
ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՈՒՍՍՈՒՆՔԸ ՀՈԳՈՒ ԵՎ ՄԱՐՄՆԻ ՀԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցությանն առնչվող հարցերը (դրանց բնույթի, հատկությունների, դերակատարումների, գործառույթների) կենտրոնական տեղ են գրավում միջնադարյան մտածողների մարդաբանական ուսմունքներում: Որքան էլ միջնադարյան փիլիսոփայությունը բնութագրենք որպես աստվածակենտրոն, այնուհանդերձ փրկության վարդապետության շրջանակներում կրոնափիլիսոփայական մտածումների էտնաբեմում մարդն է՝ նրա մեղսագործության դրամատիկ ու ողբերգական պատմությունը, նրա վերաբերմունքն առ Աստված, առ խաչյալ Քրիստոս, նրա հոգու մաքրագործման, ապաշխարման, փրկության ու հարության հետ կապված բազմազան խնդիրների լուծման փնտրտուքները: Մարդու փրկության իրականացումն անպատկերացնելի է առանց հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցի լուծման, մի հարց, որն ուներ ընդգծված վախճանաբանական, գաղափարական-աշխարհայացքային և գործնական ուղղվածություն: «Հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցն առավել կրքոտ վեճերի առարկա է դարձել հատկապես քրիստոնեական միջնադարում, - իրավացիորեն նկատում է Հ. Միրզոյանը, - որովհետև, բացի գիտական-փիլիսոփայական կարևորությունից, այն ձեռք է բերում նաև կրոնաաստվածաբանական նշանակություն: Բանն այն է, որ դրա հետ սերտորեն առնչվում էին քրիստոնեական կրոնի մի շարք հիմնադրույթներ և դոգմաներ, ուստի, նայած, թե ով ինչպես էր լուծում այդ հարցը, ըստ այդմ էլ՝ կարող էր համաձայնել քրիստոնեական կրոնի հիմնադրույթների հետ և հիմնավորել դրանք կամ ընդհակառակը»¹: Բացի դրանից, միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական, հատկապես մարդաբանական ուսմունքներում հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցը շաղկապված էր գոյաբանական, իմացաբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական հարցերի հետ: Նպատակ ունենալով պաշտպանել ու հիմնավորել հոգու և մարմնի վերաբերյալ սուրբգրային պատկերացումները՝ միջնադարյան մտածողները անտիկ ու միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ շրջանառվող տեսություններն ու տեսակետները գնահատում էին՝ ելակետ ընդունելով քրիստոնեական կրոնի

¹ Հ. Ղ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, էջ 228-229:

դրույթները և աստվածաբանների (եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների) ձևակերպած սկզբունքները:

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցը եղել է նաև հայ միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի, հատկապես 13-14-րդ դարերի մտածողներ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու (Մարաղացի), Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց ուշադրության կենտրոնում: Այս առումով միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նշանակալից երևույթ էր Հովհան Որոտնեցու (1315-1388) մարդաբանական-հոգեբանական ուսմունքը², հատկապես նրա «Ո ստեղծ առանձին զվիրտս նոցա» աշխատությունը, որում հանգամանորեն վերլուծվում և գնահատվում են հոգու և մարմնի վերաբերյալ միջնադարում հայտնի գրեթե բոլոր՝ «արտաքին» (անտիկ, հեթանոս) և «ներքին» (քրիստոնյա) մտածողների տեսակետները: Աստվածաշնչյան մի տողի մեկնությանը նվիրված հանրագիտարանային-հավաքաբանական այդ աշխատության մեջ Տաթևի համալսարանի հիմնադիր ուսուցչապետը գերազանցապես անդրադառնում է հոգու և մարմնի բնության մասին միջնադարում հայտնի ուսմունքների, տեսակետների ու կարծիքների վերլուծությանը, որի ընթացքում առավել ակնհայտ են երևում քրիստոնեական և հեթանոսական, աղանդավորական, հերձվածողական ըմբռումների տարբերությունները: Բազմաթիվ հեղինակների վկայակոչումը խոսում է այն մասին, որ Որոտնեցին կա՛մ ծանոթ է որոշ սկզբնաղբյուրների, կա՛մ էլ օգտվել է այնպիսի աշխատություններից, որոնցում շարադրված են հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցությանը վերաբերող տարբեր հեղինակների կարծիքներ: Դրանց թվում կարող ենք նշել 13-14-րդ դարերում Հայաստանում և հարևան երկրներում բնավորված կաթոլիկ (հատկապես Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու) ու կաթոլիկադավան հայ մտածողների երկերը, ինչպես նաև լատին մտածողների երկերի նրանց կատարած թարգմանությունները³: Ի մասնավորի, 1337 թ. Հակոբ Քոնեցին հայերեն է թարգմանել Ջոն Սուինֆորդ Անգլիացու «Համառօտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ» և «Յաղագս առաքինութեանց հոգւոյն» աշխատությունները, որոնց ծանոթ էին նաև հայ մտածողները: Համենայն դեպս ակնհայտ է, որ Որոտնեցին ծանոթ է անտիկ մտածողների տեսակետներին միջնադարյան աղբյուրներից, որովհետև դրանք հաճախ ներկայացվում են աղավաղված կամ խմբագրված ձևով՝ հարմարեցված դյուրին քննադատության համար:

² Այդ մասին տե՛ս **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, **Ա. Ա. Մինասյան**, Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004:

³ Հայ և լատին (կաթոլիկադավան) մտածողների փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը տե՛ս **Аревшатын С. С.** К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Ер., 1980:

Հոգու մասին քրիստոնեական տեսակետը պաշտպանելիս Որոտնեցին հենվում է ինչպես Ս. Գրքի դրույթների, այնպես էլ Արևելյան ուղղափառ եկեղեցու հայրերի, հատկապես Գրիգոր Նյուսացու «Մարդու կազմության մասին» գրքի և միջնադարյան հայ մտածողների (Դավիթ Անհաղթ, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի) օգտագործած փաստարկների վրա: Քննարկվող հարցերի վերաբերյալ Որոտնեցու քաջատեղյակությունը հնարավորություն է տալիս նրան ըստ ամենայնի լուսաբանելու և քննադատելու հոգու վերաբերյալ քրիստոնեական պատկերացումներին անհարիր ու անհամատեղելի հայեցակետերը: Որոտնեցու այս աշխատությունը գրված է դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայության ոգով, մեթոդով ու ոճով: Դա առնվազն նշանակում է հետևյալը՝ ա) նա փիլիսոփայությունը, տրամաբանությունն ու բանականությունը օգտագործում է կրոնական ճշմարտությունների հիմնավորման համար, բ) նա ոչ թե փնտրում է ճշմարտությունը, այլ հետևում է հայտնութենական ճշմարտությանը, վերարտադրում և մեկնաբանում է ճշմարտությունը՝ այն մատչելի դարձնելով ուսանողներին ու ընթերցողներին, գ) նրա աշխատությունը («Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա») հիմնականում կառուցված է հարց ու պատասխանի սկզբունքով: Սկզբում Որոտնեցին ներկայացնում է հոգու մասին որևէ կարծիք, դրա հիմնավորման համար առաջադրված օրինակներն ու փաստարկները, այնուհետև մեկ առ մեկ հերքում դրանք՝ հրնթացս կամ վերջում ներկայացնելով եկեղեցու համար ընդունելի տեսակետը:

Որոտնեցին «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» աշխատության մեջ վերլուծում է հենց հոգու բնության վերաբերյալ գոյություն ունեցող «արտաքին»՝ անտիկ իմաստասերների և «ներքին»՝ եկեղեցու վարդապետների տեսակետներն ու կարծիքները՝ առանձնացնելով հոգու բնությանը վերաբերող տասը կարծիք: Դրանք են՝

ա) արտաքին իմաստասերներից ոմանք հոգին համարում են մարմին,

բ) ոմանք էլ հոգին համարում են անմարմնական, բայց ոչ գոյացություն, այլ պատահական գոյ,

գ) ոմանք պնդում են, որ հոգին անմարմին գոյացություն է, բայց «և գոյութիւն՝ ըստ բազմազան տեսակաց բազմազան հոգի»,

դ) ըստ ոմանց՝ հոգին անմարմին է, բայց ունի եռամասնյա գոյություն,

ե) ոմանք ասում են, թե Աստված սկզբից ստեղծեց հոգին, տեղավորեց երկնքում, իսկ օրինազանցությունից հետո միավորեց մարդկային մարմնի հետ,

զ) ոմանք պնդում են, թե մարդու հոգին Աստուծուց է,

է) ոմանք էլ կարծում են, թե ինչպես մարմինը ծնվում է մարմնից, այնպես էլ հոգին ծնվում է հոգուց, այսինքն՝ ծնողներից,

ը) ոմանք էլ պնդում են, որ հոգին անմարմին է, բայց իր գոյությունն ստացել է մարմնականից,

թ) ոմանց կարծիքով հոգին գոյանում է նախախնամությամբ,

ժ) որոշ մտածողներ էլ պնդում են, թե Արարիչը յուրաքանչյուր մարմնի համար ստեղծում է նոր հոգի:

Փաստորեն, եթե առաջին չորս կարծիքները վերաբերում են այն հարցերին, թե հոգին մարմնական, թե անմարմնական է, գոյացություն է, թե պատահական գոյ, ապա մնացյալ հարցերը՝ հոգու ծագումնաբանությանը, թեև յոթերորդ և ութերորդ կարծիքները ինչ-որ իմաստով վերաբերում են հոգի-մարմին հարաբերակցությանը, ուստի դրանք նույնպես կարող ենք դասել առաջին խմբին:

