

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

**ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ**

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2025

ՀՏԴ 1(091)(479.25)(075.8)
ԳՄԴ 87.3(5Հ)g73
Չ 431

*Հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ գիտական խորհուրդը:*

Գրախոսներ՝

փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ Ս. Ն. Օհանյան
փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ Ն. Ս. Մովսիսյան

Ձաքարյան Սեյրան Արտուշայի

Չ 431 Հայ փիլիսոփայության պատմություն: Դասագիրք բուհերի հում-
մանիտար ֆակուլտետների համար / Ս. Ա. Ձաքարյան: -Եր.,
ԵՊՀ հրատ., 2025, 536 էջ:

«Հայ փիլիսոփայության պատմություն» դասագրքում լուսարանվում են հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման փուլերը, դրանց առանձնահատկությունները, փիլիսոփայական ուղղությունների և դպրոցների ձևավորման ու զարգացման պատմական ընթացքը՝ անտիկ շրջանից մինչև XXI դարի սկիզբը, վերլուծվում ու գնահատվում են նշանավոր հայ մտածողների, ի մասնավորի՝ Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու, Հովհան Ռոտունեցու, Գրիգոր Տաթևացու, Միքայել Նալբանդյանի, Ստեփան Շահումյանի, Գեորգ Գյուրջի-նի, Շահան Պերպերյանի, Գեորգ Բրուտյանի, Համլետ Գևորգյանի, Էդուարդ Մարգարյանի, Կարեն Սվապյանի, Գաբրիել Վահանյանի, Ռուբեն Ապրեսյանի և այլոց ուսմունքները, ցույց են տրվում հայ փիլիսոփայության առնչությունները ինչպես եվրոպական (միջնադարում՝ հունական, ասորական, բյուզանդական, արաբալեզու, լատինալեզու, նոր և նորագույն շրջանում՝ ֆրանսիական, գերմանական, անգլիական, ռուսական) փիլիսոփայության, այնպես էլ հայ ազգային-ազատագրական, հասարակական-քաղաքական և մշակութային իրողությունների հետ:

Դասագիրքը նախատեսված է հայ մշակույթի, փիլիսոփայության պատմության և աստվածաբանական մտքի պատմությամբ հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 1(091)(479.25)(075.8)
ԳՄԴ 87.3(5Հ)g73

ISBN 978-5-8084-2698-6

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426986>

© ԵՊՀ հրատ., 2025

© Ձաքարյան Ս., 2025

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ փիլիսոփայության պատմության առարկան, խնդիրները, զարգացման փուլերը և առանձնահատկությունները: Ակնարկ հայ փիլիսոփայապատմական գիտության պատմության (Վ. Կ. Չալոյան, Հ. Գ. Գաբրիելյան, Ս. Ս. Արևշատյան և ուրիշներ).....7

ԳԼՈՒԽ I. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ԵՎ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ (V-IX ԴԱՐԵՐ) ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ.....	21
1.1 Հայոց դիցաբանական աշխարհայացքի բնորոշ գծերը	21
1.2 Նախաքրիստոնեական փիլիսոփայական միտքը: Տիրան Հայկազն: Պարույր Հայկազն (Պրոյեկտիստ)	27
1.3 Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության բնութագիրը.....	32
1.4 Բրիստոնեական ջատագովության փիլիսոփայությունը	40
1.5 Եզնիկ Կողբացու փիլիսոփայությունը: «Եղծ աղանդոց» երկը...51	
1.6 Եղիշե.....	59
1.7 Մովսես Խորենացու պատմափիլիսոփայական հայացքները	66
1.8 Դավիթ Անհաղթի նորալատոնական փիլիսոփայությունը	74
1.9 Բնափիլիսոփայական ուղղությունը: Անանիա Շիրակացի	87
1.10 Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների գաղափարախոսությունը	93
1.11 Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի	98

ԳԼՈՒԽ II. X-XV ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ

ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ.....	106
2.1 Հասուն միջնադարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը.....	106
2.2 Հայկական Վերածնության հիմնահարցը	115
2.3 Գրիգոր Նարեկացի	123
2.4 Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունի	131
2.5 Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր.....	138
2.6 Մխիթար Գոշ	146
2.7 Վահրամ Բաբունի	152
2.8 Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի	161

2.9 Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի	170
2.10 Հովհան Ռոտունցի	179
2.11 Գրիգոր Տաթևացի.....	191
2.12 Առաքել Սյունցի	215
2.13 Մատթեոս Ջուղայեցի	222

ԳԼՈՒԽ III. XVII ԴԱՐԻ ԵՎ XVIII ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻ ՀԱՅ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	230
3.1 Ուշ միջնադարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը.....	230
3.2 Սիմեոն Ջուղայեցի	238
3.3 Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցի	244
3.4 Ստեփանոս Լեհացի	250
3.5 Խաչատուր Էրզրումցի	256

ԳԼՈՒԽ IV. ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՀԱՅ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	262
4.1 XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ Լուսավորականության (Մաղրասի խմբակի) փիլիսոփայության բնութագիրը	262
4.2 XIX դարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը.....	270
4.3 Ստեփանոս Նազարյանց	280
4.4 Միքայել Նալբանդյան	286
4.5 Նահապետ Ռուսինյան	295
4.6 Գրիգոր Արծրունի	302
4.7 Մատթեոս Մամուրյան.....	309
4.8 Անտոն Գարագաշյան	318
4.9 Ստեփանոս Պալասանյան	326
4.10 Գալուստ Կոստանդյան	332
4.11 Եղիա Տեմիրճիպաշյան.....	337
4.12 Նազարեթ Տաղավարյան.....	346

ԳԼՈՒԽ V. ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XX ԴԱՐԻ

ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ	351
5.1 XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը ..	351
5.2 Երվանդ Ֆրանգյան.....	359
5.3 Ստեփան Շահումյան	365

5.4 Դավիթ Անանուն.....	372
5.5 Գարեգին Խաժակ	377
5.6 Միքայել Վարանդյան	382
5.7 Տիրան Չրաքյան (Ինտրա).....	390
5.8 Գարեգին Նժդեհ.....	401
5.9 Հայկ Ասատրյան	414
5.10 Գեորգի Գյուրջիս	427
5.11 Շահան Պերպերյան	435
ԳԼՈՒԽ VI. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԵՎ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ.....	
8.1 Խորհրդահայ փիլիսոփայական միտքը 1920-1980-ական թվականներին	446
6.2 Գեորգ Բրուտյան.....	458
6.3 Էդուարդ Մարգարյան.....	465
6.4 Համլետ Ա. Գևորգյան.....	473
6.5 Էդուարդ Աթայան	479
6.5 Կարեն Սվասյան	488
6.7 Հայ փիլիսոփայական միտքը հետխորհրդային շրջանում	495
ԳԼՈՒԽ VII. ԱՐԴԻ ՍՓՅՈՒՌՔԱՀԱՅ	
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	504
7.1 Գաբրիել Վահանյան	505
7.2 Ռուբեն Ապրեսյան.....	511
7.3 Կարեն Մոմջյան	519
7.4 Ամերիկահայ փիլիսոփաներ (Ռ. Սահակյան, Ն. Մարկոսյան, Փ. Պողոսյան, Կ. Քորթյան, Մ. Նշանյան).....	526
Резюме	533
Summary.....	534

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ փիլիսոփայության պատմության առարկան, խնդիրները, զարգացման փուլերը և առանձնահատկությունները: Ակնարկ հայ փիլիսոփայապատմական գիտության պատմության (Վ. Կ. Չալոյան, Հ. Գ. Գաբրիելյան, Ս. Ս. Արևշատյան և ուրիշներ)

Հայ փիլիսոփայության պատմությունը որպես գիտություն ուսումնասիրում է հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման, կայացման ու զարգացման օրինաչափությունները: Նրա հիմնական խնդիրներից են՝ բացահայտել հայ փիլիսոփայական մտքի, փիլիսոփայական ուղղությունների և դպրոցների ձևավորման ու զարգացման պատմական ընթացքը, փիլիսոփայական ուսմունքների առաջացման պատմամշակութային և տեսական նախադրյալները, վերլուծել ու գնահատել առանձին մտածողների ուսմունքները, պարզել փիլիսոփայության տեղն ու դերը տարբեր դարաշրջանների հայոց մշակույթի համակարգում, ցույց տալ փիլիսոփայական գիտելիքի կապը ինչպես աշխարհայացքի մյուս ձևերի, այնպես էլ սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական, ազգային և մշակութային իրողությունների հետ և այլն:

Հայ փիլիսոփայական միտքն իր տիպաբանական առանձնահատկություններով պատկանում է **իմաստասիրման եվրոպական տիպին** և, այս իմաստով, մաս է կազմում եվրոպական փիլիսոփայության: Ինչպես եվրոպական, այնպես էլ հայ փիլիսոփայության ձևավորման ու զարգացման հիմքում ազգային ավանդույթների (նախափիլիսոփայական պատկերացումների) և առասպելաբանության հետ ընկած են ևս երկու հիմնական սկունք՝ **անտիկ** (հունահռոմեական) փիլիսոփայությունը և **քրիստոնեական** կրոնը: Ժամանակի ընթացքում ազգային մշակութային դաշտում այս աղբյուրները, որոշ չափով միախառնվելով նաև արևելյան (փրանական, ասորական, արաբական և այլն) և արևմտյան (լատինական) փիլիսոփայական ավանդույթների հետ, ծնունդ են տվել մշակութային-փիլիսոփայական մի ինքնատիպ համադրական երևույթի, որն իր հարուստ բովանդակությամբ արժանվույն տեղ է զբաղեցնում եվրոպական քաղաքակրթու-

թյան և փիլիսոփայության տարածքում: Հայ փիլիսոփայությունը մենտարժեք է ներկայացնում ոչ միայն եվրոպական փիլիսոփայության տեսանկյունից (հայ-եվրոպական փիլիսոփայական առնչություններն ունեն հարուստ պատմություն), այլև ինքնին վերցրած, որպես հարաբերականորեն ինքնուրույն զարգացած և սեփական ներքին տրամաբանություն ունեցող փիլիսոփայություն: Լինելով եվրոպական փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մաս, ձևավորվելով և զարգանալով հիմնականում արևելաեվրոպական պատմամշակութային տարածքում, հայ փիլիսոփայական միտքն իր առանձնահատկություններով հանդերձ ընդհանուր առմամբ անցել է եվրոպականին համանման զարգացման ուղի:

Ինչպես եվրոպական, այնպես էլ հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը պայմանականորեն կարելի է բաժանել հետևյալ պատմաշրջանների՝

ա) **անտիկ կամ նախաքրիստոնեական շրջանի փիլիսոփայություն** (Ք. ա. IV դ. մինչև Ք. հ. V դար),

բ) **միջնադարյան փիլիսոփայություն** (V դ. - XVIII դ. առաջին կես), որը իր հերթին բաժանվում է երեք ենթաշրջանի՝ ա) **վաղ** (V-IX դդ.), բ) **հասուն** (X-XV դդ. առաջին կես) և գ) **ուշ** (XVII դ. - XVIII դ. առաջին կես),

գ) **Նոր ժամանակի կամ Լուսավորական փիլիսոփայություն** (XVIII դ. երկրորդ կես - XIX դ.),

դ) **Նորագույն և ժամանակակից փիլիսոփայություն** (XX դ. սկսած մինչև այսօր), որը ներառում է ինչպես խորհրդային և հետխորհրդային, այնպես էլ սփյուռքահայ փիլիսոփայական միտքը:

Բնականաբար, յուրաքանչյուր շրջանի փիլիսոփայական միտք ունեցել է դրսևորման իր առանձնահատկությունները, իմաստասիրման իրեն յուրահատուկ եղանակները և առանցքային հիմնահարցերը: Որքան էլ ինքնատիպ լինեն այդ պատմաշրջաններն առանձին վերցրած, այնուհանդերձ դրանք կազմում են մեկ միասնական ու օրգանական հոգևոր ամբողջություն, որում յուրաքանչյուրն ունի իր արժեքը, տեղն ու դերը: Իսկ ընդհանրապես, եթե նկատի ունենանք հայ փիլիսոփայական մտքի պատմական զարգացման ընթացքը, ապա

որպես առավել կարևոր յուրահատկություններ կարող ենք առանձնացնել հետևյալները.

Ա) Աշխարհագրական դիրքով գտնվելով տարբեր մշակույթների հատման խաչմերուկում՝ հայոց փիլիսոփայական միտքը ժամանակի ընթացքում կրել է թե՛ հունահռոմեական, թե՛ արևելաքրիստոնեական (ասորալեզու, հունալեզու) և թե՛ արևմտաեվրոպական (լատինալեզու) ու իսլամական (արաբալեզու) փիլիսոփայական ուսմունքների բարերար ազդեցությունը՝ միաժամանակ ծառայելով որպես դրանք իրար միացնող ու կապող օղակ: Ըստ այդմ հայ տեսական միտքը պատմա-քաղաքական ծանր, մշակույթի զարգացման համար անբարենպաստ պայմաններում կարողացել է ստեղծել փիլիսոփայական մնայուն արժեքներ և ավանդույթներ: Հայ փիլիսոփայական միտքը, իր սկզբնավորման օրվանից անմիջականորեն կամ միջնորդավորված ձևով կապված լինելով տարածաշրջանային և եվրոպական փիլիսոփայական գործընթացների հետ, եղել է անհամեմատ հանդուրժողական, չափավոր, ծայրահեղամերժ, ուստի փիլիսոփայական տարբեր ավանդույթներից կարողացել է փոխառել, յուրացրել ու պահպանել այն ամենը, ինչն ունեցել է համամարդկային արժեք ու նշանակություն:

Բ) Հայոց մշակութային կյանքը չի ընթացել բնականոն ձևով, հաճախ արտաքին հարձակումների, աղետաբեր պատերազմների պատճառով ընդհատվել է, հետընթաց ապրել, ինչն էլ իր բացասական ազդեցություն է թողել փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: Խաթարվել է փիլիսոփայական մտքի զարգացման ներքին տրամաբանությունը, ընդհատվել է փիլիսոփայական ավանդույթների փոխանցումը, ինչի պատճառով, փիլիսոփա Հ. Ասատրյանի բառերով ասած, հայոց հոգևոր զարգացումը ընթացել է **«անկապ թռիչքներով եւ ո՛չ թէ տրամաբանական շղթայակցութեամբ»**: Դժբախտաբար, հաճախ հայտնվելով մշակույթով իրենից ցածր մակարդակի վրա գտնվող օտարազգի նվաճողների լծի տակ, հայ ժողովրդի մշակութաստեղծ ոգին հնարավորություն չի ունեցել լավագույնս դրսևորելու իր բոլոր կարողություններն ու ստեղծագործական ներուժը: Այնուհանդերձ հայ ժողովուրդը որպես ազգ, ձևավորվելով հնագույն

պետական կազմավորումների շրջանակներում, պատմական-քաղաքակրթական յուրաքանչյուր հաջորդ դարաշրջանում իր մշակույթի կարողականությունները ծավալել է ժամանակի մշակութային ձևերի, այդ թվում՝ փիլիսոփայության մեջ¹:

Գ) Հայ փիլիսոփայական միտքը սերտորեն կապված է եղել ազգային կյանքի հետ և տեսականորեն հիմնավորել է ազգային կեցության, ազգային ինքնության պահպանման, ազգային-ազատագրական շարժումների հետ կապված բազմաթիվ խնդիրներ: Այլ խոսքով՝ հայ փիլիսոփայությունը ունեցել է ոչ այնքան վերացական-հայեցողական, որքան գործնական ուղղվածություն: Թերևս դա է պատճառը, որ հայ փիլիսոփայությունը աչքի է ընկնում ոչ այնքան տեսական-վերացական, այլ որքան գործնական՝ մարդաբանական ու բարոյագիտական միտվածությամբ: Դրանում գերակշռում են ազգին ու ազատագրական պայքարին աղերսվող կենսական հարցերի քննարկումները: Տարբեր դարերի հայ մտածողներ ձգտել են իրենց ժամանակաշրջանի պահանջներին համապատասխան իմաստավորել մարդու բնության, էության, կոչման ու առաքելության, մարդու և Աստծու, մարդու և տիեզերքի, մարդու և սոցիալական աշխարհի փոխհարաբերությանն աղերսվող բազմաբնույթ հարցեր: Ընդսմին, այդ հարցերի լուծումները հիմնականում ունեցել են ծայրահեղամերժ, չափավոր, ինչ-որ իմաստով նաև ավանդապաշտական-պահպանողական բնույթ: Բանն այն է, որ գոյաբանական անվտանգության բացակայության պայմաններում ազգային հոգևոր ժառանգության, կրոնական և փիլիսոփայական ավանդույթներին հետևելը (հետևաբար՝ նորամուծություններին զգուշաբար կամ ընտրողաբար մոտենալը) դիտվել է որպես ազգային ինքնության պահպանման միջոց:

Դ) Հայ փիլիսոփայության զարգացման առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ փիլիսոփայական միտքը, հատկապես Նոր ժամանակներից սկսած, միաժամանակ զարգացել է Հայաստանի սահմաններից դուրս՝ Կ. Պոլսում, Նոր-Ջուլայում, Մադրասում,

¹ Տե՛ս Գևորգյան Հ. Ա., Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 26:

Վենետիկում, Թիֆլիսում, Մոսկվայում, եվրոպական քաղաքներում և այլուր: Իսկ 1915 թ. ցեղասպանությունից հետո հայության փրկված հատվածը (որին են միանում նաև Խորհրդային Հայաստանից տարբեր պատճառներով հեռացածները) հաստատվում է Սիրիայում, Լիբանանում, Ֆրանսիայում, ԱՄՆ-ում և այլուր, և ժամանակի ընթացքում ստեղծվում է սփյուռքահայ մշակույթ և փիլիսոփայություն, որի հիմնական խնդիրը ազգապահպանությունն է, օտար միջավայրում ազգային ինքնության պահպանումը: Միաժամանակ հայ երիտասարդները՝ ուսանելով արևմտյան (եվրոպական) համալսարաններում, ծանոթանում են ժամանակակից փիլիսոփայական հոսանքներին, հարում այս կամ այն ուղղությամբ՝ իրենց աշխատություններում քննարկելով ընդհանուր նշանակություն ունեցող գուտ տեսական-փիլիսոփայական հարցեր: Այս առումով հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ ներառում ենք նաև հայագրի նշանավոր այն փիլիսոփաներին, ովքեր ստեղծագործել են աշխարհի տարբեր երկրներում՝ իրենց ավանդը ներդնելով ազգային և համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում: Նրանցից ոմանք բազմիցս եղել են Հայաստանում, դասախոսություններ կարդացել հանրապետության բուհերում, մասնակցել գիտական համաժողովներին, համատեղ մշակել հետազոտական ծրագրեր և հրատարակել գրքեր:

Հայ փիլիսոփայության պատմությունը հայագիտության երիտասարդ գիտակարգերից է: Կար ժամանակ, որ հայագետների շրջանում տարածված էր կարծիք, ըստ որի՝ հայոց մեջ փիլիսոփայական միտք որպես այդպիսին չի եղել, կամ փիլիսոփայությունը չի ունեցել ինքնուրույն կարգավիճակ, իսկ եթե ինչ-որ բան էլ եղել է, ապա միջնադարում այն սերտանված էր աստվածաբանության, քրիստոնեական մարդաբանության և բնափիլիսոփայության, իսկ Նոր ժամանակներում՝ հրապարակախոսության, քաղաքագիտության և գրականագիտության հետ: Իսկապես, հայ փիլիսոփայությունը միջնադարում միաձուլված էր աստվածաբանության, իսկ Նոր ժամանակներում թե՛ հրապարակախոսության ու գրականության և թե՛ գիտության հետ, սակայն այդ հանգամանքը դեռևս չի խոսում փիլիսոփայական մտքի, գուտ փիլիսոփայական երկերի և փիլիսո-

փայտղ մտածողների սակավության կամ բացակայության մասին: Ժամանակի ընթացքում տարբեր դարաշրջանների հայ մտածողների երկերի, Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող փիլիսոփայական բազմաթիվ ձեռագրերի ուսումնասիրությունը², փիլիսոփայական բնագրերի, հայ մտածողների հայացքների վերաբերյալ մենագրությունների հրատարակումը փարատեց այդ թերահավատությունը: Ակնհայտ դարձավ, որ հայ փիլիսոփայական միտքը հայոց մշակույթի կարևորագույն բաղադրամասն է, որ անտիկ շրջանից սկսած հայոց մեջ տարածված է եղել փիլիսոփայությունը, որ տարբեր դարերում՝ **ա)** հայերեն թարգմանվել են բազմաթիվ փիլիսոփայական երկեր, որոնցից մի մասի բնագրերը պահպանվել են միայն հայերեն լեզվով, **բ)** հայ մտածողները գրել են զուտ փիլիսոփայական բնույթի աշխատություններ, **գ)** հայ իմաստասերները և աստվածաբանները մեկնաբանել են նշանավոր փիլիսոփաների աշխատությունները, **դ)** հայ մտածողները՝ բնափիլիսոփաներ, աստվածաբաններ, հասարակական-քաղաքական գործիչներ և այլք, իրենց գործունեության ընթացքում օգտվել են իրենց ժամանակի փիլիսոփայական գրականությունից և հաճախ դրանց ազդեցությամբ շարադրել իրենց աշխատությունները:

² Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահպանվում են տարբեր դարերում գրված փիլիսոփայական հարյուրավոր ձեռագրեր (տե՛ս «**Ցուցակ Մատենադարանի փիլիսոփայական նյութեր պարունակող ձեռագրերի**», Բանբեր Մատենադարանի, թիվ 3, 1956, էջ 387-458):



Մաշտոցի անվան Մատենադարան

Հայ փիլիսոփայության պատմության՝ որպես ինքնուրույն գիտակարգի ձևավորումն սկսվում է XX 40-ական թվականներից, և շուտով ուշադրության արժանի հաջողություններ գրանցելով՝ դառնում հայագիտական ինքնուրույն գիտակարգ³: Հայ փիլիսոփայապատմական գիտության սկզբնավորողներից են անվանի գիտնականներ **Վազգեն Չալոյանը**⁴ (1905-1981) և **Հենրի Գաբրիելյանը** (1903-1981):

³ Հարկ է նշել, որ նախորդ շրջաններում եղել են որոշ անդրադարձներ և ուսումնասիրություններ հայ փիլիսոփաների ժառանգության նկատմամբ: XVIII-XIX դդ. հրատարակվել են միջնադարյան հայ մտածողների բնագրերը, քննարկվել են նրանց ժառանգության հետ կապված հարցեր, լուսաբանվել են XIX դարի մտածողների (Ստ. Նազարյանց, Մ. Նալբանդյան, Գր. Արծրունի և ուրիշներ) հասարակագիտական-փիլիսոփայական հայացքները և այլն: Օրինակ՝ Մ. Խոստիկյանը (1881-1938) 1907 թ. Գերմանիայում պաշտպանել է դոկտորական ատենախոսություն «Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը» թեմայով: Սակայն հրատարակված բնագրերը չեն դիտարկվել որպես փիլիսոփայական գրականություն, ի բաց առյալ Դավիթ Անհաղթի երկերը, իսկ հետազոտությունները չեն ունեցել համակարգված բնույթ, չեն վերլուծվել փիլիսոփայության տեսանկյունից, այսինքն՝ չեն ներկայացվել որպես հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը լուսաբանող ուսումնասիրություններ:

⁴ Տե՛ս **Արևշատյան Ս. Ս.**, Վազգեն Չալոյան (ծննդյան 80-ամյակի առթիվ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1985, թիվ 1, էջ 95-98:



Վ. Կ. Չարոյան

Վազգեն Չարոյանը ծնվել է 1905 թ. Ալեքսանդրապոլում (այժմ՝ Գյումրի), բանփորի ընտանիքում: Ավարտել է Երևանի պետական համալսարանի պատմագրական ֆակուլտետը (1926) և անցել մանկավարժական աշխատանքի, դասավանդել հանրապետության միջնակարգ և բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում: 1930-1934 թթ. եղել է Հայաստանի պատմության և արվեստի բանգարանի տնօրենը, այնուհետև մինչև իր կյանքի վերջը աշխատել է ՀԽՍՀ գիտությունների ակադեմիայի փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտում, որպես ավագ գիտաշխատող: 1939 թ. նա պաշտպանել է «**V դարի հայ փիլիսոփա Եզնիկ Կողբացու ուսմունքի հարցի շուրջը**» թեկնածուական, իսկ 1946 թ. «**Գավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը**» դոկտորական թեզերը: 1965 թ. Վ. Չարոյանը ընտրվել է ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից անդամ, իսկ 1967 թ. արժանացել է ՀՍՍՀ գիտության վաստակավոր գործչի պատվավոր կոչման:

Վ. Չարոյանի աշխատությունները («**Գավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը**» (1946), «**Հայկական ռենեսանս**» (1964) և այլն) վերաբերում են հայոց հին և միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությանը, միջնադարյան գաղափարախոսության և մշակութաբանական հարցերին, Արևելքի և Արևմուտքի մշակութային կապերի ու փոխներթափանցման վերլուծությանը (նրա «**Արևելք-Արևմուտք**» գիրքը երկու անգամ հրատարակվել է Մոսկվայում (1968, 1979), հայ միջնադարյան հեղինակների երկերի քննական բնագրերի հրատարակմանը: Նա հրատարակել է Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» և Հովհան Որոտնեցու «Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի» երկերի բնագրերը: Վ. Չարոյանն իր բազմամյա ուսումնասիրության արդյունքներն ամփոփել է «**Հայոց փիլիսոփայության պատմություն**» (ռուսերեն՝ 1959, հայերեն՝ 1975) աշխատության մեջ, որում ներկայացված է հայ փիլիսոփայության պատմությունն իր

սկզբնավորման օրվանից մինչև XVIII դարը ներառյալ: Վ. Չալոյանի ջանքերով հայ փիլիսոփայությունը ներկայացվել է համամիութենական գիտական հանրությանը՝ թե առանձին հրապարակումներով և թե խորհրդային ժողովուրդների փիլիսոփայական մտքին նվիրված ժողովածուներում: 1967թ. նա արժանացել է ՀԽՍՀ գիտության վաստակավոր գործչի կոչման:

Հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության սկզբնավորողներից է նաև փիլիսոփա, կուսակցական-պետական գործիչ **Հ. Գ. Գաբրիելյանը**⁵ (1903-1981):



Հ. Գ. Գաբրիելյան

Հենրի Գաբրիելյանը ծնվել է 1903 թ. Վանի մահանգում: Ավարտել է Երևանի թեմական դպրոցը, 1928 թ.՝ ԵՊՀ իրավատնտեսագիտական ֆակուլտետը, իսկ 1930-1933 թթ. սովորել է Մոսկվայի Կարմիր պրոֆեսուրայի ինստիտուտում: 1933 թ. պաշտպանել է թեկնածուականատենախոսություն: 20-30-ական թվականներին եղել է կուսակցական գործիչ, 1923-1933 թթ.՝ «Ավանգարդ» թերթի խմբագիր, 1935-1936 թթ. Երևանի մարքսիզմ-լենինիզմի ինստիտուտի տնօրեն, ԵՊՀ փիլիսոփայության ամբիոնի վարիչ, Հայաստանի գրողների միության քարտուղար, «Գրական թերթի» խմբագիր: 1937 թ. ապրիլ-օգոստոս ամիսներին եղել է ԵՊՀ ռեկտոր, բայց տարին ավարտել է բանտում: 1948-1955 թթ. նա եղել է մայիս Վիլնյուսի համալսարանի փիլիսոփայության ամբիոնի, 1955-1970 թթ. ԵՊՀ փիլիսոփայության ամբիոնի պրոֆեսոր, 1970-1978 թթ.՝ փիլիսոփայության պատմության և գիտական արեխիզմի ամբիոնի, այնուհետև՝ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ: Հեղինակ է մարքսիստական փիլիսոփայության հիմնահարցերին նվիրված բազմաթիվ աշխատությունների:

