ-տնտեսական լայն համատեքստում (տե՛ս **Роулз Дж.**, նշվ. աշխ., էջ 19): Միջնադարյան մտածողների նման Տաթևացին արդարությունը կապում է ոչ թե սոցիալական ինստիտուտների, այլ անձնական ու միջանձնային արդարության կամ «արդար թագավորի» գործունեության բարոյական կողմի հետ:

[215] **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 99:

դատում են արդարությամբ, այսինքն՝ օրենքներին համապատասխան, և երբ առաջնորդներն ու իշխանները կառավարում են՝ չպահանջելով սահմանվածից ավելի հարկեր: Դատավորները պարտավոր են արդար դատել, որովհետև դատաստանն Աստծուն է, այսինքն՝ ինչպես իրենք դատում են, այնպես էլ Աստված է իրենց դատելու: Արդար դատելու համար դատավորը պետք է ունենա գիտելիք, իմաստություն, երկյուղ, ամուր հավատ, «փարթամ ընչիւք, զի մի՛ վասն կարեաց կաշառս առցէ» և լինի անկողմնակալ: Եթե իշխողները իրավամբ ու արդարությամբ են ժողովրդից հավաքում հարկերը, ապա նրանք համարվում են բարի ու արդար կառավարիչներ, իսկ եթե անիրավությամբ զրկում են ժողովրդին, ապա գործում են մեղք ու չարություն՝ արժանանալով ժողովրդի ատելությանը: Արդարությունն այն է, երբ երկիրը կառավարում են օրենքներով, և բոլորը ենթարկվում են օրենքներին, քանզի աստվածային, բնական ու դրական օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են՝ «յօրէնս մեծ և փոքր չկայ»: Եթե սոցիալական արդարության դեպքում հասարակության մեջ անհավասարության գոյությունը ընդունելի է, ապա իրավական արդարությունը ենթադրում է բոլորի հավասարությունը օրենքի առջև: Մարդիկ անարդար են համարում ո՛չ թե սոցիալական խավերի, ի մասնավորի հարուստների գոյությունը, ո՛չ թե ունեցվածքային տարբերությունները, այլ երբ որոշ մարդիկ հարստանում են անօրինական ճանապարհով՝ ունեզրկելով ուրիշներին, երբ հարուստները իրենց հանցավոր արարքների համար խուսափում են օրինական պատժից, երբ երկրի կառավարիչները մտածում են ոչ թե ժողովրդի, այլ իրենց շահերի մասին և այլն:

Տաթևացին համոզված է, որ եթե արդարության սկզբունքը ընկած չէ երկրի (պետության) կառավարման գործում, ապա այդ երկիրը չի կարող կայուն մնալ ու բարգավաճել, առավել ևս պատերազմի ժամանակ չի կարող հաղթել թշնամուն: Երկիրը շենության ու խաղաղության մեջ պահելու գրավականներից մեկն այն է, որ իշխանը «զդատաստանն արդարութեամբ և ուղղութեամբ վարէ, և ո՛չ անի-

բաւութեամբ»[216]: Ուժեղ պետության գոյության երաշխիքը օրենքների, արդարադատության ու իրավունքի վրա հիմնված կառավարումն է, եթե դա տեղի չի ունենում, ապա Աստված հետ է վերցնում իր իսկ տված իշխանությունը. «Զի սովորութիւն է Աստուծոյ՝ յորժամ տայ իշխանութիւն ի վերայ ազգաց, եթէ զարդարութիւնէ բուռն հարկանեն. և իրաւամբք վարեն զաշխարհս, բարձրանայ իշխանութիւնն. և օրըստօրէ առաւելանի. և երկիրն ի շինութիւն և ի խաղաղութիւն աճի: Իսկ թէ զանիրաւութիւնէ բուռն հարկանեն, նուազի իշխանութիւն նոցա. և երկիրն խռովի և աւերի: Եւ զբանիս ճշմարտութիւնն՝ տեսցես յիսմայելացւոց ազգս, և ի սեռս մեր: Որ աճեաց և մեծացաւ իշխանութիւն նոցա. և մերս նուազեցաւ և կորեաւ»[217]: Տաթևացու կարծիքով «անհավատների» հաջողության գաղտնիքն այն է, որ «իրաւամբ և արդարութեամբ վարեն զաշխարհս: Նահաղ և անիրաւութիւն ոչ ունին, որպէս յայտ է ի քաղաքական օրէնս նոցա, որք զգողս, զչարագործս, զմարդասպանս և զզրկողս պատժեն»[218]:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին, հենվելով աստվածաշնչյան սկզբունքների, վարդապետների ու իմաստասերների մտքերի վրա, արդարության հարցը դիտարկում է տարբեր տեսանկյուններից՝ այն մեկնաբանելով որպես հավասարաբաշխություն, որպես առաքինություն, որպես հատուցում, որպես հակադիր կողմերի միջև համաչափության ու հավասարակշռության ապահովման գործիք, որպես «ազնվություն»՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի սկզբունք, որպես արդարադատություն ու օրենքներով կառավարում:

---

[216] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 159:
[217] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 424:
[218] Նույն տեղում, էջ 424:

2.4. Երկրային կյանքի, մահվան, փրկության ու հարության մասին ըմբռնումները

«Ասեն փիլիսոփայք, թէ մարդս կատարումն է աշխարհի.
իսկ մարդն որ ոչ յառնի, անկատար մնայ աշխարհս...»:
Գրիգոր Տաթևացի

Տաթևացին, մարդու գոյության իմաստին և նպատակին աղերսվող հարցերը դիտարկելով արարչագործության, մեղսագործության, Քրիստոսի խաչելության, ապաշխարության, փրկագործության, Քրիստոսի երկրորդ գալուստի, հարության, հանդերձյալ աշխարհում երանելի կեցության և այլ հարցերի շրջանակում, ներկայացնում է մարդու գոյության իմաստավորվածության մասին ավարտուն մի տեսություն: Իմաստավորված կյանքը նախ ենթադրում է մարդու բնակատեղիի՝ երկրի, դրա կառուցվածքի, նշանակության, տարածության ու ժամանակի, ապա՝ նաև մարդու կեցության սկզբի և վախճանի, նրա գոյության իմաստի, նպատակի ու դրան հասնելու ճանապարհների մասին հստակ պատկերացումներ:

Պաշտպանելով երկրակենտրոն տեսությունը՝ Տաթևացին հատուկ ուշադրություն է դարձնում երկրի (աշխարհի) բարոյական նշանակությանը: Երկրի ստեղծումը ինքնանպատակ չէր. Աստված աշխարհը իր բոլոր բարեմասնություններով հանդերձ ստեղծել է մարդու համար: Թեև «բիւրապատիկ կարող էր Աստուած ստեղծանալ քան զայս աշխարհս», սակայն նա է ստեղծել այս միակ աշխարհը, որը անշարժ գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում և բոլոր առումներով կարգավոր, գեղեցիկ ու բարի աշխարհ է: Ի տարբերություն երկնքի, որն Աստված ստեղծեց անթերի ու կատարյալ, երկիրը, հաշվի առնելով մարդու բնությունը, նրա աճի ու հասունացման աստիճանականությունը, ստեղծեց ժամանակի ընթացքում ըստ կարգի՝ «յանկատարութենէ ելանելով ի կատարումն». «զի մարդն տէր և իշխան է երկրաւորացս, գիտասցէ ըստ կարգի զիշխանութիւնն իւր ուղղել. և մի՛ անկարգ և անիրաւ»[219]: Երկրի ֆիզիկական-բնազանցական հատկու-

[219] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 192:

թյունները թվարկելուն զուգընթաց Տաթևացին առանձնացնում է երկրի մարդաբանական-բարոյական կողմերը: Երկիրը մարդու տունն է, բնակարանը, ծննդավայրը, գերեզմանոցը, կերակրասեղանը, մայրը, դայակը, դաստիարակն ու սնուցողը. «Եւ տեղի է ուսման արուեստից և առաքինութեանց և իմաստութեան հանճարոյ»[220]: Երկիրը մարդու ժամանակավոր կյանքի բնակատեղին է, տուն, որը ֆիզիկական առումով գտնվում է վերջավոր տարածության և գծային ժամանակի շրջանակներում, որտեղ դրախտից վտարված մարդը անցկացնում է իր երկրային տարիները[221]:

Միջնադարյան մարդու գիտակցությունը վախճանաբանական է: Նա ելնում է այն մտքից, որ այս աշխարհը անցավոր, անիսկական կեցության աշխարհ է, բանտ ու աքսորավայր: Տաթևացու կարծիքով աշխարհը մարդու համար բանտ է հետևյալ առումներով. նախ, ինչպես «բանտարկյալն է աքսորեալ ի փառաւոր տեղաց, նոյնպէս և զմարդն եհան Տէր Աստուած ի դրախտէն փափկութեան, և աքսորյալ բնակեցոյց յերկրին»[222]: Բանտը հանցավորների պատժատեղին է,

---

[220] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 211:

[221] Քրիստոնեական սիմվոլի՝ խաչի միջոցով կարելի է մեկնաբանել երկրի, տարածության ու ժամանակի, մարդու գոյության իմաստին և նպատակին առնչվող հիմնական գաղափարները: Քրիստոնեական խաչը խորհրդանշում է տիեզերքի և մարդու պատկերը, ժամանակի և տարածության, մարդու պատմության և կեցության իմաստը: Խաչի ուղղահայաց առանցքը խորհրդանշում է սահմանափակ և վերջավոր տարածությունը, որն ընդգրկում է երկրից դեպի երկինքը ձգվող աստիճանավորված տարածքը: Միջնադարյան մտածողությանը խորթ էր անվերջ ու անսահման տարածության մասին պատկերացումը: Խաչի ուղղղահայաց և հորիզոնական առանցքների հատման կետը խորհրդանշում է արարված տիեզերքի կենտրոնը, որտեղ ծավալվում է դրամատիկական պահերով լեցուն մարդկային պատմությունը: Միջնադարում տարածության ըմբռնումը ընդգծված մարդաբանական միտվածություն ուներ: Վերևից և ներքևից սահմանափակված տարածության կենտրոնում գտնվում է երկիրը, որտեղ կենտրոնական դեր է զբաղեցնում մարդը: Խաչի հորիզոնական առանցքը խորհրդանշում է գծային ժամանակը, որն սկսվում է աշխարհի արարչագործության պահից և ավարտվում է Ահեղ դատաստանի օրը: Խաչի հորիզոնական և ուղղահայաց առանցքների հատման կետում ժամանակը կիսվում է երկու տարբեր հատվածի՝ մինչև Քրիստոսի ծնունդը և Քրիստոսի ծննդից հետո: Ժամանակի քրիստոնեական միջնադարյան ըմբռնման մեջ կիզակետը Քրիստոսի փրկչագործական մահն է՝ խաչելությունը, որ նոր իմաստ և արժեք է մտցնում մարդկային պատմության մեջ և դրանով իսկ մարդկայնացնում ժամանակի ընկալումը:

[222] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 119:

իսկ մարդիկ գործեցին հանցանք, որի պատճառով էլ Աստված նրանց բնակեցրեց այս «մութ և խոնարհ» բանտում: Բանտը նաև չարչարանքների տեղ է, ուստի մարդիկ իրենց ծննդյան օրվանից մինչև մահը գտնվում են տառապանքների մեջ: Նրանցից անպակաս են բազում փորձություններ՝ հիվանդություն, սով, աղքատություն, պատերազմ, զրկանքներ և այլն: Մարդկանց բնակատեղին, շարունակում է Տաթևացին, կոչվում է նաև «աշխարհ, որ է սուգ և տրտմութիւն. և միշտ և հանապազ պարտ է աշխարել զմեզ՝ և ի սուգ և ի տրտմութիւն կալ ի վերա երկրի»[223]: Մարդիկ պետք է ողբան իրենց վիճակը, սուգ անեն դրախտից արտաքսվելու համար և մտածեն օր առաջ դուրս գալու այս աքսորավայրից: Գծային ժամանակը մարդկային պատմությունը դարձնում է ավարտ ունեցող՝ վախճանաբանական, և մարդն ավելի հստակ է գիտակցում իր վերջավոր և մահկանացու լինելու հանգամանքը: Միջնադարյան քրիստոնեական մտածողության համար ժամանակը ոչ միայն և ոչ այնքան ֆիզիկական մեծություն է, որով չափում են երկնային և երկրային մարմինների շարժումը, այլև սոցիալ-պատմական բովանդակություն ունեցող մեծություն, որով իմաստավորվում է մարդկային գոյությունը: Գծային ժամանակի քրիստոնեական-միջնադարյան ըմբռնումն ունի ակնհայտ մարդակենտրոն բնույթ: Ժամանակը հոսում է ոչ թե անցյալից դեպի ապագան, այլ այնտեղից, ուր ձգտում է մարդը: Տաթևացին իրարից տարբերակում է հավերժությունը, միշտը և ժամանակը: Հավերժությունը պարունակում է միշտը, միշտը՝ ժամանակը, իսկ ժամանակը երկուսն էլ պարունակում է: Օրինակ՝ «զժամանակն ի յաւիտենումն է. և ո՛չ յաւիտեանն ի ժամանակումն»[224]: Հավերժությունը չունի մասեր՝ «բոլոր համանգամայն և կատարեալ» է: Միշտը նույնպես չունի մասեր, մինչդեռ ժամանակը բաղկացած է երեք մասից՝ անցյալից, ներկայից և ապագայից: Հավերժությունը անիմանալիների համար է, միշտը՝ իմանալիների, իսկ ժամանակը՝ մարդկանց համար. «Ժամանակն է ի ներքոյ երկնից. և ի միշտն՝ վերոյ երկնից. և