Որոտնեցին էլնում է քրիստոնեական մարդաբանության այն հիմնադրույթից, որ մարդը երկու անկախ գոյերի՝ հոգու և մարմնի միասնություն է: Մարմինը հոգու գործարանն ու ընդարմացուցիչն է, իսկ հոգին անմարմին էություն է՝ «պատճառ շարժութեան մարդոյ» և «մշտաշարժութեամբ կապակցեալ ընդ մարմնոյ»⁴: Մարդն ունի բաղադրյալ, բայց միասնական բնություն. առանց մարմնի կամ առանց հոգու չի կարող լինել մարդ. «Կոչի մարդ ի հոգոյ իմանալոյ և ի մարմնոյ զգալոյ, և ոչ հոգի առանց մարմնոյ կոչի մարդ, և ոչ մարմինն առանց հոգոյ, այլ յերկուցն միաւորութենէ ասի մարդ»⁵: Որոտնեցու կարծիքով, այս իմաստով սխալվում է Պլատոնը, երբ «զհոգի միայն ասէ մարդ, իսկ մարմինն գործի և օտար ի մարդոյն»⁶: Եթե մարդը բաղկացած է մարմնից ու անմարմին գոյացությունից, ապա ինչպե՞ս է հնարավոր այդ երկու հակադիր հատկություններ ունեցող գոյերի միասնությունը: Այդ միասնությունը ապահովելու համար Արարիչը ստեղծել է հակադիր գոյերն իրար միացնող միջնորդ օղակներ՝ «կարգեաց զանասնական շունչն ի միջի սոցա, որ ունի երկու զօրութիւն՝ անօսրութիւն և թանձրութիւն, որպեսզի շաղկապեացէ երկու ծայրիւն ի մի էութիւն զհոգի և զմարմնինն, քանզի շունչն անօսրութեամբն զհոգին է ըմբռնեալ և թանձրութեամբն՝ զմարմինն»⁷:

⁴ «Մեծ րաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բանն առաքելական, որ ասէ. «Նայեցարուք ընդ առաքեալն և ընդ քահանայապետ խոստովանութեան մերոյ ընդ Յիսուս, որ հաւատարիմ է արարչին իւրոյ» [Եբբ. Գ. 1]», «Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր», քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինայանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 184:

⁵ «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերալոյս մեծ հռետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» [Մաղ. ԼԲ. 15]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 95:

⁶ «Մեծ րաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բանն առաքելոյն Պողոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով՝ հարութիւն մեռելոց» [Ա. Կորն. ԺԵ. 21]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 284:

⁷ **Նույն տեղում**, էջ 285, տե՛ս նաև էջ 185: Հոգու և մարմնի միավորման ու փոխազդեցության հարցերը լուսաբանելիս Որոտնեցին օգտվում է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու աշխատություններից (տե՛ս **Յովհաննես Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա, ճառեր եւ քարոզներ, բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Մրապ-

Հոգու գոյության հարցը: Որոշ մտածողներ պնդում են, գրում է Ռոտունեցին, թե հոգի որպես այդպիսին գոյություն չունի: Մա ծայրահեղ մերժողական մի տեսակետ է, որն անհիմաստ է դարձնում ոչ միայն քրիստոնեական, այլև առհասարակ որևէ կրոնական վարդապետություն: Հավանաբար դա միջնադարում այնքան էլ տարածված տեսակետ չէր, համենայն դեպս հայտնի չէ այնպիսի փիլիսոփա կամ աստվածաբան (Ռոտունեցին նույնպես չի հայտնում անուններ), ով պաշտպաներ նման տեսակետ: Բոլոր դեպքերում, Ռոտունեցին հարկ է համարում անդրադառնալ այդ տեսակետին, բայց քանի որ չկան դրա օգտին բերվող դրույթներ, նա բավարարվում է հոգու գոյության մասին հեղինակությունների վկայակոչումներով: Նախ՝ նա Աստվածաշնչից մեջբերում է այնպիսի մտքեր, որոնք վկայում են հոգու գոյության մասին: Օրինակ՝ ա) ըստ Ս. Գրքի՝ մարդը պատկեր է Աստծո (տե՛ս Ծնն. Ա. 27): Մարմինը չի կարող լինել Աստծո պատկերը, Աստված չի կարող մարմին լինել, հետևաբար հոգին է Աստծո պատկերը: Բ) «Մարմինն դառնայ ի հող և հոգին երթայ առ Աստուած, որ ետ զնայ» (Ժող. ԺԲ. 7) և այլն: Երկրորդ՝ նա վկայակոչում է փիլիսոփաներին, անգամ նրանց, որոնց այլ առիթով քննադատում է: Իմաստասերները կարծում են, գրում է նա, որ արտաքին մարմինները շարժվում են անմարմնի կողմից, որտեղից էլ հայտնի է, որ «է՛ հոգի շարժող մարմնոյն»: Հույն մտածող Պլատոնը խոսում է մարմնափոխության և հոգու վերաբնակության մասին, իսկ դա նշանակում է ոչ այլ ինչ, եթե ոչ «զհոգի էութիւն իսկապէս և անմահ»: Վերջապես, ըստ իմաստասերների՝ մահը հոգու անջատումն է մարմնից: Եթե հոգի չկա, ապա ինչպե՞ս կարող է հոգին անջատվել մարմնից: Այսպիսով, հոգին գոյություն ունի և մարմնի հետ միասին գոյացնում է մարդուն: Երրորդ, մարդու գործունեության արդյունքները՝ հնարամիտ ու հանճարեղ գործերի, առաքինությունների, գիտությունների ու արվեստների գոյությունը վկայում են, որ մարդն ունի բանական, անձնիշխան ու արարող հոգի: Բացի դրանից, մարդն ունի նախագիտություններ, երազներ, տեսիլքներ, որոնք վկայում են այնպիսի հոգու գոյության մասին, որն ի գորու է տեսնել ապագան, կանխատեսել, ինչը չեն կարող անել զգայությունները: Վերջիններս գիշերները քնում են, մինչդեռ միտքը աշխատում է, տեսնում երազներ, քննում մտահասու իրեր, ինչը վկայում է հոգու գոյության մասին:

Հոգու գոյության ընդունումից հետո Ռոտունեցին անդրադառնում է ավելի կարևոր հարցերի. ինչպե՞ս է գոյացել կամ ստեղծվել հոգին, ինչի՞ց է առաջացել՝ մարմնի՞ց, թե՞ հոգուց, Աստվա՞ծ է ստեղծել, թե՞ այն գոյացել է նախախնամությամբ, եթե Աստված է արարել, ապա ո՞րն է սկզբից ստեղծել՝ մարմի՞նը, հոգի՞ն, թե՞ դրանք միաժամանակյա գոյեր են: Այս հարցերը քննարկվել են թե՛ անտիկ և թե՛ միջնադարյան աստվածաբանության ու փիլիսոփայության մեջ:

յանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 176-178):

Հոգու ծագումնաբանության հարցը: Ըստ Ռրոտնեցու՝ հոգու ծագումնաբանության առնչությամբ Պլատոնը (և ավելի ուշ նրան հետևած «ամենաթշուառն» Օրիգենեսը) կարծում էին, որ Աստված առաջինն ստեղծեց մարդկանց հոգիները, տեղավորեց երկնքում և սահմանեց նրանց համար օրենքներ: Այն հոգիները, որոնք օրինական գարձան, իջեցրեց երկրի վրա, բնակեցրեց մարդկանց մեջ: Սա մոտավորապես է նման թե՛ Պլատոնի և թե՛ Օրիգենեսի տեսակետին: Իսկապես, Պլատոնը «Տիմեոս» աշխատության մեջ գրում է, որ Դեմիուրգոսը ստեղծեց աստղերի քանակին հավասար թվով հոգիներ և դրանցից յուրաքանչյուրին տեղադրեց որևէ աստղի կողքին: Առաջին ծնունդը բոլոր հոգիների համար մեկ է, և երբ դրանք ցրվելով արմատավորվեցին մարմինների մեջ՝ ձեռք բերեցին զգայություններ ու կրքեր: «Եթե հոգիները իշխեն այդ կրքերին, կապրեն արդար, իսկ իշխվելու դեպքում կապրեն անարդար: Իրենց հատկացված ժամանակը արժանիորեն ապրողները դարձյալ ուղևորվում են համանուն աստղի հայրենիքը և ապրում իրենց երջանիկ ու սովորական կյանքը: Իսկ նրանք, ովքեր դա չեն կարողանա անել, երկրորդ ծննդյան ժամանակ կփոխեն իրենց բնությունը իգականի: Եվ եթե այդ կերպարանքով էլ չդարձան չարիք գործել, ստիպված կլինեն ամեն անգամ փոխակերպվել կենդանական այնպիսի բնության, որը նմանություն կունենա իրենց բնության հետ...»⁸: Ինչ վերաբերում է «ամենաթշուառն» Օրիգենեսին, ապա եթե իր «Սկզբների մասին» աշխատությունում նա անորոշ կերպով խոսում է հոգիների նախագոյության, մեղանչման ու վերաբնակության մասին, ապա ավելի ուշ գրած երկերում («Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը», «Ընդդեմ Ցելսուսի» և այլն) նա սուր քննադատում է վերաբնակության մասին ուսմունքը՝ ցույց տալով, որ դա լրիվ հակասում է քրիստոնեական կրոնին: Սակայն միջնադարյան գրականության մեջ տարածված էր այն տեսակետը, որ Օրիգենեսը պաշտպանում է հոգիների նախագոյության, դրանց մեղանչման ու անկման և վերաբնակության մասին ուսմունքը: Ըստ Ռրոտնեցու՝ Օրիգենեսը պնդում էր, «թե՛ ոգիքն միահամուռ ստեղծան յերկնային քաղաքն և ըստ մեղաց աքսորեալք բանտին ի մարմինս մարդաձև, չարչարեալ անդանօր և ելեալ մտանեն յանասունս և անդի ի թուփս՝ և այսպիսի փոփոխմամբ մաքրին...»⁹:

Պլատոնի և Օրիգենեսի տեսակետը հերքելու համար Ռրոտնեցին օգտվում է աստվածաշնչյան դրույթներից և Գրիգոր Նյուսացու «Մարդու կազմության մասին» գրքում բերված փաստարկներից: Եթե իսկապես ճիշտ է Պլատոնը, ապա ուրեմն մարդը պատահական գոյ է, որովհետև հոգին պատահաբար է մեղանչում և պատահաբար է բնակվում մարմնի

⁸ Պլատոն, Երկեր չորս հատորով, հ. 3, Եր., 2011, էջ 125:

⁹ «Յովհաննու Ռրոտնեցույ տիեզերալոյս բարունապետի արարեալ ի բան Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն. և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն... Ամենայն ինչ նովաւ եղև» [Յովհ. Ա. 1, 3]», Ս. Հովհան Ռրոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 46:

մեջ (ինչպես վերը տեսանք, Պլատոնը չի խոսում հոգու՝ որպես պատահական գոյի մասին): Ըստ Մ. Գրքի՝ Աստված մարդուն ստեղծեց իր նմանությամբ ու պատկերով, ուստի ինչպե՞ս կարող է Աստված իր ստեղծած պատկերը թշվառության մատնել: Եթե մարդու գոյության պատճառը մեղքն է, ապա նշանակում է Աստծո պատկերը գոյացել է մեղքից, ինչը հերձված է: Եթե հոգիները մեղանշում են, ապա ընկնում են ավելի անարգ մարմնի մեջ և այսպես մինչև անզգամ մարմին, այսինքն՝ կա՛մ դառնում են ոչինչ, կա՛մ նորից բարձրանում երկինք: Եթե դառնում են ոչինչ, ապա դա հակասում է հոգու անմահության մասին իրենց իսկ դրոյթին: Իսկ եթե անմահ լինելով՝ անզգամները կրկին բարձրանան երկինք, ապա ստացվում է, որ դրանք ավելի պատվական են, քան երկրի վրա էին: Ըստ Աստվածաշնչի՝ սկզբում ստեղծվեցին անզգամները և անբան կենդանիները, հետո մարդը: Քանի մարդը չէր ստեղծվել ու չէր մեղանշել, ինչպե՞ս նրա հոգին ընկավ անբան կենդանիների մարմնի մեջ: Բանականը չի կարող հայտնվել անբանի մարմնի մեջ, և եթե անբանն ունի բանականությանը նմանվող հատկություններ (հնարք ու խորամանկություն), ապա դա բնությամբ է և ոչ թե բանականությամբ: Ստացվում է, որ հոգին ավելի շատ սիրում է անբաններին, որ անասունների հոգիները ավելի պատվական են, որովհետև մեկ և նույն մարմնի մեջ են, քան մարդկանց հոգիները, որոնք տեղից տեղ են վերաբնակվում: Եթե հոգին այլ մարմնի մեջ վերաբնակվեր, ապա կհակասեր իմաստասերների այն մտքին, որ յուրաքանչյուր հոգի իր մարմնի տեսակը, ձևն է:

Հոգու գոյացման հետ կապված ոմանք պնդում են, գրում է Որոտնեցին, թե հոգիները ոչ թե ստեղծվել, այլ գոյացել են նախախնամությամբ: Արիստոտելն ու ստոյիկները կարծում են, որ ամեն մի նախախնամություն առաջ է գալիս ծննդից, ինչպես զավակը ծնվում է իր ծնողներից: Իսկ որոշ աստվածաբաններ պնդում են, թե Աստված ամեն անգամ հոգին նոր է ստեղծում, ինչը հակասում է Մովսեսի մտքին: Նախախնամությունը, գրում է Որոտնեցին, պետք է տարբերել ստեղծելուց, զի ստեղծել նշանակում է արարել ոչնչից, իսկ դրա համար պետք է «անհուն և անբաւ կարողութիւն»: Նախախնամելը վերաբերում է գոյություն ունեցողին և լինում է ըստ բնության կարգի, այսինքն՝ նախախնամելը նշանակում է գոյություն ունեցողը նույն ձևով պահել՝ «ի միմեանց փոխանորդութեամբ անսխալ պահել տեսակն»: Հետևաբար, հոգու գոյությունը նախախնամությամբ չէ, այլ է «ըստ անհուն և անբաւ զորութեան», այսինքն՝ այն Աստծո ստեղծագործության արգասիք է: Եթե այդպես է, ապա ծագում է հետևյալ հարցը. արդյո՞ք Արարիչը յուրաքանչյուր մարմնի համար ստեղծում է նոր հոգի: Եթե ամեն անգամ ստեղծեր նոր հոգի, գրում է Որոտնեցին, ապա կնշանակեր արարված աշխարհը կատարյալ չէ, որ Աստված ամենագոր չէ, որ Աստված շնացողների գործակիցն է: Այս կապակցությամբ նա ընդունում է Գրիգոր Նյուսացու տեսակետը. Աստված նոր հոգի չի ստեղծում «վասն

նախատեսությունն Աստուծոյ և կամացեալ հրամանին յիւրումն ժամանակի ըստ մարմնոյ գոյաւորութեան, զոր նախատեսութեամբն նախքան զլինելն աշխարհի տեսաւ: Եւ տեսութիւնն այն սահման եղև, զի իւրաքանչիւր հոգի ընդ մարմնոյ գոյանայ...»¹⁰: Մինչև աշխարհի ստեղծումը Աստված ստեղծում է բոլոր մարդկանց հոգիները և յուրաքանչյուրի ծննդյան ժամանակ այն փչում նրանց մարմիններում: Պարզապէս մարդու բնությունը տկար է, և հոգին ի վիճակի չէ միանգամից դրսևորելու իր բոլոր կարողությունները: Հոգու և մարմնի ծագումնաբանության (առաջնայնության) վերաբերյալ միջնադարյան կրոնական գրականության մեջ ձևավորվել էր երկու տեսակետ. ոմանք կարծում էին, որ սկզբում ստեղծվել է հոգին, հետո՝ մարմինը, իսկ ոմանք էլ պնդում էին, թե հոգին արարվել է մարմնից հետո: Թե՛ մեկ և թե՛ մյուս տեսակետի կողմնակիցները հենվում էին Աստվածաշնչի վրա: Հոգուն նախապատվություն տվողները էլնում էին աստվածաշնչյան այն մտքից, որ Աստված նախ ստեղծեց իմանալի, հետո զգալի գոյերին: Մարմնին նախապատվություն տվողները հենվում էին աստվածաշնչյան այն մտքի վրա, որ Աստված նախ հողից ստեղծեց մարմինը, այնուհետև հոգին փչեց նրա մեջ: Այս երկու կարծիքներն էլ Որոտնեցու համար անընդունելի են: Նա հետևում է եկեղեցու վարդապետների ձևակերպած այն դրոյթին, որ հոգին և մարմինը ստեղծվել են միաժամանակ, հետևաբար սխալ է դրանցից որևէ մեկը համարել առաջագույն, «քանզի ոչ յառաջ զարմինն ասէ գոյանալ զհոգիսն, և ոչ յառաջ քան զհոգիսն՝ զմարմինսն»¹¹: Որոտնեցու աշակերտ Գրիգոր Տաթևացի, «Գիրք հարցմանց»-ում անդրադառնալով այս հարցին, գրում է, որ Աստված բանական հոգին ո՛չ նորն է ստեղծում, ո՛չ էլ օգտագործում հինը, այլ «է ի մեջն». «ո՛չ է հին, զի ըստ իւրաքանչիւր մարմնոյ համանգամայն ստեղծանի հոգին: Եւ ո՛չ նոր, զի մի և նոյն ի սկզբանէ հրամանն արարչադիր առանց տկարութեան ներգործէ մինչ ի կատարած. և ըստ իւրաքանչիւր հոգւոյ նոր հրաման ստեղծանելոյ ո՛չ արձակի»¹²:

Հոգու գոյացման մասին, ըստ Որոտնեցու, մի թյուր տեսակետ է ներկայացրել Եվնոմիոս հերձվածողը, ով, հետևելով Արիստոտելի և ստոյիկյանների ուսմունքին, պնդում էր, թե հոգին մարմնից է ստացել իր անմարմին էությունը: Նա հենվում էր Մովսեսի այն մտքի վրա, թե Աստված նախ ստեղծել է մարմինը, այնուհետև՝ հոգին: Որոտնեցու կարծիքով, նա սխալ է մեկնաբանում Մովսեսի միտքը, քանզի դրանից հետևում է, որ Արարիչն այնքան տկար էր, որ ի վիճակի չէր միաժամանակ ստեղծել հոգին և մարմինը: Ստացվում է, որ մարմինը պատվականագույն է հոգուց:

¹⁰ «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերալոյս մեծ հոռտորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» [Մաղ. ԼԲ. 15]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 106:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 108:

¹² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 257:

Եթե մարմնից է առաջացել հոգին, ուրեմն Աստված չի ստեղծել հոգին: Որոտնեցու կարծիքով, այս տեսակետը ներքուստ հակասական է, քանի որ հոգին համարում է անմարմին, անմահ, անապական էություն, իսկ դրա ծնողը՝ մարմինը, ապականացու: Դարձյալ՝ մարմինը չի կարող ծնել անմարմին գոյ, չի կարող ստեղծել արվեստի գործեր կամ ձեռք բերել գիտելիքներ ու առաքինություններ: Եվնոմիոսը պարզապես խեղությունում է ճշմարտությունը, գրում է Որոտնեցին, հետևաբար հարկ է «փախչիլ ի չար կարծեաց յայսցանէ՝ իբր ի կատաղի գագանէ»:

Հոգու արարման հարցը: Հոգու և մարմնի առաջնայնության հարցից գատ՝ միջնադարյան աստվածաբաններին հետաքրքրում էր հետևյալ հարցը. եթե Աստված է ստեղծել հոգին, ապա ստեղծել է ի՞ր էությունից, թե՞ այլ կերպ: Այդ նույն հերձվածող Եվնոմիոսը, դարձյալ հենվելով Ս. Գրքի «Փչեաց յերեսս նորա շունչ կենդանի և եղև մարդն հոգի կենդանի» մտքի վրա, կարծում էր, որ մարդու հոգին Աստծո էությունից է: Որոտնեցու կարծիքով, այս տեսակետն անհիմն է, որովհետև՝ ա) Աստված ոչ թե իր էությունից է փչում, այլ «գարտաքուստ առեալ օդ փչէ», բ) կատարյալ, անփոփոխ, անեղ բնություն ունեցող աստվածությունն անհնար է, որ բաժանվի հատվածների, փոփոխվի կամ խառնվի եղականների հետ, գ) այդ դեպքում մարդու հոգին կլիներ ամենակարող, ամենագետ, առանց զգայարանների անմիջապես կճանաչեր գոյերը, չէր խաբվի դրախտում, չէր մեղանչի, չէր պատժվի, չէր լինի կրավորական, մինչդեռ մարդուն բնորոշ են վերոթվարկյալների հակառակ հատկությունները: Երկրային կյանքում մարդու հոգին ունի երեք պակասություն՝ ա) նսեմ ու աղոտ գիտություն, բ) տրտմություն, «զի բագում ինչ խնդրէ և ոչ առնու», գ) մտքի թուլություն, երբ այս աշխարհում բազմաթիվ մեղքերի պատճառով մոռանում է Աստծուն¹³: Այդ պակասությունները կշտկվեն միայն հանդերձյալ կյանքում:

Այսպիսով, ըստ Որոտնեցու, հոգին և մարմինը կազմում են միասնական մի բնություն, որի յուրաքանչյուր բաղադրիչ ունի իրեն բնորոշ հատկությունները: Դրանց միջև ընդհանուրն այն է, որ երկուսն էլ արարված գոյեր են: Միջնադարյան մտածողների համար ավելի կարևոր ու սկզբունքային են հոգու և մարմնի միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները, որոնք ավելի շուտ իրար փոխբացառող հակադրություններ են: Որոտնեցին հոգին սահմանում է որպես անմարմին, անմահ, պարզ, անձնիշխան, մշտաշարժ ու բանական, իսկ մարմինը՝ նյութական, մահկանացու, բաղադրյալ, անկենդան, շարժման մեջ դրվող և անբանական: Միջնադարում մարմնի բնության, դրա հատկությունների ու գործառույթների վերաբերյալ լուրջ տարբերումներ չեն եղել: Այս կապակցությամբ միակ հարցը, որը եղել է քննարկման առարկա, այն է՝ ի սկզբանե մարմինը կեն-

¹³ Տե՛ս «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով յարութիւն մեռելոց» [Ա. Կորն. ԺԵ. 21]», Մ. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-ինաստասիրական ճառեր, էջ 295:

դանի՞ (շնչավորված), թե՞ անկենդան (անշունչ, անհոգի) գոյացություն է եղել: Թեև Ռոտունեցին պաշտպանում է հոգու և մարմնի միաժամանակյա արարչագործության գաղափարը, այնուհանդերձ կարծում է, որ մարմինը ի սկզբանե չի եղել շնչավորված, որ Աստծո կամոք հոգին է կենդանություն, կյանք հաղորդել անշունչ մարմնին:

Հոգու առաջացման մի այլ տարբերակ են առաջադրում Արիստոտելը, ստոյիկները և հերձվածող Ապոդինարը, ըստ որոնց՝ ինչպես մարմինն է ծնվում մարմնից, այնպես էլ հոգին է ծնվում հոգուց: Դա նշանակում է, գրում է Ռոտունեցին, որ անմարմին ու անշարադիր հոգին ներկայացվում է որպես շարադրելի ու բաժանելի գոյացություն: Այդ դեպքում պետք է ընդունել, որ հոգին առաջանում է ոչ թե մեկ, այլ երկու՝ կնոջ ու տղամարդու հոգիներից: Մակայն եթե հոգին խառնման արդյունք է, ապա պետք է լինի ապականացու, որովհետև մարմնի պես ունի բաղադրյալ բնույթ: Իսկ եթե խառնյալ գոյ չէ, ապա զավակը ծնողներից պետք է ստանա ոչ թե մեկ, այլ երկու անշփոթ հոգի, ինչն անհեթեթ է: Դրանից հետևում է նաև, որ ծնողների հոգիները զավակների թվի ավելացմամբ պետք է նվազի և զրկվի կատարելությունից, ինչպես, օրինակ, եթե սափորից թափենք գինու մի մասը, ապա կպակասի գինու քանակը: Մինչդեռ մարդկային հոգին պարզ գոյացություն է, այսինքն՝ բաղկացած չէ մասերից կամ տարրերից: Եթե հոգին անբան ու մահկանացու է, ապա չի կարող լինել Աստծո պատկերը: Այս դեպքում ավելորդ ու անիմաստ են դառնում արդարության գործերը, այն մարդկանց չարչարանքները, ովքեր զոհվեցին «վասն հանդերձեալ փառաց և պատուոյ»: Այս տեսակետը լրիվ հակասում է աստվածաշնչյան մտքերին:

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը: Միջնադարյան մտածողներին, այդ թվում Ռոտունեցուն, առավելապես հետաքրքրել է հոգու բնության և դրա հետ կապված հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը: Այդ կապակցությամբ նա քննարկել է ինչպես անտիկ փիլիսոփաների, այնպես էլ քրիստոնյա աստվածաբանների առաջադրած տեսակետները: «Հոգին մարմին է, այսինքն՝ նյութական է» տեսակետի կողմնակիցների (հիմնականում՝ անտիկ փիլիսոփաներ) բազմաթիվ փաստարկները մերժում է Ռոտունեցին: Հայ մտածողի կարծիքով, հոգին չի կարող մարմին լինել հետևյալ պատճառներով. նրանք, ովքեր հոգին համարում են մարմին, կարծում են, որ ինչպես ջուրն է կենդանություն պարզևում բույսերին ու կենդանիներին, այնպես էլ զգայական շունչը՝ մարմնին: Այսինքն՝ մարմնական գոյերն են կենդանություն հաղորդում մարմնին՝ «և շունչ և ջուր մարմին գոյով՝ կենդանացուցանեն զմարմինս. անօտր մարմին՝ զթանձր մարմինն»: Այս տեսակետը հիմնվում է բնական երևույթների ուսումնասիրության՝ մարդկանց կենսափորձի վրա, ուստի առաջին հայացքից թվում է համոզիչ ու ճշմարտանման: Ռոտունեցին ջանք է թափում հիմնավորելու, որ այդ տեսակետը, որը հիմնված է հա-

մանանություն մեթոդի վրա, խոցելի է թե՛ բնափիլիսոփայական, թե՛ բնագանգական և թե՛ տրամաբանական տեսանկյուններից: Ամեն մարմին ունի տարածվելու, ցրվել-սփռվելու հատկություն, հետևաբար կարիք ունի միավորող ու շաղկապող այնպիսի ուժի, ինչպիսին հոգին է: Քանի որ մարմինը միևնույն ժամանակ չի կարող լինել «ցրական և շաղկապող», նշանակում է նրան շաղկապող ուժը նյութական չէ, այլ աննյութական: Ամեն մի մարմին բաղկացած է չորս տարրերից, որոնցից ոչ մեկն էլ չի կարող լինել հոգի (Արիստոտելի հաղորդմամբ՝ այս տեսակետը, ըստ որի՝ հոգին բաղկացած է տարրերից, և որոնցից յուրաքանչյուրը հոգի է, պաշտպանում էր էմպեդոկլեսը)¹⁴: Կարող են ասել, գրում է Ռոտունեցին, որ ջուրը հոգի է, կենդանացնում է շատերին, որ առանց ջրի դրանք չորանում և մեռնում են: Բայց այդպես ասողները անտեսում են այն փաստը, որ շատ կենդանիներ, օրինակ՝ արծիվը, կաքավը, առհասարակ չեն խմում ջուր: Օդը նույնպես չի կարող լինել հոգի, թեև շատ գոյեր օդ շնչելով են ապրում, քանի որ բազում են «առանց տուրևառութեան օդոյ» ապրող կենդանիները (մեղուներ, մրջյուններ, մոծակներ):