Հ. Գաբրիելյանի հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված երկերից են՝ «**Գալուստ Կոստանդյան**» (1946), «**Հայ փիլիսոփա-**

⁵ Տե՛ս «**Հենրի Գաբրիելյան-100**» գիտաժողովի նյութեր, խմբ. Ս. Ա. Ջաքարյան, Եր., 2004:

յական մտքի պատմություն», հ. 1-4, (1956-1965, մեկ գրքով՝ ռուսերեն, 1972 և հայերեն՝ 1976), «Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական տեսություն» (1966), «Փիլիսոփայության հանգուցային հիմնահարցերը միջնադարյան հայ փիլիսոփաների մոտ» (ռուսերեն, 1981) և այլն: «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն» քառհատորյակը ցայսօր եզակի այն աշխատությունն է, որում ներկայացված է հայ փիլիսոփայական մտքի ամբողջական պատմությունը՝ սկզբնավորման շրջանից մինչև XX դարի առաջին կեսը ներառյալ: Հ. Գաբրիելյանը հեղինակել է նաև մարքսիստական փիլիսոփայության տարբեր հիմնահարցերի վերլուծությանը նվիրված բազմաթիվ գրքեր⁶: Պրոֆ. Հ. Գաբրիելյանը մեծ վաստակ ունի Հայաստանում փիլիսոփայական կադրերի պատրաստման գործում՝ երկար տարիներ եղել է փիլիսոփայության գծով գիտական աստիճաններ շնորհող խորհրդի նախագահ (փիլիսոփայության գծով գիտական աստիճաններ շնորհող մասնագիտական խորհուրդը ստեղծվել է 1968 թ.), նպաստել ԵՊՀ-ում փիլիսոփայության բաժնի, ապա՝ ֆակուլտետի ստեղծմանը: 1963 թ. նա արժանացել է ՀԽՍՀ գիտության վաստակավոր գործչի կոչման:



Հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության երախտավորներից է վաստակաշատ գիտնական, փիլիսոփա, պատ-

⁶ Գաբրիելյան Հ. Գ., Հեգելի զարգացման ուսմունքը և մարքսիզմ-լենինիզմը, Եր., 1934; Наука и ее роль в обществе, Ер., 1956; Марксистская логика как диалектика и теория познания, Ер., 1963; Основы марксистской логики, Ер., 1968; Հեգելը և դիալեկտիկական մատերիալիզմը, Եր., 1970:



Սեն Արևշատյանը ծնվել է 1928 թ. Երևանում: 1951 թ. նա գերազանցությամբ ավարտել է Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետը: 1951-1954 թթ. ՀՍՍՀ ԳԱ ասպիրանտուրայում մասնագիտացել է հայ հին և միջնադարյան փիլիսոփայության պատմության մեջ: 1956 թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների վերաբերյալ: 1954-1959 թթ. Ս. Արևշատյանը եղել է ՀԽՍՀ ԳԱ փիլիսոփայության և իրավունքի բաժանորդից հետո աշխատանքի է անցել Մատենաբնադրյությունների գիտական թարգմանության նրան շնորհիվ է փիլիսոփայական գիտությունից: 1973 թ. Ս. Արևշատյանը ղեկավարել բնագրերի ուսումնասիրության և հրապար. ընտրվել է ՀԽՍՀ ԳԱ թղթակից անդամ, Ս. Արևշատյանը 25 տարի՝ 1982-2007 թթ. եղել է Խոսե, իսկ 2007-2014 թթ. Մատենադարանի նախագահ:

7 Գևորգյան Հ. Ա., Ժամանակակից հայագիտության խոշորագույն ներկայացուցիչը, Պատմաբանասիրական հանդես, 2008, թիվ 1, էջ 286-290; **Միրումյան Կ. Ա.**, Ակադեմիկոս Սեն Արևշատյանի ներդրումը գիտության մեջ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2014, թիվ 3, էջ 361-365:

նի սկանալոր փիլիսոփա» (1980), «Միջնադարյան Հայաստանի դարոցների պատմության շուրջը» (ռուս., 1980) և այլ մենագրություններ: Համահեղինակ է «Հայ փիլիսոփայության պատմություն: Հին շրջան և վաղ միջնադար» (2007) աշխատությանը: Ս. Արևշատյանի գիտական գործունեության կարևոր մասն են կազմում հայ մատենագիրներ և իմաստասերներ Մեսրոպ Մաշտոցի, Եզնիկ Կողբացու, Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու, Հովհան Ռոտունեցու, Գրիգոր Տաթևացու երկերի ռուսերեն թարգմանությունները: Նա հրատարակել է միջնադարյան հայ փիլիսոփաների բնագրերի քննական տեքստերը, փոխադրել աշխարհաբարի, թարգմանել ռուսերեն:

Հայոց փիլիսոփայապատմական գիտության զարգացման գործում նշանակալից է նաև Գ. Հ. Գրիգորյանի⁸, Գ. Տ. Խրլոպյանի⁹, Հ. Ղ. Սիրգոյանի¹⁰, Ա. Մ. Թևոսյանի¹¹, Կ. Ա. Միրումյանի¹²,

⁸ Տե՛ս Գրիգորյան Գ. Հ., Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից՝ XVIII դարի երկրորդ կես, Եր., 1957; Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1962; Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., 1969; Հասարակական-փիլիսոփայական միտքը Հայկական Կիլիկիայում (XII դարի երկրորդ կես), Եր., 1979; Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980; Философская мысль в Армении в эпоху развитого феодализма», Ер., 1984; Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., 1987:

⁹ Խրլոպյան Գ. Տ., Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքը, Եր., 1964; Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն: Հելլենիստական և վաղ ֆեոդալական շրջան, Եր., 1978:

¹⁰ Տե՛ս Սիրգոյան Հ. Ղ., Սիմեոն Ջուղայեցի, Եր., 1971; XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983; Հովհաննես Մրթուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001; Նարեկացիագիտական հետազոտություններ, հոդվածների ժողովածու, Եր., 2010; Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, Եր., 2015:

¹¹ Տե՛ս Թևոսյան Ա. Մ., Ա. Մ. Գարագաշյանի փիլիսոփայական և տրամաբանական հայացքները, Եր., 1962; Նահապետ Ռուսինյանի աշխարհայացքը, Եր., 1970; Հայ տրամաբանական միտքը XIX դարում, Եր., 1976; Կանտը և XIX դարի հայ փիլիսոփայական միտքը, Եր., 1981 (համահեղինակ); Ռեֆեոս Պերպերյան: Փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական հայացքները, Եր., 1989:

¹² Տե՛ս Միրումյան Կ. Ա., Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Եր., 1984; Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991; Հայ քաղաքագիտական մտքի պատմությունից, Եր., 2002; Հայոց փիլիսոփայության պատմություն: Հին շրջան և վաղ միջնադար (համահեղինակ), Եր., 2007, Էջմիածին, 2014; Անանիա Շիրակացի: Մեծ գիտնական, փիլիսոփա, մանկավարժ, Եր., 1998, 2012; Антология армянской педагогической мысли. С древнейших времен до XVIII века, Ер., 2019; Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития, Ер., 2021:

Ա. Հ. Սարգսյանի¹³, Ս. Ա. Սարգսյանի¹⁴, Ս. Ա. Ջաքարյանի¹⁵, Ռ. Ա. Միրումյանի¹⁶ և այլոց ավանդը¹⁷:



Ա. Հ. Միրզոյան



Ս. Հ. Սարգսյան



Կ. Ա. Միրումյան

¹³ Տե՛ս **Սարգսյան Ա. Հ.**, Հակակոդերական միտքը Հայաստանում XIX դարի կեսերին, Եր., 1983; Կրոնի հիմնահարցը XIX դարի հայ հասարակական-փիլիսոփայական մտքում (դոկտ.ատեն.սեղմագիր), Եր., 1996; XIX դարի կեսերի հայ լուսավորական միտքը ընդդեմ կրոնական գաղափարախոսության և արդիականությունը, Եր., 1990; Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, Եր., 2001; Փիլիսոփայության դասընթաց: Ուսումնական ձեռնարկ, 2-րդ լրամշակված հրատ., Եր., 2010:

¹⁴ Տե՛ս **Սարգսյան Ս. Ա.**, Մարդու պոթենցիա XIX դարի 40-60-ական թվականների հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 1986; Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքի մեջ, Եր., 2001:

¹⁵ Տե՛ս **Ջաքարյան Ս. Ա.**, Մարդու հիմնահարցը XIII-XV դդ. հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 1999; Գարեգին Նժդեհ (փիլիսոփայական ճեպանկար), Եր., 2001; Հայ փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ, Եր., 2004; Հայկական Վերածննդի հարցը (մեթոդաբանական վերլուծություն), Եր., 2006; Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014; Հովհան Որոտնեցի, Եր., 2017; Արիստոտելը և XIV դարի հայ փիլիսոփայությունը, Եր., 2017; Տաթևի համալսարանի իմաստասերները (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Առաքել Մյունեցի, Մատթեոս Ջուղայեցի), Եր., 2018); Սուրբ Հովհան Օձնեցի. Իմաստասեր կաթողիկոսը, Եր., 2019; Հայոց ինքնության հիմնահարցեր, Եր., 2020; Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքը, Եր., 2020; Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայությունը, Եր., 2024:

¹⁶ Տե՛ս **Միրումյան Ռ. Ա.**, Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ: Մեթոդաբանական վերլուծություն, Եր., 2003; Ստեփանոս Պալասանյան: Պատմափիլիսոփայական հայացքները, Եր., 2009; Հովհաննես Տերոյենց, Եր., 2011; Խորեն Աշըգյան, Եր., 2015:

¹⁷ Հայ փիլիսոփայությանը նվիրված աշխատություններ են գրել Գ.Ա. Բրուտյանը, Հ.Ա. Գևորգյանը, Հր. Գ. Շաքարյանը, Լ. Հ. Աբրահամյանը, Է. Շ. Հարությունյանը, Յու. Հ. Հովականյանը, Վ. Ա. Միրզոյանը, Ռ. Կարապետյանը, Ա. Խաչատրյանը, Էդ. Ռշտունին, Ս. Հարությունյանը, Հ. Հակոբյանը, Ս. Մարգարյանը, Ա. Մինասյանը, Ս. Պետրոսյանը, Լ. Սարվազյանը և ուրիշներ:

Նրանց մենագրություններում՝ հիմնականում Մատենադարանում պահվող ձեռագրերի, դեռևս գերազանցապես անտիպ նյութերի և հնատիպ գրքերի, մամուլի, տարբեր սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրության հիման վրա վերլուծվում և գնահատվում են միջնադարյան (V-XVII դդ.), Նոր ժամանակի և Լուսավորական դարաշրջանի (XVIII-XIX դդ.) հայ մտածողների գոյաբանական, բնափիլիսոփայական, իմացաբանական, տրամաբանական, մարդաբանական, հոգեբանական, բարոյագիտական, գեղագիտական և սոցիալ-քաղաքական ըմբռնումները, բացահայտվում են նրանց աշխարհայեցողության յուրահատկությունները, և ցույց է տրվում նրանց տեղն ու դերը հայոց փիլիսոփայական մտքի զարգացման մեջ: Թեև այդ աշխատությունները (խոսքը վերաբերում է 1950-1980-ական թվականներին հրատարակվածներին) հիմնականում գրված են մարքսիստական մեթոդաբանության տեսանկյունից, սակայն այսօր էլ չեն կորցրել իրենց գիտական արժեքը: Հետխորհրդային շրջանում խնդիր առաջացավ հաղթահարել մարքսիզմի մեթոդաբանության թերությունները, առաջնորդվել նոր, ժամանակակից մեթոդաբանական հարացույցներով¹⁸, որոնք հնարավորություն կտան համակողմանի ներկայացնելու հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքը և առանձին մտածողների տեսական ժառանգությունը: Սույն աշխատության խնդիրն է, հաշվի առնելով կատարված հետազոտությունների արդյունքները, հնարավորինս համառոտ և օբյեկտիվորեն ներկայացնել հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման փուլերը, դրանց հիմնական ներկայացուցիչների ուսմունքները, պարզել հայ մտածողների աշխարհատեսության և իմաստասիրման եղանակների յուրահատկությունները, նրանց տեղը և դերը թե՛ հայ տեսական-փիլիսոփայական մտքի և թե՛ հայոց մշակույթի զարգացման գործում:

¹⁸ Հայ փիլիսոփայությունը մարքսիստական մեթոդաբանությամբ լուսաբանելու թերությունների, դրանց հաղթահարման ու նոր մոտեցումների կիրառման անհրաժեշտության մասին տե՛ս **Ս. Ս. Արևշատյանի, Հ. Ա. Գևորգյանի, Հ. Ղ. Միրզոյանի և Կ. Ա. Միրումյանի** հոդվածները «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում: Հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր» ժողովածուում, Եր., 1992; **Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.**, Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, Եր., 2007, էջ 15-29:

ԳԼՈՒԽ I. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ԵՎ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ (V-IX ԴԱՐԵՐ) ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

1.1 Հայոց դիցաբանական աշխարհայացքի բնորոշ գծերը

Թեև փիլիսոփայությունը որպես մշակույթի ինքնուրույն բնագավառ հայոց մեջ ձևավորվել է վաղ միջնադարում, այնուհանդերձ մինչև այդ փիլիսոփայական կամ նախափիլիսոփայական պատկերացումները սաղմնավորվել են կրոնադիցաբանական աշխարհայացքի շրջանակներում և ժամանակի ընթացքում կրել են դրանց ազդեցությունը: Համենայն դեպս անկասկած է, որ հայկական մտածելակերպի արքետիպային ձևերը, դիցաբանական պատկերացումները և հեթանոսական կրոնը որոշակի դեր են խաղացել հայ փիլիսոփայական, ի մասնավորի՝ բնափիլիսոփայական, մարդաբանական և բարոյագիտական մտքի ձևավորման գործում:

Ըստ պատմաժամանակագրական հերթագայության՝ հայոց հին հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքը և դիցարանը բաժանում են **երեք հիմնական փուլերի՝ ա)** տոհմացեղային ժամանակներին բնորոշ հավատալիքներ ու առասպելական պատկերացումներ, **բ)** ցեղային մեծ միությունների և պետական կազմավորումների ժամանակների ընթացքում ձևավորված կրոնաառասպելական ըմբռնումներ, հավատալիքներ ու պաշտամունք, **գ)** զարգացած պետական կազմավորումներին բնորոշ կրոն և դիցարան, տոնածիսական համակարգ¹⁹: Հայ դիցաբանական աշխարհայացքն ունեցել է իր զարգացման առանձնահատկությունները: Ընդ որում, ինչպես ցույց են տալիս հետազոտությունները, Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից տարածքների հայալեզու և ազգակից ցեղերն ունեցել են դիցաբանական **ընդոծին պատկերացումներ**, որոնք դարերի ընթացքում ենթարկվել են տարատեսակ փոփոխությունների, ազդեցությունների ու զարգացման տևական ժամանակաշրջան անցնելով՝ վերածվել են

¹⁹ Տե՛ս **Հարությունյան Ս.**, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը: Ընդհանուր ակնարկ, Երև., 2001, էջ 5-6:

համակարգված դիցարանի՝ դրան յուրահատուկ պաշտամունքով ու տոնածխական համակարգով²⁰:

Հայոց հնագույն դիցաբանությունում կարևոր տեղ էին գրավում բնության անձնավորումը, կենդանապաշտական (տոտեմական) հավատալիքներն ու տոտեմական նախնիների, բարի ու չար ոգիների, բնության տարրերի (կրակ, ջուր) պաշտամունքը, բնության մեջ գործող հակադիր ուժերի, հոգու անմահության, մահվան ու հանդերձյալ կյանքի մասին պատկերացումները: Հայոց վաղնջական դիցաբանական շերտերում արտացոլված են նաև ինչպես ցեղային ինքնագիտակցության, այնպես էլ հայրենիքի՝ **«հայոց տիեզերքի»** մասին պատկերացումները: Ցեղն անձնավորվում է տվյալ ցեղի առաջնորդ նախնու կամ աստվածության կերպարում, որը մարմնավորում է ազատասիրության, անկախության, քաջության, անձնագոհության, ցեղի գոյության իրավունքի համար մարտնչողի հատկությունները: Այդպիսի աստվածներ-հերոսներից էին **Թորգոմը, Հայկը, Արամը, մեռնող և հարություն առնող Արա Գեղեցիկը** և այլք: Հայկը հայ ժողովրդի անվանադիր նախնին է, «հայոց տիեզերքի» հիմնադիրը և ռազմի գերագույն աստվածը: Հայոց նախնիները անձնավորել են հայ ժողովրդի ազատ ու անկախ գոյելու գաղափարը: Հայկը սպանում է տիտանյան Բելին (վիշապին, չար ուժին), Արամը, պատերազմներում հաղթելով, ընդլայնում է երկրի սահմանները, ստեղծում հզոր պետություն: Ըստ Մովսես Խորենացու՝ Արամը **«լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացեղ ազգեր ոտնակոխ են անում իր հայրենիքի սահմանները և օտարները տիրում են իր արյունակից հարազատների վրա»**²¹: Նրա որդին՝ Արա Գեղեցիկը, շարունակում է Ասորեստանի դեմ ուղղված իր հոր սկսած հայոց ազատագրական պայքարը: Արան մարմնավորում է հեթանոս հայերի հավատալիքները մեռնող և հառնող աստծո, բնության զարթոնքի, նաև ընտանեկան առաքինության և ողջամտության մա-

²⁰ Տե՛ս **Քարսեղյան Պ. Ա.**, Վաղ հավատալիքներն ու դիցաբանությունը Հայաստանում, Եր., 2015, էջ 255:

²¹ **Մովսես Խորենացի**, Հայոց պատմություն /խմբ., ներած. և ծանոթ. Ս. Մալխասյան, Եր., 1981, էջ 116:

սին: Արա Գեղեցիկի մասին հիշատակում է Պլատոնը «Պետություն» երկում. «Ես կհաղորդեմ ոչ թե Ալկիմոսի, այլ մի քաջ մարդու՝ Պամփիլիայից սերող Էրի, Արմենիոսի որդի պատմությունը: Նա սպանվել էր պատերազմում, և երբ տասն օր անց հավաքում էին մահացածների արդեն քայքայված դիակները, նրան գտան անվնաս և բերեցին տուն, իսկ երբ տասներկուերորդ օրը պատրաստվում էին հողին հանձնել, արդեն խարույկի վրա պառկած՝ նա հանկարծ կենդանություն առավ ու պատմեց, թե ինչ էր տեսել այնտեղ»²²:

Հնագույն դիցաբանական պատկերացումների հիման վրա և հայ հասարակական-քաղաքական, սոցիալ-հոգեբանական և մշակութային կյանքում (միասնական պետության, ընդհանուր հայրենիքի, «հայոց տիեզերքի», հայոց լեզվի, ազգային հոգեկերտվածքի ձևավորում) տեղի ունեցած փոփոխություններով ձևավորվում է հայոց դիցաբանության **նոր շրջանը**՝ իր ազգային կրոնով, որում գերիշխում են ինչպես աշխարհայացքային՝ աստվածածնական, տիեզերածնական և աշխարհածնական, այնպես էլ ազգաբանական (ինքնութենական, հոգեկերտվածքային) պատկերացումները: Այս փուլի յուրահատկություններից է այն, որ հայոց դիցաբանական աշխարհայացքի վրա ուժեղ ազդեցություն են ունենում թե՛ իրանական և թե՛ հելլենիստական դիցաբանական պատկերացումները, ինչը բնավ չի նշանակում, թե հայոց դիցաբանությունը կորցնում է իր ինքնատիպությունը: «Հայոց դիցաբանական ազգային կրոնն ազգային երևույթ լինելով՝ հայ-իրանական կամ հայ-հելլենական փոխադարձ շփումների ու առնչությունների հետևանքով ամենևին էլ չի փոխել ազգային կրոնի հիմնական դիցաբանական ընկալումներն ու աշխարհայացքային պատկերացումները: Հայոց նոր շրջանի դիցաբանությունը հին հայերի վաղնջական հավատալիքների և դիցաբանության նախորդ շերտերի օրինաչափ զարգացումն էր, որոշակի կրոնական սինկրետիզմի ենթարկված զուտ հայկական դիցաբանական երևույթ»²³:

²² Պլատոն, Երկեր չորս հատորով, հ. 4, հին հուն. քարգմ. Ս. Ստեփանյանը, Եր., 2017, էջ 405:

²³ Բարսեղյան Պ. Ա., նշվ. աշխատ., էջ 177:



Արամազդ

Այս նոր շրջանում ձևավորվում է աստվածների հայր համարվող գլխավոր աստծո՝ **Արամազդի**, նրանից սերող բազմաթիվ դիցերի և դիցուհիների պաշտամունքը: Արամազդը հայոց դիցարանի գերագույն Աստվածն է՝ երկնքի ու երկրի Արարիչը, բոլոր աստվածների հայրը՝ «**հայր դիցն ամենայնի**»: Արամազդի անունը հիշեցնում է իրանական Ահուրա Մազդային, սակայն նրանք նույնական չեն: Արամազդի կերպարում չենք տեսնում իրանական կրոնին հատուկ՝ չար և բարի աստվածների երկվորյունը, քանի որ հայերը չէին պաշտում Ահուրա Մազդայի հակոտնյա՝ չարի աստված Ահրիմանին: Արամազդի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Մեծ Հայքի Դարանա-դյաց գավառում՝ Երզնկայի մոտ գտնվող Անի ամրոցում, ուր գտնվում էին նաև հայոց Արշակունի թագավորների դամբարաններն ու գանձերը: Հայոց մեջ տարածված էր նաև «հայոց աշխարհի հովանավոր» **Անահիտի**, պատերազմի, քաջության ու հաղթանակի աստված **Վահագնի**, պաշտամունքը:



Անահիտ

Անահիտը համարվել է պտղաբերության, արգասավորության, ծննդաբերության, խոհեմության ու պարկեշտության մայրը, մարդկանց սնուցող, ապրեցնող ու փառավորող աստվածուհի: Անահիտի գլխավոր տաճարը գտնվել է Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառի Երիզա ավանում:



Վահագն

Վահագնը ռազմի, քաջության, հաղթանակի ու ամպրոպի գերագույն աստվածն է հին հայկական դիցաբանության մեջ: Նա հայոց գերագույն աստված Արամազդի և Անահիտի հետ հայ դիցաբանում կազմում էր **սրբազան երրորդություն**: Ըստ առասպելի՝ Վահագնը՝ որպես քաջ որսորդ, մարտնչում է խավարը, չար ուժերը մարմնավորող վիշապների դեմ: Այդ պատճառով էլ նրան տրվել է **Վիշապաքաղ** մականունը: Վահագնի տաճարը գտնվում էր Տարոն գավառի Աշտիշատ քաղաքավանում: Իր հերոսական արարքների շնորհիվ Վահագնը հին հայերի համար քաջության և հաղթական կռիվների խորհրդանիշ էր դարձել: Հայ թագավորները նրանից էին քաջություն և հաղթանակ հայցում:

Նախափիլիսոփայական գաղափարներն իրենց արտահայտությունն են գտել նաև ժողովրդի մեջ տարածված առասպելներում, ավանդազրույցներում, վիպերգերում: Հայկական «Սասունցի Դավիթ» էպոսի հնագույն ճյուղում, պահպանված հնագույն առասպելներում ու վիպերգերում իրենց արտացոլումն են գտել հին հայերի տիեզերաբանական, աստվածաբանական, գեղագիտական, բարոյագիտական ու մարդաբանական պատկերացումները:

Քանի որ առասպելաբանությունը մարդկանց կենսափորձի և գործունեության խտացված արտահայտություն է, իրականության իմաստավորման յուրօրինակ ձև, ուստի դիցաբանական աշխարհայացքի շրջանակներում, առասպելներում ու վիպասանություններում դիտարկված բազմաթիվ հարցերի լուծումներ հետազայում ուղղակի-

որեն թե անուղղակիորեն օգտագործվել են փիլիսոփայության, գրականության և պատմագրության մեջ, ժողովրդի մեջ քրիստոնեական կրոնի մասին տարածված պատկերացումներում (օրինակ, Հայաստանում քրիստոնեության հաստատումից հետո Անահիտի պաշտամունքը վերածվում է Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքի): Դիցաքանության շրջանակներում գործառվում են մի շարք հասկացություններ (քաջություն, ազատասիրություն, հայրենասիրություն, անարատություն, նվիրվածություն, գթասրտություն և այլն) և գաղափարներ (բարոյական առաքինություններ, բարու հիմնագոյացային ըմբռնումը, բարու հաղթանակը չարի նկատմամբ, պետականություն, երկրի իմաստուն կառավարման չափանիշներ և այլն), որոնք, հետագայում փոխակերպվելով, ներառվում են քրիստոնեական աշխարհայացքում: Հին հայկական կրոնադիցաբանական գաղափարների ազդեցությունը նկատելի է նաև միջնադարում եկեղեցու պաշտոնական դավանանքի դեմ հանդես եկող աղանդավորական հոսանքների (մծնեղականություն, բորբորիտներ, պավլիկյաններ, թոնդրակիցներ և այլն) գաղափարական ուսմունքներում:

1.2 Նախաքրիստոնեական փիլիսոփայական միտքը: Տիրան Հայկազն: Պարույր Հայկազն (Պրոյեկտիստ)

Անտիկ շրջանի հայ փիլիսոփայության վերաբերյալ պահպանվել են շատ քիչ տեղեկություններ: Սկզբնաղբյուրների բացակայության պատճառով հնարավոր չէ լիարժեք պատկերացում ունենալ այն մասին, թե ինչպե՞ս է ծագել ու զարգացել հայ փիլիսոփայական միտքը, ինչպիսի՞ն են եղել դիցաբանության, կրոնի և փիլիսոփայության փոխհարաբերությունները, ի՞նչ փիլիսոփայական դպրոցներ են եղել Հին Հայաստանում և այլն: Հայոց մեջ փիլիսոփայական ավանդույթի ձևավորման համար նպաստավոր պայմաններ ստեղծվեցին հելլենիզմի դարաշրջանում: Բ.ա. IV դարի վերջերից սկսած Հայաստանում տարածվում է հելլենիստական մշակույթը, այդ թվում՝ փիլիսոփայությունը: Պահպանված սակավաթիվ աղբյուրները վկայում են, որ հելլենիստական Հայաստանում մեծ հետաքրքրություն կար փիլիսոփայության հանդեպ. հայոց արքունիքներում ապրում և ստեղծագործում էին բազմաթիվ, այդ թվում՝ օտարազգի գիտնականներ և փիլիսոփաներ: Օրինակ, **Մետրոդորոս Սկեպսացին** (Բ.ա. I դ.) Հայաստանում է գրել կենդանիների բանականություն ունենալու մասին աշխատությունը: Ըստ հույն պատմիչ և աշխարհագրագետ Ստրաբոնի՝ նրա գրչին են պատկանում նաև «Սովորույթների մասին» և «Տիգրանի մասին» աշխատությունները: Հայոց արքա Տիգրան Մեծի (Բ.ա. 95-55 թթ.) արքունական պալատում էր ստեղծագործում հայտնի հռետոր **Ամփիկրատես Աթենացին**, որը գրել է «Մեծ այրերի մասին» աշխատությունը: Բ.ա. I դարում Հայաստանում ոչ միայն բեմադրվում էին հունական ողբերգակների ստեղծագործությունները, այլև հույն պատմիչ, փիլիսոփա Պլուտարքոսի վկայությամբ՝ հայոց արքա **Արտավազդ Բ-ն** (Բ.ա. 55-34 թթ.) ինքն էր հորինում ողբերգություններ, գրում ճառեր և այլ երկեր: Հայազգի շատ մտածողներ ապրում և ստեղծագործում էին ժամանակի նշանավոր գիտակրթական կենտրոններում: Օրինակ, **նորպլատոնական Լիբանիոսի** (314-393) դպրոցում սովորում էին շուրջ քսան հայ երիտասարդ, որոնք ուսումն ավարտելուց հետո դասավանդում էին Անտիո-