---

[223] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 502:

[224] **Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծմունք ի պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, Կ. Պոլիս, 1717, էջ զճհէ:

յաւիտեանն ի վերոյ քան զամենայն երկինս»[225]: Եթե միջնադարյան մարդու կեցությունը դիտենք ժամանակի տեսանկյունից, ապա կարող ենք ասել, որ նա ապագայապաշտ է, այսինքն՝ միտված է դեպի ապառնին, և ապագան է իմաստավորում ներկա ժամանակը: Այս կապակցությամբ Տաթևացին նկատում է, թե «ապառնին յառաջ է, քան զայլսն: Զի ժամանակն նախ է հանդերձեալ. և ապա ներկայ, և յետոյ լինի անցեալ»[226]: Ապագան Ահեղ դատաստանի տեսքով միշտ հնարավորությամբ գոյություն ունի և ամեն վայրկյան կարող է անսպասելիորեն հայտնվել: Մի խոսքով՝ միջնադարյան մարդը «սպասման հիվանդ» է, նա իր թիկունքում հանապազ զգում է հանդերձյալ ժամանակի շունչը, տեսնում է ժամանակի և պատմության վախճանը՝ Ահեղ դատաստանի օրը, երբ կտրվի մարդու ապրած կյանքի վերջնական գնահատականը: Ինչպես պատմությունը, այնպես էլ մարդու մտածելակերպը, ըստ Տաթևացու, պետք է ունենա վախճանաբանական բնույթ: Եթե մարդը չի տեսնում պատմության վախճանի հեռանկարը, չի ընմբռնում իր կեցության գլխավոր իմաստը, ներկա ժամանակը շփոթում է հավերժության հետ, իսկ ժամանակավոր հաճույքները՝ գերադասում երկնային բարիքներից, ապա այդպիսի մտածողությամբ մարդը զուրկ է հոգևոր ճշմարտությունից. «Որքան մարդն իր հեշտութիւն աշխարհիս է ընմբռնեալ, ոչ իմանայ ըզվախճան կենաց և ոչ զկատարած աշխարհիս: Այլ յորժամ ի միտ ածէ զնեղութիւն աշխարհիս, և զփոխումն կենաց, ապա յառաջ ընթանայ միտքն. և տեսանէ զկենցաղս զայս՝ ստուեր և երազ և անցաւոր. յայնժամ գիտէ թէ վախճան գոյ աշխարհիս. և փոփոխին երևելիքս. անցանէ ժամանակս. և հասանի յավիտեանն.իջանէ դատաւորն. և պահանջէ ի մէնջ զհամարս գործոց»[227]:

Ժամանակի գծային ընմբռնումը չի խանգարում մարդու կյանքը նմանեցնելու անիվի: Անիվ են մարդու հասակը, ժամանակի պտույտը, մարդու բնությունը, «անհարթ պատահմունքնս էիցս» (որպես հարստություն-աղքատություն, փառք-անփառունակություն, ուրա-

[225] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 116:
[226] Նույն տեղում, էջ 198:
[227] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ցմերան հատոր, էջ 510:

խություն-տրտմություն և այլն): Անիվ է նաև մարդու կյանքի ընթացքը, սակայն, միշտ առաջ ընթացող անիվ. «Դարձեալ զի անուշ նման եմք մեք: Նախ որպէս անիւն մի՛շտ հոլովելով յառաջ ընթանայ, և յետս ոչ դառնայ. այսպէս և մեք միշտ ընթանամք ի ճանապարհ կենցաղոյս ի հանդերձեալն...»[228]: Մարդը սայլի անիվի նման ունի երկու ակ՝ հոգի և մարմին, և դրանց միացնող մի սռնի՝ շունչը, իսկ միտքը հանդես է գալիս որպես դրանց ղեկավար և դատավոր: Երբ անիվը ընկնում է փոսի մեջ, այլևս չի շարժվում, այնպես էլ մարդը այս կյանքում շարժվում է աջ ու ձախ, իսկ երբ հասնում է «ի գուբ գերեզմանին», դադարում է շարժվել: Ինչպես փոսի մեջ ընկղմված անիվին լքում են, այնպես էլ մահացած մարդուն թաղումից հետո մերձավորները թողնում և հեռանում են:

«Մի սիրի՛ր այս աշխարհը». ահա սա է աշխարհի նկատմամբ քրիստոնեական մարդաբանության ելակետային դիրքորոշումը, աշխարհում մարդու կեցության իմաստավորման ելակետը: Ճիշտ է, Աստված աշխարհը ստեղծել է գեղեցիկ, բարի, կատարյալ, օգտակար, բայց աշխարհն իր բոլոր բարեմասնություններով հանդերձ անցողիկ և անարժեք է աստվածայինի ու հավիտենական կյանքի համեմատությամբ: Տաթևացու կարծիքով աշխարհի անցողիկությունը խորհրդանշական է: Եթե աշխարհի իրերը, երևույթները և արարածները ստեղծված լինեին անապական, ապա «մարդկային սիրտս ի սոսա առաւել կապեալ լինէր և հեռանայր յԱրարչէն»: Տաթևացին, այս կապակցությամբ մեջբերելով եկեղեցու վարդապետների խոսքը, գրում է. «Ո՞վ աղտեղի աշխարհ, այժմ որ այնպէս ապականացու և անցաւոր ես, զքեզ սիրեմք, թէ մնացական և անանցաւոր էիր, ապա զի՞նչ առնէաք»[229]: Ինչպես անիսկական և անցավոր է մարդու աշխարհը, այնպես էլ անիսկական է մարդու կյանքն այս աշխարհում: Համեմատելով մարդու երկրային ու երկնային կյանքը՝ Տաթևացին կարծում է, որ երկրայինը հավիտենական կյանքի ստվերն է, ուստի «ոչ է ճշմարիտ կեանք»: «Ի՞նչ է մարդու կյանքը հարցին» նա պատասխանում է, թե հանդերձյալ կյանքի համեմատ՝ երազ, փոշի,

[228] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 234:
[229] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 64:

առավոտյան ցող. «Երազ է կեանքս այս բաղդատեալ առ հանդերձեալն: Նախ՝ զի երազն ի գիշերի տեսանի և ոչ է ճշմարիտ էութիւն ինչ, այլ ուրուական միայն տեսութիւն.նոյնպէս և կեանքս այս իբր գիշեր է հանդերձեալ լուսեղէն կենացն. և ոչ գոյ ի սմա ճշմարիտ էութիւն ինչ, այլ ամենայն սուտ պաճուճանք և նանիր և ընդունայն կերպարանք...»[230]:

Տաթևացու կարծիքով մարդու կյանքը նման է ճանապարհի, իսկ մարդը՝ ճանապարհորդի: Ինչպես ճանապարհորդը տնից դուրս է գալիս և ճանապարհ ընկնում այլ աշխարհ, այնպես էլ մարդը ընթանում է դեպի հանդերձյալ աշխարհ: Իմաստուն ճանապարհորդը մտածում է վերադառնալ տուն, այնպես էլ մարդկանցից իմաստունները ցանկանում են վերադառնալ դրախտ, որտեղից արտաքսվեցին: Ինչպես ճանապարհորդը պետք է վաճառի անպիտան բաները և գնի այն, ինչ անհրաժեշտ է իրենց երկրում, այնպես էլ մարդը այս կյանքում պետք է վաճառի մարմնական բաները և ձեռք բերի այն, ինչ հարկավոր է հանդերձյալ աշխարհում: Այս կյանքում մարդ պետք է կատարի բարի գործեր, քանի որ «բարի գործերը երկնաթռիչ են դարձնում մարդուն»[231]: Ինչպես ճանապարհորդը վայելուչ տեղերում չի զվարճանում և ոչ էլ դժվարություններից սայթաքում, այլ դրանք թողնելով՝ շարունակում է իր ճանապարհը, այնպես էլ մարդը պարտավոր է այս կյանքում ո՛չ տրտմեցնող բաներից տարակուսել, ո՛չ հեշտալի բաներին կապվել: Ուստի նա այսկողմնային աշխարհում պետք է ապրի ոչ թե գանձ կուտակողի կամ զբոսաշրջիկի, այլ հեռավոր նպատակ ունեցող ճանապարհորդի հոգեբանությամբ, որը, անկախ ամեն ինչից, չի գայթակղվում և շարունակում է իր ընթացքը. «որպէս ճանապարհորդն թէ գեղեցիկ բուրաստան, թէ ծաղկաւէտ տեղիս տեսանէ՝ ոչ դադարի. այլ՝ տեսանէ և գնա զիւր ճանապարհն. նոյնպէս թէ դժուարին տեղիս և ձորս՝ բարեկամս և զթշնամիս՝ ոչ ոտնառի, այլ թողու զամենայն և գնայ: Այսպէս և մարդն եթէ զառաքինութենէ բուռն հարկանէ, եթէ զչարութենէ, թէ հեշտութեան հանդիպի, թէ դժուարութեան, թէ փարթամութեան, աղքատութեան, առողջու-

[230] **Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնութիւն Սաղմոսաց, էջ 23:
[231] **Գրիգոր Տաթևացի**, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 117:

թեան, հիւանդութեան, զամենայնն թողու և գնայ»[232]: Առավել ևս մարդը, իր կյանքի ընթացքում տեսնելով երկրային բարիքները, ոչ թե պետք է կառչի դրանցից, այլ հիշի, որ ինքը ճանապարհորդ է և «տեղ» ունի գնալու: Ընդ որում, կա երկու ճանապարհ՝ մեկը՝ դյուրին, ընդարձակ ու լայն, բայց վտանգավոր, որով գնում են անմիտները և կորչում, և մյուսը՝ նեղ ու անձուկ ճանապարհ, որով գնում են իմաստունները և խաղաղությամբ հասնում տեղ: Մարդը պետք է ընտրություն կատարի, որովհետև մեկը չար, մյուսը բարի ճանապարհ է, մեկը տանում է դեպի դրախտ, իսկ մյուսը՝ դեպի դժոխք:

Տաթևացին աշխարհը համարում է մարդու հիմնական թշնամիներից մեկը և մերժում է երկրային կյանքում երանելի գոյության հասնելու անտիկ հեթանոսական ուսմունքները: Ստոիկները, գրում է նա, հոգու առաքինությունների ձեռքբերման մեջ են տեսնում երանությունը: Ճեմականները երանություն են համարում ճշմարտության ճանաչումը, իսկ էպիկուրականներն ասում են, թե «երանութիւն կայացեալ է ի բարի հեշտութիւնս մարմնականս»[233]: Եթե ստոիկները և ճեմականները երանելի գոյությունը կապում են հոգևոր գործունեության հետ, և հոգևորը գերադասում են մարմնականից, ապա էպիկուրականները ընդգծում են երանության զգայական-մարմնական կողմը: Վերջին տեսակետը Տաթևացին բնորոշում է որպես «ամենևին սուտ և մարմնաւոր»: Սակայն նրա կարծիքով այդ երեք ուսմունքներն էլ սխալ են ըմբռնում ու մեկնաբանում երանելի կյանքը, քանի որ թյուր պատկերացում ունեն երկրային կյանքի մասին: Ըստ նրա՝ «երանութիւն է պարառութիւն ամենայն բարեաց. որպէս թշուառութիւն պարառութիւն է ամենայն չարեաց: Զի այն է երանութիւն՝ որ զինչ բարի իմանայ միտքն և ցանկայ հոգին, զամենն լիով պարունակեալ ունիցի առանց կարօտութեան»[234]: Տաթևացին երանելի կյանքը տեսնում է կրոնի շրջանակներում՝ առանձնացնելով երանության երեք տեսակ՝ աստվածային, հրեշտակային և մարդկային: Ճշմարիտ երանությունը աստվածայինն է, որը «զամենայն բարեաց լիութիւն բնութեամբ

---

[232] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ցմերան հատոր, էջ 199:
[233] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 548:
[234] Նույն տեղում:

յինքեան պարունակեալ ունի»: Մարդկային երանությունը դրախտում էր, երբ մարդը անմեղ ու անմահ էր: Տաթևացու համոզմամբ՝ երկրային կյանքում հնարավոր չէ հասնել երանելի գոյության նախ այն պատճառով, որ «կեանս այս թշվառական է և անցաւոր», երկրորդ, ինչպես ասել է մի իմաստասեր, «ոչ է պարտ երանել զմարդ մինչև ցօր մահվան»: Երանելի կյանքը հնարավոր է միայն հանդերձյալ աշխարհում, իսկ երկրային կյանքում մարդը գտնվում է թե՛ փորձությունների և թե՛ մշտական պատերազմական վիճակում: Մարդը՝ իբրև քաղաք, ունի երկու թագավոր՝ հոգին և մարմինը, որոնք ունեն իրար հակադիր ցանկություններ, պահանջմունքներ ու նպատակներ. «Վասն զի հոգին սիրէ զառաքինութիւն՝ զպահս՝ և զաղօթս, այլ մարմինն՝ զուտելն և զհանգիստն. վասն այն հանապազ ի պատերազմի եմք: Զի յորժամ լինիմք ի կողմ մարմնոյ՝ տրտընջայ խիղճ մըտաց հոգւոյն. և յորժամ լինիմք ի կողմ հոգւոյն, տրտնջայ մարմինն թէ տկարացայ»[235]: Հոգու և մարմնի միջև ընթացող պատերազմը ընտրություն է երանելի կյանքի համար:

Քանի որ երկրային կյանքը անցողիկ է և լոկ նախապատրաստություն՝ երկնային աշխարհ մուտք գործելու համար, ուստի, ըստ Տաթևացու՝ այդ կարճատև ժամանակը մարդը չպետք է իզուր անցկացնի: Մարդուն հնարավորություն է տրված այստեղ կորցնելու կամ շահելու այն ավանդները, որոնք հանդերձյալ աշխարհում պետք է բախտորոշ լինեն նրա համար: Հետևաբար նա չպետք է երկրային ժամանակը զուր վատնի և ունայն ու անիմաստ ապրի, այլ պետք է գիտակցի, որ «այս ժամանակ է վաճառելոյ. որ զմարմնաւորն տամք և ըզհոգևորն գնեմք. զանցաւորս տամք և զանանցն առնումք...»[236]: Բնության կարգն է, գրում է Տաթևացին, նախ գործել, հետո՝ հանգստանալ, նմանապես, երկրային կյանքում մարդը պետք է հանապազ գործի, որպեսզի երկնային կյանքում հանգստանա: Մարդը այստեղ պետք է վաստակի, շարունակում է Տաթևացին, որովհետև «անդ ոչ վաստակի, զի չէ մարմնաւոր կեանք», կամ «որ ինչ հնար կայ ի ժամանակս յայս ապրելոյ՝ անդ փակեալ է»: Այս չափանիշնե-

[235] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ցմերան հատոր, էջ 127:
[236] Նույն տեղում, էջ 448:

րից ելնելով՝ Տաթևացին դատապարտում է անգործությունը, ծուլությունը, պարապությունը, դրանք համարում մարդկային արատների և մեղքերի աղբյուր: Եվ, ընդհակառակը, ակտիվ գործունեությունը համարում է առաքինի կյանքի գրավականը և փրկության տանող միակ ճշմարիտ ճանապարհը: Փրկության համար միայն հավատը բավարար չէ, անհրաժեշտ են բարի գործեր: Քանի որ մարդ բնականապես թե՛ մարմնական և թե՛ հոգևոր առումներով ծնվել է «մերկ», առանց բնական «զենքերի», ուստի գործով ու աշխատությամբ պետք ձեռք բերի մարմնական պետքերը, իսկ կրթությամբ ու առաքինությամբ՝ հոգևոր բարիքները: Չաշխատող մարդը գոյատևելու համար ստիպված պետք է գողություն անի, հափշտակի ուրիշների աշխատանքի արդյունքները. «Եւ դարձեալ՝ զի դատարկութիւնն մայր է ամենայն մեղաց մարմնական և հոգեկան. այլ յորժամ աշխատի, մարմինն տկարանայ ի մեղաց, և խորհուրդն սուրբ մնայ. և գործոց աշխատանացն այլոց մասնաւորէ»[237]: Մարդու բարոյական կատարելագործումը Տաթևացին կապում է կրթության ու դաստիարակության, առաքինությունների ձեռքբերման, բարոյականության ավանդական կանոններին, ազգային կրոնական սովորույթներին հետևելու և աշխատանքային գործունեության հետ:

Մարդու երկրային ու երկնային կյանքի իմաստավորման համատեքստում էական են դառնում մահվան ու անմահության, փրկության ու հարության մասին պատկերացումները: Քրիստոնեական մարդաբանության մեջ յուրահատուկ վերաբերմունք է մշակվել կյանքի և մահվան նկատմամբ. երկրային կյանքը ընկալվում է որպես տառապանքների ու չարչարանքների ժամանակ, իսկ մահը՝ իբրև երկրային անիսկական կյանքի վախճան և մուտք հանդերձյալ աշխարհ, մուտք հավիտենություն՝ դրախտ կամ դժոխք: Տաթևացին «ծայրագոյն իմաստասիրութիւն» է համարում փիլիսոփայության պլատոնյան (Դավիթ Անհաղթի մատուցմամբ սահմանումներից մեկը՝ «փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին», որովհետև մահվան մասին չմտածող մարդը հակված է գործելու մեղքեր: Տվյալ դեպքում մա-

[237] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 105:

հը հասկացվում է որպես հոգևոր կամ իմանալի մահ, որը նշանակում է կրքերի մահացում և նախապատրաստություն հանդերձյալ կյանքին՝ «ի ձեռն առաքինութեան զմարմինն սպանանել և մեռուցանել. և ի ձեռն չարութեան զհոգին: Արդ յորժամ առաքինութեամբ ախտ մարմնոյն մեռանի, զօրանայ հոգին. և մարդն կեայ հոգևոր և աստուածային»[238]:

Տաթևացին պաշտպանում է միջնադարում տարածված մահվան սահմանումը. «Մահ՝ է որոշումն հոգւոյ ի մարմնոյ. զի որպէս գոյացութիւն մարդոյ ի տարերացս է. նոյնպէս և մահն: Զի չորս տարերքս այսոքիկ՝ հուր և օդ՝ ջուր և երկիր՝ միավորեալ գոյացուցանեն զմարմինն հանդերձ հոգւովն՝ որ կենդանական փչումն է յԱստուծոյ: Այսպէս յորժամ ի բաց բաժանին, և իւրաքանչիւր տարր յիւրն փոխի, լուծանի մարմինն...: Եւ այս բաժանումնս՝ մահ անուանի»[239]: Մահվան այլ սահմանումների համաձայն՝ «մահն՝ «փոփոխումն է ժամանակի և մուտ յաւիտենին» կամ՝ «մահն եզր է հանդիսից՝ որք են պատերազմ ի կենցաղոյս որքան են. և սկիզբն է պսակաց. և յարութիւնն կատարումն է պսակացն...»[240]:

Մարմնավոր մահը լինում է հինգ տեսակի՝ բնությամբ, պատահմամբ, անձնիշխանությամբ, նախախնամությամբ և հոժարական կամքով: Բնությամբ մահն այն է, երբ մարդը ծերանում է, տկարանում և մեռնում: Պատահական մահը լինում է տարբեր պատճառներով՝ մեծ մասամբ պատահական հանգամանքներից՝ ավազակային հարձակումից, գետում խեղդվելուց, գազաններին կեր դառնալուց, անզգուշությունից, վախից, ագահությունից և այլն: Անձնիշխանությամբ մահն այն է, երբ մեկը դիտմամբ սպանում է իրեն կամ ընկերոջը կամ հոգով մեղանչում է և այլն: Աստվածային նախախնամությամբ մահն այն է, երբ Աստված մարդուն տալիս է մահ՝ նկատի ունենալով մահացողի վիճակը (օրինակ՝ ազատում է վերահաս չարչարանքներից, կանխում է նոր մեղքեր գործելը և այլն): Հոժարական մահը լինում է երկու տեսակի՝ բարի և չար: Բարին այն է, երբ «ի

---

[238] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմերան հատոր, էջ 240:
[239] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 583-584:
[240] Նույն տեղում, էջ 236:

յապրիլն կենդանոյն զմահ խոկամք. և զմեռելութիւն ախտիցն գործեմք ի մեզ. այսինքն՝ ճգնութեամբ և բարի գործօք»[241], կամ՝ երբ մարտիրոսվում են վասն հավատի Քրիստոսի: Հոժարությամբ չար մահն այն է, երբ «կենդանի գոլով զհոգիս կորուսանեն», երբ մեռնում են իրենց չար գործերի համար և այլն:

Մահը լինում է նաև զգալի և իմանալի, իսկ կյանքը՝ ներկա և հանդերձյալ, որոնցից երկուսը սիրելի են, երկուսը՝ ատելի: Ներկայի աստվածապաշտությամբ մահը և հավիտենական կյանքը սիրելի են, իսկ ատելի են առօրյա կյանքը և մեղավորների հավիտենական մահը: Արդարները թեև մեռնում են, սակայն հոգով կենդանի են առ Աստված: Պատվական է սրբերի մահը, որովհետև նրանք հանդերձյալ կյանքի հույսով գործեցին բարին, «յաղթեցին ամենայն կարեաց մարմնոյ», իսկ չար՝ մեղավորների և հանցավորների մահը, որովհետև հուսահատությամբ է նրանց մահը. զրկվել են երկնքի ժառանգությունից և դարձել դժոխքի ժառանգը, ինչի հետևանքով նրանց համար փակվում է ապաշխարության դուռը և այլն:

Եթե մահը փրկություն է, ապա նշանակում է, որ դա ավելի մեծ արժեք ունի քրիստոնյայի համար, քան այս կյանքը: Ծնվելով մարդը մեռնում է, իսկ մեռնելով՝ ապրում. «Ծնունդն ի մահ բերէ զմեզ,– գրում է Տաթևացին,– իսկ մահն ի կեանս..., ապա ոչ է պարտ ասել մահ. այլ փոխումն մահու ի կեանս. ի խավարէ ի լոյս. ի մեղաց յարդարութիւն»[242]: Քրիստոնեական մարդաբանության մեջ «մահասիրական» այդպիսի դիրքորոշումը սրբազնագործում է մահվան երևույթը, դա դարձնում մարդու կեցության մեջ իմաստավորված շրջադարձային կետ, որից հետո սկսվում է նրա իսկական հավերժական կյանքը: Իսկ դա նշանակում է, որ հարության ակնկալիք ունեցող քրիստոնյան չպետք է երկյուղ ունենա մահից, չնայած, ինչպես վկայում է Տաթևացին, «յո՛յժ զարմանք է. զի բազումք ի քրիստոնէից առավել երկնչին ի մահուանէ քան զանհաւատս»[243]: Օրինակ, շարունակում է նա, հնդիկները սովորություն ունեն մահացածին վառելու խարույկի

[241] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 584:
[242] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 252:
[243] Նույն տեղում, էջ 490:

վրա, և հրկիզվողի կանայք ու ծառաները կռվում են իրար հետ, թե ով պետք է իր տիրոջ հետ վառվի: Իսկ բազում քրիստոնյաներ, հավատալով հանդերձյալ աշխարհի գոյությանը, փոխանակ մարտիրոսանան վասն հավատի Քրիստոսի և ուրախությամբ ընդունեն իրենց մահվան փաստը, սարսափում են դրանից: Դա նշանակում է, որ նրանք խորապես չեն գիտակցել մահվան խորհուրդը, չեն հասկացել, որ «մահն վախճան և եզր է մարմանաւոր կենացս. և սկիզբն և մուտ հանդերձեալ յաւիտենին» կամ «մահն սկիզբն և մուտ է հանդերձեալ փառացն և պսակացն»[244]: Եթե ծնվելով մարդիկ հայտնվում են օտար աշխարհում, ապա մահը նրանց տանում է իրենց «ի բնիկ հայրենի տունն»: Անշուշտ, մահը ցավալի երևույթ է մարդու համար թեկուզև այն պատճառով, որ «բաժանին ի միմեանց հոգին և մարմինն. զի յոյժ սիրով կապեալ էին. այլև տարերքն քակտին յիրերաց՝ ուստի գոյացաւ մարմին: Եւ մեծ է ցաւս այս»[245]: Այդուհանդերձ, բազում պատճառներով քրիստոնյան պետք է արժանապատվորեն, առանց ավելորդ ողբ ու կականի, ընդունի մահվան փաստը: Մարդը մահկանացու է, այսինքն՝ մահը անխուսափելի բնական երևույթ է, և ոչ մի ձևով հնարավոր չէ մահացածին վերակենդանացնել, ուստի անիմաստ է անչափ սուգն ու ողբը: Բացի դրանից՝ չպետք խիստ մտահոգվել և սարսափել, որովհետև մահվամբ մարդը ազատվում է բոլոր կարգի նեղություններից ու չարչարանքներից, այդ թվում՝ մահվան նկատմամբ ունեցած երկյուղից՝ «զի որք բարի մահուամբ մեռանին՝ ազատին ի նեղութեանց աշխարհիս. և հասանին ի հանգիստն Աստուծոյ»[246]: Դարձյալ բնության մեջ գոյություն ունի օրինաչափություն. ամեն ինչ ցանկանում է միավորվել «ընդ սկզբան իւրոյ», նմանապես, քանի որ մարդու հոգին Աստծուց է, ուստի ի բնե մշտապես կարոտում է Աստծուն և ցանկանում միավորվել նրա հետ: Այսպիսով, անդրշիրիմյան կյանքին հավատացող մարդը ոչ թե պետք է սարսափի մահվանից, այլ, ընդհակառակը, անհամբերությամբ սպասի իր երկրային կյանքի վախճանին, քանի որ մահը նրան ազատում է

---

[244] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 269:
[245] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 586:
[246] Նույն տեղում, էջ 598:

անիսկական կյանքի տառապանքներից: Եթե աշխարհը բանտ է, ապա մահը ընկալվում է որպես ազատություն բանտից: Եթե ծննդով մարդու հոգին կապվում է իր բանտի՝ մարմնի հետ, ապա այս պարագայում «մահն ազատութիւն է ի բանդէ»:

Քրիստոնեական վարդապետության մեջ մահվան նկատմամբ սերը պայմանավորված է նախ և առաջ այն հանգամանքով, որ քրիստոնեական կրոնը մարդուն խոստանում է հավիտենական կյանք, հանդերձյալ աշխարհում հարություն՝ վերակենդանացման ձևով: Այլ կերպ ասած՝ քրիստոնեության մեջ մարդու երկրային կյանքի ունայնության, անարժեքության վերաբերյալ վատատեսական հայեցակետը լրացվում է փրկության, հանդերձյալ կյանքի, հարության և երանելի կյանքի գոյության մասին լավատեսական հայացքով: Իրական վատատեսությունը փոխհատուցվում է վերացական անդրանցական լավատեսությամբ, որովհետև «մահն՝ ի յերանելի և ի բարի կեանսն հանէ, ի խաւարային կենաց բանդէս՝ ի լոյս կենաց»[247]: Այս առումով երկրային կյանքի ունայնության վերաբերյալ վատատեսական հայացքը դառնում է հարաբերական, որովհետև հանդերձյալ կյանքի գոյության գաղափարը, դրախտ կամ դժոխք ընկնելու հանգամանքը արդեն իսկ բարձրացնում են երկրային կյանքի արժեքը: Դա նշանակում է, որ հանդերձյալ աշխարհը՝ իբրև մարդու գոյության նպատակ և մարդկային կեցության վերջնական հանգրվան, ապահովում է այսկողմնային աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձությունների իմաստավորվածությունը, մարդկանց «փրկում» «ամեն ինչ միևնույն է» հոռետեսական բարդույթից: Այլ կերպ ասած՝ այսկողմնային աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձությունները այնքան էլ ունայն և անիմաստ չեն, ինչպես կարող է թվալ առաջին հայացքից, և մարդու համար բնավ էլ ամեն ինչ միևնույն չէ, քանզի իր ապրած կյանքի, իր արարքների համար նա այնկողմնային աշխարհում պետք է հաշվետվություն տա և ստանա համապատասխան հատուցում: Հատուցման գաղափարը կոչված է կարգավորելու և նպատակասլաց դարձնելու մարդու երկրային կյանքը: Արդեն իսկ այսկողմնային աշխար-

[247] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմեռան հատոր, էջ 269:

հում մարդու կյանքի որոշ դրվագներ և դեպքեր քրիստոնյա մտածողները ներկայացնում են որպես վերահաս հատուցման նախանշաններ: Սակայն մարդը չգիտի և իր եղական բնության պատճառով չի էլ կարող իմանալ իր մահվան օրը, և, իսկն ասած, բազում պատճառներով պետք չէ, որ նա իմանա դրա մասին: Առհասարակ, եթե մարդը չի կարող գիտելիք ունենալ ո՛չ աշխարհի սկզբի, ո՛չ էլ վախճանի մասին, ապա հավատով կարող է պատկերացում ունենալ դրանց մասին: Տաթևացու կարծիքով կան որոշակի նախանշաններ, որոնք նախապես հայտնում են աշխարհի վախճանի մասին: Դրանցից են՝ առաջին, «յորժամ արդարութիւնն պակասի, և մեղքն յաւելանի. և սէրն ցամաքի. և ատելութիւնն առաւելանի՝ հաւատքն պակասի՝ և անհաւատութիւնն բազմանայ...»[248], երկրորդ, երբ կհաճախանան արհավիրքները, երկրաշարժները, երաշտները, սովը, սրածությունները, պատերազմները և այլն, երրորդ, երբ կհայտնվի դերաքրիստոսը՝ Նեռը, և կսկսի տարբեր հնարներով մոլորեցնել ու խաբել մարդկանց:

Քանի որ փրկությունն ու հարությունը առանձնահատուկ նշանակություն ունեն քրիստոնեական մարդաբանության մեջ, ուստի Տաթևացին իր երկերում մանրամասնորեն դիտարկում է հարության և հանդերձյալ աշխարհում հոգու ու մարմնի վերամիավորման հետ կապված հարցեր: Հարության գաղափարի քննարկման ժամանակ նա թվարկում է կրոնաաստվածաբանական գրականության մեջ տարածված հարության մի քանի սահմանումներ, որոնցից կատարյալ է համարում հետևյալը. «Հարութիւն է այնմ որ անկաւ մարմնաւոր մահուամբ՝ վերստին յառնել անմահութեամբ ի կեանս յաւիտենանս»[249]: Տաթևացու համոզմամբ՝ հարության գոյությունը հաստատվում է բնական քննութեամբ և Սուրբ գրոց վկայությամբ: Բնական քննությունը հենվում է հասարակական կյանքի որոշ երևույթների ուսումնասիրության արդյունքների վրա և դրանցից եզրակացնում հարության գոյությունը: Նման դեպքում կիրառվում է համանմանության մեթոդը: Այսպես, բնական քննության միջոցով տեսնում են «ի քաղաքական օրէնս» դատաստանի գոյությունը և դրանից հետևեցնում են,

[248] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ճմեռան հատոր, էջ 414:
[249] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 716:

«թե գոյ առ Աստուած արդար դատաստան»: Այնուհետև այս կյանքում բարի մարդկանց տեսնում են նեղության մեջ, իսկ չար մարդկանց՝ հանգստության մեջ: Դա անարդարություն է, ինչը նշանակում է, թե «պիտո՛յ է և ա՛յլ կեանս. զի հատուսցի բարեացն բարի և չարացն չար և այս ո՛չ լինի եթե ոչ իցէ հարութիւն»[250]: Ընդսմին, հոգին և մարմինը պետք է միասնական հարություն առնեն, որովհետև եթե միայն հոգին փառավորվի կամ պատժվի, ապա դա չի լինի արդար դատաստան: Հետևաբար հոգին և մարմինը միասնաբար պետք է հարություն առնեն՝ միասին հատուցում ստանալու համար: Հանդերձյալ կյանքի և հարության գոյության օգտին բերվող մյուս փաստարկը ունի բնազանցական-գեղագիտական բնույթ: Ըստ Տաթևացու՝ մարդն աշխարհի մասն է և դրա նպատակը, հետևաբար, եթե «մարդս ոչ յառնէ, աշխարհ անկատար մնայ. զի բոլորն մասամբն է կատարեալ»[251]: Տաթևացին պաշտպանում է այն տեսակետը, որ բոլոր մարդիկ պիտի հարություն առնեն ու անմահանան, որովհետև հարությունն ու անմահությունը բանական հոգու համար են: Այս իմաստով հանդերձյալ աշխարհում եթե արդարներին ու մեղավորներին պիտի միավորեն հարությունն ու անմահությունը, ապա նրանք իրարից կզանազանվեն հատուցմամբ. հավատքի ու բարի գործերի համար արդարները կստանան փառք ու պսակ, արքայություն ու հանգիստ, իսկ չար գործերի համար մեղավորները՝ տանջանք ու տառապանք, խավար ու կրակ և այլն:

Մարդու հարությանն առնչվող ամենադժվարին հարցը մարմնի վերակենդանացման հնարավորության հարցն է: Քրիստոնեական կրոնի համաձայն՝ հոգին ի սկզբանե անմահ է, իսկ մարմինը՝ ապականացու: Մարդու մահվանից հետո հոգին տեղափոխվում է «ի կայանս հոգւոց առ Աստուած», իսկ մարմինը քայքայվում և չորս տարրերի տեսքով տարրալուծվում բնության մեջ: Եթե մարմինը դառնում է «հող» և «փոշի», ապա ինչպե՞ս է հնարավոր դրա վերակենդանացումը: Մարդու մահվանից հետո, ըստ Տաթևացու, նրա մարմինը վերածվում է չորս տարրերի, իսկ տարրերը Աստծո շտեմարանն են և

[250] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 715:
[251] Նույն տեղում:

ամբողջ տիեզերքը Նրա ձեռքում է. «Եւ որպէս կարելի է քեզ ի քում ափիդ զսերմանս զանազանել, և զեղեալն ի շտեմարանս քո յիւրաքանչիւր անկեան յառաջ բերել, առավել Աստուծոյ է կարելի զհոգիս յերկնից և զմարմինս ի տարերաց ի մի վայր ժողովել և յարուցանել»[252]: Իսկ թե ինչպես հոգին պետք է ճանաչի իր մարմինը, Տաքեացին նախ նշում է, որ Աստված ամենազոր է ու ամենագետ. նա «գիտէ անխառնապէս որոշել զիւրաքանչիւրս փոշիս արդարաց և մեղաւորաց»: Երկրորդ, յուրաքանչյուր մարդ ունի իր նշանը, որը «անքակտելի՛ է ի հոգւոյն և ի մարմնոյն խառնեալ. և յորժամ բաժանի հոգին՝ սա ո՛չ բաժանի ի հոգւոյն և ո՛չ լուծանի ընդ մարմնոյն: Եւ թէպէտ մարմինն փոփոխի հասակաւ կամ հիւանդութեամբ, կամ մեղօք հոգին հիւանդանայ. դիմաւոր նշանս այս անփոփոխ մնայ»[253]: Հենց այդ նշանի միջոցով էլ հոգին պետք է ճանաչի իր մարմինը և միավորվի նրա հետ: Մյուս հարցը վերաբերում է մարմնի հարությանը, այն է՝ մարմնի անդամներն ու հատկությունները կպահպանե՞ն իրենց երկրային բնույթը, թե՞ կվերափոխվեն: Տաքեացու կարծիքով մարմինը պետք է հարություն առնի ամբողջությամբ՝ այն տեսքով և կառուցվածքով, որն ուներ երկրային կյանքում: Աստված ի սկզբանե մարդուն անթերի ստեղծեց, ուստի վերջին օրը նույնպես «անթերի պիտի նորոգէ», բայց միայն այն տարբերությամբ, որ հարության ժամանակ մարդու բնության թերությունները պետք է շտկվեն: Այդ թերություններն են՝ մարմնի պակասությունները, ավելորդ անդամները և մոլորությունները: Հանդերձյալ աշխարհում մարդու մարմնի որոշ անդամներ (սիրտը, լյարդը, թոքը) չեն լինի պիտանի, սակայն «յառնեն վասն կատարելութեան. և գեղեցկութեան որպէս ստինքն. զի ո՛չ է պետք կաթին, այլ առնէ վասն կատարելութեան և գեղեցկութեան մարդոյն»[254]:

Երկրային կյանքում մարդուն բնորոշ բոլոր թերությունները հարության ժամանակ կվերափոխվեն (այս փոփոխությունը վերաբերում է միայն արդարներին): Իսկ այս կյանքում մարդն ունի յոթ պա-

---

[252] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 718:
[253] Նույն տեղում, էջ 719:
[254] Նույն տեղում, էջ 725:

կասություն՝ երեքը հոգևոր բնույթի, չորսը՝ մարմնական: Հոգու առաջին պակասությունը տգիտությունն ու խավարն է, որը հարության ժամանակ կվերափոխվի և կդառնա «լոյս պայծառ և գիտութիւն աստուածային տեսութեան»: Երկրորդ պակասությունը մտքի թուլությունն ու մոռացկոտությունն է, որը հարության ժամանակ կվերանա և կդառնա ամուր ու հաստատուն: Երրորդ պակասությունը հոգու տրտմությունն է (այս աշխարհում հոգին տրտմում է, որովհետև «բազում ինչ խնդրէ և ոչ կարէ առնուլ»), սակայն հանդերձյալ աշխարհում տրտմությունը կփոխարինի ուրախությանը՝ «տարփումն հոգևոր առ Աստուած»: Տաթևացու կարծիքով մարդու մարմնական բնույթի պակասություններն են մահկանացու լինելը, մարմնի սնությունը, ծանրությունն ու ծուլությունը, թանձրությունն ու կոպտությունը, որոնք հարության ժամանակ համապատասխանաբար կդառնան անմահ, լուսավոր, թեթև ու թափանցիկ: Այսպիսի փոփոխությունների հետևանքով հանդերձյալ աշխարհում մարմնի և հոգու միջև կհաստատվի հավերժական խաղաղություն ու ներդաշնակություն, մարդը վերստին կստանա իր նախնական կատարելությունը: Առհասարակ Տաթևացին հանդերձյալ կյանքը պատկերացնում է իբրև երանելի մի կեցություն, որտեղ մեկընդմիշտ լուծված են այսկողմնային աշխարհում մարդուն մտատանջող բոլոր հարցերը: Հանդերձյալ կյանքում արդար մարդը ազատվում է բոլոր տեսակի տառապանքներից, փորձություններից, աղետներից, ուրիշների ոտնձգություններից, մարմնական ու հոգևոր ախտերից և անհոգ վայելում երկնային կյանքի բարիքները: Այնտեղ մարդիկ լիիրավ հավասար են. ապրում են խաղաղ և հանգիստ, որովհետև չկան ո՛չ գողեր, ո՛չ ավազակներ, ո՛չ հարստահարողներ, ո՛չ կեղեքիչներ: Հանդերձյալ աշխարհի վերաբերյալ լավատեսական այսպիսի պատկերացումն ընդգծված սոցիալ-բարոյական երանգավորում ունի և վկայում է ոչ միայն մարդու փրկության, այլ սոցիալական այլևայլ չարիքներից մարդու ազատվելու բնազանցական ցանկության մասին:

Թեև Տաթևացին հանդերձյալ կյանքը հակադրում է երկրային կյանքին, վերջինս բնորոշում որպես անիրական կյանք, իսկ այսկողմնային աշխարհը՝ բանտ կամ «սգի և տրտմության հովիտ», այ-