Հոգին չի կարող մարմին լինել, որովհետև տարբեր են հոգու և մարմնի հատկությունները: Հոգին պարզ, անտեսանելի և թափանցող գոյացություն է, ուստի որտեղ էլ որ գտնվի, թափանցում է մարմնի մեջ և շնչավորում դրա յուրաքանչյուր մասը: Իսկ մարմինը գուրկ է թափանցելու հատկությունից, որովհետև իր բնույթով թանձր գոյացություն է: Բացի դրանից՝ «Մարմինն ոչ կարել կալ և շրջել ի միում ամանակի, իսկ հոգի կարել կալ ի մարմնի և շրջել իմացմամբ յերկինս և յերկրի և ամենայն ուրեք»¹⁵: Մարմինը չի կարող առանց միջնորդի ինքն իրեն տեսնել, մինչդեռ հոգին ինքն իրեն տեսնում և քննում է: Մարմինն անկենդան է: Իգուր չէ, որ փիլիսոփաները մարմինն անվանում են ընդարմ (տվյալ դեպքում Ռոտունեցին նկատի ունի Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում արտահայտած հետևյալ միտքը. «Մարմինը հոգուն կապում և պահում է, որի պատճառով Հումերոսը կապարան է անվանում մարմինը: Այդ պատճառով նա մարմին է կոչվում, այսինքն՝ ընդարմ, որովհետև ընդարմացնում է հոգին և ընդարմանում է գերեզմանի մեջ»¹⁶): Եթե հոգին կերակրում է, ապա կերակրում է աննյութականներին, օրինակ՝ հոգին սնվում և սնում է գիտելիքներով ու ուսուցումներով: Մարմինը չի կարող անմարմնականին կերակրել, հետևաբար մարմինը հոգի չէ: Ամեն մի մարմին նյութ է, իսկ նյութը կերպարանալու համար կարիք է զգում ձևի (տեսակի): Մարմինը իբրև նյութ, չի կարող ինքն իրեն ձև տալ, բայց, հաղորդակցվելով հոգու հետ, կարող է զանազան կերպարանք ընդունել: Ձևն է որոշակիություն ու կենդանություն տալիս նյութին, ինչպես, օրինակ, բուսական հոգին՝ բույսե-

¹⁴ Տե՛ս **Аристотель**. Сочинения в четырех томах. Т. 1, М., 1976, էջ 376:

¹⁵ **Ս. Հովհան Ռոտունեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 110:

¹⁶ **Դավիթ Անհաղթ**, Երկեր, Եր., 1980, էջ 76:

րին, զգայական հոգին՝ կենդանիներին, բանական հոգին՝ մարդկանց: Փաստորեն, Որոտնեցին օգտագործում է արհեստոտեղյան այն միտքը, որ հոգին մարմնի էությունն է, կենդանության պատճառը, ձևն ու նպատակը:

Մարմինները կարող են լինել մեծ ու փոքր, ինչը չի կարելի ասել հոգու մասին: Մարմինն ինքնին կրավորական է և կարիք է զգում ներգործական գործության: Իսկ քանի որ ներգործական գործությունը չի կարող նյութական լինել, ուստի տնկական, զգայական ու բանական գոյերի մեջ ներգործականը պետք է ունենա աննյութական բնույթ: Մարմինն ինքնըստինքյան չի կարող շարժվել. դրան շարժման մեջ է դնում հոգին, որն իր բնույթով ինքնաշարժ ու մշտաշարժ է: Օրինակ, երբ կենդանիները փշում են իրենց շունչը, նրանց մարմինները անշարժացած ընկնում են: Մարմինները շարժվում են կա՛մ ներքին, կա՛մ արտաքին պատճառներով: Եթե արտաքին պատճառով, ապա ներագողը նյութական է, եթե ներքին՝ աննյութական: Եթե հոգին մարմին է և շարժվում է թե՛ ներսից և թե՛ դրսից, ապա և՛ մարմնական է, և՛ անմարմնական, ինչը հակասում է տրամաբանության օրենքին (միևնույն իրին չի կարելի միաժամանակ վերագրել հակասական հատկություններ): Ուրեմն հոգին մարմնական չէ: Մարմինը երբեմն շարժվում է և երբեմն գտնվում է անշարժ վիճակում, սակայն հոգին մշտաշարժ է: Մարմինը շարժվում է դրսից, իսկ հոգին ինքնաշարժ է: Ստոյիկների պնդմամբ՝ կա մի գործություն, գրում է Որոտնեցին, որը մարմինը շարժման մեջ է դնում թե՛ ներսից և թե՛ դրսից: Բայց ի՞նչ է այդ գործությունը՝ նյութակա՞ն, թե՞ աննյութական, ինչի՞ց է այդ գործությունը գոյացել: Եթե նյութ է, ապա կարոտ է շաղկապողի, իսկ եթե նյութավոր է, ուրեմն հաղորդակից է նյութին: Այդ դեպքում հարց է ծագում. նյութավորը նյո՞ւթ է, թե՞ աննյութ: Եթե նյութ է, ապա ինչո՞ւ ենք անվանում նյութավոր, իսկ եթե նյութ չէ, ուրեմն աննյութ է, այսինքն՝ մարմին չէ, քանզի ամենայն մարմին նյութ է:

Ոմանք ասում են, գրում է Որոտնեցին, թե քանի որ ամեն մի մարմին եռաչափ է, ուստի հոգին, թափանցելով մարմնի մեջ, դառնում է եռաչափ: Այսինքն՝ ստանում է մարմնին բնորոշ հատկություն: Իսկապես, ամեն մի մարմին եռաչափ է, սակայն ամեն մի եռաչափ մարմին չէ: Հոգին եռաչափ կամ եռամասնյա է, սակայն մարմին չէ, որովհետև չունի երկարություն, լայնություն կամ թանձրություն: Ամեն մի մարմին շոշափելի և «բռնելի» գոյ է. եթե հոգին ունենար այդպիսի հատկություններ, ապա նյութը նրան «կբռներ» և երբեք բաց չէր թողնի: Բայց այդպես չէ. ոչ միայն նյութը, այլև նույնիսկ արհեստավորը, որքան էլ հնարամիտ լինի, չի կարող կասեցնել հոգու թռիչքը: Երբ մի մարմին հպվում է մի այլ մարմնի, ապա ազդում է միայն հպվող կողմի վրա: Իսկ երբ հոգին է հպվում մարմնին, ապա «զբոլորս հոգևոր է»: Մարմինը չի կարող «միևնույն բազում մասունս բոլո-

րապէս լինել, ի հոգի բոլորն է ի բոլոր մարմինն և բոլորն է յիւրաքանչիւր մասունս մարմնոյն»¹⁷:

Ունանք էլ կարծում են, գրում է Ռրոտնեցին, թե հոգին նրբագոյն մարմին է: Այս կարծիքը ըստ էության չի տարբերվում նախորդներից, քանի որ որքան էլ նրբագոյն լինի հոգին, միևնույնն է, համարվում է մարմին: Իսկ ամեն մի մարմին կարոտ է շարունակողի ու շաղկապողի և «այս յանհունս մինչև հանդիպեացի անմարմնոց»: Իսկ որոշ մտածողների (քրիստոնեականներ և կլետականներ) կարծիքով, անմարմիններն իրար չեն կարող նման լինել, այլ միայն մարմիններն են իրար նմանվում, ինչպէս, օրինակ, զավակները ժառանգում են իրենց ծնողների որոշ հատկություններ: Ռրոտնեցին բերում է հետևյալ հակափաստարկը. թիվը նույնպէս համարվում է անմարմին գոյ, սակայն դա նմանվում է մարմնին, որովհետև հնարավոր է համեմատել թվերի կողմերը: Օրինակ՝ 6 և 24 թվերը իրար նման են, քանզի 6-ը հավասար է երկու անգամ երեքի, իսկ 24-ը՝ չորս անգամ վեցի: Չորսը նմանություն ունի երկուսի հետ, իսկ վեցը՝ երեքի, որովհետև չորսը երկուսի կրկնապատիկն է, իսկ վեցը՝ երեքի: Նման ձևով անմարմին որակները իրար նմանվում են: Այս տեսակետի պաշտպանները նաև պնդում են, թե անմարմնականը չի կարող հաղորդակից («աղտակից») լինել մարմնականին: Ռրոտնեցու կարծիքով, այդ պնդումը նույնպէս սխալ է, քանի որ «ախտակից լինի անձն մարմնոյ ի հիվանդանալն և ի հատանելն. և մարմինն՝ անձինն. քանզի յամաչելն իւրում՝ շառագունի. և յերկնչիլն՝ դեղնի»¹⁸: Հույն փիլիսոփա Քրիստոսը, գրում է Ռրոտնեցին, հոգին մարմնական է համարում և առաջադրում է հետևյալ փաստարկը. մահը հոգու բաժանումն է մարմնից, բայց անհնար է մարմնից անմարմնի բաժանումը: Եթե հոգին մերձենում և անջատվում է մարմնից, ուրեմն անմարմին չէ: Ռրոտնեցին ճշմարիտ է համարում մահվան քրիստոնեական սահմանումը և սխալ՝ այն ենթադրությունը, թե անմարմնականը չի կարող միավորվել մարմնականի հետ: Օրինակ՝ գիծը անմարմին քանակ է, սպիտակությունն անմարմին գոյ է, սակայն դրանք միանում, հպվում են մարմնականին և զատվում: Այնքան էլ ճիշտ չէ ասել, թե հոգին հպվում է մարմնին, որովհետև «թէ հայի՝ ոչ կարէ բոլորն անձնաւոր գոլ, այլ այն կողմն միայն, յորս հայի: Բայց այժմ տեսանեմք, զի ամենայն անհատ բոլորն է անձնաւոր»: Եթե հոգին մարմին լինէր, ապա կազդէր մարմնի միայն մի կողմի վրա, մինչդեռ նա թափանցում է մարմնի բոլոր մասերի մեջ: Ուրեմն հոգին անկյութական է:

Հոգու մասին մի այլ կարծիք էին պաշտպանում անտիկ մտածողներ Պյութագորասը, Դինարքոսը, Գալիանոսը և Արիստոտելը: Նրանք հոգին համարում էին անմարմին էություն, բայց ոչ թե գոյացություն, այլ պատա-

¹⁷ Ս. Հովհան Ռրոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 110:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 79:

հական գոյ: Թե Ռրոտնեցու համար որքան կարևոր է տվյալ կարծիքի հերքումը, երևում է նրա բերած հակափաստարկների առատությունից: Նախ և առաջ նա փորձում է հիմնավորել քրիստոնեական կրոնի համար կարևորագույն այն գաղափարը, որ հոգին գոյացություն է և ոչ թե պատահական, կախյալ ու ածանցյալ գոյ: Նրա կարծիքով, հոգին գոյացություն է հետևյալ պատճառներով. ա) մարդը հոգուց և մարմնից բաղկացած ամբողջական գոյ է. եթե հոգին գոյացություն չէ, ապա անհնար է, որ մարդու մի մասը լինի գոյացություն, իսկ մյուս մասը՝ պատահական գոյ: բ) Հոգին հանդես է գալիս որպես իմաստության և գիտության ենթակա, սուբյեկտ, իսկ սուբյեկտ կարող են լինել միայն գոյացությունները: Ուստի պարզ է, որ հոգին գոյացություն է և ոչ թե կախյալ, պատահական գոյ, քանզի պատահական գոյը չի կարող լինել պատահականի ենթակա («պատահումն ոչ կարե ենթակայ լինել պատահմանն»): գ) Ըստ սահմանման՝ գոյացությունը կարող է գոյել առանց պատահական հատկությունների, գոյել ինքնուրույն ու անկախ, ինչպես դա տեղի է ունենում այն դեպքում, երբ հոգին բաժանվում է մարմնից:

Այս ընդհանուր բնույթի դատողություններից հետո Ռրոտնեցին մեկ առ մեկ դիտարկում է վերոնշյալ փիլիսոփաների տեսակետները: Ըստ Դինարքոսի՝ մարմինը նման է քնարի, իսկ հոգին քնարի լարերի կապակցություն («յոդումն աղեաց»), ներդաշնակություն է: Պլատոնի «Ֆեդոն» երկխոսության մեջ այս տեսակետը պաշտպանում է պյութագորական Սիմմիասը: Նման ըմբռնման մեջ ակնհայտ է հոգու ծագումնաբանական կախվածությունը մարմնից, որովհետև ներդաշնակությունը հանդես է գալիս որպես հետևանք, քնարի լարերը՝ պատճառ: Ռրոտնեցու կարծիքով, նախ, հոգին չի կարելի համարել հետևանք՝ կապակցվածություն կամ ներդաշնակություն, որովհետև հակասում է գիտելիքի մասին պլատոնյան վերհուշի տեսությանը: Երկրորդ, հոգին իր էությանը ներհակ է մարմնին և իր բանական մասով իշխում է մարմնի վրա, իսկ ներդաշնակությունը չի կարող իշխել իրեն բաղկացնող տարրերի վրա: Ներդաշնակությունը երբեք չի կարող հակադրվել իր պատճառին, մինչդեռ հոգին հակառակվում է, հաղթում և իրեն ենթարկեցնում մարմինը: Երրորդ, ներդաշնակությունը կարող է լինել ամուր և թույլ, առավել ու նվազ, մինչդեռ հոգուն բնորոշ չեն այդպիսի հատկություններ: Չորրորդ, ներդաշնակությունը չի կարող ընդգրկել հակադիր հատկություններ, մինչդեռ հոգին կարող է ընդունել, օրինակ, թե՛ առաքինությունը և թե՛ չարությունը: Հինգերորդ, եթե հոգին ընդունում է հակադրությունները, նշանակում է՝ այն գոյացություն է, ենթակա, իսկ ներդաշնակությունը որակ է, այսինքն՝ իր գոյության համար պարտական է գոյացությանը:

Համանման մի տեսակետ է պաշտպանում Գալիանոսը, ով, հետևելով Հիպոկրատեսի տեսությանը, կարծում է, թե հոգին ունի բաղադրյալ բնություն, այսինքն՝ ինչպես բոլոր մարմինները, այնպես էլ հոգին բաղկա-

ցած է չորս տարրից: Գալիանոսի տեսակետից հետևում է, որ բոլոր մարմինները, այդ թվում՝ քարը, փայտը, երկաթը պետք է ունենան հոգի, շունչ, ինչը, ըստ Որոտնեցու, չի համապատասխանում իրականությանը: Եթե հոգին լիներ խառնվածք (խառնուրդ), ապա քանի որ մարդու տարիքի փոփոխությամբ փոխվում է նաև նրա խառնվածքը, ուստի պետք է փոխվի նաև հոգին, մինչդեռ հոգին մնում է նույնը: Խառնվածքը ներդաշնակության պես չի կարող լինել գործողության սուբյեկտ: Խառնվածքը որակություն է, իսկ ըստ վերջինիս սահմանման՝ դա կարող է լինել կամ չլինել՝ առանց վերացնելու ենթական: Բացի դրանից, որակը զգայահասու, իսկ հոգին իմանալի ու անտեսանելի գոյ է: Վերջապես, խառնվածքի (խառնուրդի) բնույթը կախված է տարրերի կարգավորվածությունից. բարեխառն դասավորվածությունը մարդու առողջության պատճառն է, իսկ բարեչափությունը՝ գեղեցկության: Եթե հոգին խառնվածք է, ապա քանի կենդանի է, չպետք է թուլանա ու հիվանդանա, սակայն բազում են դեպքերը, երբ հոգին կենդանի է, սակայն հիվանդ ու սկար: Իսկ դա նշանակում է, որ հոգին չի կարող լինել խառնվածք:

Որոտնեցին ավելի հանգամանորեն է վերլուծում հոգու մասին Արիստոտելի ուսմունքը: Հայ մտածողը թեև ընդհանուր առմամբ ճիշտ է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, այնուհանդերձ, նախ, լրիվությամբ չի շարադրում հոգու մասին արիստոտելյան ուսմունքի հիմնադրույթները, երկրորդ, աղավաղված է ներկայացնում Ստագիրացու որոշ մտքեր: Ըստ երևույթին նա օգտվել է այնպիսի աղբյուրից, որում քննադատության համար պարզունակացված են ներկայացվել արիստոտելյան դրույթները: Օրինակ՝ Արիստոտելը հոգին չի համարում պատահական գոյ (մինչդեռ Որոտնեցին արիստոտելյան ձևը մեկնաբանում է որպես որակ, այսինքն՝ պատահական, կախյալ գոյ), այլ, ընդհակառակը, դիտում է որպես մարմնին կենդանություն պարզևող ուժ, դրա ակտիվության ու բոլոր գործողությունների պատճառը, նպատակը (էնտելեխիան): Հոգին «ստիպում» է մարմնին ի կատար ածել այն, ինչը դրա զարգացման նպատակն է: Առանց հոգու մարմինը վերածվում է դիակի, անշարժ նյութի: Արիստոտելի համար հոգին առանձին գոյացություն չէ, այլ կենդանի, օրգաններ ունեցող մարմնի կենսագործունեության կազմակերպման եղանակը: Որ հայ մտածողն անմիջականորեն ծանոթ չէր Արիստոտելի «Հոգու մասին» տրակտատին, երևում է նաև այն բանից, որ նա չի օգտվում Արիստոտելի կողմից քննադատվող կարծիքների (Էմպեդոկլեսի, Դեմոկրիտեսի, Պյութագորասի, Պլատոնի և այլոց) դեմ բերվող դիպուկ փաստարկներից:

Որոտնեցու կարծիքով, Արիստոտելը հոգին անվանում է «կատարություն» (էնտելեխիա, ձև, էներգիա, իրականություն), որով էլ նմանվում է այն մտածողներին, ովքեր հոգին համարում են որակություն: Արիստոտելը մարմնի ու հոգու հարաբերությունը բացատրելիս գործածում է նյութ ու

տեսակ (ձև), հնարավորություն և իրականություն, կրավորական ու ներգործական հասկացությունները, ընդ որում՝ դրանք մեկնաբանում այնպես, իբր առանց մարմնի հոգին չի կարող ինքնություն գոյություն ունենալ, իբր հոգին հնարավորությամբ է առկա մարմնի մեջ և առանց մարմնի չի կարող վերածվել իրական գոյության: Քննադատելով արիստոտելյան փաստարկները՝ Որոտնեցին նկատում է, որ «մտքի տկարության» պատճառով հույն մտածողը չի կարողացել իրարից զանազանել հոգու կրավորական (բուսական ու կենդանական) մասը ներգործական (բանական) մասից, ինչի հետևանքով կրավորականին բնորոշ հատկությունները վերագրել է բանականին: Այս «մեղադրանքն» անհիմն է, քանի որ, նախ, Արիստոտելը ոչ միայն առանձնացրել է հոգու երեք մասերը կամ գորությունները, այլև նկարագրել դրանցից յուրաքանչյուրի գործառույթները, հետևաբար՝ նաև տարբերությունները: Երկրորդ, Արիստոտելը բանական հոգին է բաժանում կրավորականի և ներգործականի, ընդ որում՝ կրավորական հոգին՝ որպես մարմնի էստելեիա, մարմնի հետ անխզելիորեն կապված գոյ, ապականացու է, այսինքն՝ մարմնի հետ մահանում է, իսկ հոգու մյուս մասը՝ ներգործական բանականությունը, աստվածային ծագում ունենալով և անկախ լինելով մարմնից, անմահ է և վերադառնում է աստվածային աշխարհ: «Հոգու մասին» տրակտատում Արիստոտելը խոսում է մտքի՝ որպես հոգու հատուկ տեսակի և հայեցողության ունակության մասին՝ պնդելով, որ միայն դրանք կարող են գոյել առանձին, ինչպես հավերժականը առանձին անցողիկից¹⁹:

Այնուհետև, շարունակում է Որոտնեցին, Արիստոտելը մարմնին վերագրում է հնարավորությամբ կենդանի գոյություն, մինչդեռ ինչ-որ մի բան հնարավորությամբ գոյություն ունենալուց առաջ նախ պետք է գոյություն ունենա իրականում, ուստի «գորութեամբ մարմինն զի՛արդ գորութեամբ կեանս ունել ասի յինքեան՝ որ է անհնար»: Արիստոտելը սխալվում է նաև այն դեպքում, երբ մարմնի և հոգու հարաբերությունը նմանեցնում է աչքի և նրա տեսնելու ունակության, քնի և արթնության հարաբերությանը: «Հոգու մասին» աշխատության մեջ Արիստոտելը գրում է, որ «...եթե աչքը լիներ կենդանի էակ, ապա նրա հոգին կլիներ տեսողությունը: Չէ՞ որ տեսողությունը աչքի էությունն է որպես նրա ձև (իսկ աչքը տեսողության մատերիան է). տեսողությունը կորցնելուց հետո աչքն այլևս աչք չէ, թերևս միայն անվանապես, ինչպես քարե կամ նկարված աչքը»²⁰: Եթե իսկապես աչքը հնարավորությամբ ունի տեսնելու ունակություն, գրում է Որոտնեցին, ապա նույնը չի կարելի ասել հոգու մասին, քանի որ վերջինս միշտ ներգործությամբ գոյություն ունի: Քնած վիճակում հոգին անխափան կատարում է իր գործը, այսինքն՝ շունչ է տալիս ու առնում, կերակրում է և աճեցնում: Այստեղից էլ պարզ է, որ «գորութեամբ կեալ

¹⁹ Տե՛ս **Аристотель**, նշվ. աշխ., էջ 398, էջ 435-436:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 395:

հոգույ անհնար է, այլ միշտ ներգործությամբ, զի որ տեսակագործե՞ զանձն, ոչ այլ ինչ է, քան զկեանս, և զի անձին տնկակից է կեանք, մանաւանդ թե նոյն ինքն կեանքն է նկարագիր էութեան անձին, բայց մարմնոյ ըստ հաղորդութեան»²¹:

Ի տարբերություն տեսակի, ձևի, գրում է Որոտնեցին, հոգին ընդունում է ներհակություններ: Դրա պատճառն այն է, որ տեսակը ենթակա չէ, այլ պատահական գոյ, այսինքն՝ «որակացն առաւելութիւնէ կամ նուազութենէ կազմեալ»: Արիստոտելը նաև կարծում է, թե իբր հոգին ինքնին անշարժ է և շարժման մեջ է դրվում պատահաբար, այսինքն՝ արտաքին ազդակի միջոցով: Ինչպես, օրինակ, կնոջ գեղեցկությունը և զարդեղենը, անշարժ լինելով, շարժում են մարդկանց: Որոտնեցու կարծիքով, այս համեմատությունը նույնպես «կաղում» է, որովհետև անշարժ գեղեցկությունը շարժում է շարժուն մարդուն, իսկ ըստ այդ օրինակի՝ հոգին և մարմինն անշարժ են: Բայց ինչպե՞ս կարող է անշարժը շարժել անշարժը: Ուստի պետք է ընդունենք, որ անշարժ մարմինը շարժման մեջ է դնում ինքնաշարժ հոգին: Արիստոտելի սխալն այն է, որ նա առաջին շարժության փոխարեն ցույց է տալիս երկրորդ շարժությունը, այսինքն՝ շարժման արդյունքը: Այնուհետև, եթե հոգին շարժվում է պատահաբար, իսկ մարմինը՝ ինքնըստինքյան՝ առանց հոգու, ապա մարմինը կլինէր կենդանի գոյ, ուստի ավելորդ կդառնար հոգու գոյությունը: Տարբերակելով շարժման երկու ձև՝ պատահական (որը ենթադրում է արտաքին ազդակի գոյություն) և բնությամբ, Որոտնեցին կարծում է, որ բնությամբ շարժվողները, օրինակ՝ Արեգակը, Լուսինը, աստղերը, չեն կարող բնությամբ հայտնվել դադարի վիճակում, որովհետև դա կլինէր նրանց կործանումը: Հոգին նույնպես բնությամբ շարժուն է, հետևաբար չի կարող բնությամբ կամ պատահական հանգամանքների բերումով անշարժանալ: Այս դեպքում ևս Որոտնեցին աղավաղված է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, ըստ որի՝ մարմնի կենդանության, շարժման աղբյուրն ու պատճառը աննյութական հոգին է: Արիստոտելի տեսակետի որոտնեցիական քննադատությունը, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Գ. Գրիգորյանը, դուալիզմի դիրքերից մոնիստական-մատերիալիստական ուսմունքի քննադատություն է²²: Այսպիսով, Որոտնեցին քննադատում է Արիստոտելին այն բանի համար, որ վերջինս ա) հոգին համարում է ոչ թե անկախ գոյացություն, այլ ածանցյալ գոյ կամ որակ, բ) մարմինն ու հոգին դիտում է որպես անխզելի ամբողջություն, այսինքն՝ առանց մարմնի հոգին չի կարող գոյություն ունենալ (դա նշանակում է, որ հոգու անցյալի և ապագայի մասին ոչինչ չենք կարող ասել), գ) հոգին դիտում է որպես մարմնի գործիք, էնտելեկիա, մարմնի կենսագործունեությունը կազմակերպող գորություն, եղանակ, դ) հոգին համարում է ոչ թե ներգործությամբ, այլ հնարավորությամբ գոյ, ե)

²¹ Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 82:

²² Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 127-128:

հոգին համարում է ոչ մշտաշարժ ու ինքնաշարժ, այլ անշարժ գոյ:

Որոտնեցին քննադատում է նաև Պյութագորասին, ըստ որի՝ Աստված ամեն ինչ սահմանել է թվով, այդ թվում՝ հոգին, որն ինքնաշարժ թիվ է: Իսկ Պլատոնի աշակերտ Քսենոկրատեսը ավելացնում է. «Ոչ զի թիւ է անձն, այլ զի ընդ թուեցելովքն և ընդ բազմացելովքն է, և թէ անձն է, որ տարորոշէ զիրս՝ կերպս և տիպս իւրաքանչիւր ուրուք ի վերայ արկանելով»²³: Այսինքն՝ հոգին ոչ միայն թիվ է, այլև անհատականացնող սկիզբ, իրերի տարբերությունները պայմանավորող սկիզբ: Որոտնեցու կարծիքով, հոգին չի կարող լինել թիվ, որովհետև թիվը քանակ է, իսկ հոգին քանակ չէ, այսինքն՝ որակ չէ, այլ գոյացություն, էություն: Ի տարբերություն հոգու՝ թիվը անշարժ ու անփոփոխ է, լինում է կենտ ու գույգ, ավելանում և պակասում է: Հետևաբար հոգին չի կարող լինել թիվ:

Որոտնեցին դիտարկում է նաև այն մտածողների (Կռինոս, Պորփյուրոս, Թեոդորոս) կարծիքը, ովքեր հոգին համարում են անմարմին էություն, բայց ընդունում են բազմազան հոգիների գոյությունը: Նրանց կարծիքով, ըստ յուրաքանչյուր տեսակի՝ տարբեր է հոգին, այսինքն՝ գոյություն ունեն տարբեր տեսակի բուսական, կենդանական ու բանական հոգիներ: Բուսական ու կենդանական աշխարհները բազմազան են, հակաճառում է Որոտնեցին, սակայն դա պայմանավորված չէ բազմազան հոգիների գոյությամբ: Բնությունն ինքնին վկայում է, որ չկան տարբեր հոգիներ. օրինակ՝ տնկականների և զգայականների բազմաթիվ տեսակներ ունեն միևնույն հոգին և նույն գործառույթները, դրանց միջև առկա տարբերությունները ոչ թե պայմանավորված են հոգով, այլ որակներով: Որոտնեցին ընդունում է հոգու կառուցվածքի, դրա տարբեր մասերի ու զորությունների, տնկականի, կենդանականի ու բանականի գործառույթների վերաբերյալ Պլատոնի և Արիստոտելի տեսակետները: Պլատոնը առանձնացնում է հոգու երեք մաս՝ բանական, ցասական և ցանկական, իսկ Արիստոտելը՝ երեք զորություն՝ բուսական, կենդանական և բանական: Դրանք «ոչ են որիշ էութիւնք ի բանական հոգին», որովհետև «ունի հոգի բանական ի յէութիւնն իւր զօրութիւն իմացական, զգալ զառաջի եղեալսսն և կենդանացուցանցել զմարմինն յորս հայի կերակրականաւն և աճեցականաւն և ծննդական ներգործութեամբ: Եւ զայս ի յէութիւնն իւր բանական հոգի ունի իբր զօրութիւն իմն ներգործական բնաւորեալ ընդ էութեանն իւրում...»²⁴: Այսինքն՝ թեև մարդու բնության մեջ առկա են երեք հոգիներ՝ բուսական, կենդանական, բանական, այնուհանդերձ մարդը ունի մեկ միասնական հոգի: Աստված նախ ստեղծեց բուսական, հետո կենդանական աշխարհները, իսկ ամենավերջում՝ բանական էակներին: Ոմանց կարծիքով, արարման այդ կարգը կոչված էր լուծելու գոյության հարցը, այսինքն՝ իբր բույսերը ստեղծվել են կենդանիների, իսկ վերջիններս