քի, Հայաստանի և Վրաստանի կրթական կենտրոններում: Նրանցից հայտնի էր **Լևոն Հայը** (Լեոնտիոսը), որը Հայաստանում դասավանդելիս իր շնորհալի աշակերտներին ուղարկում էր Լիբանոսի դպրոց՝ իրենց ուսումը շարունակելու համար:

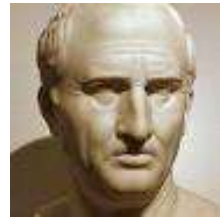
Հայագգի առաջին փիլիսոփա իրավամբ կարելի է համարել Արևմուտքում մեծ հռչակ վայելած հռետոր, փիլիսոփա, մանկավարժ ու գրադարանապետ **Տիրան Հայկազնին (Տիրաննիոն)**, (Ք.ա. I դար), որը եղել է Ժամանակի նշանավոր հռետոր Կիկերոնի (Ք.ա. 106-47) մտերիմը և օգնականը:



Ստրարոն



Արտավազդ Բ



Կիկերոն

Հայաստան կատարած իր արշավանքի ժամանակ Լուկկուրոս գերի ընկած Տիրանին տանում է Հռոմ, որտեղ նա շուտով հասնում է այնպիսի ճանաչման, որ Կիկերոնը նրան հրավիրում է իր դպրոց՝ գրադարանապետի պաշտոնով: Տիրան Հայկազնի ջանքերով կարգավորվել ու տարածվել են անտիկ գիտնականների ու փիլիսոփաների, հատկապես Արիստոտելի և Թեոփրաստեսի աշխատությունները: Ինչպես հաղորդում է Պլուտարքոսը, երբ Պերգամոնից Հռոմ տեղափոխեցին Արիստոտելի և Թեոփրաստեսի աշխատությունների ձեռագրերը, Տիրաննիոնը դրանք կարգավորեց, բազմացրեց, իսկ հռոդոսացի Անդրոնիկոսը, նրանից ստանալով բերված գրքերի պատճենները, հրապարակեց դրանք և կազմեց ցանկեր, որոնցից օգտվում են մինչև հիմա: Տիրան Հայկազնին է աշակերտել հին աշխարհի նշանավոր աշխարհագրագետ Ստրաբոնը:

Ուշ հելլենիզմի շրջանում Հայաստանում բավական լայն տարածում են գտնում արիստոտելականների, ստոիկների, էպիկուրականների, նորպլատոնականների, գնոստիկների և գրադաշտական-

ների ուսմունքները: Պատահական չէ, որ Եզնիկ Կողբացին իր «Եղծ աղանդոց» երկում քննադատում է թե՛ հույն փիլիսոփաների, թե՛ գրադաշտականների և թե՛ Մարկիոնի գնոստիկական ուսմունքները:

Արևմուտքում մեծ հռչակ է ձեռք բերում հայագի փիլիսոփա և հռետոր, իր դարի «ամենահռչակավոր սոփեստոս» **Պարույրը (Պրոյերեսիոսը²⁴)** (IV դ.): Նրա կենսագիր **Եվնապիոսը** գրում է, որ նա Հայաստանից (ավելի ստույգ՝ «Պարսկաստանին սահմանակից հայկական գավառներից» կամ՝ Հռոմի գերիշխանության տակ գտնվող հայկական գավառից) տեղափոխվում է, նախ, Անտիոք, այնուհետև՝ Աթենք, որտեղ դրսևորելով իր պերճախոսական տաղանդն ու հմտությունները՝ շուտով դառնում է հռետորական դպրոցի ուսուցչապետ: Նա եղել է նորպլատոնական Յամբլիքոսի աշակերտ, նշանավոր հռետոր Հուլիանոսի հետևորդը, որի մահվանից հետո հաջորդությամբ շարունակել է իր ուսուցչի գիտակրթական գործը: Պրոյերեսիոսը շարունակում է դասավանդել մինչև Հուլիանոս «ուրացող» կայսրի գահակալությունը, երբ քրիստոնյա ուսուցիչներին արգելվում է դպրոցներում դասավանդելը: Թեև Հուլիանոսը բացառություն է անում իր ուսուցչի համար, սակայն վերջինս հրաժարվում է մանկավարժական գործունեությունից:

Պրոյերեսիոսի հռչակը տարածված էր թե՛ Հռոմում և թե՛ Աթենքում՝ ժամանակի ամենահայտնի գիտակրթական կենտրոններում: Եվնապիոսը նրան անվանում է «**աստվածային Պրոյերեսիոս**», գովաբանում նրա ճարտասանական տաղանդը, հիացմունքով ներկայացնում նրա հաղթանակները բազմաթիվ բանավեճերում: Այդպիսի մի բանավեճի ժամանակ Պրոյերեսիոսն իր գեղեցիկ խոսքով ու համոզիչ փաստարկումներով այնչափ է հիացնում ներկաներին, որ նրանք ելույթից հետո փարվում են «**սոփեստին ասես ինչ-որ աստծո արձանի, ոմանք համբուրում էին նրա ոտքերը, ոմանք ձեռքերը, իսկ**

²⁴ Պարույր Հայկագի կյանքի ու գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս **Մեղրոյան Գ. Մ.**, Հին աշխարհի հռչակավոր հռետոր Պրոհերերիոս-Պարույր Հայկագն, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, թիվ 1, էջ 163-170; **Պետրոսյան Ս.**, Հայ մեծ հռետորն ու փիլիսոփան. Պարույր Հայկագն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի, Հայագիտություն», 2019, թիվ 2, էջ 3-16:

ոմանք նրան աստված էին հռչակում՝ նմանեցնելով Հերմեսին՝ ճարտասանության աստծուն: Նրա թշնամիները ընկան փոշու մեջ, հռչակելով իրենց իսկ նախանձից, բայց նույնիսկ նրանցից ոմանք չկարողացան գապել ծափահարելու իրենց ցանկությունը, իսկ պրոկոնսուլն իր թիկնապահների և ազնվականության հետ Պրոյերեսիոսին դուրս տարավ թատրոնից»²⁵: Պրոյերեսիոսի հռչակի մասին է վկայում այն, որ նրա արձանը կանգնեցվել էր Հռոմում և Աթենքում: Հռոմի հրապարակներից մեկում կանգնեցված արձանի պատվանդանին փորագրված էր հետևյալը՝ «Քաղաքների թագուհի Հռոմից՝ ճարտասանության թագավորին» (“Regina rerum Roma, Regi Eloquentiae”):

Ցավալի է, որ Պարույր Հայկազնի հոգևոր ժառանգությունից մեզ չի հասել որևէ աշխատություն, սակայն կրկնակի «ցաւալին այն է, որ այսպիսի հայկական դպրութեանց պարծանք անուանի անձին վրայ՝ մեր նախնիք տեղեկութիւն մը չեն տար, ու կստիպեն, որ օտար աղբերաց դիմելով՝ ազգային ճոխութեան խելամուռ ըլլանք»²⁶: Արևմուտքում նա հռչակված էր ոչ միայն որպես անգերազանցելի հռետոր, այլև՝ հմուտ ուսուցիչ ու դաստիարակ: Նրան են աշակերտել հելլենիստական դարաշրջանի նշանավոր մի շարք գործիչներ և մտածողներ, այդ թվում՝ կայսր Հուլիանոս Ուրացողը, նորպլատոնական մտածող Լիբանիոսը, «կապաղովկյան հայրերից» Բարսեղ Կեսարացին ու Գրիգոր Նազիանզացին և ուրիշներ: Գրիգոր Նազիանզացին նրա մասին գրել է հետևյալը.

«Այսուհետև Կեկրոպիան գլուխը բարձր պահելով թող չպարծենա, Անընդունելի է, որ աղոտ լույսը իբրև ջահ համեմատել արեգակի հետ.

Ոչ իսկ Պրոհերեսիոսի հետ հռետորական պայքարի մեջ մտնել, Որը ճարտասանական խոսքի հանդեսում նվաճեց ողջ երկիրը: Շանթերից՝ կարծիքներից սասանվեցին Ատտիկան Եվ բոլոր մեծախոս իմաստականների սնապարծ կաճառը:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 10:

²⁶ Զարբանալեան Գ., Պատմություն հայերեն դպրութեանց, Ա. Հին մատենագրություն, Վենետիկ, 1865, էջ 150:

Տեղի տվեցին Պրոհերեսիոսին: Տեղի տվեց նաև ինքը բախտը»²⁷:

Պարույր Հայկազն մի յուրատեսակ կամուրջ հանդիսացավ հայ-հունական մշակույթների միջև: Եվնապիոսի վկայությամբ՝ ողջ Պոնտոսը և հարևան ժողովուրդները աշակերտներն էին ուղարկում Պրոյերեսիոսի մոտ՝ հիանալով նրանով որպես **«հրաշալիքով, որ իրենց աշխարհը ծնեց»**: Թեև նա չվերադարձավ հայրենիք, գրում է պատմաբան Լեոն, բայց նրա հայ լինելը կարևոր նշանակություն ունեցավ այն առումով, որ «հայ ուսանողությունը ավելի բազմացավ Աթենքում և ազդեցիկ դեր կատարել սկսեց ուսանողական աշխարհում»²⁸:

Հելլենիստական դարաշրջանում ձևավորված փիլիսոփայական ավանդույթները կարևոր դեր խաղացին V դարում ազգային (հայալեզու) փիլիսոփայության ձևավորման ու կայացման գործում:

²⁷ Մեջբ. ըստ՝ **Մեթրոնյան Գ. Մ.**, նշվ. աշխատ., էջ 166:

²⁸ **Լեոն**, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Եր., 1966, էջ 426:

1.3 Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության բնութագիրը



Գրիգոր Լուսավորիչ

Վաղ միջնադարում ձևավորվում և զարգանում է հայալեզու ազգային փիլիսոփայական միտքը, որի արագընթաց վերելքը պայմանավորված էր ինչպես պատմաքաղաքական, այնպես էլ հոգևոր-մշակութային գործոններով: Այդ շրջանի հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում են հետևյալ ուղղությունները՝ **ա) քրիստոնեական ջատագովության, բ) նորպլատոնականության, գ) բնափիլիսոփայության:** Այս ուղղությունների ձևավորմանը համընթաց՝ V-VIII դարերում հանդես են գալիս պատմիչներ (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի, Մեբեոս, Ղևոնդ և այլք), որոնց աշխատություններում, պատմական իրադարձությունների նկարագրման գուգահեռ, դիտարկվում են փիլիսոփայական, հասարակագիտական, կառավարագիտական ու բարոյագիտական բազմապիսի հարցեր:



Էջմիածնի Մայր տաճար

Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման կարևորագույն գործոնը քրիստոնեական կրոնն էր, որը 301 թ. Հայաստանում հռչակվեց որպես պետական կրոն: Քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածվեց և պետական կրոն հռչակվեց որպես աշխարհաքաղաքացիական գաղափարախոսություն, սակայն ժամանակի ընթացքում դարձավ հայոց ազգային ինքնության հիմնասյուններից մեկը, իսկ հայոց եկեղեցին «ազգայնացվեց» և դարձավ համազգային հաստատություն: «Քրիստոնեության ընդունումը նշմարեց հայ ժողովրդի և պետականության հետագա զարգացման ուղիները, հոգևոր կյանքի, մշակույթի, մտածողության և աշխարհընկալման ուղենիշներն ու չափանիշները, որոնք թեև դժվարությամբ, բայց հետզհետե թափանցում էին ազգային գիտակցության, ապրելակերպի, կենցաղի մեջ: Աստիճանաբար այն վերածվեց ազգային գաղափարախոսության, հզոր հոգեմտավոր զենքի՝ արտաքին գաղափարաքաղաքական նկրտումների կասեցման, ազգի միավորման և համախմբման դժվարին գործում: Հայ ժողովրդի հոգևոր պատմության շրջադարձային այս էջը ոչ միայն պատմաճանաչողական նշանակություն ունի, այլև բովանդակում է տեսական-քաղաքական հայեցակարգ, որն ազգի գաղափարախոսներն ու գործիչները կիրառում էին հոգևոր-մշակութային, եկեղեցաքաղաքական գործունեության ոլորտում»²⁹: Քրիստոնեության ընդունումից հետո հայ ժողովրդի մեծ մասը դեռ պահպանում էր հեթանոսական կրոնն ու սովորույթները, քանի որ նոր կրոնն անհասկանալի էր ժողովրդի լայն զանգվածներին: Այս կապակցությամբ Ղազար Փարպեցին գրում է. «Եկեղեցական արարողությունները և սուրբ գրքի ընթերցանությունները Հայաստանի ժողովրդի վանքերում ու եկեղեցիներում կատարվում էին ասորերեն, որից էլ ոչինչ չէին հասկանում կամ օգտվում այսպիսի մեծ երկրի բնակիչները: Եվ ասորերեն լեզուն չհասկանալուց եկեղեցական պաշտոնյաների աշխատանքն ու ժողովրդի ջանքերն ապար-

²⁹ Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա., Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 70:

դյուն էին դառնում»³⁰: Ազգային լեզուն պետք է վերածվեր կրոնական (սրբազան) լեզվի, իսկ դրա համար անհրաժեշտ էր աստվածապարզ Գիր: Քրիստոնեական կրոնի տարածման համար հարկավոր էր հայալեզու դարձնել եկեղեցական արարողակարգը, իսկ դրա համար անհրաժեշտ էին սեփական գրեր և հայալեզու դպրություն, քանի որ քրիստոնեությունն իր բնույթով գրքակենտրոն և գրակենտրոն է: Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայոց գրերի ստեղծումը ոչ միայն հոգևոր սխրանք էր և քաղաքակրթական արժեք, այլ պետականությունը կորցրած և քաղաքականապես տարանջատված հայ ժողովրդին համախմբելու գորեղ միջոց³¹: «Ազգային գրերի ստեղծումը կոչված էր նախ՝ ամրապնդել Հայ եկեղեցու և քրիստոնեական վարդապետության դիրքերը երկրում: Երկրորդ՝ յուրատեսակ պատմեշ ստեղծել Պարսկաստանի և նրա կողմից հովանավորվող՝ Սասանյանների կամակատար ասորալեզու եկեղեցու դեմ: Երրորդ՝ խորացնել Հայ եկեղեցու ազգային բնույթը, լեզվի հիմքի վրա հնարավորություն ընձեռելով հունական եկեղեցուց անկախ քաղաքականություն վարել»³²:

Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը նպաստեց նաև այն համգամանքը, որ հայ երիտասարդները, նախնական կրթություն ստանալով Հայաստանում, այնուհետև իրենց ուսումը շարունակեցին Արևմուտքում, հիմնականում Աթենքում, Ալեքսանդրիայում, Եդեսիայում (Եզնիկ Կողբացի, Մովսես Խորենացի, Դավիթ Անհաղթ և այլք) և Բյուզանդիայում՝ Կ. Պոլսում, Տրապիզոնում (Ստեփանոս Սյունեցի, Անանիա Շիրակացի): Պատահական

³⁰ **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն: Թուրք Վահան Մամիկոնյանին, Եր., 1982, էջ 31:

³¹ Պարույր Սևակի պատկերավոր արտահայտությամբ՝ «հենց Մաշտոցը դարձավ մեր ջարդուփշուր ինքնության առաջին և ամենահմուտ դարբինը: Նա առաջինը վերաշինեց մեր ավերակները, վերականգնեց կործանվածը, նորոգեց քանդվածը և դրանով իսկ ամմահացավ իսկապես և ոչ թե առասպելի մեջ...: Եվ Մաշտոցն էր, որ փլատակված մեր հավատի տեղ հաստատեց նոր հավատ, հավատ, որ մեզ համար հագուստ չդարձավ, այլ մեջքապնդող գոտի» (**Սևակ Պ.**, Երկերի ժողովածու երեք հատորով, հ. 3, Եր., 1983, էջ 42-43):

³² **Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.**, Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 85:

չէ, որ Մովսէս Խորենացին առանց «տատանվելու» Հունաստանը, որտեղ ուսանելու էին գնում հայ երիտասարդները, համարում էր «**գիտության մայր կամ դայակ**» այն բանի համար, որ հույները ոչ միայն ուրիշ ազգերի լեզվից կատարել էին թարգմանություններ, այլև դրանց հիմքի վրա կարողացել էին զարգացնել տարբեր գիտություններ և արվեստներ: Տիրապետելով հունարեն և ասորերեն լեզուներին, հմտանալով աստվածաբանության և փիլիսոփայական գիտությունների մեջ՝ հայ գրագետները, վերադառնալով հայրենիք, ծավալեցին թարգմանական ու գիտակրթական լայն գործունեություն:



Մեսրոպ Մաշտոց

Փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը նպաստող կարևորագույն գործոններից էր հունարենից և ասորերենից կատարված կրոնաաստվածաբանական և փիլիսոփայական բնույթի երկերի թարգմանությունները: Հայոց գրերի գյուտից անմիջապես հետո ծավալվում է **Թարգմանչաց** շարժումը (Հայոց առաքելական եկեղեցին «**Սրբոց թարգմանչաց վարդապետացն մերոց**» անվան ներքո տոնում է վեց թարգմանիչների՝ Մեսրոպ Մաշտոցի, Եղիշեի, Մովսէս Խորենացու, Դավիթ Անհաղթի, ինչպես նաև Գրիգոր Նարեկացու և Ներսէս Շնորհալու հիշատակը), որի նպատակն էր թարգմանել հոգևոր և աշխարհիկ գրականություն, հայալեզու դարձնել եկեղեցական ծեսերն ու հիմնել ինքնուրույն հայալեզու դպրություն, որոնք պետք է դառնային հայոց պետականության ու ազգային ինքնության պահպանման գրավականները: V դարի կեսերից սկսած մինչև VIII

դարի սկիզբները, Աստվածաշնչի հայերեն բարձրարժեք թարգմանությունից հետո, մայրենի լեզվով թարգմանվեց կրոնադավանաբանական բազմաթիվ գրականություն, այդ թվում՝ «կապադովկյան հայրերի»՝ Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Գրիգոր Նյուսացու և նշանավոր աստվածաբաններ Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Եվագրոս Պոնտացու, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու և այլոց աշխատությունները: Թարգմանական գրականության զուգընթաց՝ հայ քրիստոնյա մտածողները հանդես եկան իրենց ինքնուրույն աշխատություններով, որոնցից են **Մեսրոպ Մաշտոցին** վերագրվող «Հաճախապատում ճառքը», **Եզնիկ Կողբացու** «Եղծ աղանդոցը» («Աղանդների հերքում»), **Եղիշեի** «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» և «Մեկնութիւն արարածոց»-ը, **Հովհան Մանդակունու** «Ճառք»-ը, **Վրթանես Քերթովի** «Յաղագս պատկերամարտից», **Հովհան Օձնեցու** «Ընդդէմ երեսութեանաց» և «Ընդդէմ պաղիկեանց» աշխատությունները:

Հայ միջնադարյան աշխարհիկ փիլիսոփայության ձևավորման ու զարգացման վրա կարևոր ազդեցություն ունեցան հատկապես հունաբան դպրոցի կողմից կատարած թարգմանությունները, որոնք հիմնականում ունեին տեսական-փիլիսոփայական բնույթ: Ս. Ս. Արևշատյանը հունաբան դպրոցի գործունեության մեջ առանձնացնում է հետևյալ շրջավույթներ. **առաջին փուլ**ն սկսվում է 450–460–ական թվականներին՝ ընդհուպ 480–ական թվականներ, որից սկսվում է շուրջ քառորդ դար տևած ու VI դարի առաջին տասնամյակի վերջին ավարտված **երկրորդ փուլ**ը: Թեև հունաբան դպրոցի գործունեության երկրորդ շրջանում թարգմանական ստեղծագործությունների քանակը մեծ չէ, սակայն այն սկզբունքային նշանակություն ունեւ փիլիսոփայական գիտության ձևավորման համար, քանի որ հենց այս շրջանում հիմնականում լուծվեց փիլիսոփայական տերմինաբանության, փիլիսոփայական գիտության հատուկ լեզվի և մասնակիորեն փիլիսոփայական այն խնդրակարգի հարցը, որով պետք է զբաղվեին տվյալ շրջանի հայ մտածողները: VI դարի հայ փիլիսոփաներին և թարգմանիչներին հետաքրքրող խնդրակարգի կարևորագույն բաղադրամաս դարձավ Արիստոտելի տրամաբանությունը՝ «Կատե-

գորիաներ» և «Մեկնության մասին» աշխատությունների շրջանակներում, ինչպես նաև դրանց պորփյուրոսյան մեկնաբանությունը, որը հայ իրականություն մտավ նրա հռչակավոր «Ներածության» թարգմանության շնորհիվ: Միայն շնորհիվ թարգմանական գրականության և լայն տերմինաբանական հիմքի, որը ստեղծվել է երկրորդ շրջանում, հնարավոր էր հայ փիլիսոփայության կայացումը: **Երրորդ փուլն** սկսվում է 510–ական թվականներից և տևում մինչև VI դարի վերջը: Դրանով հունաբան դպրոցի գործունեությունը չի ավարտվում: Ինչպես ցույց են տալիս պահպանված հուշարձանները, այն ուներ ևս մի՝ **չորրորդ փուլ**, որը տևում է ամբողջ VII դարը և VIII դարի առաջին քառորդը:



Ստեփանոս Սյունեցի

450-720 թթ. հայերեն թարգմանվեցին **Փիլոն Ալեքսանդրացու** տասը երկերը, **Դիոնիսիոս Թրակացու** «Քերականությունը», **Թեոն Ալեքսանդրացու** «Ճարտասանական վարժությունները», **Պլատոնի** «Սոկրատեսի պաշտպանությունը», «Թիմեոս», «Օրենքների մասին», «Եվթիփորոն», «Մյոնոս», **Արիստոտելի** «Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին», «Անալիտիկաներ», **Պորփյուրոսի** «Ներածություն», **Յամբլիխոսին** վերագրվող «Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնությունը», **Ջենոն Ստոիկի** «Բնության մասին», **Գրիգոր Նյուսացու** «Մարդու կազմության մասին» և **Նեմեսիոս Եմեսացու** «Մարդու բնության մասին», **Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու** չորս աշխատությունները և ուրիշներ: Այդ թարգմանությունները մեծ արժեք են ներկայացնում թե՛ հայ և թե՛ եվրոպական մշակույթի և փիլիսոփայության տեսանկյունից: Հատկապես բացառիկ արժեք են ներկայացնում այն թարգմանությունները, որոնց բնագրերը պահպանվել են միայն հայերեն: Դրանցից են՝ առասպելական **Հերմես Եռամեծին** վերագրվող «Առ Ասկղեպիոս Սահմանք», **Փիլոն Ալեքսանդրացու** «Յադագս նախախնամության», «Յադագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ», «Այնոցիկ որ ի լինելութեանն խնդրոց և լուծմանց», **Արիստոտելի** «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» երկերի

անանուն մեկնությունները, **Ջենոն Խմաստասերի** «Բնության մասին» երկը և այլն: Հայերեն պահպանված թարգմանությունները արժեքավոր են հատկապես այն առումով, որ դրանց զգալի մասը, լինելով ավելի հին, քան մայրենի լեզվով պահպանված բնագրերը, կարող են ծառայել դրանց բովանդակության ստուգման ու ճշգրտման, քննական բնագրերի հրատարակման գործին: Այսպիսի հարուստ թարգմանական գրականության, ինչպես նաև ինքնուրույն երկերի շնորհիվ հայ փիլիսոփայական միտքը առաջատար դիրք գրավեց արևելաքրիստոնեական մշակութային տարածքում: Այդ թարգմանությունները կարևոր դեր խաղացին ինչպես հայ փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման ու փիլիսոփայական մշակույթի մակարդակի բարձրացման, այնպես էլ հայ փիլիսոփայական տերմինաբանության ձևավորման գործում:

Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը նպաստող համգամանքներից էր ինչպես կրոնադավանաբանական վեճերը հայ և հույն եկեղեցիների միջև և այնպես էլ աղանդավորական շարժումների դեմ պայքարը: Դրանց դեմ գաղափարական պայքար մղելու համար անհրաժեշտ էր տեսական պատրաստվածություն, ի մասնավորի՝ փիլիսոփայական կրթություն: Պատահական չէր, որ թարգմանական գրականությունը, լինելով համազգային մշակութային ծրագրի մաս, բովանդակում էր այդ ժամանակ տարածված «**եռյակ**» (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն) և «**քառյակ**» (թվաբանություն, երկրաչափություն, երաժշտագիտություն, աստղաբաշխություն) գիտություններին վերաբերող երկեր:

Քրիստոնեական փիլիսոփայության ձևավորման կարևոր նախապայման էր նաև սոցիոմշակութային միջավայրի փոխակերպությունը, որը ենթադրում է վարքագծի միասնական կանոնների, բարոյական նորմերի, գործունեական-կենցաղավարական արժեքների, ընդհանուր հիշողության, աշխարհի միասնական պատկերի, խորհրդանշանների մշակում և այլն: Հեթանոսական արժեքներից քրիստոնեականին անցնելու գործում կարևոր էր 354 թ. Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը, որտեղ քննարկվեցին եկեղեցական և աշխարհիկ այնպիսի հարցեր, որոնք հիմք դրեցին նոր, քրիստոնեական մշակույ-

թի ու ավանդույթների ստեղծմանը: Այս գործում անգնահատելի դեր է խաղում կաթողիկոս Ներսես Մեծը, որի հայրապետության օրոք հայ ժողովուրդը իսկապես սկսեց հաղորդակից դառնալ քրիստոնեական արժեքներին:



Ներսես Մեծ

Ներսես Մեծը, Բյուզանդիայից վերադառնալով Հայաստան, գումարում է հոգևորականների և աշխարհականների ժողով, կանոնական սահմաններով հաստատում բարոյական նորմեր ու վարքագծի ձևեր, հիմք դնում կրոնական այնպիսի հաստատությունների (աղքատանոցներ, ուրկանոցներ, որբանոցներ, եղբայրանոցներ, հյուրանոցներ, մեմաստաններ և այլն), որոնք կոչված էին ապահովելու քրիստոնեական բարքերի արմատավորումն ու տարածումը: Մովսես Խորենացին հետևյալ կերպ է գնահատում Ներսես Մեծի գործունեության արդյունքները. «Այնուհետև մեր աշխարհի մարդիկ երևացան արդեն ոչ բարբարոսների պես այլանդակված, այլ քաղաքացիների մեծան համեստացած»³³:

³³ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 258:

1.4 Քրիստոնեական ջատագովության փիլիսոփայությունը

Թեև Հայաստանում քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունվել էր 301 թ., այնուհանդերձ հայ իրականության մեջ քրիստոնեական ջատագովության ուղղությունը³⁴ ձևավորվել է V դարի առաջին կեսում՝ հայոց գրերի գյուտից (405թ.) հետո: Այդ ուղղության հիմնադիրն էր հայոց գրերի գյուտի հեղինակ, նշանավոր ազգային ու եկեղեցական գործիչ սուրբ **Մեսրոպ Մաշտոցը** (362-440 թթ.), իսկ երևելի ներկայացուցիչներից էին **Եզնիկ Կողբացին** (380-450), **Նեփշեն** (410-475), **Հովհան Մանդակունին** (V դ.), **Հովհան Օձնեցին** (VIII դ.), **Ստեփանոս Սյունեցին** (685-735) և ուրիշներ: Հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ քրիստոնեական ջատագովության ուղղության հիմնադիր է համարվում սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցը, որին է վերագրվում «Հաճախապատում ճառեր» և «Գրիգորի վարդապետությունը» աշխատությունները³⁵: Նա է առաջ քաշել հայ ջատագո-

³⁴ Հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ երբեմն օգտագործվում է նաև «**հայրաբանության փիլիսոփայություն**» արտահայտությունը: Բառի լայն իմաստով կարելի է եկեղեցական բոլոր գրիչներին անվանել «եկեղեցու հայր», նրանց թողած ժառանգությունը՝ հայրաբանական գրականություն, սակայն նեղ իմաստով քրիստոնեական ավանդույթում «Եկեղեցու հայրեր» համարում են սրբացված քրիստոնյա այն մտածողներին ու գործիչներին, ովքեր կարևոր դեր են խաղացել քրիստոնեական դոգմատիկայի համակարգման ու Եկեղեցու կազմակերպման գործում, և որոնց աշխատությունները դարձել են ուսանելի ու ընդօրինակելի հետագա դարերի աստվածաբանների համար: Կաթոլիկ եկեղեցին սահմանել է «եկեղեցու հայր» կոչվելու հետևյալ չափանիշները՝ **1) կյանքի սրբություն, 2) հնություն, 3) վարդապետության ուղղափառություն և 4) եկեղեցու պաշտոնական ճանաչում**: Օրինակ, 1298 թ. Հռոմի Բոնիփատիոս VIII պապը հաստատել էր «եկեղեցու հայրերի և մեծ ուսուցիչների» ցուցակը, որոնցից չորսը ներկայացնում էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին (Ամբրոսիոս Միլլիոնացի, Հերոնիմոս Տրանելի, Օգոստինոս Տրանելի, Գրիգոր Ա Մեծ) և չորսը՝ հունական ուղղափառ եկեղեցին (Աթանաս Ալեքսանդրացի, Բարսեղ Մեծ, Գրիգոր Աստվածաբան և Հովհաննես Ոսկեբերան): V-VIII դդ. հայոց եկեղեցու հայրերը ոչ թե տեսականորեն առաջադրել ու հիմնավորել են եկեղեցական դոգմաներ, այլ պաշտպանել են քրիստոնեական կրոնի և Տիեզերական եկեղեցու կամ հունավեզու հայրերի կողմից ընդունված դավանաբանական սկզբունքները: Հետևաբար, ճիշտ կլիներ նրանց համարել ոչ թե հայրաբանության, այլ **քրիստոնեական ջատագովության** ուղղության ներկայացուցիչներ:

³⁵ Ավանդաբար այդ երկերի հեղինակ է համարվել կամ ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կամ ս. Մեսրոպ Մաշտոցը: Սակայն նորագույն հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ «որևէ հիմք չկա կարծելու, թե ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կամ ս. Մեսրոպ Մաշտոցն են

վության հիմնական ելակետային դրույթները, որոնք հետագայում զարգացրել են Եզնիկ Կողբացին, Եղիշեն և քրիստոնեական փիլիսոփայության հայ հետևորդները: Ըստ Ս. Արևշատյանի՝ Մաշտոցն իր երկերում երկու կարևոր նպատակ է հետապնդում: Առաջինը՝ քրիստոնեության կարևորագույն դրույթների հիմնավորումն է և դրանց փիլիսոփայական մեկնաբանությունը: Այս հարցում դրսևորվել է Մաշտոցի՝ որպես քրիստոնյա մտածողի գլխավոր խնդիրը, այն է՝ փիլիսոփայորեն իմաստավորել կրոնական դրույթները, բանական ապացույցներով ամրապնդել դրանք և բանականության համար ընդունելի դարձնել: Երկրորդ նպատակը քրիստոնեական ուսմունքի պաշտպանությունն է հեթանոսական տարրեր պատկերացումների դեմ մղած պայքարում, քրիստոնեական միաստվածության դիրքերից պարսից կրոնի դուալիզմի հերքումը³⁶:



Մեսրոպ Մաշտոց



Հովհան Մանդակունի

հեղինակել մեզ հասած ճառերը, թեև ճառերի հեղինակի ինքնության հարցը մնում է անորոշ: Ի մոխ ունենալով ճառերում օգտագործված աղբյուրների թվագրումը և ճառերի լեզուն ու ոճը՝ համոզվում ենք նաև, որ մեզ հասած ճառերի կազմության հնարավոր ամենավաղ թվականը Զ դարն է, իսկ ամենաուշը՝ Է դարը, թեև Է-ԺԳ դարերի ընթացքին ճառերը կրել են էական փոփոխություններ» (**Գավիթ սրկ. Սահակյան, Կրկին «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակի ու թվագրման հարցի շուրջ**, Աբրահամ Տեղյանի մի հրատարակության առթիվ, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 33, 2022, էջ 184): Տվյալ դեպքում կարևորն այն է, որ դրանք պատկանում են հայ քրիստոնեական ջատագովության ուղղությունը ներկայացնող մտածող(ներ)ի գրչին: Չի բացառվում, որ դրանք ժամանակի ընթացքում խմբագրվել ու լրացվել են, այդ թվում Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից:

³⁶ Տե՛ս **Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.**, Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 120:

Առհասարակ քրիստոնեական ջատագովության խնդիրն էր ցույց տալ, որ հեթանոսական հավատալիքներն անհեթեթ են ու հակասական, որ փիլիսոփայությունը ի գործու չէ մշակել մեկ ճշմարտություն բոլորի համար, որ քրիստոնեությունն է միակ ճշմարիտ և փրկարեր վարդապետությունը:

Հայ քրիստոնեական ջատագովական մտքի ձևավորման վրա ուժեղ ազդեցություն են ունեցել հունալեզու քրիստոնեական ջատագովությունը և հայրաբանությունը, հատկապես «կապաղովկյան հայրերի» կրոնափիլիսոփայական ժառանգությունը: «Կապաղովկյան հայրերն» այն մտածողներն էին (Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նազիանզացի, Գրիգոր Նյուսացի), ովքեր, ինչպես գրում է Ղազար Փարպեցին, «գրով մեզ ավանդեցին փրկագործ վարդապետությունը»³⁷: Նրանց վարդապետության հիմքի վրա ձևավորվեց հայ քրիստոնեական ջատագովության փիլիսոփայությունը:



«Կապաղովկյան հայրերը»

Իր գաղափարական միտվածությամբ, հարցադրումներով և խնդիրներով հայ քրիստոնեական ջատագովական փիլիսոփայությունն ընդհանրություններ ուներ թե՛ հունալեզու և թե՛ լատինալեզու

³⁷ **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն, Թուրք Վահան Մամիկոնյանին, աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագրությունները Բ. Ուլուբաբյանի, Եր., 1982, էջ 463:

ջատագովական մտքի հետ, բայց ուներ և իր առանձնահատկությունները: Դրանք պայմանավորված էին նախ և առաջ այն բանով, որ քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում ուղեկցվում էր հայրենասիրության, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքով և ազգային-ազատագրական շարժումներով: Հայ քրիստոնյա ջատագովները հանդես էին գալիս ոչ միայն քրիստոնեական կրոնի պաշտպանությամբ, այլև այդ վարդապետության գաղափարները ազգի, հայրենիքի և ազգային ինքնության պահպանմանը ծառայեցնելու խնդրով: Այսպես, հայ ջատագովները Սասանյան պետության կիրառած ուծացման քաղաքականությունը մերժելու նպատակով հեթանոսության քննադատությունը վերածեցին գրադաշտականության (մազդեականության, զրվանականության)՝ որպես պարսից պետական կրոնի քննադատության: Ավելի ուշ, VI դարի սկզբներին, երբ համեմատաբար մեղմացավ Պարսից կողմից կրոնական ճնշումը, բայց այս անգամ Բյուզանդիան սկսեց կրոնական քողի տակ միաձուլման քաղաքականություն վարել, հայոց եկեղեցին ընդունեց Քրիստոսի միաբնակության մասին ուսմունքը՝ դրանով իսկ հակադրվելով Քրիստոսի երկաբնակությունը ընդունած բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցուն: Նմանատիպ փաստերը ցույց են տալիս, որ հայ եկեղեցու գաղափարախոսները ձգտել են մշակել-յուրացնել դավանաբանական սկզբունքներ, հաստատել գործունեության (արարողակարգի և ծիսակարգի) սեփական կանոններ, ստեղծել «Կանոնագիրք», այսինքն՝ դրանցով իսկ «ազգայնացնել» եկեղեցին և այն դարձնել ազգային ինքնությունը և անկախությունը պահպանելու հոգևոր զենք: Եվ իսկապես, ժամանակի ընթացքում հայերը կարողացան ստեղծել բառի բուն իմաստով «**ազգային եկեղեցի**», որը պատմական հանգամանքների բերումով պետք է դառնար ազգապահպանության և ազգային մշակույթի զարգացման կարևոր, եթե չասենք՝ գլխավոր ուժը:

Հայ ջատագովական փիլիսոփայությանը բնորոշ չէր հախտուն ժխտողական վերաբերմունքը անտիկ գիտության և փիլիսոփայության նկատմամբ: Հայ ջատագովները ոչ միայն քրիստոնեական հավատքի պաշտպաններ էին, այլև լուսավորիչներ, գիտություն և կրթություն տարածող մարդիկ: Որպես քրիստոնյա մտածողներ, ընդունե-

լով հավատի գերազանցությունը («**Ճշմարտութիւն հաւատոյ լոյս է աչաց մտացն**»³⁸) բանականության նկատմամբ՝ հայ ջատագովները միաժամանակ բարձր էին գնահատում բանականության և գիտության դերը աշխարհի ճանաչողության և աստվածիմացության ու մարդու փրկության գործում: Այս իմաստով խորհրդանշական է Աստվածաշնչից հայերեն թարգմանված առաջին նախադասության ընտրությունը՝ «**Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ**» («Ճանաչել իմաստությունը և խրատը, իմանալ հանճարի խոսքեր»): V-VI դարերում աշխարհիկ փիլիսոփայական ուղղության՝ մորալատոնականության առաջացումը, հեթանոս փիլիսոփաների (Պլատոնի, Արիստոտելի, Ջենոնի) երկերի թարգմանություններն ու մեկնությունները մեկ անգամ ևս վկայում են այն մասին, որ հայոց մեջ գիտության և փիլիսոփայության հանդեպ ցուցաբերված մեծարանքը պայմանավորված էր ոչ միայն քաղաքական ու պատմաձևակերպային հանգամանքներով, այլև ազգային հոգեբանության և մտածելակերպի առանձնահատկություններով: Հայ ջատագովները ոչ թե շենքից մերժում էին հեթանոսական գիտությունը և փիլիսոփայությունը, այլ ձգտում դրանք «քրիստոնեացնել», հարմարեցնել քրիստոնեական վարդապետության ոգուն: Այս առումով նրանք իրար չէին հակադրում հավատն ու բանականությունը, աստվածաբանությունն ու փիլիսոփայությունը: Այսպիսի ընդհանուր առմամբ «հանդուրժողական» մոտեցման պատճառով հայոց մեջ երկար ժամանակ փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը զարգանում էին կողք-կողքի, և իբրև կանոն՝ փիլիսոփայական գիտելիքը գործածվում էր կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման և գաղափարական (դավանաբանական) պայքարի ժամանակ:

Մերժելով հեթանոսական փիլիսոփայության ելակետային սկզբունքները՝ հայ ջատագովները մշակեցին քրիստոնեության ոգուն համապատասխանող գոյաբանական, իմացաբանական, բարոյագիտական և մարդաբանական ուսմունքներ: Զննադատելով ինչպես պարսից կրոնի դուալիզմը, այնպես էլ անտիկ փիլիսոփանե-

³⁸ «Սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգոր Լուսաւորչի յաճախապատում ճառք և աղօթք», Վենետիկ, 1838, էջ 19:

րի դուալիստական (երկարմատական), նյութապաշտական և արարչագործությունը մերժող տեսությունները՝ հայ ջատագովները հիմնավորում են **միաստվածության և արարչապաշտության** գաղափարները: Աստված բացարձակ գոյ է, կամքով և բանականությամբ օժտված Անձնավորություն, որը ոչնչից ստեղծում է ողջ տիեզերքը: «Նրանից են բխում կենարար գորությունները, որոնք բոլոր արարածներին են անցնում՝ երկնավորներին և երկրավորներին...: Նա երևում է իր աներևույթ գորությունների հետ իր թափանցիկ լույսով: Նրա հոգու գորությունը անբավ է, ամեն տեղ սփռված, ամեն տեղ տարածված և ճառագայթները ելնում են գորությամբ, անըմբռնելի բնությամբ»³⁹: Աստված է **«Իսկութիւն անձին և էութիւն անսկիզբն, մշտնջենաւորութիւն անսահման և ճշմարտութիւն անփոփոխելի, կեանք և կեցուցիչ ամենայն կենդանեաց»**⁴⁰: Թեև Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը հայ ջատագովները լուծում են միաստվածության և արարչապաշտության տեսանկյունից, այդուհանդերձ երբեմն դրսևորվում են նորալատոնական փիլիսոփայությանը բնորոշ պանթեիստական միտումներ: Օրինակ, Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ, որտեղ շարադրված է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությունը, Աստծո մասին ասվում է՝ **«Ինքն ամեն ինչ պարունակում է, ամեն ինչի մեջ է, ամեն ինչի վրա է, ամեն ինչից դուրս է, ամեն ինչ Նրանով է և ամեն ինչ Նրա փառքի համար է»**⁴¹: «Աստված ամենուր է, այդ թվում նյութի մեջ» դրույթից չպետք է անել այն հետևությունը, թե նյութը կարելի է դարձնել պաշտամունքի առարկա: Վրթանես Քերթողը «Յաղագս պատկերամարտից» երկում գրում է, որ քրիստոնեական «պատկերները աստվածության պատվի և երկրպագության փառքի սպասավորության համար են», քանզի քրիստոնյաները ոչ թե նյութն են պաշտում, այլ պատկերված սրբերին են փառավորում և նրանցից բարեխոսություն խնդրում: Հովհան Օձնեցու կարծիքով՝ նմանատիպ մտքերը չպետք է կռապաշտների նման այնպես հասկանալ, որ եթե Աստված ամենուր է, ուրեմն նյութը

³⁹ Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն /Քննական բնագիրը Գ. Տեր-Սկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, քարգմ. և ծանոթագր. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Եր., 1983, էջ 205:

⁴⁰ «Սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգոր Լուսաւորչի յաճախապատում ճառք և աղօթք», էջ 1:

⁴¹ Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, էջ 199:

աստվածային է, ուստի Արարչի փոխարեն պետք է պաշտել արարածներին:

Ըստ հայ ջատագովների՝ արարչագործությունը ունի մարդաբանական ուղղվածություն. Աստված ամեն ինչ ստեղծել է մարդու համար. **«Յայտսիկ երևի Աստուծոյ սերն ի մեզ, զի վասն մեր արար գերկինս և գերկիր և որ ի նոսա արարածք են. և յայսու խնամով ցուցեալ զբարերարութիւն սիրոյ իւրոյ»**⁴²: Աստված իր պատկերով և նմանությամբ ստեղծված մարդուն տվել է մարմին և հոգի, օժտել բանականությամբ և անձնիշխանությամբ: Հայ ջատագովների, հատկապես V դարի, փիլիսոփայության մեջ ուրույն տեղ է զբաղեցնում մարդու կամքի ազատության ու ճակատագրի և աստվածային նախախնամության հարաբերակցության և դրա հետ կապված չարիքների գոյության հարցը: Ընդունելով **մարդու անձնիշխանության** մասին քրիստոնեական գաղափարը՝ հայ մտածողները քննադատում են հեթանոսական կրոններում (տվյալ դեպքում զրադաշտականության մեջ) տարածված այն տեսակետը, ըստ որի՝ մարդկանց կյանքն ու բախտը որոշում են երկնային մարմինները, դրանց դիրքն ու փոփոխությունները, որ իբր աստղերն են մարդկանց ծննդյան և մահվան, դժբախտության և երջանկության պատճառը: Դակատագրապաշտական այս տեսությունն առ ոչինչ է դարձնում մարդու ազատությունը՝ նրա բոլոր գործողությունները կախման մեջ դնելով արտաքին ուժերից: Ի տարբերություն հնագանդություն և կրավորականություն քարոզող ճակատագրապաշտների՝ հայ ջատագովները կոչ են անում պայքարել **«ճակատագիրը»** մարմնավորող թշնամու դեմ: Մարդն է որոշումներ ընդունում, հետևաբար ինքն է պատասխանատու իր արարքների հետևանքների համար: Եղիշեի պատմության մեջ Ղևոնդ Երեցը, Աստծո կողմից օրհնված ու արդարացված համարելով թշնամիների դեմ պայքարը, հայ քրիստոնյաներին կոչ է անում. **«Եղբայրներ, չթուլանանք և չվհատվենք, այլ պինդ սրտով և հաստատուն հավատով հոժարական հարձակվենք այն թշնամիների վրա, որ վեր են կացել-գալիս են մեզ վրա»**⁴³:

⁴² Նույն տեղում, էջ 5:

⁴³ Եղիշե, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Թարգմ. և ծանոթ. Ե. Տեր-Սյունայանի, Եր., 1989, էջ 223:

Մերժելով ճակատագրապաշտների ուսմունքը՝ հայ մտածողները կարծում են, որ նույնիսկ Աստված չի կանխորոշում մարդու գործողությունները. մարդն ստեղծվել է անձնիշխան, այսինքն՝ նա ազատ է ընտրություն կատարելու չարի և բարու միջև: Եվ եթե հասարակության մեջ գոյություն ունեն չարիքներ, ապա դրանց պատճառը ոչ թե բարի Աստվածն է, այլ մարդու ինքնակամ գործունեությունը: Ի դեպ, այդ գործունեությունից, ավելի ստույգ պատվիրազանցությունից տուժել է ոչ միայն մարդը, այլև մյուս արարածները, առհասարակ դրա հետևանքով բնության մեջ օգտակարը, բարին վերածվել են վնասակարի, չարի. **«Զի որպէս մարդիկ ոչ կացին ի պատուիրանապահութեան Աստուծոյ և ըստ հրամանի դարմանողին յօգտակարն վայելեցին՝ այլ նանրացան, այնպէս և դարմանիչ արարածք փոփոխեցան յօգտակարացն ի վնասակարս»**⁴⁴: Այս իմաստով բարին այն է, որը չի հակասում Աստծու կամքին, չի հակադրվում Նրան, իսկ չարն այն ամենն է, ինչ շեղվում է աստվածայինից և աստվածահաճո չէ: Մերժելով չարի սուբստանցիոնալ ըմբռնումը, ըստ որի՝ չարը գոյություն է ունեցել ի սկզբանե, կամ այն ստեղծել է Աստված, հայ մտածողները պնդում են, որ չարը գոյացություն չէ, այլ մարդու անձնիշխան գործունեության հետևանք: Աստվածարարացման իրենց ուսմունքներում հայ մտածողները նշում են, որ Աստված չարիքների պատճառ չէ, որովհետև Նա համակ բարություն է: Աստվածային մախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև չկա հակասություն: Աստված անտարբեր չէ արարված աշխարհի ու Իր պատկերով ու մմանությամբ ստեղծած էակների հանդեպ: Աստված կանխագետ ու ամենագետ է, բայց Նա անմիջականորեն չի խառնվում մարդկանց գործերին, որպեսզի չթվա, թե Նա **«հարկադրանքով է կառավարում բանականներին»**: Այսպիսով, ըստ հայ ջատագովների՝ մարդը անձնիշխան է, ունի ընտրություն կատարելու իրավունք, հետևաբար ինքն է պատասխանատու իր գործողությունների հետևանքների համար և ըստ իր կատարած արարքների էլ հանդերձյալ աշխարհում կստանա համապատասխան հատուցում:

⁴⁴ «Սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգոր Լուսաորչի յաճախապատում ճառք և աղօթք», էջ 27:

Հայ քրիստոնյա ջատագովները մեծ ուշադրություն են դարձնում հավատացյալների կրոնական աշխարհայացքի ձևավորման, ի մասնավորի՝ բարոյական դաստիարակության խնդրին: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է Հովհան Մանդակունու «**Ճառք**»-ը, որը նվիրված է քրիստոնեական բարոյականությանն ու սոցիալական հարաբերություններին առնչվող հարցերի լուսաբանմանը, մարդկանց մեղքերի, վնասակար բարքերի ու սովորույթների, նախապաշարումների ու սնոտիապաշտությունների քննադատությանը: Հովհան Մանդակունին մերժում է քրիստոնեական բարոյականությանը հակասող այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են աշխարհիկ զվարճանքները, վաշխառությունը, հարբեցողությունը, սանձարձակությունը, ամուսնական անհավատարմությունը, անձնական վրեժխնդրությունը, բատերախաղերը, գուսանական երգերը և այլն: Դրանցից հրաժարվելու ճանապարհը քրիստոնեական կրոնի պահանջները կատարելն է և բարոյական առաքինությունների ձեռքբերումը: Մասնավորապես, հարկավոր է **խոստովանել մեղքերը** («քանզի շատերը միայն ուղիղ խոստովանությամբ փրկվեցին»), **ապաշխարել**, որովհետև «ապաշխարության արտասույթները բժշկում են հոգու մեղքերի վերքերը»⁴⁵, **վնեղ ողորմած**, որովհետև «մեղքերը քավելու և վերքերը բժշկելու համար ամենակարևորն ու ամենաազդեցիկը բոլոր առաքինությունների մեջ ողորմություն է...»⁴⁶, և անբիժ հավատով և ամբողջ սրտով **աղոթել** Աստծուն, որովհետև «**այն բանական անարյուն պատարագ է**»: Մանդակունին հատկապես խիստ պահանջներ է ներկայացնում կառավարողներին (և հոգևորականներին), որոնք պարտավոր են ոչ միայն գործնականում պահպանել բարոյականության կանոնները, այլև ապահովել սոցիալական տարբեր խավերի համերաշխ գործունեությունը: Ըստ նրա՝ գույքային ու սոցիալական անհավասարությունը ոչ թե ունի աստվածային ծագում (Աստված ամեն ինչ ստեղծել է բոլորի համար), այլ արդյունք է մարդկանց սոցիալ-տնտեսական գործունեությանը. «**ոմանց հարստությունը ազահողթյամբ ու հափշ-**

⁴⁵ Ս. Հովհան Մանդակունի, Ճառք, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 19:

⁴⁶ Նույն տեղում:

տակությամբ է [ձեռքբերված], ոմանցը՝ անդուլ աշխատանքով, ոմանցը՝ հայրական ժառանգությամբ»⁴⁷:

Հայ քրիստոնեական ջատագովների երկերում մաս քննարկվել են պատկերամարտությանն ու պատկերապաշտությանն աղերսվող հարցեր, ընդ որում ժամանակագրական առումով հայ մտածողների՝ **Վրթանես Քերթովի, Հովհան Օձնեցու** աշխատությունները նախորդել են բյուզանդական եկեղեցու աստվածաբանների աշխատությունների⁴⁸: Հայ մտածողները քննարկում են այն հարցերը, թե որքանով է քրիստոնեական կրոնին ու եկեղեցական ավանդույթին համահունչ պատկերների ու սրբապատկերների օգտագործումը, և ինչով է հեթանոսական կռապաշտությունը տարբերվում քրիստոնեական աստվածապաշտությունից: Վրթանես Քերթովը, չանդրադառնալով սրբապատկերումն արգելող աստվածաշնչյան մտքերին, նախ, Հին ու Նոր Կտակարաններից և եկեղեցու վարդապետների աշխատություններից մեջբերում է մտքեր ու ձևակերպումներ, այնուհետև՝ վկայակոչում պատմական փաստեր, այդ թվում՝ հայ իրականությունից, որոնք ցույց են տալիս պատկերահարգության օրինականությունը և դրա ճանաչողական նշանակությունը հավատացյալների համար⁴⁹: Վրթանես Քերթովի ավանդույթը շարունակել է հայոց կաթողիկոս Սուրբ Հովհան Օձնեցի Իմաստասերը, ով պատկերամարտության

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 84:

⁴⁸ Տե՛ս **Մելքոնյան Ե.**, Վրթանես Քերթովը և պատկերամարտությունը, «Էջմիածին», 1970, թիվ 6-7, էջ 89: Հարկ է նշել, որ թեև պատկերապաշտների և պատկերամարտների բանավեճի կովախնձորը արտաքուստ սրբապատկերների հարցն էր, բայց ըստ էության քննարկվում էին կրոնաաստվածաբանական ու դավանաբանական, քաղաքական, գեղագիտական ու բարոյագիտական բնույթի առանցքային ու խորքային այնպիսի հարցեր, որոնք աղերսվում էին ինչպես Բանի մարդեղությանը, Քրիստոսի անձին ու բնությանը, եկեղեցու «մարքությանը» ու հավատի անաղարտությանը, կրոնի էությանն ու կրոնական բարեփոխումներին, այնպես էլ աշխարհիկ իշխանությունների (բյուզանդական կայսրերի) վարած ներքին ու արտաքին կրոնական ու սոցիալական քաղաքականությանը, աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների, կայսրերի և վանականության, եկեղեցու ու պետության, կենտրոնի ու ծայրագավառների փոխհարաբերությանը, քրիստոնեական արվեստին (թույլատրելի է արդյո՞ք արվեստի միջոցով պատկերել վերգգայական, աստվածային աշխարհը, արվեստագետը ի գործ՞ է պատկերելու սրբերին, Աստվածածինն ու Քրիստոսին և այլն) և քրիստոնեական բարոյական արժեքներին:

⁴⁹ **Վրթանես Քերթով**, Յաղագս պատկերամարտից, «Էջմիածին», 1970, թիվ 2-Է:

քննադատությամբ հանդես է եկել «**Ընդդեմ պատկիեանց**» երկով: Վրթանես Քերթոդի և Օձնեցու երկերի միջև կան որոշ ընդհանրություններ, ինչը խոսում է այն մասին, որ պատկերամարտների ու պատկերապաշտների բանավեճի ակունքներում նախ և առաջ քրիստոնեական կրոնին աղերսվող հարցերի պարզաբանումն է: Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը քննադատում են պատկերապաշտությունը կռապաշտություն համարողներին, ցույց տալիս կռապաշտության ու աստվածապաշտության սկզբունքային տարբերությունները: Բայց եթե Վրթանես Քերթոդը սահմանափակվում է պատկերամարտների դեմ բերելով ս. Գրքերից ու վարդապետների երկերից քաղված հակապատկերամարտական բնույթի փաստարկներ, ապա Օձնեցին աստվածաբանական (քրիստոսաբանական) բնույթի դիտարկումներով ընդլայնում է այդ փաստարկների շրջանակը: Նա ցույց է տալիս, որ պատկերամարտների ու պատկերապաշտների վեճի առանցքում քրիստոսաբանությունն է՝ Բանի մարդեղացման, Քրիստոսի բնության ու անձի, Նախատիպի ու պատկերի, աստվածայինի ու մարդկայինի հարաբերակցության մեկնաբանության խնդիրը:

Այսպիսով, հայ քրիստոնեական ջատագովությունը կարևոր դեր կատարեց հայոց մեջ քրիստոնեական աշխարհայացքի ձևավորման ու կայացման գործում: Հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում ջատագովական փիլիսոփայությունը մի կողմից հերքում էր հեթանոսական արժեհամակարգը և դրա աշխարհայացքային հիմքերը՝ բազմաստվածությունը, կրակապաշտությունը, ճակատագրապաշտությունը, հեթանոսական «բարբարոսական» բարքերն ու սովորույթները, գաղափարական պայքար մղում աղանդավորական շարժումների դեմ և այլն, իսկ մյուս կողմից՝ տեսականորեն հիմնավորում քրիստոնեական արժեքաաշխարհայացքային սկզբունքները՝ միաստվածությունը, մարդու անձնիշխանությունը, կամքի ազատությունը, բարեպաշտ ու առաքինի կենցաղավարությունը, բարոյական առաքինությունները, մերձավորի նկատմամբ հանդուրժողականությունն ու սերը, մարդու փրկությունը և հարությունը:

Հայ քրիստոնեության ջատագովության ներկայացուցիչների ուսմունքները մեծ ազդեցություն ունեցան հետագա դարերի հայ կրոնափիլիսոփայական մտքը զարգացման վրա:

1.5 Եզնիկ Կողբացու փիլիսոփայությունը: «Եղծ աղանդոց» երկը

V դարի հայ քրիստոնեական ջատագովության խոշորագույն ներկայացուցիչն է աստվածաբան, փիլիսոփա, քարգմանիչ **Եզնիկ Կողբացին**⁵⁰ (380-450):



Եզնիկ Կողբացի

Եզնիկ Կողբացու կյանքի և գործունեության մասին մեզ են հասել միայն կցկտոր տեղեկություններ: Նա ծնվել է 380-ական թվականներին Արարատյան աշխարհի Կողբ գյուղում, որտեղից էլ ստացել է Կողբացի անունը: Աշակերտելով սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցին՝ հետագայում հմտացել է ասորական և հունական դպրությունների ու լեզուների ուսումնասիրության մեջ: Մաշտոցն ու Սահակը Եզնիկին ուղարկել են Եդեսիա՝ ասորական դպրության խոշոր կենտրոն, որպեսզի նա տեղում քարգմանություններ կատարի, հայերենի վերածի ասորական հոգևոր մշակույթի կարևոր հուշարձաններ: Եդեսիայում քարգմանական առաքելությունը հաջողությամբ ավարտելով՝ Կողբացին և նրա զինակից Հովսեփ Պաղնացին անցնում են Կոստանդնուպոլիս, որտեղ կատարելագործվում են արդեն հունարենի և արվեստների ուսումնասիրության մեջ: Սահակ Պարթև կաթողիկոսն ու Մեսրոպ Մաշտոցը Եզնիկին հանձնարարել են նաև Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մշակումը՝ բնագրերի հետ համեմատությամբ: Կյանքի վերջին տարիներին Եզնիկ Կողբացին եղել է Բագրևանդի եպիսկոպոսը, մասնակցել 449 թ. Արտաշատի ժողովին: Մահացել է 450 թվականին: Բացի «**Եղծ աղանդոց**» երկից, Եզնիկ Կողբացուն են վերագրում մի քանի աշխատություններ («**Հարցումն արձանայ և**

⁵⁰ Եզնիկ Կողբացու փիլիսոփայական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Զաղ-յան Վ. Կ.** Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 62-85; **Խրլոպյան Գ. Տ.**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն: Հելլենիստական և վաղ Ֆեոդալական շրջան, էջ 117-154; **Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.**, Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 120-174; **Սարգսյան Ա. Հ.**, Փիլիսոփայության դասընթաց, էջ 234-238:

պատասխանի Եզնկայ Կողբացոյ», «Եզնկայ վարդապետի Կողբացոյ խրատք ոգեշահք և պիտանիք», «Հարցումն Աշոտոյ որդւոյ Սմբատայ և պատասխանի Եզնկայ Կողբացոյ հայոց վարդապետի»):

Եզնիկ Կողբացու գլուխգործոցը «Եղծ աղանդոց» («Աղանդների հերքում») կամ «Ճառք ընդդէմ աղանդոց» իմաստասիրական աշխատությունն է, որի մեզ հասած միակ ձեռագիրը (հարկ է նշել, որ մեզ հասած ձեռագիրը չունի վերնագիր և ենթավերնագրեր, դրանք կատարել են հետագա հրատարակիչները և թարգմանիչները) հայտնաբերվել է 1762 թ. և հենց նույն տարում էլ տպագրվել է Ջմյուռնիայում: Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկում, որի կենտրոնական թեման միաստվածության հիմնավորման ու չարիքների գոյության հարցն է, վերլուծվում և գնահատվում են մասն հեթանոսական հավատալիքները, պարսից կրոնը՝ զրադաշտականությունը (մազդեականությունը), հունական փիլիսոփայական ուսմունքները և Մարկիոնի գնոստիկական ուսմունքը: Եզնիկ Կողբացու երկը, որում քննարկվում են բնագանգական, բնափիլիսոփայական, մարդաբանական և սոցիալ-փիլիսոփայական բնույթի հարցեր, միաժամանակ ազգային-ազատագրական պայքարի տեսական հիմնավորման փորձ էր: Իբրև ջատագով Եզնիկ Կողբացին իր գլխավոր խնդիրն է համարում պաշտպանել քրիստոնեական կրոնի սկզբունքները և միաժամանակ ցույց տալ քրիստոնեությունը քննադատող կամ աղավաղող կրոնական ուսմունքների սնանկությունը և տարածված փիլիսոփայական այն տեսակետները, որոնք հակասում են Աստծո, աշխարհի, չարիքների, հոգու, մախախմանության և մարդու կամքի ազատության մասին քրիստոնեական վարդապետությանը:

Հավատի և բանականության հարաբերակցության հարցը Եզնիկ Կողբացին լուծում է հավատի օգտին: Քանի որ աստվածային էությունն անճանաչելի է, և նրա բնությունն անիմանալի է, ուստի Նրա մասին կարող ենք իմանալ ոչ թե բնական հետազոտությամբ կամ քննությամբ, այլ հավատով⁵¹: Միևնույն ժամանակ նա կարծում է, որ բանականության (գիտության) միջոցով էլ կարելի է հասնել

⁵¹ Տե՛ս Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, թարգմ. և ծանոթագր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1994, էջ 7:

աստվածայինին: Օրինակ, նա պախարակում է հույն իմաստասեր-ներին, ովքեր «**գիտությանը վերահասու լինելով հանդերձ՝ արարչին գիտությամբ չճանաչեցին**»⁵², այսինքն՝ ենթադրվում է, որ գիտության (իմացության) միջոցով նույնպես կարելի է ճանաչել աստվածայինը: Երբ «**փիլիսոփաները մտքում տեղ գտած բնական օրենքներով Աստծուն են փնտրում, գովեստի են արժանի, բայց դեպի բազմաստվածություն հակվելը և աշխարհը Աստծուն մշտական գոյակից համարելը սաստիկ անօրինություն է**»⁵³: Կողբացին «մարտական խոսքերով» պայքարում է անտիկ փիլիսոփայության (հատկապես նյութապաշտական հոսանքների) սկզբունքների դեմ, բայց միևնույն ժամանակ գովաբանում է նրանց, ովքեր քրիստոնեանեւտ մտքեր են արտահայտել ու «**մոտեցել ճշմարիտ գիտության դռներին**»: Ինքն էլ անհրաժեշտության դեպքում օգտվում է փիլիսոփայության և տրամաբանության զինանոցից, երբ փորձում է հիմնավորել կրոնին ու բնափիլիսոփայությանը վերաբերող իր տեսակետները: Ըստ Կողբացու՝ հավատը և բանականությունը պետք է գործածել տարբեր խնդիրներ լուծելու համար. ներքրիստոնեական գաղափարական վեճերի ժամանակ պետք է դիմել Աստվածաշնչին, իսկ ոչ քրիստոնեական տեսությունների հերքման ընթացքում՝ օգտվել գիտության ու փիլիսոփայության զինանոցից: Աստծու եկեղեցու գործն է, գրում է նա, արտաքին հակառակորդներին հանդիմանել ճշմարիտ իրողություններով, առանց Սուրբ Գրքի օգնության, իսկ կարծեցյալ և մոլորված ներքին հակառակորդներին՝ Սուրբ Գրքի միջոցով⁵⁴: Բացի դրանից՝ արտաքին հակառակորդների դեմ պայքարելիս հարկավոր է օգտագործել նրանց ուսմունքներում առկա հակասական մտքերը՝ «**նրանց անմտությունը ցուցադրել հենց իրենց այն ասածներով, որոնք միմյանց հակամարտ են ու հակասական**»⁵⁵: Կողբացին դիմում է բանական, տրամաբանական փաստարկներին նաև այն դեպքերում, երբ քննադատում է ժողովրդի մեջ տարածված նախապաշարումներն ու սնոտիսպաշտական պատկերացումները: Ըստ նրա՝

⁵² Նույն տեղում, էջ 165:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 171:

⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 91:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 95:

մարդու բնության հետ կապված շատ երևույթներ կարելի է բացատրել ոչ թե երևակայական ու մտացածին ուժերով, այլ բնական ճանապարհով: Օրինակ, մարդկանց թուլացումը կամ ցնորվելը ոչ թե դևերի (չար ոգիների) պատճառով է լինում, այլ օրգանիզմում առկա մաղձի, լորձանյութի, ստամոքսի խանգարումներից կամ ուղեղի հետ կապված հիվանդությունից, որոնք կարելի է բուժել դեղերով: «Բնական ճանապարհ» ասելով Կողբացիին նկատի ունի **փորձն ու իրողությունները** (փաստերը): Օրինակ, առարկելով համաստվածության և բնության համաշնչավորվածության գաղափարին, ըստ որի՝ Աստծո «ոգին իբրև ամեն ինչի շունչ են ընդունում ամեն բանի մեջ՝ և՛ երկնքի, և՛ լուսատուների, և՛ կրակի, և՛ ջրերի, և՛ հողի, մինչև անգամ քարերի, փայտերի, ծառերի ու բույսերի արմատների մեջ», Կողբացին գրում է, որ «**սաստիկ անօրինություն**» է Աստծո էությանը հատուկ կենդանությունը հավասարապես վերագրել հոգևորներին, շնչավորներին և անշունչներին: Եթե կա կենդանություն, ապա այն, նախ, չի ծագել աստվածային էությունից («հետին հայեցումը» է Աստծո էությունը բաժանել մասերի), երկրորդ, այն տարբեր ձևերով է դրսևորվում մարդկանց, կենդանիների և անկենդան գոյերի մեջ: Օրինակ, լուսատուները շարժվում են, բայց դրանց մեջ չկա կենդանություն, առավել ևս՝ բանական:

Եզնիկ Կողբացին միաստվածության և արարչապաշտության տեսանկյունից է դիտարկում Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը: Աստված արարիչ է, գոյի սկզբնապատճառ ու սկզբնաշարժիչ, և Նրան համագոյակից ոչինչ չկար՝ ո՛չ նյութ, ո՛չ միտք և ո՛չ էլ ոգի: Աստված անհրաժեշտաբար մշտնջենական և անսկիզբ է, որը «ոչ ոքից գոյության սկիզբ չի առել, իրենից վեր էլ ոչ ոք կա, որ հարկ լինի իրեն պատճառ կարծել կամ մտածել, որին պետք լիներ նրա պատճառը կարծել կամ իմանալ, թե նրանից է առել իր գոյության սկիզբը: Ռոմվիետն չկա ոչ ոք, որ նրանից առաջ լիներ, և ոչ ոք, որ նման լիներ նրան, և ոչ ընկեր՝ նրան հավասար, և ոչ նրան հակառակ էություն, և ոչ գոյություն ընդհանակալող, և ոչ գոյություն, որը նա օգտագործեր որպես հումք իր կարիքների համար, և ոչ մի նյութ, որից նա պետք է ստեղծեր այն, ինչ որ ստեղծելու էր, որովհետև նա է ամեն

ինչի պատճառը...»⁵⁶: Աստված նախապես ստեղծում է չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը և կրակը, այնուհետև չորս որակները՝ խոնավությունը, տաքությունը, չորությունը և ցրտությունը, որոնց միացման հիմքի վրա գոյանում են իրերը, իսկ անջատման դեպքում՝ վերանում: Կողբացին կարծում է, որ բնության մեջ գործում են բնական օրինաչափություններ, սակայն հաճախ աստվածային ներգործության շնորհիվ հանդիպում ենք հրաշքների՝ անսովոր ու անհավանական երևույթների: Արարված աշխարհում գոյություն ունի աստիճանակարգություն՝ յուրաքանչյուր գոյ ունի իր արժեքն ու նշանակությունը: Մարդը տարբերվում է մյուս արարածներից այն բանով, որ ստեղծվել է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ և օժտված է բանական հոգով: Եթե կենդանիները գործում են բնագոյով, ապա մարդը՝ բանականությամբ: Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է: Հոգին ստեղծել է Աստված, բայց այն Աստծո էությունից չէ, քանի որ մարդկային հոգին բաղկացած է երեք մասից՝ բանական, ցասմնական և ցանկական: Աստված պարզ ու բանական գոյ է, զերծ ցասումից և ցանկությունից, ուստի ցասմնականն ու ցանկականը չէին կարող Աստծուց փոխանցվել մարդուն:

Կողբացին միաստվածության դիրքերից քննադատում է բազմաստվածությունը, դուալիստական (երկարմատական) և համաստվածապաշտական (պանթեիստական) ուսմունքները: Դուալիստական տեսությունների քննադատությունը նրա համար կարևոր է, որովհետև դրա վրա է հիմնված ոչ միայն որոշ հունական փիլիսոփայական ուսմունքներ, այլև զրադաշտականությունը՝ որպես կրոն և գաղափարախոսություն: Բացի դրանից՝ դուալիզմն առնչվում է չարիքների գոյության հիմնահարցի հետ: Եթե Աստված միակն է և ունենալով բարի էություն՝ ամեն ինչ ստեղծել է բարի, ապա որտեղի՞ց են առաջացել չարիքները, ո՞վ կամ ովքե՞ր են պատասխանատու չարիքների գոյության համար: Եթե Աստված չարիքների պատճառը չէ, և աշխարհում ամեն ինչ տեղի է ունենում Աստծո գիտությամբ ու նախախնամությամբ, ապա մարդու համար մնում է անհասկանալի, թե

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 7:

ինչո՞ւ և հանուն ինչի՞նչ է ամենագոր ու ամենագետ Աստված հանդուրժում չարիքի գոյությունը: Ինչո՞ւ Նա չի խափանում մարդկանց չար գործերը, չի ուզո՞ւմ դա անել, թե՞ ուզում է, բայց չի կարողանում: Այս հարցերին, գրում է Կողբացին, տրվել են տարբեր պատասխաններ: Ոմանք ընդունեցին Աստծուն համագոյակից ինչ-որ բան, մյուսները՝ անկերպարան ու անձն նյութը (հյուլեն), որից իբր Աստված ստեղծել է արարածներին: Ոմանք էլ ընդունում են երկու հիմնագոյացություն՝ բարին և չարը, բարին նույնացնելով Աստծո, իսկ չարը՝ նյութի հետ: Ընդունելով Աստծուն համագոյակից նյութի գոյությունը՝ հեթանոս փիլիսոփաները կարծում են, թե Աստված, նյութին հաղորդելով որակ և ձև, ստեղծել է բոլոր գոյերը, իսկ չարիքները գոյացել են «**արարման համար ոչ պիտանի մրուրից**»: Պարսից կրոնի հնաբողմներն էլ, գրում է Կողբացին, տարակուսելով, թե որտեղից են լինում չարիքները, «**նույն ցնդաբանությունները ուրիշ գրույցներով կցմցեցին՝ իբր թե մի հորից երկու որդիներ ծնվեցին. մեկը բարի ու բարիների արարիչ, իսկ մյուսը՝ չար ու չար բաների ստեղծիչ**»⁵⁷:

Կողբացին միանշանակ ժխտում է չարի հիմնագոյացություն (սուբստանցիոնալ) լինելը: Այդուհանդերձ չարիքներ կան թե՛ բնության (ֆիզիկական չարիք) և թե՛ հասարակության (բարոյական չարիք) մեջ: Ըստ Կողբացու՝ հաճախ մարդիկ ինչ-որ բան համարում են չարիք՝ չիմացության պատճառով: Աստված ոչ մի արարած չար չի ստեղծել, սակայն դրանք կարող են լինել օգտակար և վնասակար (չարից ստեղծվածը երբեք չի կարող ունենալ օգտակար հատկություն): Երկաթը ո՛չ բարի է և ո՛չ էլ չար, սակայն կարող է օգտագործվել թե՛ բարի և թե՛ չար նպատակով: Միևնույն բանից կարել է պատրաստել թե՛ դեղ և թե՛ թույն: Բարոյական չարիքները նույնպես բնածին չեն, այլ մարդկանց գործունեության արգասիք: Աստված մարդուն շնորհել է կամքի ազատություն, անձնիշխանություն, որով նա տարբերվում է մյուս արարածներից: Եթե մյուս արարածները հարկադրանքով ծառայում են Աստծու հրամանին (օրինակ, արեգակը չի կարող շեղվել իր համար նախասահմանված ընթացքից), ապա մար-

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 91:

որ ծառայում է՝ ում որ կամենում է: Հակառակ դեպքում մարդը Աստծո ձեռքին կլիներ մի «գործիք», որը թե՛ չար և թե՛ բարի նպատակով կգործածեր: Պարզապես Աստված մարդուն հորդորում է եմքարկվել իր պատվիրաններին, սակայն «**նրանից չի խլում ինքնակամության իրավունքը**»⁵⁸, որով նա կարող է եմքարկվել կամ չեմքարկվել: Կողբացին ցույց է տալիս, որ չարիքի բնածին կամ աստվածածին լինելը հակասում է քրիստոնեական կրոնին, քանի որ վերջինիս մարդաբանական վարդապետության հիմքում ընկած է մարդու անձնիշխանության գաղափարը: Եթե չարիքները լինեին ի բնե, ապա մարդը ոչ մի պատասխանատվություն չէր կրի իր արարքների համար և «վարձ ստանալու արժանի չէր լինի», այսինքն՝ ոչ պարսավանք կստանար և ոչ էլ գովասանք: Եթե չարիքները լինեին ի բնե, ապա թագավորները չէին սահմանի օրենքներ, դատավորները՝ պատիժներ: Անիմաստ է պատժել նրան, ով ինքնակամ չար չէ: Օրինակ, եթե մեկի կլինը անառակություն անել, ապա ամուսինը չպետք է մեղադրեր կնոջը, որովհետև նա կամովին չի առել չարիքը, այլ հակադրվել է բնականից: Բայց քանի որ հասարակության մեջ կան պատիժներ, նշանակում է՝ կատարվող չարիքները կամածին են և ոչ թե բնե: Որոշ չարիքների առաջացման պատճառը ոչ թե մարդու չար հակումներն ու գործերն են, այլ նրա բնության մեջ առկա տարրերի, մասերի աններդաշնակ հարաբերությունները: Օրինակ, մարդու մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից ու կրակից և չորս որակներից՝ խոնավությունից, չորությունից, տաքությունից ու ցրտությունից, և եթե խախտվում է դրանց փոխդասավորվածությունն ու համաչափությունը, ապա առաջ են գալիս խանգարումներ ու հիվանդություններ: Որոշ չարիքներ էլ Աստված «թույլատրում» է՝ մարդկանց խրատելու, փորձելու և երկյուղ առաջացնելու նպատակով: Անդրադառնալով Աստծու, աստվածային նախախնամության և մարդու ազատության հարաբերակցության հարցին՝ Կողբացին նշում է, որ Աստված ամենագետ ու ամենատես է, սակայն Նրա գիտությունը կամ կանխագիտությունը չի կարող լինել չարիքների պատճառ:

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 37:

Եզմիկ Կողբացին մերժում է նաև ճակատագրապաշտական ուսմունքները, որոնք մարդու գործունեությունը պայմանավորվում են արտաքին ուժերի՝ մոլորակների, աստղերի, բախտի, անհրաժեշտության և այլնի ներգործությամբ: Բայց արդյոք տարօրինակ չէ՞, հարցնում է նա, որ անշունչ, անբան մարմինները կանխորոշեն իրենցից ավելի բարձր, կատարյալ, բանական և անձնիշխան էակների ճակատագիրը: Եթե երկնային լուսատուներն են որոշում մարդկանց բախտը, ապա ինչո՞ւ տարբեր օրերում և տարբեր վայրերում ծնված մարդիկ մի պատերազմի ընթացքում միաժամանակ սպանվում են: Եթե դեպքերը պիտի ինչ-որ ճակատագրի սահմանումով կատարվեն, ապա այդ պարագայում ո՞չ թագավորները պետք է մահվան հրաման տան, ո՞չ էլ դատավորները պետք է դատեն մարդասպաններին: Եթե մեկը անբարո արարք է կատարում, ապա նրան չպետք է մեղադրել, որովհետև ըստ ճակատագրապաշտների՝ նրա արարքի պատճառը ոչ թե ինքն է, այլ իրենից վեր գտնվող ճակատագիրը: Մինչդեռ պատժի գոյությունը ցույց է տալիս, որ մարդկանց գործերում ճակատագիրը ոչ մի դեր չի խաղում: Եթե հավատանք ճակատագրի գոյությանը, ապա չպետք է հայրենիքը պաշտպանենք զավթիչների հարձակումներից: Նմանապես՝ երբ ավագակախումբը արշավում է երկիր մարդկանց կողոպտելու և կոտորելու համար, ճակատագրին հավատացողները չպետք է դիմադրեն՝ պատճառաբանելով, թե «**երկրի ճակատագիրն է ավագակից կոտորվել, մենք ինչու՞ պիտի դեմ գնանք ճակատագրին**»: Բայց զորքեր գումարելով և երկրից թշնամուն դուրս վռնդելով՝ գրում է Կողբացին, մարդիկ ցույց են տալիս, որ կոտորածները ճակատագրի սահմանումով չեն լինում, այլ ավագակների բռնությամբ, ովքեր անգթորեն կոտորում են ժողովրդին, զրկում նրան ունեցվածքից: Այստեղից հետևում է, եզրակացնում է Կողբացին, որ մարդն է որոշում իր ճակատագիրը և ոչ թե ճակատագիրը՝ մարդու բախտը:

1.6 Եղիշե

Հայ քրիստոնեական ջատագովության երևելի ներկայացուցիչ-ներից է պատմիչ, աստվածաբան, վարդապետ **Եղիշեն**⁵⁹ (410-475):



Եղիշե



Վարդան Մամիկոնյան

Եղիշեի մասին քիչ են կենսագրական տեղեկությունները: Սկզբնական կրթությունն ստանալուց հետո նա Մեարոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի կողմից մի խումբ այլ աշակերտների հետ 432-433 թթ. ուղարկվել է Ալեքսանդրիա, որտեղ մի քանի տարի ուսանելուց հետո (441-442 թթ.) վերադարձել է Հայաստան՝ ստանալով վարդապետական աստիճան, դարձել Վարդան Զորավարի գրագիրը: Նա եղել է 451 թ. հայոց պատերազմի՝ Ավարայրի հերոսամարտի ժամանակակիցն ու մասնակիցը: Հայտնի է, որ հայոց պատերազմից հետո Եղիշեն դարձել է մենակյաց և ճգնափոր՝ մեկուսանալով Մոկաց լեռներում՝ մի քարայրում, որը հետագայում կոչվել է «Եղիշեի այր»։ Հենց այդտեղ էլ նա գրել է «Վարդանի և Հայոց Պատերազմի մասին», «Խրատք», «Մարդկային հոգիների մասին», մասամբ պահպանված «Մեկնութիւն արարածոց գրոց» և աստվածաբանական բնույթի այլ աշխատությունները:

⁵⁹ Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս Խրդոպյան Գ. Տ., Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն: Հելլենիստական և վաղ ֆեոդալական շրջան, էջ 163-206; Արեշտյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա., Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 189-220:

Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների զարգացման մեջ նկատելի է երկու միտում. մի կողմից նա հանդես է գալիս որպես ազատագրական պայքարի տեսաբան, պարսից կրոնի քննադատ, մարդու անձնիշխանության և ակտիվ գործունեության քարոզիչ, իսկ մյուս կողմից՝ 465 թ. հետո պաշտպանում է նորպլատոնական և ճգնափորական փիլիսոփայությանը բնորոշ՝ աշխարհից փախչելու, մեկուսանալու, ներհայեցողությամբ և հոգու խնամքով զբաղվելու գաղափարներ: Որպես տեսաբան՝ նա պաշտպանում է քրիստոնեական կրոնի մի շարք, ի մասնավորի՝ միաստվածության, մարդու կամքի ազատության, աշխարհիկի նկատմամբ հոգևորի, մարմնի նկատմամբ հոգու առավելության և այլ գաղափարներ, դրանց լուծումները ծառայեցնում է տեսականորեն հիմնավորելու պարսից իշխանության դեմ ուղղված հայերի ազատագրական պայքարը:

Եղիշեի փիլիսոփայությունը, հատկապես Վարդանանց պատերազմի մասին նրա երկը, անմիջականորեն կապված է պարսիկների դեմ մղվող ազգային-ազատագրական պայքարի հետ: Դրան առնչվող հարցերը նա դիտարկում է սոցիալ-փիլիսոփայական գիտելիքի անհամեմատ լայն համատեքստում: Եղիշեի կարծիքով՝ մարդկությունը չի կարող ապրել առանց պետության (թագավորության), որը կոչված է կարգավորելու սոցիալական հարաբերությունները, ապահովելու հպատակների ֆիզիկական ու հոգևոր անվտանգությունը: Սակայն թագավորի իրավունքներն անսահմանափակ չեն, դրանք նույնպես պետք է օրենքներով կարգավորվեն, այլապես կամայականությունների պարագայում հպատակները (այդ թվում՝ ազգերը) կարող են ընդվզել իշխանությունների անօրինականությունների և անարդար կառավարման դեմ: Հայ մտածողը տարբերակում է երկու՝ **աշխարհիկ և հոգևոր** իշխանություններ, որոնք մարդկանց կյանքում կատարում են տարբեր գործառույթներ: Աշխարհիկ իշխանությունը գործ ունի մարմնի, իսկ հոգևորը՝ հոգու հետ: Թագավորը պետք է իմաստուն կերպով կառավարի, այսինքն՝ պետք է մտածի իր հպատակների հոգու և մարմնի, նրանց բարեկեցության մասին, պետք է օրենքը վեր դասի ամեն ինչից: Օրինակ, հեթանոս հռոմեացիներն ունեին օրենքներ, որոնց միջոցով լավագույնս կարգավորում էին