նուհանդերձ նա երկրային կյանքի անարժեքության գաղափարը չի ծայրահեղացնում և չի քարոզում կրավորական համակերպում իրականության հետ: Ընդհակառակը, ինչպես վերը նշվեց, նա գործունեությունը, աշխատանքը, ինքնակատարելագործմանն ուղղված բոլոր քայլերը խրախուսում և դիտում է իբրև մարդուն վեհացնող, մաքրագործող, մեղքերից հեռացնող միակ ճշմարիտ միջոցը: Անշուշտ, այդ ակտիվ գործունեությունը նախ և առաջ գնահատվում ու իմաստավորվում է կրոնաբարոյական արժեքների ու սկզբունքների տեսանկյունից: Մարդը չի կարող անգործ, պարապ մնալ, որովհետև Աստված նրան շնորհել է արարելու, ստեղծելու ունակություն: Մարդը չի կարող անգործ մնալ նաև այն պատճառով, որ ունի սոցիալական էություն, այսինքն՝ ունի որոշակի պարտավորություններ (թե՛ սոցիալ-տնտեսական, թե՛ բարոյական և թե՛ քաղաքական) հասարակության, կրոնական համայնքի և ազգի առջև: Կրոնական առումով քրիստոնյան նույնպես պարտավոր է զբաղվել ակտիվ գործունեությամբ, որովհետև մեղսագործ մարդկանց փրկելու համար Աստված մարդեղացավ, չարչարվեց, խաչվեց, և Աստծո այդ մարդասիրական հերոսական քայլը չպետք է անպատասխան մնա: Քրիստոսի զոհաբերությունը կոչ է առ մարդիկ, որ նրանք նույնպես կատարեն նմանատիպ անարյուն ու բանական մի սխրանք, թեկուզև սրբերի նման գերմարդկային ջանքերի միջոցով: Եթե Աստծո մարդեղությունը փրկչական անհրաժեշտություն էր, ապա նույնպիսի անհրաժեշտություն են ըստ մարդկային կարողության մարդու «աստվածացումը» կամ դրան ուղղված բոլոր գործողությունները: Այս առթիվ Տաթևացին կրկնում է սուրբ հայրերի այն միտքը, թե «նախ պարտ է աստուածանալ՝ և ապա յԱստուած մերձենալ»[255]: Քրիստոնեությունը՝ իբրև կրոն, և եկեղեցին՝ իբրև Աստծո և մարդու միջև միջնորդ, կոչված են ուսուցանելու և կարգավորելու, թե ինչպես պետք է մարդ ապրի ու գործի այս-կողմնային աշխարհում, որպեսզի արժանանա փրկության: Տաթևացու կարծիքով մարդուց է կախված ոչ միայն առօրյա հարցերում ազատ ընտրություն կատարելու իրավունքը, այլև իր փրկության գոր-

[255] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 167:

ծը. «Որպէս արեգակն զամենայն լուսաւորէ՛, այլ պարզ նիւթն լուսաւորի և թանձրն ո՛չ: Նոյնպէս և Աստուած զամենայն մարդոյ փրկութիւն կամի. որք անձնիշխան կամօք համակամ լիցին Աստուծոյ՝ փրկին. և որք հակառակին կամօք՝ ո՛չ փրկին»[256]: Մարդը պետք է իր գործով ու վաստակով արժանի լինի փրկության: Եթե արեգակը լույս է տալիս՝ չլինելով բանական, ապա Աստված բանիվ և իմացմամբ ընտրում է արժանիներին և փրկում: Փրկությունը վերաբերում է բոլորին, և այդ գործում ընտրյալները նրանք են, ովքեր իրենց աստվածահաճո ապրելակերպով, առաքինի վարքով և բարի գործերով նախապատրաստում են իրենց փրկությունը:

[256] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 20:

Ամփոփում
Ս. Ա. Զաքարյան, Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքը

Մենագրության մեջ քննարկվում են միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ու աստվածաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչ, Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ սուրբ Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409) բարոյափիլիսոփայական հայացքներին առնչվող այնպիսի հարցեր, որոնք վերաբերում են մարդու կարգավիճակին, նրա բնությանն ու էությանը, մարդու անձնիշխանությանը, բանականությանն ու կամքի ազատությանը, աստվածային նախախնամությանն ու կամքի ազատությանը, բարու և չարի հարաբերակցությանը, չարիքների գոյությունն արդարացնող փաստարկներին, մեղքերին ու առաքինություններին, բարոյական գործելակերպին, մարդու երկրային կյանքին, մահվանը, փրկությանն ու հարությանը: Տաթևացու բարոյափիլիսոփայական հայացքների գլխավոր աղբյուր Սուրբ գիրքն է, ի մասնավորի Քրիստոսի վարդապետությունը, այնուհետև՝ եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների (Գրիգոր Նյուսացի, Նեմեսիոս Եմեսացի, Եվագր Պոնտացի, Գրիգոր Լուսավորիչ, Հովհան Օձնեցի, Հովհան Դամասկացի, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի և այլն) ուսմունքները: Նրա երկերում նկատելի են նաև արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայության ներկայացուցիչների, ի մասնավորի միարարական շարժման լատին մտածողներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու ուսմունքների ազդեցությունը: Բացի դրանից՝ Տաթևացու փիլիսոփայական-մարդաբանական, այնպես էլ բարոյափիլիսոփայական հայացքները խարսխվում են նաև անտիկ (պլատոնյան, արիստոտելյան, ստոիկյան, նորպլատոնական) բարոյափիլիսոփայական որոշ գաղափարների վրա, որոնք, սակայն, քրիստոնեական կրոնի համատեքստում հիմնականում ձեռք են բերում գործառութային բոլորովին այլ բովանդակություն ու ուղղվածություն: Նա պաշտպանում է գիտությունների դասակարգման արիստոտելյան տեսակետը, ըստ որի՝ տեսական գիտություններն են՝ ֆիզիկան, մաթեմատիկան ու բնազանցությունը (աստվածաբանությունը), գործ-

նականը՝ բարոյագիտությունը, քաղաքագիտությունն ու տնտեսագիտությունը: Բարոյագիտությունը գիտություն է մարդկանց ապրելակերպի, վարքի, բարքերի, առաքինությունների ու մեղքերի, երանելի կյանքի մասին: Տաքեացին, կարևորելով մարդու կյանքում գործնական գիտությունների դերը, շեշտում է այն միտքը, որ առանց բարոյագիտության դրանք չեն կարող կոչվել կատարյալ գիտություններ: Ընդհանուր առմամբ Տաքեացու բարոյագիտական ուսմունքը ունի ռացիոնալիստական բնույթ, որովհետև մարդու բարոյական կյանքի կարգավորման գործում մեծ տեղ է հատկացնում բանականությանը:

Գրքի առաջին գլխում՝ «**Բարոյագիտական հայացքների փիլիսոփայական հիմքերը**», որը բաղկացած չորս ենթագլխից, դիտարկվում են փիլիսոփայական ու կրոնաստվածաբանական այնպիսի գաղափարներ, որոնք ընկած են Տաքեացու բարոյագիտական հայացքների հիմքում: «**Մարդու կարգավիճակը արարչակարգում: «Միասնության ու համերաշխության» և «գերազանցության ու առավելության» մոտեցումները**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ Տաքեացու բարոյագիտական հայացքների հիմքում են ընկած են մի շարք փիլիսոփայական-մարդաբանական ու կրոնաաստվածաբանական (աստվածակենտրոնություն, արարչապաշտություն, մարդակենտրոնություն) գաղափարներ: Ընդունելով մարդու ռացիոնալիստական սահմանումը՝ Տաքեացին «կրոնական մարդու» կերպարը ստեղծելու համար միաժամանակ փորձում է մարդուն վերագրել հատկություններ, որոնք ցուցանում են նրա բացառիկ կարգավիճակը, տեղն ու դերը արարչակարգում և բացահայտում նրա բնության ու էության յուրահատկությունները: Տաքեացին երկու տեսանկյունից է իմաստավորում մարդու կեցությունը և նրա կարգավիճակը արարչակարգում: Ըստ «միասնության և համերաշխության» մոտեցման՝ մարդը և մյուս արարածները միևնույն Արարչի կողմից միաժամանակ ստեղծված գոյեր են, հետևաբար նրանք համացեղակից են, համահավասար և իրար հետ կապված են որպես միասնական ընտանիքի ազգակից անդամներ: Ըստ «գերազանցության և առավելության» մոտեցման՝ աստվածային կամոք տրված անզուգական կարգավիճակով մարդը գերազանց և առավել է մյուս արարածներից նախ նրանով, որ

Աստված ամեն ինչ ստեղծել է արարածների թագավորի՝ մարդու համար, որի խորհրդանշաններից է նաև նրա ուղղաձև կազմվածքը, երկրորդ, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իր պատկերով ու նմանությամբ և դրանով իսկ առանձնացրել մյուս արարածներից, օժտել բանականությամբ և կամքի ազատությամբ, նրա փրկության համար զոհաբերել իր Միածին որդուն, երրորդ, որ մարդը իր կատարյալ ու համադրական բնության մեջ բովանդակում է գոյավորի բոլոր շերտերը, հանդիսանում հակադիր աշխարհների՝ աննյութականի և նյութականի, երկնայինի ու երկրայինի, իմանալիի ու զգալիի միավորման հանգուցակետը: Երկու մոտեցման հիմքում ընկած է այն միտքը, որ մարդը բարոյական պատասխանատվություն է կրում ինչպես տիեզերքի, այնպես էլ արարածների նկատմամբ:

«**Մարդը՝ որպես սոցիալ-քաղաքական և բարոյական էակ: Կառավարման բարոյական կողմերը**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ Տաթևացին, հենվելով մարդու էության մեկնաբանության պլատոն-արիստոտելյան և քրիստոնեական ավանդույթների վրա, կարծում է, որ մարդու ֆիզիկական-անատոմիական կառուցվածքը, մարմնական ու մտավոր հատկությունները արդեն իսկ ցուցանում են, որ նա ի վերուստ նախատեսված է հասարակական-քաղաքական համատեղ կյանքի համար: Մարդը միաժամանակ բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ընտրություն կատարում բարու և չարի միջև, պատասխան տալիս իր արարքների, ապաշխարում իր մեղքերի համար և ակնկալում փրկություն: Պաշտպանելով բոլոր մարդկանց հավասարության հումանիստական գաղափարը՝ Տաթևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ ինչպես մարդկային օրգանիզմի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակական օրգանիզմի մեջ յուրաքանչյուր մարդ, յուրաքանչյուր խավ կատարում է ընդհանուր բարիքին միտված որոշակի գործառույթ: Նրա կարծիքով Աստված մարդկանց ստեղծել է ոչ թե իրար թշնամի, այլ բարեկամ, իսկ նրանց միջև անվստահության, ատելության ու թշնամության հարաբերությունները առաջանում են այն պա-

հից, երբ մարդիկ խախտում են աստվածային, բնական ու մարդկային օրենքները: Տաթևացու համար հասարակությունը գործառում է ոչ միայն սոցիալական, այլև բարոյական օրենքներով, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններով, ուստի նա պահանջում է հասարակական ու ազգային կյանքում, առհասարակ կառավարման ոլորտում առաջնորդվել այնպիսի բարոյական չափանիշներով ու արժեքներով (հավասարություն, մարդասիրություն, խաղաղասիրություն, հնազանդություն, արդարություն, չափավորություն և այլն), որոնք կապահովեն հասարակության տարբեր շերտերի համերաշխությունն ու ընդհանուրի բարեկեցությունը:

«**Բանականություն և կամք: Մարդու ազատության հարցը**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ Տաթևացին հանդես է գալիս որպես մարդու կամքի ազատության հետևողական պաշտպան և փաստարկված քննադատում է այդ տեսության հակառակորդներին, ի մասնավորի աստղագուշակներին, ճակատագրապաշտներին, անհրաժեշտապաշտներին, որոնք, իրարից չտարբերակելով նյութական ու աննյութական ազդեցության ձևերը, անբան և բանական գոյերը, մերձավոր և հեռավոր պատճառները, փորձում են մարդու վարքագիծը և ընտրելու հատկությունը պայմանավորել արտաքին ուժերի ազդեցությամբ: Տաթևացու կարծիքով մարդը, լինելով տիեզերական էակ, ունենալով տարրական կառուցվածք և իր բնության մեջ ամփոփելով գոյություն ունեցողի բոլոր շերտերը, իր մարմնի վրա որոշ իմաստով կրում է երկնային մարմինների ազդեցությունը: Սակայն մարդու կամքն ու բանականությունը աննյութական են և չեն կարող լինել նյութական մարմինների ազդեցության տակ, հետևաբար մարդն է իր ընտրության, որոշումների ու գործերի տերը: Դիտարկելով մարդու կամքի ազատության և աստվածային նախախնամության հարաբերակցության հարցը՝ Տաթևացին մերժում է թե՛ այն տեսակետը, որը մարդուն դարձնում է Աստծո կամքի կամակատարը, և թե՛ այն տեսակետը, որը խզում է Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունեցող անմիջական ու միջնորդավորված բոլոր կապերը: Թեև մարդը առանց Աստծո կամքի կամ գիտության կամ թույլտվության չի կարող գործել, սակայն դա չի նշանակում, թե Աստված է