²³ Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 83:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 109:

մարդկանց համար: «Բայց ես ասեմ՝ լեալ գայս կարգ առ ի ցուցանել զկարգաւորութիւն երկոց տեսակաց հոգւոց և զհարկաւորութիւն ո՛չ գոյանալոյ զգայականին առանց տնկականին, և ո՛չ տնկականն առանց զգայականին, նաև՝ ո՛չ երկոցունցն առանց բանականին»²⁵: Հոգու երեք մասերի՝ բանականի, ցասմականի և ցանկականի միջև գոյություն ունեն ի վերուստ հաստատված «արդար» հարաբերություններ: Ինչպես մեծ աշխարհում մեկը միայն իշխում է (Աստված), մյուսը իշխվում և իշխում է (մարդը), իսկ երրորդը՝ միայն իշխվում է (անբան կենդանիները), այնպես էլ փոքր աշխարհում «բանն միայն իշխան և ոչ ընդ իշխանութեամբ, իսկ ցասումն ընդ իշխանութեամբ բանին, բայց իշխէ ցանկականին, իսկ ցանկութիւնն միշտ ընդ իշխանութեամբ: Իսկ արդարութիւն է պահել զսոսայ ի կարգ և ի չափ եղեալ սահմանին...»²⁶: Իսկ հոգու արիստոտելյան երեք գորությունները ոչ միայն բավարարում են մարդու կենսաբանական-ֆիզիոլոգիական պահանջմունքները (սնվելու, աճելու, ծննդաբերելու), այլև «ներքին» և «արտաքին» զգայարանների (զգայությունների և բանականության) միջոցով ապահովում են մարդու թե՛ ճանաչողական և թե՛ կամային գործունեությունը²⁷:

Հոգու սահմանման մեջ Որոտնեցին հատուկ շեշտում է, որ հոգուն բնորոշ է անձնիշխանության կամ կամքի ազատության հատկությունը և, բնականաբար, քննադատում այն մտածողներին, ովքեր մերժում են անձնիշխանության գոյությունը: Որոտնեցին անուններ չի նշում, սակայն շարադրում և հերքում է այդ տեսակետի կողմնակիցների ներկայացրած դրույթները: Որոշ մտածողներ կարծում են, որ ավելի լավ կլինէր Աստված մարդուն ստեղծել չարին անընդունակ, քան ստեղծել անձնիշխան: Անձնիշխանությունն ու բանականությունը, պատասխանում է Որոտնեցին, երկվորյակ, իրար հետ անխզելիորեն կապված հատկություններ են: Աստված «բանական արար զմարդն և ոչ անբան, քանզի ի հարկէ մինն յերկոցունց՝ կա՛մ լինել անբան և ոչ զոլ անձնիշխան, և կա՛մ զոլ բանական և լինել անձնիշխան»²⁸: Մարդը բանական է, հետևաբար օժտված է կամքի ազատությամբ: Առհասարակ, նկատում է Որոտնեցին, տարբեր մտածողներ մարդու վարքը պայմանավորում են մի շարք գործոններով՝ աստվածային նախախնամությամբ, անհրաժեշտությամբ, ճակատագրով, բախ-

²⁵ «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղել մահ, և մարդով՝ հարություն մեռելոց» [Ս. Կորն. ԺԵ. 21]», **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 284:

²⁶ «Յովհաննու Որոտնեցոյ քաջ հետորի և արդիւնաբան բաբունապետի, արարեալ ի բան մարգարէին, որ ասէ. «Մրդարություն Տեառն ուղիղ է և ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն լոյս են և լոյս տան աչաց, երկիւղ Տեառն սուրբ է և մնայ յաւիտեան» [Մաղ. ԺԸ. 9]», **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 205:

²⁷ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 84-94:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 111:

տով, բնությամբ և բնագոյներով: Մերժելով մարդու վարքի պատճառավորման թվարկված գործոնները՝ Որոտնեցին կարծում է, որ մարդն է իր գործերի տերը, նա է պատասխանատու իր բոլոր արարքների, ձեռք բերած առաքինությունների, գիտելիքների ու հմտությունների, իր հոգու փրկության համար: Ընդ որում՝ իր գործերի համար մարդը պատասխանատու է ոչ միայն երկրային, այլև առավելապես հանդերձյալ կյանքում՝ հոգու և մարմնի վերստին նորոգումից հետո: Որոտնեցին պաշտպանում է համընդհանուր կամ բոլոր մարդկանց (արդարների և մեղավորների) հարության գաղափարը, որովհետև «յարութիւն է սակս վարձատրութեան ըստ իւրաքանչիւր գործոց»²⁹:

Այսպիսով, ամփոփելով, կարող ենք եզրակացնել, որ հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցության մասին Որոտնեցու ուսմունքը, ի մասնավորի «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» աշխատությունը, աննախադեպ երևույթ է միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ու հոգեբանության մեջ: Հոգու մասին քրիստոնեական ուսմունքը պաշտպանելու համար Որոտնեցին, շրջանառության մեջ դնելով հարուստ նյութ, օգտվելով դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայության մեթոդաբանական զինանոցից, վերլուծում և քննադատում է «արտաքին» ու «ներքին» տարբեր մտածողների կարծիքներ, ցույց տալիս ոչ միայն դրանց անհամապատասխանությունը քրիստոնեական վարդապետությանը, այլև մատնանշում դրանց խոցելի կողմերը՝ ներքին հակասականությունը, անհամապատասխանությունը գրքային հեղինակությունների մտքերին կամ թույլ հիմնավորվածությունը: Որոտնեցին օգտվում է ինչպես Ս. Գրքի ու եկեղեցու վարդապետների (հատկապես Գրիգոր Նյուսացու), այնպես էլ անտիկ փիլիսոփաների առաջադրած փաստարկներից, ընդամին, վերջին դեպքում նա որոշ փաստարկներ կիրառում է երկու իմաստով, մի դեպքում՝ որպես վկայություն իր տեսակետի օգտին, իսկ մյուս դեպքում՝ որպես քննադատվող նյութ: Որոտնեցին հատկապես մերժում է հոգու մասին նյութապաշտական ու հերձվածողական տեսակետները՝ կարծելով, որ հոգին անկախ, անմարմին, անմահ, մշտաշարժ, բանական ու անձնիշխան, մարմնին կենդանացնող, շարժող ու ղեկավարող գոյացություն է:

Բանակի բառեր – *Հովհան Որոտնեցի, միջնադար, հոգի, մարմին, հոգու բաղադրիչներ ու կարողություն, կամքի ազատություն, հոգու փրկություն*

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Учение Иоанна Воротнеци о соотношении души и тела. – Теория о соотношении души и тела, в частности труд “Кто создал отдельно их сердце”, – беспрецедентное явление средневековой армянской философии и

²⁹ «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով՝ հարութիւն մեռելոց» [Ս. Կորն. ԺԵ. 21]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 292:

психологии. Отстаивая христианское учение о душе, Иоанн Воротнеци ввёл в обращение богатый материал, широко использовал методологический инструментарий схоластической философии, подверг критическому анализу “внешние” и “внутренние” мнения ряда мыслителей. При этом он показал не только их несоответствие христианской доктрине, но и внутреннюю противоречивость, слабую аргументацию и прямой отход от книжных авторитетов. Иоанн обращался к наследию как отцов церкви (в особенности Григория Нисского), так и античных философов. К античным авторам он апеллировал с двоякой целью: и за подтверждением собственной точки зрения, и для опровержения материалистических концепций. Так, он полагал душу независимой, бестелесной, бессмертной, разумной, оживляющей и правящей телом сущностью.

Ключевые слова: *Иоанн Воротнеци, средневековье, душа, тело, части и способности души, разум, свобода воли, спасение души*

SEYRAN ZAKARYAN – *Hovhan Vorotnetsy’s Doctrine on the Correlation between Soul and Body.* – The article stresses that Hovhan Vorotnetsy’s doctrine on the correlation between Soul and Body particularly in his work titled “Who Created their Hearts Separate” is an unprecedented phenomenon in Armenian medieval philosophy and psychology. Defending the doctrine on Soul, Vorotnetsy discusses a rich material and applies the methodology of scholastic philosophy, analyzes and criticizes different opinions of “foreign” and “local” thinkers rendering not only their irrelevance to Christian Doctrine, but also pointing out their weaknesses in terms of inner contradictions, irrelevance to avowed authorities’ thoughts as well as weak comprehensiveness. Vorotnetsy refers to both Holy Scripture and Doctors (namely Grigor Nyusatsi) as well as the theses highlighted by ancient philosophers. Meanwhile, in the last case, he uses some arguments in two senses. In one case, he uses these theses as arguments for his perspective, and in the other case, he criticizes them. Vorotnetsy especially rejects materialistic and schismatic perspectives on Soul considering that Soul is an independent, incorporeal, immortal, evermoving, rational, self-sufficient, moving, animating and ruling formation.

Key words: *Hovhan Vorotnetsi (John of Vorotan), the Middle Ages, Soul, Body, parts and power of Soul, Reason, Free Will, Salvation*