մարդկանց միջև հարաբերությունները, դրանցով կանխարգելում և պատժում հակահասարակական արարքները, ապահովում արդար դատավարություն: Սակայն օրենքներով կառավարումը չի բացառում բարոյականության կանոններով մարդկանց դաստիարակության՝ պատժի և խրախուսման քարտրությունը, ինչը նշանակալից է քրիստոնեական համայնքի համար: Ինչ վերաբերում է աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ վերաբերմունքին, ապա քրիստոնեական կրոնը քարոզում է հնազանդություն աշխարհիկ, մարմնական տերերին, որովհետև իշխանությունը համարվում է աստվածաղիբ: Սակայն դրա հետ ընդունվում են հոգևորի իշխանության անկախությունը և հպատակների խղճի ազատությունը: Եղիշեն նշում է, որ պարսիկները, ելնելով քաղաքական-կրոնական որոշակի նկրտումներից (պետության մեջ պետք է լինի մեկ համընդհանուր կրոն), չեն բավարարվում հայոց ազգի մարմնին տիրելով, այլ ցանկանում են նվաճել նաև հոգին, այսինքն՝ փորձում են իրագործել կրոնափոխություն: Պարսից արքունիքը նամակով հայերից պահանջում է ուրանալ քրիստոնեությունը և ընդունել մագդեականությունը, ընդ որում, այդ նամակում ծաղրվում են քրիստոնեական կրոնի հիմնական սրբությունները: Հայ ուսյալները, այդ թվում Եղիշեն, պատասխան նամակում շարադրում են հայոց հավատքի սկզբունքները՝ միաժամանակ քննադատելով պարսիկների կրոնը՝ ցույց տալով դրա սկզբունքների ներքին հակասականությունն ու անհեթեթությունը: Եղիշեի համոզմամբ՝ պարսիկների վարած քաղաքականությունը անհեռատես է ոչ միայն այն պատճառով, որ այն չի համապատասխանում իմաստուն կառավարման չափանիշներին (թագավորը պետք է զերծ մնա բռնություններից, լինի օրինապահ ու արդարամիտ բոլոր հանդեպ), այլ որովհետև քրիստոնեությունն այլևս անբաժանելի է հայի ինքնությունից: «Հայ քրիստոնյա» արտահայտությունը նշանակում է, որ հայն իրեն նույնացնում է քրիստոնյա հավատացյալ բանակի հետ, իրեն համարում Քրիստոսի զավակ, կաթողիկե (ընդհանուր) եկեղեցու հոտի անդամ և քրիստոնեական արժեքների կրող: Եղիշեն հայերին անվանում է քրիստոնյա ազգ, որն ունի ծնողներ՝ Սուրբ Ավետարանը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին: «**Որովհետև**, - գրում է

նա, - մեզ հայր ենք ճանաչում սուրբ ավետարանը, և մայր՝ առաքելական կաթողիկե եկեղեցին. Թող ոչ ոք իբրև չար անջրպետ մեջ ընկնելով՝ մեզ սրանից չբաժանի»⁶⁰: Արդ, Աստվածաշունչը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին ոչ միայն «ծնողներ» են, այլև բացարձակ, աստվածապարզ արժեքներ: Հետևաբար, հրաժարվել քրիստոնեությունից և եկեղեցուց նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Դրանք այլևս անբաղկատիություն միահյուսված են և երբեք չեն կարող բաժանվել. «Այս հավատից մեզ ոչ ոք չի կարող խախտել, ո՛չ հրեշտակները և ո՛չ մարդիկ, ո՛չ սուրբ և ո՛չ հուրը, ո՛չ ջուրը և ո՛չ էլ որևէ այլ դառն հարված»⁶¹: Այսինքն՝ Եկեղեցին ու հավատքը այլևս հայության ինքնութենական այն արժեքներն են, որոնց համար արժեն ապրել, չարչարվել ու տանջանքներ կրել, կռվել ու զոհվել. «Նա, որ կարծում էր, թե մենք քրիստոնեությունն իբրև զգեստ ունենք հագած, այժմ չի կարողանում մեզ փոխել, ինչպես մարմնի գույնը [չի կարելի փոխել], գուցե այլևս չկարողանա էլ մինչև վերջը: Որովհետև սրա հիմքերը հաստատ կերպով դրված են անշարժ վեմի վրա...»⁶²: Հանուն իրենց հավատի և իրենց ինքնության, հայերը պատրաստ են ամեն գնով, այդ թվում՝ զենքով պաշտպանելու իրենց հոգևոր անկախությունը: Ավարայրի դաշտում հայերը, առաջնորդվելով «Մահ ոչ իմացեալ՝ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է» նշանաբանով, ցույց տվեցին թշնամուն ու թերահավատներին, որ իրենք քրիստոնեությունն իբրև զգեստ չեն հագել, այլ այն իրենց ինքնությունն է, իրենց գոյակերպը, որի համար պատրաստ են նույնիսկ զոհաբերության: Թեև Եղիշեն ընդհանուր առմամբ պաշտպանում է քրիստոնեության աշխարհաքաղաքացիական բնույթի դրույթները, տարբեր ազգերին ցանկանում սեր ու միաբանություն, սակայն չի քարոզում «Սիրեցե՛ք ձեր թշնամիներին» քրիստոնեական պատվիրանը⁶³: Այս կապակցությամբ Գ. Խրլոպյանը գրում է, թե «Ապստամ-

⁶⁰ Եղիշե, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Թարգմ. և ծանոթ. Ե. Տեր-Սիմասյանի, Եր., 1989, էջ 135:

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 81:

⁶² Նույն տեղում, էջ 208-209:

⁶³ Այս կապակցությամբ Նժդեհը նշում է, թե. «Ցեղի և նրա հավատի փրկության համար հայ եկեղեցին ոտի տակ է առնում հիսուսական ներողամտության բովանդակ

բության պատմիչը առաջ է քաշում նաև խաչի ու սրի, պայքարի ու սիրո միասնության գաղափարը: Հայրենի աշխարհն ու հավատքը պաշտպանում է ոչ միայն աղոթքով, այլ նաև սրով:...Եղիշեն, Եզնիկի և այլ առաջադեմ մտածողների մեծ, փորձում է ընդհանուր եզրեր գտնել ենթարկվածություն ու ծայրահեղ ներողամտություն քարոզող քրիստոնեության ու ազատագրական գաղափարախոսության միջև: Եթե նա համաձայնվեր մի երեսիդ հարվածողին մյուս երեսդ տուր կոչի հետ, ապա պետք է հրաժարվեր ապստամբության արդարացումից ու պաշտպանությունից: Չհամաձայնվելով քրիստոնեական այդ պահանջի հետ և միաժամանակ չկարողանալով մերժել կրոնը, նա զարգացնում է սրի ու խաչի միասնության գաղափարը»⁶⁴:

Հետևելով քրիստոնեական կրոնի հիմնարար սկզբունքներին՝ Եղիշեն Աստծո և աշխարհի հարաբերության հարցը վճռում է միաստվածության և արարչապաշտության դիրքերից: Աստված բացարձակ ու գերագույն գոյ է, գրում է Եղիշեն, որը ո՛չ թե որևէ սկզբից է սկիզբ առել, այլ Ինքն է ամենայն գոյի Արարիչը, ո՛չ թե որևէ տեղ է, այլ Ինքն է տեղ իր համար, և ոչ թե գտնվում է ժամանակի մեջ, այլ Նրանից են գոյացել ժամանակները: Աստված միայնակ (Նրան համագոյակից ուժ չկար) ոչնչից ստեղծել է բոլոր գոյերը, ընդ որում, Ինքը, լինելով բարի և անապական, բոլոր գոյերին էլ ստեղծել է նույն բնությամբ: Անտրամաբանական է ընդունել երկու՝ չար և բարի աստվածների միաժամանակ գոյությունը, որովհետև նրանք, բնույթով լինելով հակադիր, իրար կոչնչացնեն, ինչպես եթե մի աշխարհում «հանդգնեն իշխել» երկու թագավորներ, ապա «աշխարհը կփչանա և թագավորությունները կոչնչանան»: Արարչագործությունը ընթացել է որոշակի կարգով, նախօրոք մտածված նախատիպերով՝ **«երբ դեռ չէր ստեղծել, ո՛չ թե խառնիխուռն էր ճանաչում դեռ չստեղծվածներին, այլ յուրաքանչյուր մասերի տեսակները Նրա առաջ կային կար-**

բարոյականը և դառնում է քրիստոնեության զինված բազուկը» (Նժդեհ Գ., Երկեր, Երկու հատորով, հ. 1, Եր., 2002, էջ 239-240):

⁶⁴ Խրդոյան Գ. Տ., Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն (Հելլենիստական ու վաղ ֆեոդալական շրջան), էջ 180-181:

գավորված և հարմարեցված...»⁶⁵: Երկնային և երկրային աշխարհների միջև կան որակական տարբերություններ, սակայն չի նշանակում, թե աստվածայինը ներկա չէ արարված աշխարհում: Արարված գոյերի մեջ առանձնանում է մարդը՝ **«անմահ Աստծո անմահ կերպարը»**, որին շնորհվել են բանականություն և անձնիշխանություն: Չարիքների համար պատասխանատուն ոչ թե Աստվածն է, այլ կամքի ազատությամբ օժտված բանական էակը: Մարդը մարմնի և հոգու՝ երկնայինի և երկրայինի, միասնություն է, որոնց ղեկավարում է միտքը. **«Ամբողջ մարմնի կենդանությունը հոգին է, իսկ մարմինն ու հոգին կառավարողը միտքն է. և ինչպես որ մի մարդու վերաբերմամբ է, այնպես էլ ամբողջ աշխարհի վերաբերմամբ»**⁶⁶: Մարմնին միանալով՝ հոգին ընկնում է չարչարանքների ու տառապանքների մեջ: Մարմնի բնությունը բաժանելի է (մահվանից հետո տարրալուծվում է նյութի մեջ), իսկ հոգին անբաժանելի գոյ է, որը, մարմնից բաժանվելով, բարձրանում է իր «կայանը», ընդ որում, այդ ընթացքում զբաղվելով ինքնահայեցողությամբ ու ինքնամաքմամբ՝ **«ինքն յինքեան իմանայ, ինքն յինքեան հանգչի, ինքն յինքեան առաւելու, ինքն յինքեան խնդայ, ինքն յինքեան տրտմի, ինքն յինքեան շարժի, ինքն յինքեան և դադարի, ինքն իւր բաւական ինքնագոյ իմացութիւն, ինքնալուր, ինքնատես»**⁶⁷: Հոգու երկնային ծագումը երևում է այն բանից, որ մարմնից բաժանվելով՝ իջնում է ոչ թե դեպի ներքև՝ երկրային-կենդանական աշխարհը, այլ բարձրանում է դեպի վերև՝ **«երթեալ միանայ ի լոյսն ուստի ծնաւ»**⁶⁸: Սակայն հոգու թռիչքին խանգարում են աշխարհիկ վայելքները, մարմնական կրքերն ու ցանկությունները: Այդ արգելքների հաղթահարման ուղին **հոգու խնամքն է՝** պլատոնյան իմաստով՝ կրքերի մահացումը, հոգու մաքրագործումը երկրային ցանկություններից, հակառակ դեպքում մարդը կսուզվի «անդառնալի ստրկության» մեջ: Որքան հնարավոր է մարդը պետք է

⁶⁵ Եղիշե, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, էջ 61:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 31:

⁶⁷ «Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնք...», Վենետիկ, 1859, էջ 371:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 374:

«հոգևոր իմաստության» միջոցով շուտ փախչի նյութական «մառախլապատ» աշխարհից, սլանա երկրային կրքերից ազատ վերին «մայրաքաղաք» և մերձանա Աստծո հետ՝ վերջնականապես հասնելով խաղաղության և երջանկության: «Երկրային կյանքի «կեղևի թոթափումը» և հոգու ազատագրումը մարմնի բռնատիրությունից՝ միանալու Աստծու հետ. ահա սրանք են նորապլատոնականության բարոյագիտության հիմնական պահանջները, որոնք առաջ է քաշում Եղիշեն: Ո՛չ թե աղոթքներ տաճարներում, ո՛չ թե պատարագներ խորանի առջև՝ մոմերով, բուրվառներով և այլ առարկաներով, այլ ներքին ծառայություն Աստծուն, պատարագ՝ հոգու խորքում, փիլիսոփայական մտահայեցողություն՝ գերաշխարհային առաջնամիակին մոտենալու և նրա հետ ձուլվելու նպատակով»⁶⁹:

⁶⁹ Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա., Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 203:

1.7 Մովսես Խորենացու պատմափիլիսոփայական հայացքները

Սոցիալ-փիլիսոփայական և պատմափիլիսոփայական (հասարակագիտական, քաղաքագիտական) հարցադրումները ուրույն տեղ են զբաղեցնում Հայոց Ոսկեդարի ինչպես փիլիսոփայական, այնպես էլ պատմագրական մտքի մեջ: V դարում հայ պատմագրության բուռն զարգացումը պայմանավորված էր ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքով, ազգային ինքնության սահմանների ձևակերպման անհրաժեշտությամբ, ինչը, բնականաբար, ենթադրում էր պատմական իրականության, ազգի պատմական ընթացքի ու տրամաբանության և պատմաճանաչողության տեսական իմաստավորում: Հայ մտածողները և պատմիչները (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի և ուրիշներ) իրենց աշխատություններում քննարկում էին պետության առաջացման ու գործառնման, պետական իշխանության, կառավարման, քաղաքական առաջնորդների կերպարի, սոցիալական ու ազգային համերաշխության, հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների փոխհարաբերությանն առնչվող բազմաբնույթ հարցեր⁷⁰:

Պատմագրության և պատմափիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչը **Մովսես Խորենացին** (410-490 թթ.) էր, որին իրավամբ համարում են **Պատմահայր, Քերթողահայր**:



Մովսես Խորենացի

Մովսես Խորենացու մասին քիչ են կենսագրական տեղեկությունները: Ըստ որոշ աղբյուրների՝ ծնվել է Սյունիքի Հաբանդ գավառի Խորեա անունով գյուղում: Սկզբնական կրթությունն ստացել է իր ծննդավայր Սյունիքում՝ Մեսրոպ Մաշտոցի հիմնած դպրոցում, այնուհետև կրթությունը շարունակել է Վաղարշապատում՝ աշակերտելով Մեսրոպ Մաշտոցին և Սահակ Պարթևին: 431 թ. հետո՝ հապանաբար

⁷⁰ Այդ մասին տես **Խրդոպյան Գ. Տ.**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն: Հելլենիստական և վաղ ֆեոդալական շրջան, էջ 227-275; **Мирумян К. А.**, Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ер., 2021, էջ 187-232:

434-435 թթ. ընթացքում, ուսուցիչները նրան այլ աշակերտների հետ ուղարկում են Եգիպտոսի Ալեքսանդրիա քաղաք, որտեղ նա սովորում է օտար լեզուներ, հատկապես հունարեն, յուրացնում փիլիսոփայություն, քերթողական արվեստ, երաժշտություն, ճարտասանություն, աստվածաբանություն, պատմություն և այլ գիտություններ: Այստեղ մոտ 5-6 տարի ուսանելուց հետո Խորենացին վերադառնում է Հայաստան, զբաղվում գիտակրթական գործունեությամբ: Բացի «Հայոց պատմություն»-ից՝ Խորենացու գրչին են պատկանում «Գիրք պիտոյից»-ը և աստվածաբանական ու դավանաբանական այլ երկեր: Նա նաև թարգմանիչ էր՝ թարգմանել է Կեղծ Կալիսթենեսին վերագրվող «Պատմութիւն վարուց Ալեքսանդրին» երկը, Գրիգոր Նազիանզացու որոշ ճառեր և այլ գործեր:

Մովսես Խորենացու անգուգական «Հայոց պատմություն» երկը պատմության հայեցակարգային մեկնաբանության փայլուն նմուշ է: Խորենացին, **նախ**, կարևորում է պատմության նկատմամբ տեսական գիտելիքի կիրառման անհրաժեշտությունը, **երկրորդ**, շարադրում է պատմական իրականության իմաստավորման իր սկզբունքներն ու չափանիշները, **երրորդ**, կարևորում է պատմական ճանաչողության իմացական, բարոյակրթական և դաստիարակչական նշանակությունը: Խորենացու առջև կանգնած գլխավոր խնդիրը հայ ժողովրդի պատմության համակարգված շարադրումն էր: Առաջնորդվելով այն գաղափարով, որ առանց պատմության ազգը չի կարող ազգ լինել, և բողոքելով մեր նախնիներից, ովքեր ծուլության, «**անիմաստասեր բարքերի**» և այլ պատճառներով հոգ չեն տարել գրի առնելու իրենց ժամանակներում տեղի ունեցած իրադարձությունները, պատմական կարևոր անցքերը, Խորենացին փորձում է վերակազմել ու վերստեղծել հայոց պատմությունը, շարադրել հայոց նախնիների գործունեությունը՝ «**մեր նպատակն է ոչ թե պատմությունն ամբողջությամբ գրել, այլ աշխատել ցույց տալ մեր առաջին և բուն հին նախնիքներին**»⁷¹:

⁷¹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 109:

Հնագույն պատմություն ունեցող ժողովրդի համար **«Ո՞վ ենք մենք»** հարցադրումը գուցե վիրավորական թվա, բայց պատասխանի բացակայությունը կամ կիսապատասխանը՝ ինչ-որ իմաստով ավելի վիրավորական: Խորենացին **«Ողբը»** գետեղել է իր «Հայոց պատմության» վերջում, բայց չի նշանակում, թե դա «Ողբի» տեղն է: Ընդհակառակը, նրա Գրքի սկզբում և հետագա շարադրանքում զգացվում է Ողբի շունչը: Ներկայի մեջ անցյալի բացակայությունը կամ դրա կցկտուր գոյությունը, մեր նախնիների **«անիմաստասեր բարբը»**, պետականության անկումը, հայոց արժեհամակարգի փլուզումը և այլն արդեն իսկ Ողբ է: Պատմական անցյալը թաղված է Լուսինյան մեջ: Ինչպե՞ս կարող ենք պատասխանել **«Ո՞վ ենք մենք»** հարցին, եթե «մեզմից առաջ և մեր ժամանակ ապրող» Հայոց աշխարհի ցեղապետներն ու իշխանները ո՛չ իրենց ձեռքի տակ ընկած և հավանորեն եղած իմաստուններին հրամայեցին այսպիսի պատմական հիշատակարաններ գրել, ո՛չ էլ մտածեցին դրսից որևէ տեղից ներս բերել իմաստության նպաստներ»: Որտեղի՞ց իմանանք, թե **«Ո՞վ ենք մենք»**, եթե չունենք մեր նախնիների՝ նահապետների, թագավորների, նախարարների մասին հիշողություն: Ստիպված ենք մեր մասին պատմությունները պեղել օտարագլի մատենագիրների երկերում, այն դեպքում, որ նրանք «հարկավոր և կարևոր չէին համարում օտար ազգերի, հեռավոր աշխարհների հին լուրերն ու նախնական գրույցները իրենց թագավորների կամ մեհյանների մատյաններում գրել, մանավանդ որ պարծանք և պատիվ չէր օտար ազգերի քաջությունը և արիական գործերը հիշատակել»: Մինչդեռ **«թեպետ մենք փոքր ածու ենք և շատ սահմանափակ թվով և շատ անգամ օտար թագավորության տակ նվաճված, բայց և այնպես մեր աշխարհումն էլ քաջության շատ գործեր կան գործված՝ գրելու և հիշատակելու արժանի...»**⁷²:

Ազգը առանց անցյալի և առանց պատմական հիշողության չի կարող ազգ լինել: Մա Խորենացու ելակետային միտքն է: Ուստի Սահակ Բագրատունու խնդրանքով նա ձեռնամուխ է լինում՝ «ճշտու-

⁷² Նույն տեղում, էջ 96:

թյամբ հորինել մեր ազգի պատմությունը, թագավորների և նախարարական ցեղերի և տոհմերի մասին, թե ո՞վ ումի՛ց է ծագել, ի՞նչ է գործել նրանցից յուրաքանչյուրը, և ո՞րն այս բաժանված ցեղերից բնիկ մեր ազգից է և որոնք եկվորներ են և հայացել՝ բնիկ են դարձել, ամեն մեկի գործերն ու ժամանակները գրով դրոշմել, անկարգ աշտարակի շինությունից սկսած մինչև ներկա ժամանակս...»⁷³: Հայ ազգի ծագման վերաբերյալ Ս. Գրքում տեղեկություններ չկան, ուստի նա փորձում է առաջադրել մի տարբերակ, որում հայոց պատմությունը դիտվում է որպես մարդկության պատմության բաղկացուցիչ մաս: Իր «Հայոց պատմության» Առաջին Գրքում՝ «Հայոց Մեծերի ծննդաբանությունը» վերտառությամբ, նա շարադրում է հայկական ցեղերի, հայ ժողովրդի ու պետականության ձևավորման ու Արտաշեսյան թագավորության հաստատման պատմությունը: Երկրորդ Գրքում ներկայացնում է հայկական հելլենիզմի և Արշակունյաց թագավորության պատմությունը մինչև քրիստոնեության մուտքը Հայաստան: Երրորդ Գիրքը ներառում է քրիստոնեական Հայաստանի պատմությունը՝ մինչև Վարդանանց պատերազմի նախօրյակը: Խորենացու խնդիրն է ցույց տալ, որ հայերը մյուս ժողովուրդների նման անցել են զարգացման միևնույն փուլերը՝ տիտանների և ցեղապետերի իշխանությունից դեպի թագավորություն, «բարբարոսությունից» դեպի քաղաքակրթություն: Մարդկության պատմության առաջին շրջանում Աստծուց առաջ եկան հսկաներ, դյուցազուններ, որոնց միջև ծավալվեց սուր պայքար: Այդ ժամանակ առաջացան ազգերի նախահայրերն ու տարբեր լեզուներ: Ինչպես հունական աստվածները տիտանների ծնունդ են, այնպես էլ հայերի նախահայրերը սերվել են հսկաներից: Տիտաններից հետո գալիս է ցեղերի տիրապետության շրջանը, այնուհետև առաջանում են թագավորություններ. «Ահա այժմ զվարճանում եմ՝ ոչ փոքր ուրախություն զգալով, որ հասնում եմ այն տեղը, երբ մեր բնիկ նախնիի սերունդները թագավորության աստիճանի են հասնում»⁷⁴: Լինելով քրիստոնյա պատմիչ՝ նա չի թաքցնում իր հիացմունքը հեթանոսական շրջանի հայ թագավորների

⁷³ Նույն տեղում, էջ 96-97:

⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 128-129:

ու գորավարների նկատմամբ, հպարտանում է նրանց արժեքաստեղծ գործունեությամբ, հոգևոր ու մարմնական առաքինություններով, նույնիսկ ավստում, որ ինքը չի ծնվել այդ փառահեղ ժամանակներում. **«Որովհետև մեր թագավորների մեջ ինձ այս մարդիկ են սիրելի, իբրև բնիկներ, արյունակիցներ և իսկական հարազատներ: Ես չատկափագեի, որ այն ժամանակ Փրկիչն եկած և ինձ գնած լինեի, որ նրանց ժամանակ ես աշխարհ եկած լինեի, նրանց տերությամբ զվարճանայի և այժմյան վտանգներից խուսափած լինեի»**⁷⁵: Խորենացին, հենվելով պատմական, վիպական ու առասպելախառն աղբյուրների վրա, վեր է հանում հայոց հոգեկերտվածքի՝ բնավորության, մտածելակերպի ու վարքագծի արքետիպային գծերը: Հայկ Նահապետը ազատատենչության և չար ուժերի դեմ պայքարի մարմնացում է, ազատության «ասպետ»: Արամը «լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացել ազգեր ոտնակոխ են անում իր հայրենիքի սահմանները...»⁷⁶: Արա Գեղեցիկը հանդես է գալիս որպես ընտանեկան սրբության և ազգային ավանդույթների պաշտպան: Արտաշեսի ժամանակ հայ իրականությունն են մուտք գործում արիեստներ, գիտություններ, կարգ ու կանոն, տոմար, և վերջ են դրվում բարբարոսական սովորույթներին: Արժեքների ստեղծման գործում զգալի ներդրում է կատարվում Տիգրանի շրջանում: Արշակունյաց հարստության հիմնադիրը հավաքել է տալիս նախնիների պատմությունը, հաստատում պալատական ու զինվորական կարգեր և ստեղծում նախարարություններ ու գործակալություններ: Այս շրջանում ստեղծված արժեքների մասին խոսելիս Պատմահայրը ընդգծում է այն միտքը, որ պետության նպատակը պետք է լինեն իր հզորության ու ուժի ամրապնդումը և մշակույթի ու քաղաքակրթության տարածումը: Հայոց արժեքների ստեղծման պատմության մեջ նա կարևորում է քրիստոնեության ընդունումը, հայոց գրերի գյուտը և թարգմանչաց շարժման ձևավորումը⁷⁷: Ներ-

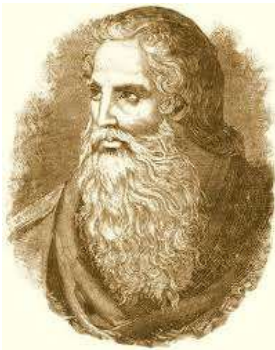
⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 130:

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 116:

⁷⁷ Տե՛ս Խրդոսյան Գ. Տ., Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն: Հելլենիստական և վաղ ֆեոդալական շրջան, էջ 237-238:

կայացնելով հայ արժեքների ստեղծման պատմությունը՝ նա հրճվում և հպարտանում է ամեն մի առաջընթացի համար և հուզվում ու վրդովվում դերազանցումների, մշակույթի նկատմամբ ցուցաբերվող անտարբերության, հայրենասիրության թուլացման և **«անխմաստասեր»** վարքագծի համար:

Քրիստոնյա պատմիչը ցույց է տալիս, որ հայերը ուրիշ ժողովուրդների նման ունեցել են պատմություն, ընդամին, ոչ միայն գոյատևել են, այլ եղել են քաղաքակրթության կրողներ և քաղաքակիրթ արժեքների ստեղծողներ: Ուրիշների նման ունեցել են նահապետներ, դյուցազուններ, պետություն, թագավորներ, գորավարներ, մշակույթ և գիտություն: Այս տեսանկյունից անթույլատրելի է հեթանոսական շրջանի անտեսումը: Խորենացին փորձ է անում ընդհանուր պատմության մեջ գտնել մեր պատմությունը, մեր նախնիներին, մեր բնիկ թագավորներին, որոնք պատվավոր տեղ են գրավում **«հուժկու, անվանի և հաղթող այլ աշխարհակալների շարքում»**:



Մովսես Խորենացի

Խորենացու պատմափիլիսոփայության առանցքային գաղափարն է ցույց տալ, որ պատմական հարուստ անցյալ ունեցող ազգի բնական իրավունքն է թոթափել օտարերկրյա լուծը և վերստեղծել իր պետականությունը: Ուստի՝ «Հայ ժողովուրդը ոչ միայն կարող է, այլև պարտավոր է պայքարել իր բնական իրավունքի, ազգային արժանապատվության համար, որովհետև դա միաժամանակ պայքար է՝ հանուն բնական իրավունքի, գերագույն ճշմարտության և արդարության հաստատման»⁷⁸: Այդ պատճառով նա առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում այն թագավորների ու առաջնորդների կյանքին ու գործունեությանը, ովքեր իրենց ռազմական տաղանդով նպաստել են երկրի հզորացմանը, իրենց իմաստուն քաղաքականությամբ ու բարեկիրթ վարքուբարքով շենացրել

⁷⁸ Միրումյան Կ. Ա., Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, Եր., 2006, էջ 216:

են պետությունը: Այդպիսին էր, օրինակ, Տիգրան Մեծը՝ **«մեր թագավորներից ամենահզորն ու ամենախոհեմը, նրանցից բոլորից քաջը»**, որն իր իմաստությամբ, քաջությամբ ու դիվանագիտական ճկունությամբ ընդարձակեց Հայոց երկրի սահմանները, **«մեր ազգը բարձրացրեց, և մեզ, որ օտարների լծի տակ էինք, դարձրեց շատերին լուծ դնողներ և հարկապահանջներ»**⁷⁹: Ուշագրավն այն է, որ, լինելով քրիստոնյա պատմիչ, նա հակված չէ նսեմացնելու հեթանոսական Հայաստանի նվաճումները, ընդհակառակը, որոշ դեպքերում նա ավելի է կարևորում հեթանոսական շրջանի պետական ու քաղաքական հայ գործիչների դերն ու հեթանոսական մշակույթի նշանակությունը: Օրինակ, Պատմահայրը շեշտում է այն միտքը, որ ռազմական ուժն է պետության հզորության գրավականը. **«Քաջերի սահմանը նրանց զենքն է, որքան կկտրե այնքան էլ կտիրե»**⁸⁰: Քանի որ նիզակն է որոշում պետության սահմանը, ուստի թագավորի պարտականությունն է հզորացնել բանակը՝ հնարավոր պատերազմների դեմն առնելու համար: Առհասարակ, նա հեթանոսականն ու քրիստոնեականը, հոգևորն ու աշխարհիկը գնահատում է՝ նկատի ունենալով դրանց նշանակությունը Հայրենիքի, պետության հզորացման և ազգի զարգացման համար:

Խորենացին հայ մյուս պատմիչների նման հանդես է գալիս հայոց պետականության վերականգման, աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների միավորման գաղափարների պաշտպանությամբ: Նրա կարծիքով՝ աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունները պետք է կատարեն իրենց գործառույթները, հակառակ դեպքում, լինելով անմիաբան, առաջնորդվելով միայն իրենց նեղ շահերով, չեն կարող հասնել հաջողությունների: Իդեալական է համարվում այն առաջնորդը, որը զուգակցում է թե՛ աշխարհիկ և թե՛ հոգևոր իշխանությունների հատկություններն ու գործառույթները: Պատահական չէ, որ Խորենացին, ելնելով պետության օրգանական տեսությունից, կարծում է, որ հասարակական կարգ ու կանոնի, ժողովրդի միասնության, սոցիալական տարբեր շերտերի ներդաշնության ապահովման, պե-

⁷⁹ Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխատ., էջ 132:

⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 107:

տության կայունության ու հզորացման երաշխիքներից մեկը ի վերուստ տրված դերային գործառույթների իրականացումն է: Եթե երկրի իշխանները, դատավորները, զինվորականները, հոգևորականները, ուսուցիչները, աշակերտները և այլք պատշաճ ձևով չեն կատարում իրենց վերապահված սոցիալական դերերը, ապա երկրում ստեղծվում է քաոսային իրավիճակ, ինչն էլ կարող է դառնալ պետականության անկման պատճառ:

1.8 Դավիթ Անհաղթի նորալատոնական փիլիսոփայությունը

V-VI դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է նորալատոնական ուղղությունը, որի խոշորագույն ներկայացուցիչն է «անհաղթ», «եռամեծ փիլիսոփա», սուրբ **Դավիթ Անհաղթը**⁸¹ (V-VI դդ.):



Դավիթ Անհաղթ



Ըստ հայկական աղբյուրների՝ նա ծնվել է Արևմտյան Հայաստանի Տարոն գավառի Ներզին գյուղում, կրթություն ստացել Ալեքսանդրիայում, որտեղ աշակերտել է նորալատոնականության դպրոցի նշանավոր փիլիսոփա Օլիմպիադորոս Կրտսերին: Արևմուտքում հռչակվելով որպես «անհաղթ» փիլիսոփա («Անհաղթ» պատվանունը ստացել է հրապարակային փիլիսոփայական բանավեճերում տարած հաղթանակների համար)՝ նա հետագայում վերադառնում է Հայաստան, որտեղ զբաղվում է գիտակրթական և լուսավորչական գործունեությամբ: Ըստ Առաքել Սյունեցու՝ Դավիթը հայ պահպանողական հոգևորականների կողմից հալածվել է և ստիպված հեռացել Հայաստանի հյուսիս՝ Հաղպատի վանք, որտեղ էլ մահացել է: Հետագայում նրա աճյունը տեղափոխվել է ծննդավայր և թաղվել Մշո Սուրբ Առաքելոց վանքում (մինչև 1915 թ. նրա գերեզմանը պահպանվում էր): Դավիթ Անհաղթը, գրում է

⁸¹ Դավիթ Անհաղթի կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայության մասին տե՛ս Զառյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 93-229; Արևշատյան Ս. Ս., Դավիթ Անհաղթը Հին Հայաստանի ականավոր փիլիսոփա, Եր., 1980; Բրտոյան Գ. Ա., Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը տրամաբանության մասին, Եր., 1980; «Դավիթ Անհաղթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան», հոդվածների ժողովածու, Եր., 1983; «David Anghaght, The “Invincible” Philosopher», Avedis K. Sanjian, Atlanta, Georgia, 1986; Սարգսյան Ա. Հ., Փիլիսոփայության դասընթաց, էջ 239-246; Պետրոսյան Ս., Դավիթ Անհաղթի հոգու խնամքի իմաստասիրությունը և արդիականությունը, Եր., 2017:

Վ. Չալոյանը, «հեղինացած հայ էր, բայց նրա հեղինակական փիլիսոփայությունն այնքան միահյուսվեց հայ ազգային իրականության հետ և արմատավորվեց նրանում, այնպիսի ազդեցություն գործեց Հայաստանում տեսական մտքի զարգացման վրա, որ հարկ է հաշվարկել մասին խոսել որպես հայ մտածողի՝ նկատի ունենալով ոչ միայն նրա հայկական ծագումը, այլև այն մեծ ավանդը, որ իր փիլիսոփայությամբ մուծել է նաև հայ ժողովրդի ազգային մշակույթի մեջ»⁸²:

Դավիթ Անհաղթի գրչին են պատկանում հետևյալ աշխատությունները. «Փիլիսոփայության սահմանումներ», «Պոքիյուրի «Ներածության վերլուծություն», Արիստոտելի «Անալիտիկաների» և «Կատեգորիաների» վերլուծությունները, որոնք պահպանվել են հունարեն (բացառությամբ «Անալիտիկաների») և հայերեն: Դավիթ Անհաղթի անունով մեզ է հասել նաև մեկ ներքող՝ «Քարճրացուցէք զՏէր Աստուած մեր» սկզբնավորությամբ: 1980 թ. ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի որոշմամբ նշվել է Դավիթ Անհաղթի ծննդյան 1500-ամյակը:

Վաղ միջնադարի հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ Դավիթ Անհաղթն առաջին գիտնականն է եղել, ով ուրվագծել է փիլիսոփայական խնդրակարգի շրջանակը, տվել այդ գիտության հստակ սահմանումը՝ միաժամանակ որոշելով դրա խնդիրներն ու նպատակները, այսինքն՝ իրականացրել է այն, ինչը վաղուց հասունացել էր, բայց չէր ձեռնարկվել նրա նախորդներից որևէ մեկի կողմից: Ընդ որում՝ նա այդ արել է՝ լիովին հրաժարվելով եկեղեցադավանաբանական և կրոնաաստվածաբանական պահանջներից: Փիլիսոփայությունն իբրև գիտություն ձեռք բերեց իր սեփական դեմքը, վերջնականապես ձևավորվեց որպես գիտելիքի առանձին բնագավառ և որոշեց իր տեղը հին և միջնադարյան Հայաստանի գիտությունների ընդհանուր համակարգում⁸³:

⁸² Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 114:

⁸³ Տե՛ս Արեշտայան Ս. Ս., Դավիթ Անհաղթը Հին Հայաստանի ականավոր փիլիսոփա, էջ 38-39:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությանը բնորոշ չէ Պլոտին-աբուլ-լեայան փիլիսոփայության մտահայեցողական ոճը, նրա նորավատո-նիզմն առավելապես դրսևորվում է անտիկ փիլիսոփայական գիտե-լիքների համադրման ու համակարգման մեջ: Ինչպես նորավատոնա-կանության Ալեքսանդրյան դպրոցի մյուս ներկայացուցիչների, այն-պես էլ Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը ունի **վերլուծական-տրամաբանական և համադրական** բնույթ: Նա ձգտում է հաշտեցնել Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայական ուսմունքները, ցույց տալ, որ դրանց միջև չկան արմատական հակասություններ: V-VI դարերում, երբ արևմտյան աշխարհում փակվում էին անտիկ փիլիսո-փայական դպրոցները, և փիլիսոփաները հալածվում էին, երբ հաղ-թանակած քրիստոնեական գաղափարախոսությունը վերապահու-մով էր ընդունում անտիկ փիլիսոփայությունը, Դավիթ Անհաղթը հանդես եկավ որպես փիլիսոփայության մեծարող: Նրա համար բարձրագույն հեղինակություն էր ոչ թե հավատը, այլ բանականու-թյունը և փիլիսոփայությունը: Անհաղթի համար փիլիսոփայության գոյությունը ոչ միայն աներկբայելի է, այլև մարդկային զբաղմունքնե-րից վեհագույնը: Փիլիսոփայության հեղինակության պաշտպանու-թյունը նա համարում է իր կյանքի գործը, որի հետ համեմատած որևէ այլ աշխատանք նվաստ ու երկրորդային է: Համոզված լինելով, որ փիլիսոփայությունը մարդկային զբաղմունքներից ամենագեղեցիկն ու ամենապատվականն է, նա վարպետորեն հերքում է փիլիսոփայու-թյան գոյությունը ժխտող սկեպտիկների փաստարկները:

Փիլիսոփայության գոյությունը ժխտող սկեպտիկական փաս-տարկների հերքումը: Դավիթ Անհաղթը ելնում է արիստոտելյան մե-թոդաբանական այն պահանջից, որ յուրաքանչյուր գոյ ուսումնասի-րելու համար հարկավոր է պատասխանել հետևյալ հարցերին՝ **ա) գո-յություն ունի՞, թե՞ ոչ, բ) եթե գոյություն ունի, ապա ի՞նչ է, գ) ինչպի-սի՞ ինչ է, և դ) ինչի՞ համար է:** Անհաղթի համար փիլիսոփայության գոյությունը կասկածից վեր է, սակայն քանի որ կան կասկածողներ՝ սկեպտիցիզմի հիմնադիր Պիռոնի հետևորդները, հետևաբար հար-կավոր է պատասխանել նրանց առարկություններին: Սկեպտիկները, գրում է նա, փորձում են հերքել փիլիսոփայությունը ապացույցի մի-

ջոցով, իսկ **ապացույցի մայրը փիլիսոփայությունն** է, այսինքն՝ ուզում են հերքել փիլիսոփայությունը փիլիսոփայության միջոցով: Քննադատելով սկեպտիկների մերժողական տեսակետը՝ Դավիթ Անհաղթը մեջբերում է Արիստոտելի այն միտքը, որ եթե փիլիսոփայությունը ժխտվում է, ապա այդ ժխտումն արդեն փիլիսոփայություն է, որովհետև ժխտվում է ապացույցի միջոցով, և եթե փիլիսոփայությունը ընդունվում է, ապա դա էլ է փիլիսոփայություն, ուրեմն բոլոր դեպքերում փիլիսոփայությունը գոյություն ունի:

Փիլիսոփայության գոյությունը մերժողների **առաջին փաստարկն** այն է, որ գոյը համանուններից է, իսկ վերջիններս չեն ենթարկվում ճանաչման, հետևաբար գոյը անճանաչելի է: Փիլիսոփայությունն էլ, քանի որ գիտություն է գոյերի մասին, ուրեմն անիմանալի է: Անհաղթը բերում է հետևյալ հակափաստարկը. նախ, գոյը համանուն չէ, երկրորդ, եթե անգամ լինի համանուն, ապա դեռ չի նշանակում անիմանալի է, որովհետև հարկավոր է պարզել, թե խոսքը գոյի ո՞ր նշանակության մասին է:

Փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողների **երկրորդ փաստարկն** այն է, որ բոլոր գոյերը գտնվում են հոսման և ծորման մեջ, երբեք դադարի չեն հասնում, հետևաբար ճանաչման չեն ենթարկվում, որովհետև հենց որ մենք ուզում ենք ճանաչել դրանք, փոփոխվում են և տարբեր ժամանակ լինում են տարբեր: Այդ, այդ ինչպե՞ս է փիլիսոփայությունը հանդես գալիս որպես գոյերի մասին գիտություն, եթե գոյերը, գտնվելով հոսման ու ծորման մեջ, անիմանալի են: Այդ փաստարկին Դավիթ Անհաղթը պատասխանում է հետևյալ կերպ. փիլիսոփայության առարկան ոչ թե մասնավոր գոյերն են, որոնք գտնվում են շարժման ու փոփոխության մեջ, առաջանում և ոչնչանում են, այլ **ընդհանուր գոյերը**, որոնք մշտապես անփոփոխ են. «փիլիսոփայությունը, հետևելով բնությանը, ստեղծվում է շնորհիվ ընդհանուր գոյերի, որոնց հատուկ է հավերժական ու անփոփոխ լինելը: Իսկ մասնավոր գոյերը, որ անհատ են կոչվում, հավերժ ու անփոփոխ չեն, դրա համար էլ փիլիսոփայությունը նրանցով չի ստեղծվում»⁸⁴: Սկեպտիկները բերում են նաև այն փաստարկը, թե

⁸⁴ Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Եր., 1980, էջ 144:

որպեսզի ճանաչում տեղի ունենա, ճանաչողը պետք պատշաճի ճանաչելիին, իսկ որպեսզի լինի պատշաճություն, անհրաժեշտ է, որ ճանաչելին լինի անշարժ և անփոփոխ: Ըստ Անհաղթի՝ սխալ է այն պնդումը, թե ճանաչելու համար ճանաչողը պետք է պատշաճի ճանաչելիին, որովհետև ճանաչողը, այսինքն՝ հոգին, չի փոխվում ճանաչելի առարկայի հետ: Օրինակ, այդ դեպքում Աստված չափաի կարողանա որևէ բան ճանաչել, որովհետև Նա չի փոփոխվում ճանաչելի իրերի հետ: Եթե ամեն ինչ լինի փոփոխական, ապա անհնար կլինի գիտելիքի գոյությունը, որովհետև գիտելիքը վերաբերում է ընդհանուրին:

Փիլիսոփայության գոյությունը մերժողների **երրորդ փաստարկն** այն է, թե փիլիսոփայությունը բաժանվում է տեսականի և գործնականի, իսկ տեսականն էլ իր հերթին՝ բնագիտության, մաթեմատիկայի և աստվածաբանության: Եթե այդ մասերից մեկը վերանում է, ապա պետք է վերանա ամբողջը: Օրինակ, աստվածաբանությունը վերանում է, որովհետև աստվածայինը երբեք ենթակա չէ ո՛չ զգայական ընկալման, ո՛չ էլ բանական իմացման, այսինքն՝ աստվածային իրողություններն անիմանալի են: Արդ, եթե վերացվում են այդ մասերը, ապա պարզ է, որ վերանում է և փիլիսոփայությունը, որովհետև մասերի վերացմամբ վերանում է նաև ամբողջը: Անհաղթը սկեպտիկներին պատասխանում է հետևյալ կերպ. նախ, սկեպտիկները մոռանում են, որ փիլիսոփայությունը բաժանվում է տեսականի և գործնականի, և նրանք գործնականի մասին չեն խոսում: Երկրորդ, փիլիսոփայության մասերը չեն վերանում: Օրինակ, աստվածաբանության առարկան՝ Աստված, թեպետ անճանաչելի է, սակայն նայելով Նրա ստեղծագործություններին և արարածներին, ինչպես նաև տեսնելով աշխարհում գոյություն ունեցող շարժումը, մենք մտածողության և մտահայեցողության միջոցով հասու ենք լինում Արարչին: Այսինքն՝ անճանաչելին (աներևույթը) հեշտությամբ ճանաչվում է տեսանելիի (երևույթների) միջոցով:

Սկեպտիկների **չորրորդ փաստարկն** այն է, որ եթե փիլիսոփայությունն ընդհանուր գիտություն է, ապա չի կարող լինել մի հոգու մեջ, որովհետև ընդհանուր գիտությունը ընդհանուր պատահական

հատկանիշ է, որը չի կարող լինել մասնավոր ենթակայի մեջ: Օրինակ, սպիտակությունը չի կարող լինել միայն ձյան մեջ, այլապես չի կարող լինել այլ իրերի մեջ: Այս փաստարկի սխալականությունն այն է, որ տարբերություն չի դրվում ընդհանուր պատահական հատկանիշի և ընդհանուր փիլիսոփայության կրողների միջև: Եթե ընդհանուր պատահական հատկանիշի կրողը առանձին մարմինն է, ապա ընդհանուր փիլիսոփայության կրողը՝ բանականությունը: Օրինակ, Սոկրատեսը չի կարող ընդհանուր սպիտակություն ընդունել, բայց բանականությամբ նա կարող է հասու լինել սպիտակություն ընդհանուր հասկացությանը:

Փիլիսոփայության գոյությունը ժխտող սկեպտիկական փաստարկները հերքելուց հետո հայ փիլիսոփան առաջադրում է փիլիսոփայության գոյությունը հիմնավորող «**տիեզերաբանական-աստվածաբանական**» բնույթի մի ապացույց, որով փիլիսոփայության գոյությունը պայմանավորում է Աստծո գոյությամբ: «**Արդ, եթե կա Աստված, կա և նախախնամություն, քանի որ Աստված ոչ միայն ստեղծում է, այլև խնամք է տանում ստեղծվածների նկատմամբ: Եթե կա նախախնամություն, կա և իմաստություն, որովհետև նա նախախնամում է ոչ թե անմտորեն, այլ իմաստուն կերպով: Եվ եթե կա իմաստություն, կա և իմաստության բաղձանք: Եվ եթե կա իմաստության բաղձանք, կա և սեր դեպի իմաստությունը, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ իմաստասիրություն**»⁸⁵:

Փիլիսոփայության սահմանումները: Անդրադառնալով փիլիսոփայության բնությանը՝ Դավիթ Անհաղթը նշում է, որ փիլիսոփայությունը միասնական է որպես ամբողջություն և բազմակազմ է, որովհետև բաղկացած է տարբեր գիտություններից: Իբրև միասնական ամբողջություն՝ փիլիսոփայությունը սահմանվում է, իսկ որպես բազմազան մի բան՝ բաժանվում: Ի մի բերելով փիլիսոփայության վերաբերյալ Պյութագորասի, Պլատոնի և Արիստոտելի սահմանումները՝ հայ փիլիսոփան դրանք դասակարգում է՝ նկատի ունենալով փիլիսոփայության առարկան և նպատակը: **Փիլիսոփայության առարկան**

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 44:

բոլոր գոյերն են կամ գոյը որպէս այդպիսին, իսկ նպատակը՝ գոյերի իմացությունը: Ընդամին, փիլիսոփայությունն ունի թե՛ մերձավոր առարկա ու նպատակ և թե՛ հեռավոր առարկա ու նպատակ: Ըստ մերձավոր առարկայի՝ փիլիսոփայությունը **գիտություն է գոյերի մասին**, այսինքն՝ ճանաչում է գոյերը ոչ ըստ քանակության, այլ ըստ էության: Իսկ ըստ հեռավոր առարկայի՝ **գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին:** Փիլիսոփայությունը ճանաչում է բոլոր գոյերը, որոնք լինում են զգայահաստ և մտահաստ: Բանական ճանաչման ենթակաների ծայրագույն եզրը աստվածային իրողություններ են, իսկ զգայականինը՝ մարդկային իրողությունները: Ծառայելով մարդկային կարիքներին՝ փիլիսոփայությունը «չի արհամարհում աստվածային իրողությունները, և ծառայելով աստվածային բաներին, նա չի անտեսում մարդկային իրողությունները»⁸⁶: Ըստ մերձավոր նպատակի՝ **փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին**, իսկ ըստ հեռավոր նպատակի՝ **Աստծուն մմանվելն է ըստ մարդկային կարողության:** Քանի որ **փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին** պլատոնյան սահմանումը առաջացնում է տարակուսանք (որոշ մտածողներ նույնիսկ ցանկանում էին ինքնասպանություն գործել), ուստի Անհաղթը բացատրում է, որ խոսքը ոչ թե բնական, ֆիզիկական, այլ կրքերի ու ցանկությունների մահվան մասին է: Աստված փիլիսոփայությունը պարզեւ է մարդկային հոգին գեղեցկացնելու և մարմնական-զգայական կրքերից ազատելու համար: Միայն դրանց մահացնելուց, հոգին մաքրելուց և սրբելուց հետո է հնարավոր մտածել չարից, նյութական աշխարհից փախչելու և աստվածայինին մմանվելու մասին (փախուստն ըստ մարդկային կարողության Աստծուն մմանվելն է): Նմանվել Աստծուն նշանակում է լինել բարեպաշտ, խոհեմ և արդար: Այդպիսին է փիլիսոփան (կատարյալ մարդը), որը մման է Աստծուն, որովհետև այն հատկությունները, որոնք ներհատուկ են Աստծուն, բնորոշ են նաև փիլիսոփային: Աստծուն բնորոշ են **բարության, իմաստության և հզորության** հատկությունները: Կատարյալ փիլիսոփան նույնպէս օժտված է բարու-

⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 72:

թյամբ, որովհետև ինչպես Աստված խնամում է բոլորին, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան հոգ է տանում անկատար հոգիների լուսավորման ու գեղեցկացման մասին: Կատարյալ փիլիսոփային ներհատուկ է իմաստությունը, որովհետև ինչպես Աստված ամեն ինչ գիտե, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան ձգտում է ամեն ինչ իմանալ: Կատարյալ փիլիսոփան օժտված է հզորությամբ, քանի որ ինչպես Աստված կարող է անել այն ամենը, ինչ կամենա, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան կամենում է այնքան, ինչքան կարող է անել: Հինգերորդ սահմանման համաձայն՝ **փիլիսոփայությունը արվեստների արվեստ է և գիտությունների գիտություն**, այսինքն՝ փիլիսոփայությունն առավել է արվեստներից ու գիտություններից, որովհետև ըստ Արիստոտելի՝ բոլոր բանական արվեստները կարիք ունեն բաժանման, սահմանման և ապացուցման, որոնց մայրն է փիլիսոփայությունը: Վեցերորդ սահմանումը հիմնվում է փիլիսոփայություն (իմաստասիրություն) բառի ստուգաբանության վրա. **իմաստասիրությունը սեր է դեպի իմաստությունը**:

Փիլիսոփայությունը՝ որպես բազմակազմ մի բան, բաժանվում է երկու մասի՝ **տեսական** և **գործնական** փիլիսոփայության: Տեսական փիլիսոփայությունը բաժանվում է երեք մասի՝ **բնագիտության, մաթեմատիկայի և աստվածաբանության** (Արիստոտելի նման Դավիթ Անհաղթը «աստվածաբանություն» ասելով հասկանում է «առաջին փիլիսոփայությունը»՝ մետաֆիզիկան), որովհետև գոյերը լինում են երեք տեսակի՝ **ա)** նյութական ըստ առարկայի և ըստ մտածության, **բ)** նյութական ըստ առարկայի և աննյութական՝ ըստ մտածության, **գ)** աննյութական և՛ ըստ առարկայի և՛ ըստ մտածության: Իսկ գործնական փիլիսոփայությունը բաժանվում է ըստ Արիստոտելի՝ **քառյակգիտության, քաղաքագիտության և տնտեսագիտության**, իսկ ըստ Պլատոնի՝ **օրենսդրության և արդարադատության**: Փիլիսոփայության տեսական և գործնական մասերն իրար հետ այնպես են կապված, գրում է Դավիթ Անհաղթը, որ կարող ենք տեսականն անվանել գործնական, որովհետև տեսությունը մտածողության գործ է, իսկ գործնականը՝ տեսական, քանի որ գործնականը տեսականի ծնունդն է: Կատարյալ փիլիսոփան իրեն պետք է զարդարի ոչ միայն տեսու-

թյամբ, այլև գործնական փիլիսոփայությամբ: Այնուհանդերձ Դավիթ Անհաղթը նախապատվելի է համարում գործնական փիլիսոփայությունը, որի **նպատակը բարիքն է**: Դա ունի ավելի համընդգրկուն բովանդակություն, քան ճշմարտությունը, որովհետև այն ամենը, ինչ ճշմարիտ է, միաժամանակ բարի է, սակայն ամեն բարի դեռ ճշմարիտ չէ. երբեմն սուտն էլ է բարի լինում: Այս կապակցությամբ հայ փիլիսոփան մեջբերում է Պլատոնի հետևյալ միտքը. **«Ես փիլիսոփա եմ անվանում ոչ այն մարդուն, որ շատ բան գիտե, և ոչ նրան, ով շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով անբիծ ու անարատ կյանք է վարում, որովհետև կատարյալ փիլիսոփան նա չէ, ով մեծ գիտելիքներ ունի, այլ նա, ով կարող է հնազանդեցնել կրքերը»**⁸⁷: Մյուս գիտությունների և արվեստների համեմատ միայն փիլիսոփայությունն է իսկապես գործնական, որովհետև զբաղվում է մարդկային հոգով: Փիլիսոփայությունը՝ իբրև Աստծո կողմից մարդուն շնորհված ամենամեծ պարգև, գոյություն ունի հենց այն բանի համար, որ **«ազնվացնի և գեղեցկացնի մարդկային հոգին և փոխադրի այն նյութական ու մառախլապատ կյանքից դեպի աստվածայինը և աննյութականը»**⁸⁸: Այսպիսով, ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ ոչ թե հավատի, այլ փիլիսոփայության միջոցով մարդը կարող է հասնել կատարելության ու փրկության:

Փիլիսոփայության էության, տեղի և դերի մասին Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը հետազայում օգտագործեցին ոչ միայն հայ, այլև բյուզանդացի (Հովհան Դամասկացի և ուրիշներ) և արաբալեզու փիլիսոփաները (Ալ-Ֆարաբի, Իբն Սինա):