մարդու փոխարեն ընտրություն կատարում: Աստված մարդու բնության տերն է, հարկ եղած դեպքում երբեմն միջամտում է մարդկանց գործերին, սակայն ընտրություն կատարում և իր ընտրության ու փրկության համար պատասխանատվություն կրում է միայն մարդը:

«**Բարու և չարի հիմնախնդիրը**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ քրիստոնեական վարդապետության համար կարևոր նշանակություն ունեցող չարիքների գոյության հարցում Տաթևացին, շարունակելով հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքում արմատավորված ավանդույթը, բացառում է չարի հիմնագոյացային (սուբստանցիոնալ) բնույթը և բնազանցական առումով չարը դիտում է որպես բարու պակասություն, իսկ սոցիալ-բարոյական առումով՝ որպես անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք: Տաթևացին առաջադրում է աստվածարդարացման մի տեսություն, որի գլխավոր դրույթն այն է, որ Աստված ունի բարի էություն, հետևաբար նա չի կարող լինել չարի պատճառը, և չարը չի կարող բխել նրանից: Չարը չունի գոյաբանական կարգավիճակ և չունի «տեղ» ո՛չ Աստծո մեջ, ո՛չ տիեզերքում և ո՛չ էլ մարդու բնության մեջ: Բայց քանի որ բնության ու հասարակության մեջ կան չարիքներ ու անարդարություններ, որոնց գոյությունը անհամատեղելի է բարի Աստծո և իմաստուն Նախախնամողի հետ, Տաթևացին առաջադրում է մի այլ դրույթ, ըստ որի՝ չարիքները գոյություն ունեն Աստծո գիտությամբ ու թույլտվությամբ: Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, որովհետև չարիքը նպատակաբանական ընդհանուր շղթայի օղակներից է և «նախախնամութեամբ բազում բարիս յառաջացած է ի չարէ»: Այս առումով ինչ-որ բան ինքնին, առանձին վերցրած կարող է չար թվալ, սակայն ամբողջի մեջ այդ չարը ընդհանուր ներդաշնակությունն ու գեղեցկությունը ապահովող տարրերից մեկն է: Իսկ սոցիալ-բարոյական չարիքների առաջացումը պայմանավորած է մարդու կամքի ազատությամբ ու անձնիշխան գործունեությամբ, իսկ վերջինս էլ՝ սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ու կրոնական տարբեր գործոններով:

Երկրորդ գլխում՝ «**Մարդկային կեցության բարոյական չափումները**», որը բաղկացած է չորս ենթագլխից, դիտարկվում են մարդու

երկրային կյանքին ու բարոյական գործելակերպին, մեղքերին ու առաքինություններին, մահվանը, փրկությանն ու հարությանը առնչվող հարցեր: «**Ուսմունք մեղքերի մասին**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ Տաթևացու կրոնաաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցն է, այսինքն՝ մեղքը և մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը, ինչը պարտադիր ենթադրում է մեղքերի, դրանց էության, պատճառների, տեսակների, գործառույթների, մեղքերի հաղթահարման ու վերացման գործնական ձևերի մասին տեսական մշակումների առկայություն: Սահմանելով մեղքը՝ Տաթևացին առաջին հերթին շեշտում է մարդու՝ Աստծուց երես դարձնելու, չհնազանդվելու, աստվածային պատվիրաններն ու օրենքները անտեսելու ու խախտելու հանգամանքները: Մեղք գործելու պատճառներից են՝ Աստծուց հեռանալը, սատանայի չարամիտ հրահանգները, չար սովորույթները, հոգեմարմնական կրքերն ու ցանկությունները, բռնությունը, տգիտությունը, մարդկային բնության հիմքը կազմող տարրերի ու հյութերի փոխհարաբերակցության խախտումը և այլն, որոնց հիմքում ընկած է մարդու կամքի ազատությունը: Մեղք գործելու պատճառների բազմազանության փաստից Տաթևացին անում է հետևյալ եզրակացությունները. նախ մեղքի համար մեղավոր է ոչ միայն և ոչ այնքան մարմինը, այլև մարդը՝ իր բոլոր մասերով հանդերձ: Երկրորդ, մեղքերի համար առաջին հերթին պատասխանատուն միտքն է, որը կոչված է կառավարելու հոգու և մարմնի մասերը, զսպելու դրանց ծայրահեղությունները: Տաթևացին մեղքերը դասակարգում է տարբեր խմբերում, սակայն հիմնականում անդրադառնում է սկզբնական, ներելի և մահացու մեղքերի վերլուծությանը: Նրա կարծիքով սկզբնական մեղքը էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, խախտեց թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը, գլխիվայր շուռ տվեց նրա հարաբերությունները Աստծո, բնության ու արարածների հետ, անջնջելի հետք թողեց մարդու բնության ու էության վրա՝ ապականելով նրա տեսակային հատկությունները և հատկապես թուլացնելով նրա իմացական ու կամային կարողականությունները: Մահացու մեղքերի հետ կապված՝ Տաթևացին փորձում

է համադրել մեղքաբանության տարբեր ավանդույթներ, ի մասնավորի մահացու մեղքերի թվաքանակի և հաջորդականության հետ կապված Եվագր Պոնտացու և եկեղեցու (արևմտյան) վարդապետների հայացքները: Մեղքերի առկայությունը ոչ միայն չի խանգարում, այլև անխուսափելի է դարձնում փրկության գործը, ինչը ենթադրում է քրիստոնյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ, ի մասնավորի առաքինությունների ձեռքբերում և ապաշխարություն՝ մեղքերի զղջում, խոստովանություն և հատուցում:

«**Ուսմունք առաքինությունների մասին**» ենթագլխում Գրիգոր Տաթևացին մարդու հոգու և մարմնի խնամքի, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինությունների ձեռքբերման և երկրային կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ: Առաքինությունները սահմանելիս, տեսակավորելիս, դրանց գործառույթները ներկայացնելիս Տաթևացին հաշվի է առնում թե՛ անտիկ մտածողների և թե՛ եկեղեցու վարդապետները կարծիքները՝ անտիկ մտածողների հայացքները, բնականաբար, վերաիմաստավորելով ու գնահատելով քրիստոնեության փրկաբանական-վախճանաբանական բարոյականության տեսանկյունից: Աստվածային (հավատ, սեր, հույս) և մարդկային (խոհեմություն, արիություն, ողջախոհություն, արդարություն) առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացին առանձնացնում է դրանց հետևյալ հատկանիշներն ու գործառույթները. ա) առաքինությունները բնորոշ են ինքնիշխան ու բանական էակներին՝ մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ և պատասխան տալու դրանց հետևանքների համար, այսինքն՝ առաքինություններ ձեռք բերելու համար կարևոր է ոչ միայն բանականությունը, այլև մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը, բ) առաքինությունները մտքի բարի որակներ են կամ հոգու ունակություններ, մարդու բանական ու բարոյական հասունության չափանիշներ, գ) առաքինությունները մի կողմից մարդու հոգին և վարքը կարգավորող միջոցներ են, որոնցով մարդ զարդարում է իր հոգին՝ խուսափելով մահացու մեղքերից, իսկ մյուս կողմից՝ երկրային կեցության նպատակ ու երանություն, դ) առաքինությունները ծայրահեղություններից խուսափելու և

միջին ճանապարհ ընտրելու բարոյական սկզբունքներ, դիրքորոշումներ ու վարվելաձևեր են, որոնք համապատասխանում են աստվածային պատվիրաններին և բանականության պահանջներին:

«**Արդարության հարցը բարոյականության համածիրում**» ենթագլխում ներկայացվում են արդարության մասին Տաթևացու պատկերացումները: Ըստ Տաթևացու՝ արդարությունը ոչ միայն աստվածատուր բնական պահանջմունք է, որը մյուս առաքինությունների հետ կոչված է զարդարելու, ուղղելու և կարգավորելու ոչ միայն հոգու բանական, ցասմնական ու ցանկական մասերը, այլև Աստծու և մարդու, մարդու և մարդու, մարդու և հասարակության, հոգու և մարմնի, մտքի և կամքի փոխհարաբերությունները: Միջնադարյան հայ մտածողը, համադրելով աստվածաշնչյան ու իմաստասիրական մոտեցումները, արդարությունը մեկնաբանում է որպես հավասարաբաշխություն, որպես առաքինություն, որպես կատարված գործերի համար հատուցում, որպես հակադիր կողմերի (հոգու և մարմնի, աստվածային ու մարդկային, նյութականի և հոգևորի) միջև համաչափության ու հավասարակշռության ապահովման գործիք, որպես «ազնվություն»՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի սկզբունք, որպես արդարադատություն ու օրենքներով կառավարման սկզբունք:

«**Երկրային կյանքի, մահվան, փրկության ու հարության մասին ըմբռնումները**» ենթագլխում ցույց է տրվում, որ Տաթևացին, մարդու գոյակերպին աղերսվող հարցերը դիտարկելով երկրային կյանքի նշանակության, աշխարհի նկատմամբ վերաբերմունքի, մահվան, փրկագործության, Քրիստոսի երկրորդ գալուստի, հարության և այլ հարցերի շրջանակում, ներկայացնում է մարդու գոյության իմաստավորվածության մասին մի տեսություն, որը նախ ենթադրում է մարդու բնակատեղիի՝ երկրի բարոյական նշանակության, տարածության ու ժամանակի մարդկային չափումների, ապա՝ նաև մարդու կեցության սկզբի և վախճանի, երկրային ու հավիտենական կյանքի, նրա գոյության իմաստի, նպատակի ու դրան հասնելու ճանապարհների մասին հստակ պատկերացումներ: Տաթևացին ելնում է այն մտքից, որ այս աշխարհը անցավոր, անիսկական կեցության աշխարհ է, բանտ ու աքսորավայր, որը հավիտենական կյանքի համեմատ ստվեր է,

անիսկական կյանք: Այս առումով նա աշխարհը համարում է մարդու հիմնական թշնամիներից մեկը և մերժում երկրային կյանքում երանելի գոյության հասնելու անտիկ փիլիսոփայական ուսմունքները: Երանելի կյանքը հնարավոր է միայն հանդերձյալ աշխարհում, իսկ երկրային կյանքում մարդը գտնվում է թե՛ փորձությունների և թե՛ մշտական պատերազմական վիճակում: Այս առումով Տաթևացին մահը դիտում է որպես երկրային կյանքի ավարտ և մուտք երկնային կյանք, ուստի մահը գերադասում է երկրային կյանքից: «Մահասիրական» այս դիրքորոշումը պայմանավորված է նախ և առաջ այն հանգամանքով, որ քրիստոնեական կրոնը մարդուն խոստանում է հավիտենական կյանք, հանդերձյալ աշխարհում հարություն՝ վերակենդանացման ձևով: Հանդերձյալ կյանքում արդար մարդը ազատվում է բոլոր տեսակի տառապանքներից, փորձություններից, աղետներից, ուրիշների ոտնձգություններից, մարմնական ու հոգևոր ախտերից և անհոգ վայելում երկնային կյանքի բարիքները: Մարդու երկրային կյանքի ունայնության, անարժեքության վերաբերյալ վատատեսական հայեցակետը լրացվում է փրկության, հանդերձյալ կյանքի, հարության և երանելի կյանքի գոյության մասին լավատեսական հայացքով: Մարդու բարոյական կատարելագործումը Տաթևացին կապում է կրթության ու դաստիարակության, առաքինությունների ձեռքբերման, բարոյականության ավանդական կանոններին, ազգային կրոնական սովորույթներին հետևելու և աշխատանքային գործունեության հետ: Նրա կարծիքով Աստված փրկում է բոլորին, ովքեր ցանկանում են փրկվել, այսինքն՝ ովքեր ընտրում են աստվածահաճո ապրելակերպ, «մեռցնում» կամ չափավորում իրենց կրքերն ու ցանկությունները, ապաշխարում ու զղջում են իրենց կատարած մեղքերի համար և հավատում Քրիստոսի փրկչագործական առաքելությանը:

Резюме
Закарян С. А., Этическое учение Григора Татеваци

В книге анализируются философско-этические взгляды величайшего представителя средневековой армянской философии и богословия Святого Григора Татеваци (1346-1409), в частности обсуждаются вопросы касающиеся статуса человека, его сущности и природы, разума и свободы воли, соотношения добра и зла, аргументов, оправдывающих существование зла, грехов и добродетелей, нравственного образа действий, жизни человека на земле, смерти, спасения и воскрешения. Основным источником философско-этических взглядов Татеваци является Святое Писание, в частности, учение Христа, а в дальнейшем также и учения отцов (учителей) церкви. В его произведениях заметно и влияние латинских мыслителей униторского движения Варфоломея Болонского и Петра Арагонского. Кроме этого, как философско-антропологические, так и нравственно-философские взгляды Татеваци базируются на некоторых нравственно-философских идеях античности (Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатонизма), которые, однако, в контексте христианской религии, в основном, приобретают совершенно иной функциональный характер и иную направленность. Он защищает аристотелевскую позицию классификации наук, согласно которой теоретическими науками являются физика, математика и метафизика (теология), практическими же – этика, политика и экономика. Этика – это учение об образе жизни людей, их поведении, нравах, добродетелях и грехах, о блаженной жизни. Придавая особую значимость в жизни человека практическим наукам, Татеваци подчеркивает, что без этики они не могут считаться совершенными. В целом, нравственное учение Татеваци имеет рационалистический характер, так как в регулировании

нравственного поведения людей особое место мыслитель уделяется именно разуму.

В первой главе книги, озаглавленной **«Философские основания нравственных взглядов»** и состоящей из четырех параграфов, рассматриваются философские и религиозно-богословские идеи, лежащие в основе этических взглядов Татеваци. В параграфе **«Статус человека в Божественном порядке. Подходы «единства и согласия» и «превосходства и преимущества»»** показано, что в основе нравственных взглядов Татеваци лежит ряд философско-антропологических и религиозно-богословских (теоцентризм, антропоцентризм) идей. Принимая рационалистическое определение человека, одновременно, с целью создания образа «религиозного человека», Татеваци пытается приписать последнему качества, указывающие на его исключительный статус, место и роль в божественном порядке, а также раскрывает особенности его природы и сущности. Татеваци осмысливает бытие и статус человека с двух позиций: с точки зрения «единства и согласия» человек и все другие существа одновременно созданные Богом сущности, следовательно, они сородичи: равны и связаны друг с другом как члены единой семьи. Согласно позиции «превосходства и преимущества», человек, по воле божьей, наделен особым статусом, благодаря которому он превосходит остальных тем, что Бог все создал именно для царя живых существ – человека (символом чего является его вертикальная осанка); во-вторых, Бог создал человека по Своему образу и подобию, тем самым выделив его среди остальных: наделил разумом и свободой воли, ради его спасения пожертвовал Своим Единородным Сыном; в третьих, человек в своей совершенной и синтетической природе вбирает все слои сущего, является узловым пунктом единения противоположных миров – нематериального и материального, небесного и

земного, постижимого и осязаемого. В основе обоих подходов лежит мысль о том, что человек несет нравственную ответственность как за вселенную, так и за всех существ.

В параграфе **«Человек как социально-политическое и нравственное существо. Нравственные стороны управления»** показано, что Татеваци, базируясь на платоновско-аристотелевской и христианской традициях интерпретации сущности человека, считает, что анатомо-физическая структура человека, его телесные и умственные качества уже демонстрируют, что свыше он «предусмотрен» для совместной общественно-политической жизни. Одновременно человек нравственное существо, то есть из всех существ только он различает добро и зло, выбирает между ними, отвечает за свои поступки, кается в своих грехах и надеется на спасение. Защищая гуманистическую идею равенства всех людей, Татеваци защищает органистическую теорию общественной структуры и функционирования, согласно которой как в организме человека каждый орган выполняет предназначенную именно ему незаменимую роль, так и в организме общественном каждый человек, каждый слой выполняет определенную функцию, направленную на всеобщее благо. По его мнению, Бог создал людей не врагами, а друзьями: существующие же между ними недоверие, ненависть и враждебные отношения возникают в момент, когда люди нарушают божественные, естественные и человеческие законы. Для Татеваци общество функционирует не только по социальным, но и по нравственным законам, в данном случае, по заповедям христианской нравственности. Поэтому в общественной и национальной жизни, в целом во всех сферах управления он требует следовать таким нравственным критериям и ценностям (равенство, человеколюбие, миролюбие, покорность, справед-

ливость, воздержанность и др.), которые обеспечат согласие между различными слоями общества и всеобщее благополучие.

В параграфе **«Разум и воля. Проблема свободы человека»** указывается, что Татеваци выступает в качестве последовательного защитника свободы воли человека и аргументированно критикует противников этой теории, в частности, астрологов, фаталистов, которые, не различая формы влияния материального и нематериального, неразумных и разумных существ, дальние и близкие причины, пытаются обусловить поведение человека и его способность выбирать влиянием внешних сил. По мнению Татеваци, человек, будучи вселенским существом, имея элементарную структуру и охватывая в своей природе все слои сущего, в определенном смысле в своем теле содержит влияние тел небесных. Однако разум и воля человека нематериальны и не могут находиться под влиянием материальных тел, следовательно, человек хозяин своего выбора, решений и дел. Рассматривая вопрос соотношения провиденциализма и свободы воли человека, Татеваци отвергает и точку зрения, превращающую человека в прислужника Божественной воли, и ту, которая разрывает существующие между Богом и человеком все непосредственные и опосредованные связи. Несмотря на то, что человек не может действовать без ведома Бога или Его воли, это не означает, что вместо человека выбор совершает Бог. Бог- хозяин человеческой природы, при необходимости иногда вмешивается в дела людей, но выбирает человек, и только он несет ответственность за свой выбор и за свое спасение.

В параграфе **«Проблема добра и зла»** показано, что для христианского учения в важном вопросе о существовании зла, Татеваци, продолжая укорененную в армянской философско-богословской мысли, традицию, исключает субстанциональную

природу зла и метафизически рассматривает зло как недостаток добра, а с этической точки зрения – как результат действия самовластного человека. Татеваци выдвигает теорию теодицею, основным положением которой является то, что Бог обладает доброй сущностью, и, следовательно, он не может быть причиной зла: зло не может исходить от Него. Зло не имеет онтологического статуса и «места» ни в Боге, ни во вселенной, ни в природе человека. Но так как в природе и обществе зло и несправедливось все же существуют, что несовместимо с добрым Богом и мудрым Провидцем, Татеваци выдвигает другой тезис, согласно которому зло существует с ведома и разрешения Бога. Бог не уничтожает зло во имя добра, так как зло есть звено в одной общей телеологической цепочке, и «по предопределению много добра возникло из зла». В этом смысле, нечто, взятое само по себе, может показаться злом, однако это зло является одним из элементов, обеспечивающих гармонию и красоту целого. Возникновение же нравственно-социального зла обусловлено свободой воли человека и самовластной деятельностью, последняя же – различными социально-экономическими, нравственными и религиозными факторами.

Во второй главе, под названием **«Нравственные измерения человеческого бытия»**, которая состоит из четырех параграфов, рассматриваются вопросы, касающиеся земной жизни человека и нравственного образа действий, грехов и добродетелей, смерти, спасения и воскрешения, двух этапов человеческой жизни – после греха и после смерти.

В параграфе **«Учение о грехе»** показано, что как у многих средневековых мыслителей, так и у Св. Григора Татеваци в центре религиозно-богословских и нравственно-философских размышлений стоит парадигма «грехопадение-спасение», то есть проблема

греха и спасения грешного человека, что с необходимостью предполагает необходимость наличия теоретических разработок относительно грехов, их сущности, причин, видов, функций, преодоления и способов их практического устранения. Определяя грех, Татеваци в первую очередь выделяет обстоятельства, при которых человек отворачивается от Бога, не подчиняется, игнорирует и нарушает божественные заповеди и законы. Причинами совершения греха являются уход от Бога, человеческая воля, самовластная воля, злые обычаи, духовно-телесные страсти и желания, насилие, невежество, нарушение соотношения элементов и экстрактов, составляющих основу человеческой природы и т.д.. Факт существования множества причин совершения греха позволяет Татеваци сделать следующие выводы: во-первых, в грехе виновно не только и не столько тело, сколько человек со всеми своими составляющими. Во-вторых, в первую очередь за грехи ответственна дума, мысль, которая призвана контролировать части души и тела, сдерживать их крайности. В-третьих, так как главная ответственность за грехи возлагается на мысль, то наиболее опасна греховность научная, ибо грешник знает, что он, нарушая божественные и человеческие законы, совершает зло. Татеваци делит грехи на разные группы, однако, в основном анализирует первородные, простительные и смертельные. По его мнению, первородный грех существенно изменил судьбу человека, нарушил и космическую гармонию, и благоустройство природы человека, перевернул с ног на голову его отношения с Богом, природой, живыми существами, оставил неизгладимый след сущности человека, осквернив его видовые качества и, особенно, ослабив качества познавательные и волевые. Относительно смертельных грехов Татеваци пытается соотнести различные традиции амарталогии, в частности, взгляды Евагрия Понтийского и учителей

церкви (западной), связанные с количеством и последовательностью грехов. Наличие грехов не только не мешает, но и делает неизбежным процесс спасения, что предполагает нравственные действия, характерные для христианина, в частности, приобретение добродетелей и покаяние (раскаяние, исповедь, воздаяние).

В параграфе, озаглавленном **«Учение о добродетели»,** демонстрируется, что проблема добродетели в учении Св.Григора Татеваци важна с той точки зрения, что связывает вопросы заботы о душе и теле, нравственном совершенствовании и спасении человека с приобретением самой добродетели. Хотя Татеваци выступает как последователь «этики добродетелей» Аристотеля, он дополняет аристотелевское учение о добродетелях (благоразумие, мужество, здравомыслие, справедливость и др.) как божественными (вера, надежда, любовь) добродетелями, так и добродетелями, характерными для христианской религии (смирение, покорность, покаяние, милосердие, воздержание и др.). При этом, определяя, классифицируя добродетели, представляя их функции, Татеваци учитывает как мнения античных мыслителей, так и учителей церкви, естественно переосмысливая взгляды первых и оценивая их с точки зрения этики спасения. Характеризуя добродетели, Татеваци выделает следующие признаки и функции: а) добродетели присущи существам, наделенным свободой воли и разумом – людям, которые в состоянии самостоятельно принимать решения и отвечать за их последствия: то есть, для приобретения добродетелей необходим не только разум, но и волевое усилие. б) добродетели – добрые качества мысли или способности души, которые, с одной стороны, являются свойствами, регулирующими душу и поведение, украшающими душу, а с другой – это цель земного бытия и условие спасения. в) добродетели – критерии разумной и нравственной зрелости человека. г) добродетели – это

этикет избежания крайностей и выбора срединного пути, соответствующий божественным заповедям и требованиям разума.

В параграфе **«Проблема справедливости в контексте нравственности»** представлены взгляды Татеваци о справедливости. Св. Григор Татеваци рассматривает проблему справедливости в контексте религиозного мировоззрения и христианской антропологии, опираясь как на Священное Писание и представления учителей церкви, так и на мысли античных философов и данные собственного жизненного опыта. Для Татеваци справедливость не только богоданная естественная потребность, но и регулирующий жизнь принцип, образ жизни, воздаяние за добрые и злые поступки, правосудие, социальный идеал, нравственная ценность, добродетель, которая вместе с другими добродетелями вызвана украшать, исправлять и регулировать не только рациональные, яростные и похотливые стороны, но и отношения человек-Бог, человек-человек, человек-общество, души и тела, мысли и воли. В статье, анализируя и оценивая представления Татеваци о справедливости, указывается, что средневековый армянский мыслитель, сопоставляя библейские и философские подходы, трактует справедливость как равное распределение, как добродетель, как воздаяние, как средство обеспечения равновесия и гармонии между противоположными сторонами, как правосудие и управление на основе закона.

В параграфе **«Восприятие земной жизни, смерти, спасения и воскрешения»** показано, что Татеваци, рассматривая проблемы человеческого существования в контексте значимости земной жизни, отношения к миру, смерти, Спасения, второго пришествия Христа, воскрешения и других вопросов, представляет теорию об осмысленности человеческого существования, которая предполагает четкие представления, во-первых, об этической значимости

места обитания человека – о земле, о человеческих измерениях пространства и времени; во-вторых, о начале человеческого бытия и его конце, земной и вечной жизни, смысле существования, цели и путях ее достижения. Татеваци исходит из мысли о том, что этот мир является миром преходящего, ненастоящего бытия, тюрьмой и ссылкой, которая по сравнению с вечной жизнью лишь тень, жизнь ненастоящая. В этом смысле он считает мир одним из основных врагов человека и отвергает античные философские учения о достижении блаженного существования на земле. Блаженная жизнь возможна лишь в загробном мире, а в земной жизни человек постоянно подвергается испытаниям, находится в состоянии постоянной войны. В этом смысле, Татеваци рассматривает смерть как конец земной жизни и вход в жизнь небесную, а значит и придает ей большую значимость в сравнении с жизнью земной. Эта «смертолюбивая» позиция в первую очередь обусловлена тем, что христианская религия обещает человеку вечную жизнь, воскрешение в загробной жизни в виде возрождения. В загробной жизни справедливый человек освобождается от всякого рода мук, испытаний, бедствий, посягательств других, телесных и душевных болезней, и беззаботно наслаждается благами небесной жизни. Пессимистичный взгляд на суету и малоценность земной жизни дополняется оптимистичным подходом относительно спасения, загробной жизни, воскрешения и существования жизни блаженной. Нравственное совершенствование человека Татеваци связывает с воспитанием и образованием, обретением добродетелей, традиционными нравственными правилами, следованием национальным религиозным обычаям и с трудовой деятельностью. По его мнению, Бог спасает всех, кто желает спастись, то есть тех, кто выбирает богоугодный образ жизни, «умерщвляет» или подавляет свои страсти и желания, сожалеет о совершенных грехах, кается и верит в спасительную миссию Христа.

Summary

S.A. Zakaryan. The Ethical Doctrine of St. Grigor Tatevatsi

In the book such issues are discussed relating the ethical-philosophical views of the prominent representative of medieval Armenian philosophy and theology, head-teacher of Tatev university St. Grigor Tatevatsi (1346-1409) that concern the status of human being, his/her nature and essence, reason and free will, the interrelation of good and evil, the facts justifying the existence of the evil, sins and virtues, the moral way of acting, the earthly life of human being, his/her death, salvation and resurrection. The main source of Tatevatsi's ethical-philosophical views is the Holy Bible, specifically Christ's doctrine, then the teachings of church fathers and archimandrites. In his works the influence of the representatives of western-European scholastic philosophy, specifically the Latin thinkers of Unitarian movement Bartholomew of Bologna and Peter of Aragon are noticeable. Besides, the philosophical-anthropological as well as ethical-philosophical views of Tatevatsi are also anchored on some ethical-philosophical ideas of ancient philosophy (platonic, Aristotelian, stoic and neoplatonic), that achieve entirely new functional content and direction in the context of Christian religion. He defends the Aristotelian viewpoint about the classification of sciences, according to which the theoretical sciences are physics, mathematics and metaphysics (theology), the applied ones are ethics, politics and economics. Ethics is a science about the way of life of people, their manners and customs, virtues and sins, about the blissful life. Giving importance to the role of practical sciences in human's life, Tatevatsi stresses the idea that they cannot be called perfect sciences without ethics. In general, the ethical doctrine of Tatevatsi has rationalistic nature because a great importance is given to the reason in the regulation of human's moral life.

In the first chapter of the book entitled "**The Philosophical Bases of Ethical Views**", which consists of four subchapters, such philosophical and religious-theological ideas are viewed that lie in the basis of Tatevatsi's ethical views.

In the subchapter "**The Status of Human Being in Creation: The Approaches of "Unity and Solidarity" and "Superiority and Privilege""** it is shown that some philosophical-anthropological and religious-theological ideas (theocentrism, creationism, anthropocentrism) lie in the basis of Tatevatsi's ethical views. Accepting the rationalistic definition of human being, Tatevatsi tries to ascribe him/her features that show his exceptional status, his place and role in creation and reveals the peculiarities of his essence and nature to create the character of "homo religious". Tatevatsi assigns meaning to human's being and his/her status in creation from two perspectives. According to "unity and solidarity" approach the humans and other creatures are beings created by the same Creator simultaneously, therefore they are equal, of the same race and are connected to each other as cognate members of a united family. According to the "superiority and privilege" approach the human being with his/her matchless status given by the will of God is superior and dominion over other creatures first of all because God has created everything for the king of all creatures - the human being, one of the symbols of whom is his/her straight structure. Secondly, God created human in his own image and likeness and thus separated from other creatures, endowed with reason and free will, sacrificed His one and only Son for our salvation. Thirdly, the human being contains all the layers of the existing in his perfect and comparative nature is the knotpoint of uniting the opposite worlds, i. e. material and immaterial, earthly and heavenly, knowable and which can be felt. In the basis of these two approaches lies the idea that the human being is ethically responsible for both the Universe and other creatures.

In the subchapter entitled **"Human as a Social-political and Ethical Creature: The Ethical Sides of Governing"** it is shown that Tatevatsi, leaning on the Platonic-Aristotelian and Christian traditions of the interpretation of human essence, thinks that human's physical-anatomic structure, somatic and mental features already show that he is foreseen for the social-political joint life from above. First of all human being is a moral creature, i. e., only he tells the evil from the good and chooses between them, only he is responsible for his deeds, repents for his sins and expects salvation. Defending the humanistic idea of the equality of all humans Tatevatsi is for the organistic theory of the structure and functioning of the society, according to which as each part of the human body carries out the irreplaceable role assigned to it, each person, each stratum carries out a function tended to common good. According to him God has created people not as enemies but as friends, and the relations of mistrust, hate and enmity between them occurs at the moment when people violate the divine, natural and human laws. For Tatevatsi the society functions not only according to social but also moral laws, in this case according to commandments of Christian morality, therefore he demands in social and national life, in administrative sphere in general to be guided by such moral standards and values (equality, humanism, pacifism, submissiveness, justice, temperance) that will provide the solidarity of all the strata of society and the welfare of everybody.

In the subchapter **"Reason and Will. The Problem of Human Freedom"** it is shown that Tatevatsi is a consistent defender of freedom of will and criticizes the opponents of that theory specifically astrologers, fatalists, necessitarians who try to condition the human conduct and his/her ability to choose by the influence of external forces not differentiating material and immaterial ways of influence, non-rational and rational beings, the remote and nearest causes. According to Tatevatsi humans, being universal creatures, having

elementary structure and embracing in their nature all the layers of the existing, carry the influence of celestial bodies on their body. However, human will and reason are immaterial and cannot be under the influence of material bodies, therefore human is the owner of his choice, decisions and deeds. Considering the problem of correlation of human will and divine providence, Tatevatsi refuses both viewpoints, the one that makes human the servitor of God's will and the other that breaks off all the intercessory and direct connections existing between God and human. Though human being can act neither without God's will or awareness or permission it does not mean that God makes a choice instead of him. God is the owner of human's nature, sometimes He intervenes in humans' affairs when there is a necessity but only they are responsible for their choice and salvation.

In the subchapter entitled **"The Problem of Evil and Good"** it is shown that the issue of existence of evil, which is crucial for the Christian doctrine, Tatevatsi, continuing the tradition deeply rooted in the Armenian theological-philosophical thought, excludes the substantial nature of evil and metaphysically considers evil as a lack of good, and from the social-ethical perspective as a result of the activity of free-willed human being. Tatevatsi brings forward a theory justifying the God the main point of which is that God has good essence therefore He cannot be the cause of evil and the evil cannot proceed from Him. The evil does not have an ontological status and has a "place" neither in God, nor in the universe, nor in the nature of human being. But as there is a lot of evil and injustice in nature and in the society, the existence of which is incompatible with kind God and wise Devine Providence. Tatevatsi puts forward a thesis according to which the evil exists by the acknowledgement and permission of God. God does not eliminate the evil for the sake of the good because the evil is one of the rings of the teleological general chain and "according to providence many good things come from the evil". In this sense

something taken in itself may seem evil but in the wholeness that evil is one of the elements ensuring the common harmony and beauty. The occurrence of social-ethical evils is conditioned by the free-willed actions of human beings, and the latter by different social-economical and religious factors.

In the second chapter entitled **"The Ethical Dimensions of Human Existence"**, which consists of four subchapters, the two phases of human life, i. e., after the sin and after the death , the earthly life and moral code of behaviour, sins and virtues, the death, the salvation and resurrection are viewed.

In the subchapter **"The Doctrine of Sin"** it is shown that on the axis of religious-theological and ethical-philosophical thoughts of Grigor Tatevatsi as well as of many other medieval thinkers is the paradigm of "sinfulness-salvation", i. e. the sin and the problem of salvation of sinful human that surely assumes presence of theoretical elaborations about sins, their nature and reasons, types, functions, practical ways of overcoming sins and their abolition. Defining the sin Tatevatsi first of all emphasizes the circumstances of turning away from God, disobedience, negligence and breaking of God's commandments and laws. Some of the sin committing reasons are as follows: getting away from God, ill-intentioned directions, autonomous will, evil habits, passion and desires of body and soul, violence, ignorance, the interrelation imbalance of elements and insets that make up human nature, etc. Considering the fact that reasons of sin commitment are so diverse Tatevatsi comes to the following conclusions. First of all, not merely the body is to blame for the sin but also the human with all his parts. Secondly, the main responsibility for sins lies upon mind which rules over parts of the body and soul and restraints their extremes. Thirdly, as the mind is mainly responsible for sins, therefore, it is more dangerous and harmful to sin with acknowledgement because the sinner knows that he does evil by

breaking divine and human laws. Tatevatsi classifies the sins into different groups, but mainly touches upon the analysis of original, venial and mortal sins. According to him the original sin changed human fate thoroughly, disrupted the harmony of both the universe and the good order of human nature, turned his relations with God, nature and other creatures upside down, left an inerasable trace on human nature profaning his racial traits and especially weakening his cognitive and volitional abilities. With regard to mortal sins Tatevatsi tries to synthesize different traditions of hamartiology, in particular the views of church (western) archimandrites and Evagrius Ponticus concerning the number and sequence of mortal sins. The presence of sins does not impediment but makes the salvation inevitable which assumes moral code of conduct peculiar to Christians, in particular the acquisition of virtues and penitence, i. e. repentance, confession and forgiveness of sins.

In the subchapter **"The Doctrine of Virtues"** it is shown that the issue of virtues in the doctrine of Tatevatsi is of great significance because he connects the problems of human soul and body care, moral perfection and salvation with the acquisition of virtues. Even though Tatevatsi is a follower of Aristotle's "virtue ethics", he supplements Aristotelian theory of virtues (prudence, courage, wisdom, justice) with the heavenly (faith, hope, love) as well as various virtues peculiar to Christian religion (humility, obedience, penitence, clemency, temperance, etc.) Moreover, defining, assorting the virtues and presenting their functions Tatevatsi takes into account the opinion of both the ancient thinkers and church archimandrites, naturally, reconsidering and estimating the views from the perspective of soteriological-eschatological ethics of Christianity. By characterizing the virtues Tatevatsi distinguishes the following features and functions: a) virtues are inherent to the creatures gifted with freedom of will and reason, that is to humans who are able to make

independent decisions and be responsible for the results, i. e. not only the reason is important for virtues but also the will effort of human being; b) virtues are kind dispositions of mind or capacities of soul that are, on the one hand, means regulating and beautifying the human soul and behaviour and, on the other hand, an aim of earthly existence and precondition of salvation; g) virtues are criteria of human rational and moral maturity; d) virtues are manners to avoid the extreme and to choose the midpoint which correspond to the commandments of God and the demands of the reason.

In the subchapter entitled **"The Problem of Justice in the Light of Ethics"** Tatevatsi's overview about justice is presented. Saint Grigor Tatevatsi considers the problem of justice within the context of religious worldview and Christian anthropology leaning upon the ideas of Holy Bible and archimandrites of church as well as upon thoughts of ancient philosophers and his own social life experience. For Tatevatsi justice is not only a natural God-given need, but also a life regulating principle, lifestyle, retribution for doing evil or good, jurisdiction, social ideal, moral value, virtue, which is to beautify, correct and regulate not only the rational, appetitive and spirited parts of the soul, but also the interrelation between God and man, man and man, man and society, body and soul, thought and will. Analyzing and estimating Tatevatsi's comprehension of justice, it is shown in the article that the medieval Armenian thinker, synthesizing both biblical and philosophical approaches, interprets justice as equal distribution, as a virtue, as retribution, as a tool providing harmony and balance between opposites, as a jurisdiction and rule of law.

In the subchapter entitled **"The Comprehension of Earthly Life, Death, Salvation and Resurrection"** it is shown that Tatevatsi, viewing the problems concerning the way of human existence in the scope of the significance of earthly life, the attitude towards the world, the death, the salvation, the second coming of Christ, resurrection and

other problems, presents a theory about the meaningfulness of human existence which first of all supposes clear view of the moral significance of human habitation, i. e., country, time and space of human dimensions; secondly, of the beginning of human's being and death, earthly and eternal life, the meaning, aim of his/her existence and the ways to reach it. Tatevatsi states that this world is temporary, a world of inauthentic existence, prison and a place of exile, which is a shadow and unreal life compared to eternal life. In this sense he considers the world to be one of the main enemies of human being and rejects the ancient philosophical doctrines to achieve blissful existence in earthly life. The blissful life is possible only in the Hereafter, whereas in earthly life human is always in temptation and constant warlike state. In this sense Tatevatsi considers death as the end of earthly life and as entrance to heavenly life, thus preferring death to earthly life. This "death loving" position is conditioned by the circumstance that Christian religion promises an eternal life to humans, resurrection in the Hereafter in the form of reanimation. In the Hereafter just men get freed from all kinds of sufferings, temptations, disasters, encroachment, body and spiritual diseases and enjoy the good of heavenly life. The pessimistic viewpoint about the emptiness and worthlessness of earthly life is supplemented by the optimistic view about salvation, hereafter life, resurrection and the existence of blissful life. Tatevatsi connects human moral perfection with education and upbringing, achievement of virtues, with following the traditional rules of morality, the national religious customs and with pursuing career. According to him God saves everyone who wants to be saved, i. e., who chooses God-pleasing lifestyle, “kills” or moderates his/her passions and desires, repents and regrets for his/her sins and believes in the saving mission of Christ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 3

ԳԼՈՒԽ 1. ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ 9

1.1. Մարդու կարգավիճակը արարչակարգում: «Միասնության ու համերաշխության» և «գերազանցության ու առավելության» մոտեցումները 9

1.2. Մարդը՝ որպես սոցիալ-քաղաքական և բարոյական էակ: Կառավարման բարոյական կողմերը 30

1.3. Բանականություն և կամք: Մարդու ազատության հարցը 50

1.4. Բարու և չարի հիմնախնդիրը 70

ԳԼՈՒԽ 2. ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ՉԱՓՈՒՄՆԵՐԸ 84

2.1. Ուսմունք մեղքերի մասին 84

2.2. Ուսմունք առաքինությունների մասին 108

2.3. Արդարության հարցը բարոյականության համածիրում 134

2.4. Երկրային կյանքի, մահվան, փրկության ու հարության մասին ըմբռնումները 150

Ամփոփում 169

Резюме 178

Summary 187

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ՁԱՔԱՐՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑՈՒ ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Տպագրված է «ՎԱՌՄ» ՍՊԸ-ում:
Ք. Երևան, Տիգրան Մեծի 48, բն. 43

Ստորագրված է տպագրության՝ 11.09.2020:
Չափսը՝ 60x84 $^{1}/_{16}$: Տպ. մամուլը՝ 12.25:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
Ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am