Իմացաբանությունը: Անհաղթը ելնում է այն մեկնակետից, որ իմացությունը հմարավոր է, և որ մարդը կարող է գիտելիք ունենալ աշխարհի մասին: Ընդ որում, ճանաչողությունն անվերջ գործընթաց է, որովհետև **«ինչպե՞ս ճանաչումը կարող է եզրի հասնել այնտեղ, որտեղ բնությունը չունի սահման»**⁸⁹: Ի ծնե մարդը չունի բնածին գիտելիքներ, որովհետև **«ծնվելիս նա դեռևս որևէ բան չգիտի իրականո-**

⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 120:

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 125:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 185:

րեն, այլ գիտեն այն հնարավորությամբ»։ Անհաղթը քննադատում է իմացության վերաբերյալ սկեպտիկական ու ագնոստիկական տեսակետները։ Այս կապակցությամբ նա մեջբերում է սկեպտիկների դեմ Պլատոնի հայտնի առարկությունը. դուք որպես իմացողներ¹, թե՞ որպես չիմացողներ եք ասում, որ իմացումը հնարավոր չէ։ Եթե որպես իմացողներ, ապա ակնհայտ է, որ դուք զբաղվում եք իմացությամբ, ուրեմն իմացությունը գոյություն ունի։ Իսկ եթե որպես չիմացողներ, ապա ինչո՞ւ պետք է հավատան ձեզ, եթե դուք չեք զբաղվում ո՛չ իմացությամբ և ո՛չ էլ ճանաչումով։

Հայ փիլիսոփայի կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը բաժանվում է երկու մասի այն պատճառով, որպեսզի տեսականի միջոցով զարդարի հոգու ճանաչողական ունակությունները՝ **զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը, միտքը**, իսկ գործնականի միջոցով՝ կենդանական ունակությունները՝ **կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, բարկությունը և ցանկությունը**։ Ճանաչողական ունակությունները կազմում են տեսական, իսկ կենդանականը՝ գործնական փիլիսոփայության հիմքը։ Տեսական փիլիսոփայության նպատակը ընդհանրական գիտելիքի, իսկ գործնական փիլիսոփայությանը՝ բարոյական առաքինությունների (խոհականություն, արիություն, ողջախոհություն, արդարություն) ձեռքբերումն է։

Ճանաչողությունը ընթանում է մասնավորից դեպի ընդհանուրը։ Զգայությունը տեղեկություն է տալիս ճանաչելիի մասնավոր հատկության մասին, որն անմիջապես ազդում է մարդու զգայարանների վրա։ Երևակայությունը մույնպես վերաբերում է մասնավորին, սակայն այն տարբերությամբ, որ գործ ունի նախկինում ընկալված զգայական պատկերների հետ։ Երևակայությունը վերհուշ է բացակայող, բայց իրականում գոյություն ունեցող (ի տարբերություն սոսկ մտածումներից՝ ֆանտաստիկ կերպարներից) իրի մասին։ Կարծիքը լինում է պատճառն իմանալով կամ առանց պատճառն իմանալու։ Պատճառի իմացության վրա հիմնված կարծիքը հանդես է գալիս որպես նախադրյալներից կատարված եզրակացություն։ Տրամախոհությունը պատճառի իմացության վրա հիմնված ընդհանուր գիտություն է, որը եզրակացություն է անում համընդհանուր ճանաչում գտած դա-

տողություններից: Իմացությունը եզրափակում է միաբը, որը տալիս է առավել ընդհանրական գիտելիք:

Անհաղթը իմացության ձևերը կապում է գիտելիքի ձևերի և կարողականությունների (**հմտություն, ներհմտություն, փորձ, արվեստ, գիտություն**) հետ: Ձգայությունից և երևակայությունից ծնվում է **հմտությունը**, պատճառի իմացության վրա չհենված կարծիքից՝ **ներհմտությունը**: Ձգայության, երևակայության և չհիմնավորված կարծիքի հիմքի վրա առաջանում է փորձնական գիտելիքը: Երևակայության, հիմնավորված կարծիքի և տրամախոհության հիման վրա առաջանում է արվեստը, որը անսխալ է ըստ իր էության, բայց սխալական՝ ըստ ենթակայի (արվեստը գործ ունի նյութի հետ, որը փոփոխական է): Տրամախոհությունից և մտքից առաջանում է գիտությունը: Տրամախոհության վրա հենվում է գիտական գիտելիքը, որը համընդհանուր, անսխալ ու անփոփոխ գիտություն է: Իմացությունն ավարտում է բանական աստիճանում, որտեղ կազմավորվում է փիլիսոփայական գիտելիքը: Գիտական և փիլիսոփայական գիտելիքի տարբերությունն այն է, որ գիտությունը հենվում է այնպիսի սկզբունքների վրա, որոնք ունեն սպացուցման կարիք, իսկ փիլիսոփայությունը հենվում է ապացուցման կարիք չունեցող դրույթների վրա:

Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը: Հետագա դարերի միջնադարյան փիլիսոփայության համար կարևոր նշանակություն ունեցավ մաս ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) գոյաբանական կարգավիճակի հիմնահարցի անհաղթյան լուծումը: Այդ հիմնահարցին Անհաղթը անդրադառնում է Պորփյուրոսի «Ներածության», Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնության և «Սահմանք իմաստասիրության» երկերում: Անհաղթը, նախ, սահմանում է «անհատ» և «ընդհանուր» եզրույթները: Անհատը առանձին, մասնավոր, եզակի, անբաժանելի գոյն է, որը բաղկացած է հատկություններից, որոնց «**հավաքումը երբեք չի կարող նույնը լինել ուրիշ իրերի մոտ**»: Իսկ ընդհանուրն այն է, «**ինչ ըստ տեսակի թվով մեկ լինելով, հաղորդակից է բազմության**», այսինքն՝ մեկ լինելով՝ այն դրսևորվում է բազում (տվյալ դասի) իրերի մեջ:

Բննադատելով այդ հիմնահարցի լուծման ծայրահեղ նոմինալիստական և ծայրահեղ ռեալիստական տեսակետները՝ Դավիթ Անհաղթը ձևակերպում է ունիվերսալիաների **եռակի գոյության** բանաձևը: Ըստ նրա՝ ունիվերսալիաները գոյություն ունեն **իրերի բազմությունից առաջ, իրերի բազմության մեջ և իրերի բազմությունից հետո**՝ մարդկային մտածողության մեջ: Ունիվերսալիաները գոյություն ունեն բազմությունից առաջ Աստծո մտածողության մեջ՝ որպես արարվելիք իրերի իդեալական նախատիպեր, գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ՝ որպես դրանց էություններ և գոյություն ունեն մարդկային մտածողության մեջ՝ որպես ընդհանուր հասկացություններ: Իր տեսակետը հասկանալի դարձնելու նպատակով նա բերում է հետևյալ օրինակը. «Կա մի ոսկի մատանի՝ մի երևելի մարդու պատկերի դրվագումով. կա նաև նրա դրոշմանկարը մոմի բազմաթիվ կտորների վրա, և կա մեկը՝ որ նայում է այդ դրոշմանկարների վրա և իր մտքում ճանաչում է բոլոր այդ դրոշմանկարները: Եվ ահա, մատանին այն է, ինչ գոյություն ունի բազմությունից առաջ, որովհետև նա գոյություն ունի մոմի վրայի դրոշմանկարներից առաջ. մոմի դրոշմանկարներն այն են, ինչ կոչվում է բազմության մեջ գոյություն ունեցող, իսկ դիտված և մտքում ճանաչված դրոշմանկարները կոչվում են բազմությունից հետո գոյություն ունեցող»⁹⁰: Ընդհանուրը որպես այդպիսին իրականության մեջ գոյություն չունի, սակայն որպես հատկություն գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ: Անհաղթը մերժում է կինիկ Անտիսթենեսի այն տեսակետը, ըստ որի՝ ընդհանուրը գոյություն ունի սոսկ մտածողության մեջ: Կինիկյան դպրոցի հիմնադիր Անտիսթենեսը ասում էր, թե **մարդ տեսնում եմ, մարդություն՝ ոչ, ձի տեսնում եմ, իսկ ձիություն՝ ոչ**: Այս նա ասում էր ցույց տալու համար, որ մասնավորն ու զգայելին գոյություն ունեն, իսկ ընդհանուրը և մտահասանելին՝ ոչ: Ըստ Անհաղթի՝ ընդհանուրն առաջանում է մեր մտածողության մեջ, որովհետև նայելով Սոկրատեսին և մյուս մարդկանց, որոնք նույն բնությունն ունեն, եզրակացնում ենք, թե ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին գոյացությունների մեջ որպես դրանց

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 154:

հատկություն: Առանձին իրերի մեջ ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյության մտքի շեշտումը Դավիթ Անհաղթի համար կարևորվում է երկու պատճառով. **նախ**, որովհետև փիլիսոփայության առարկան ընդհանուր գոյերն են: Եթե ժխտվում է ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը, ապա ժխտվում է փիլիսոփայության առարկան: **Երկրորդ**, գիտելիքը ունի ընդհանրական բնույթ, հետևաբար այն իրականության մեջ պետք է ունենա իր հիմքերը: Սա ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման **արիստոտելյան կամ չափավոր ռեալիստական** տեսակետն է, որը հետագայում որդեգրվեց ինչպես միջնադարյան հայ մտածողների (Վահրամ Բաբունի, Հովհան Ռոտմենցի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք), այնպես էլ Իբն Սինայի և Թովմա Աքվինացու կողմից:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը մեծ ազդեցություն է թողել միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: Նրա աշխատությունները օգտագործվել են որպես փիլիսոփայության դասագրքեր միջնադարյան Հայաստանի դպրոցներում և համալսարաններում, դրանց վերաբերյալ գրվել են բազմաթիվ մեկնություններ: Շնորհիվ հունական բնագրերի, նրա երկերի ազդեցությունը նկատելի է նաև միջնադարյան արաբալեզու և հատկապես բյուզանդական փիլիսոփայական մտքի վրա: Դավիթ Անհաղթը աշխարհիկ այն եզակի մտածողներից է, որ սրբացվել է հայոց եկեղեցու կողմից: Հայոց եկեղեցին սուրբ Դավիթ Անհաղթի հիշատակը տոնում է հոկտեմբեր ամսին՝ «**սրբոց քարգմանչաց վարդապետաց**» հետ:

1.9 Բնափիլիսոփայական ուղղությունը: Անանիա Շիրակացի

Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ քրիստոնեական ջատագովության և նորալատոնական ուղղություններից հետո ձևավորվում է բնափիլիսոփայական ուղղությունը, որի հիմնադիրն էր նշանավոր հայ մտածող, մաթեմատիկոս, տոմարագետ, բնագետ, աշխարհագրագետ և մանկավարժ **Անանիա Շիրակացին**⁹¹ (610/615-685/690):



Անանիա Շիրակացի

Անանիա Շիրակացին ծնվել է Անի գյուղում, սկզբնական կրթություն ստացել Դպրեվանքի դպրոցում: Ցանկանալով հիմնավորապես ուսումնասիրել բնական գիտությունները՝ նա երկար դեգերումներից հետո հայտնվում է Տրապիզոնում և շուրջ ութ տարի աշակերտում բյուզանդացի նշանավոր ուսուցչապետ Տյուքիկոսին: 661 թ. վերադառնալով հայրենիք՝ Անանիա Շիրակացին բացում է դպրոց, որտեղ հիմնականում դասավանդում է «քառյակ գիտություններ», հատկապես թվաբանություն, բնագիտություն (ֆիզիկա), աստղագիտություն, ինչպես նաև տիեզերագիտություն և տոմարագիտություն: Ենթարկվել է հալածանքների խավարամիտ հոգևորականների կողմից: Պահպանվել է մի ավանդազրույց, ըստ որի՝ հալածանքների ենթարկվելով հայրենակիցների կողմից, Շիրակացին հեռանում է Հայաստանից և ապաստան գտնում Վենետիկ քաղաքում, որտեղ անում է հայտնագործություններ, ի մասնավորի՝ գտնում է ջրից ոսկի ստանալու եղանակը: Վենետիկի թագավորը, խնամալով դրա մասին, ցանկանում է ազատվել Շիրակացուց: Սակայն հայ մտածողը թագավորին խոստանում է

⁹¹ Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքի և փիլիսոփայության մասին մանրամասն տե՛ս **Խրդոյան Գ. Տ.**, Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքը, Եր., 1964; **Զալոյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 231-257; **Միրումյան Կ. Ա.**, Անանիա Շիրակացի, Եր., 2012:

գաղտնի պահել այդ գյուտը և խնդրում, որ թագավորը ոսկեղբամ կտրի և դրա մի երեսին դրոշմի իր նկարը, իսկ մյուս երեսին՝ թագավորի պատկերը, ինչը իբր թագավորը անում է:

Շիրակացու գրչին են պատկանում տիեզերաբանական («**Տիեզերագիտություն**», «**Աստղաբաշխության մասին**», «**Երկնային երևույթների մասին**»), տոմարագիտական, թվաբանական, աշխարհագրական, օդերևութաբանական, չափագիտական և այլ աշխատություններ:

Թեև նախորդ դարերի հայ փիլիսոփաների, հատկապես Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի, Դավիթ Անհաղթի աշխատություններում փիլիսոփայական տարաբնույթ հարցերի հետ արծարծվել են նաև բնափիլիսոփայական ու բնագիտական հարցեր, այնուհանդերձ միայն VII դարում, շնորհիվ Անանիա Շիրակացու, բնափիլիսոփայական միտքը Հայաստանում հանդես եկավ ինքնուրույն կարգավիճակով:

Միջնադարում բնության ուսումնասիրության նկատմամբ ձևավորվել էր երկու մոտեցում, որոնք պայմանականորեն կարելի է անվանել **սիմվոլիստական** (խորհրդապաշտական) և **բնագիտական**: Սիմվոլիստական մեկնաբանության դեպքում բնությունը դիտվում էր որպես խորհրդանշանների (սիմվոլների) համախմբություն, որպես «աստվածային հետքերի» ամբողջություն, որում յուրաքանչյուր իր կամ երևույթ իրազեկում էր իրենից վեր գտնվող աստվածային աշխարհի հատկությունների մասին: Ուստի, ուսումնասիրության առարկա էին դառնում իրերի թաքնված, իմաստային-մաթատկային կապերն ու հարաբերությունները: Բնագիտական մեկնաբանության դեպքում բնությունն ըմբռնվում էր որպես արարված իրերի և երևույթների մի ամբողջություն, որն աստվածային նախախնամության շրջաձիրում գործառնում է սեփական օրենքներով ու օրինաչափություններով: Նման մոտեցումը ենթադրում է, որ «բանական» քննության միջոցով հնարավոր է բացահայտել իրերի և երևույթների բնական, պատճառահետևանքային կապերն ու հարաբերությունները: Անանիա Շիրակացին բնության ուսումնասիրության բնագիտական ուղղության ներկայացուցիչ է:

Լինելով գիտության և իմաստության ջատագով՝ նա ճշմարիտ է համարում նախնիներից եկող այն միտքը, թե **«չկա ոչինչ, որ կարելի չլինի բացատրել և չկա ոչինչ, որ անմատչելի լինի բանականությանը»**⁹²: Նման մոտեցման դեպքում անհրաժեշտ է պարզել բանականության և Հայտնության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության հարաբերակցության հարցը: Բանն այն է, որ Սուրբ Գրքում, ի բաց առյալ «Գիրք ծննդոցի», չեն շոշափվում բնափիլիսոփայական հարցեր: Այդ պատճառով միջնադարյան մտածողները տիեզերքի բնագիտական-բնափիլիսոփայական պատկերը կառուցելու համար ստիպված էին օգտագործելու անտիկ հեթանոս փիլիսոփաների գաղափարները: Օրինակ, Շիրակացին գրում է, որ **«աշխարհագրության մասին Աստվածաշնչում չկան լիակատար տեղեկություններ (իսկ եղածները գրված են այս ու այնտեղ և բարդ են ու դժվար հասկանալի), այդ պատճառով էլ հարկադրված ենք դիմելու հեթանոս գիտնականներին, որոնք աշխարհագրությունը ստեղծել են շնորհիվ ճանապարհորդության և նավագնացության ու ճշտել երկրաչափությանը»**⁹³: Այսպիսի իրավիճակը Շիրակացուն հնարավորություն է տալիս քննական-քննադատական տեսանկյունից մեկնաբանել բնագիտական հարցերի վերաբերյալ թե՛ անտիկ փիլիսոփաների և թե՛ եկեղեցու հայրերի տեսակետները: Նա հանգում է այն եզրակացության, որ բնության ուսումնասիրության շատ հարցերում հեթանոս իմաստասերների և աստվածաբանների հայացքներն իրար չեն հակասում: **«Եվ քանի որ Սուրբ Գրքի մեջ արձանագրված օրենքները հակառակ չեն բնական գիտության, նրանց մեջ գոյություն ունի միասնություն, ուստի առաջին իմաստասերները մեզ համար դաստիարակ են հանդիսացել: Նրանց ասածները քննության առնելով, տեսնում ենք նրանց ճշմարտությունը»**⁹⁴: Միջնադարի պայմաններում, երբ անառարկելի էր համարվում միայն Հայտնության ճշմարտությունները, սա համարձակ և լայնախոհ մի պնդում էր, որով ոչ միայն միասնականացվում են մարդու իմացական կարողությունները, այլև

⁹² **Անանիա Շիրակացի**, Մատենագրություն /թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ. Բ. Պետրոսյանի, Եր., 1979, էջ 66:

⁹³ **Նույն տեղում**, էջ 258:

⁹⁴ **Նույն տեղում**, էջ 90:

արդարացվում բնության ուսումնասիրության ասպարեզում անտիկ բնափիլիսոփայության օգտագործման անհրաժեշտությունը: Օրինակ, լուսնի մասին խորհելիս նա նկատում է, որ դրա վերաբերյալ հեթանոս գիտնականները և եկեղեցական հայրերը արտահայտել են բազում մտքեր, սակայն ինքը կողմնակից է այն տեսակետին, որը **«երկուսի միավորողն է»**: Փաստորեն, Շիրակացին հանդես է գալիս որպես անտիկ և քրիստոնեական մշակութային ավանդույթների համադրման կողմնակից:

Բնական երևույթների ուսումնասիրության ժամանակ Անանիա Շիրակացին մեծ կարևորություն է տալիս փորձին և դիտարկումներին: Օրինակ, նրա կարծիքով՝ գիտնականները ուսմամբ հմտանում են երկրի ուսումնասիրության գործում շնորհիվ երեք միջոցի՝ **շրջելու, տեսնելու և լսելու**: Առաջնորդվելով **«սովորություն է ճշմարտությունն ասել հավաստի տվյալներով»** նշանաբանով՝ Անանիա Շիրակացին վիճահարույց հարցերին անդրադառնալիս նախ և առաջ հաշվի է առնում փորձի արդյունքները (ի դեպ, նշենք, որ փորձի միջնադարյան ըմբռնումը տարբերվում է Նոր և Նորագույն ժամանակների ըմբռնումից), այնուհետև վերլուծում դրանց վերաբերյալ գոյություն ունեցող թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ կրոնական տեսակետները:

Անանիա Շիրակացու տիեզերաբանությունը ունի աստվածականություն ու արարչապաշտական բնույթ: Ի սկզբանե գոյություն ունի անստեղծ, անշարժ և աննյութական Աստված, որն արարում է տիեզերական բոլոր գոյացությունները: Նրանք, գրում է հայ մտածողը, ովքեր ասում են, թե երկինքն ու երկիրը ո՛չ սկիզբ ունեն և ո՛չ վախճան, նմանվում են այն մարդուն, ով, ներկա չգտնվելով շրջանագծի կառուցմանը, կարծում է, թե այն չունի սկիզբ: Մերժելով տիեզերքի հավերժության գաղափարը և այս կապակցությամբ քննադատելով «չար» փիլիսոփաների կարծիքները՝ Շիրակացին պնդում է, որ տիեզերքն աստվածային ստեղծագործության արդյունք է: Աստված սկզբնապես արարում է նյութական չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը և կրակը, որից էլ կազմավորվում են երկնային և երկրային բոլոր մարմինները: Տիեզերքը երկրակենտրոն է, այսինքն՝ երկիրը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում: Ըստ Շիրակացու՝ տիեզերքի ամենավերին

մասում գտնվում են հրային կամարը (արփին), դրանից ներքև՝ մոլորակները և աստղերը, որոնք շրջանային ուղեծրով պտտվում են անշարժ երկրի շուրջը: Հետևելով անտիկ որոշ փիլիսոփաների տեսակետին՝ Անանիա Շիրակացին ընդունում է երկրի գնդաձևության գաղափարը: Երկրի դիրքը պատկերացնելու համար նա բերում է ձվի օրինակը. **«Ինչպես որ նրա դեղնուցը գնդաձև գտնվում է մեջտեղում, սպիտակուցը նրա շուրջն է, իսկ կճեպը շրջապատում է չորս կողմից, ճիշտ այդպես էլ երկիրը գտնվում է մեջտեղում, օդը՝ նրա շուրջը, իսկ երկինքը շրջապատում է չորս կողմից»**⁹⁵: Երկիրը չի գտնվում համաշխարհային օվկիանոսի մեջ, ինչպես պնդում էին որոշ աստվածաբաններ, որովհետև իր ծանրության պատճառով կտուգվեր: Անանիա Շիրակացու կարծիքով՝ երկիրն անշարժ մնում է իր տեղում երկու ուժերի՝ ծանրության և քամու հակազդեցության պատճառով. **«Եվ որովհետև երկիրն իր ծանրությամբ ձգտում է ներքև իջնել, իսկ հողմն իր ուժգնությամբ աշխատում է նրան վեր բարձրացնել, ուստի ո՛չ երկրի ծանրությունն է թույլ տալիս նրան վեր բարձրանալ և ո՛չ քամու ուժն է թույլ տալիս ցած իջնել: Եվ այսպես նա մնում է հավասարակշիռ կետում»**⁹⁶:

Երկնային լուսատուների մասին խոսելիս Շիրակացին անդրադառնում է աստղաբաշխությանը և աստղագուշակությանը, ինչպես նաև դրանց հետ կապված ճակատագրի և կամքի ազատության հարաբերակցության հարցերին: Նրա կարծիքով՝ աստղաբաշխությունը իբրև գիտություն ձևավորվեց Բաբելոնում, իսկ հետագայում այն զարգացրին եգիպտացիները և հույները: Չկարողանալով խորամուխ լինել երկնային մարմինների բնույթի և գործառնությունների մեջ՝ քաղդեացիներն աստղաբաշխությունը վերածեցին աստղագուշակության, որը հետզհետե տարածում գտավ շատ ժողովուրդների մոտ: Աստղագուշակները, գրում է Շիրակացին, լուսատուներին և աստղերին արարիչներ և աստվածներ համարելով, ասում են, թե մարդկանց ծնունդը, կյանքի տևողությունը, բախտավորությունը և թշվառությունը, վարքն ու բարքը, կամքը և գործերը անմիջականորեն կախված

⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 72:

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 71:

են երկնային լուսատուների փոխդասավորվածությունից: Սկզբունքորեն չընդունելով աստղագուշակությունը՝ Շիրակացին աստղագուշակների դրույթները հերքելու կապակցությամբ բերում է հետևյալ փաստարկները.

ա) գործնականում հնարավոր չէ ստուգապես որոշել, թե ժամանակի ո՞ր պահին է ծնվում երեխան, հետևաբար մասնաժամանակի տեղության և աստղի տակ: Նման դեպքում **«կեղծիքի սխալանքը մեծանում է ժամանակի շեղման անճշտության համապատասխան»:**

բ) Երկնային մարմինները մշտապես գտնվում են շարժման և փոփոխության մեջ, հետևաբար, հնարավոր չէ ժամանակի տվյալ պահին ճշգրտորեն որոշել դրանց փոխդասավորվածությունը: Իսկ դա նշանակում է, որ աստղերի դասավորվածության հետևանքով չէ, որ մեկը բարի է, իսկ մյուսը՝ չար, մեկը թագավոր է, իսկ մյուսը՝ ծառա: Մենք ենք մեր մտքերի և գործերի տերը, գրում է Շիրակացին, հետևաբար բարի կամ չար լինելը կախված է մեզնից և ոչ թե լուսատուների փոխդասավորությունից:

գ) Աստղերը չեն կարող լինել չար կամ բարի, որովհետև նրանք անշունչ գոյացություններ են: Հետևաբար, դրանք չեն կարող պայմանավորել կամքով և բանականությամբ օժտված էակների գործողությունների որպիսությունը: Հակառակ դեպքում ավելորդ կլինեին սոցիալական, բարոյական, իրավական և կրոնական օրենքներն ու պատվիրանները: Նմանապես կլիմաստագրկվեր մարդու ակտիվ գործունեությունը: Օրինակ՝ վաճառականը կցանկանար, որ **«մեծամեծ շահույթները ինքնին ստացվեին, երբ ինքը հանգիստ նստած է առանց ճանապարհորդական չարչարանքների, և եթե բախտի բաշխումով ձրի կուտակվեին նրա մոտ մեծամեծ [գանձեր]: Եվ եթե իրենց կատարած արդար գործերի համար մարդիկ պատվի ու պարգևի չարժանանային, և ոչ էլ պատիժ ու դատապարտություն լիներ չարագործներին, ապա իզուր և ավելորդ կլինեին քրիստոնյաների հույսերը»**⁹⁷:

Ամանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական աշխատությունները մեծ դեր խաղացին հետագա դարերի հայ բնափիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 89:

1.10 Պավլիկյան և թոնդրական շարժումների գաղափարախոսությունը

VIII-XI դդ. հայ հոգևոր կյանքի և փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա որոշակի ազդեցություն են ունեցել պավլիկյան (VII-IX դդ.), իսկ ավելի ուշ՝ թոնդրական (IX-XI դդ.) կրոնական-աղանդավորական շարժումները, որոնց գաղափարախոսությունները տարբերվում էին եկեղեցու պաշտոնական վարդապետությունից: Դժբախտաբար, պավլիկյանների հայացքների մասին շատ քիչ, կցկտուր տեղեկություններ են պահպանվել և այն էլ՝ հիմնականում նրանց դեմ հանդես եկած մտածողների երկերում⁹⁸: Պավլիկյան շարժման գաղափարախոսությունը (այդ շարժումն իր անվանումն ստացել է շարժման հիմնադիր **Պողոսի** (հունարեն՝ Պավլոս) անունից) ծագել է Հայաստանում, այնուհետև տարածվել բյուզանդական կայսրությունում, հետագայում դրա հիմքի վրա եվրոպական մի շարք երկրներում առաջացել են աղանդավորական շարժումներ՝ Բուլղարիայում՝ բոգոմիլները, Իտալիայում՝ կատարները, Ֆրանսիայում՝ ալբիգոյցիները, իսկ ավելի ուշ Գերմանիայում՝ Ռեֆորմացիոն շարժումը:

⁹⁸ Պավլիկյանների և նրանց գաղափարախոսության մասին հիմնական աղբյուրները բյուզանդական պատմական երկերն ու ժամանակագրություններն են, մասնավորապես՝ IX դ. հեղինակ Պետրոս Սիկիլիացու «**Պավլիկյանների պատմությունը**»: Հայ հեղինակներից աղանդի մասին գրել է Հովհան Օձնեցին իր «Ընդդեմ պավլիկյանների» երկում, որտեղ, սակայն, ներկայացված չեն ոչ պավլիկյանների պատմությունը և ոչ էլ նրանց գաղափարախոսությունը: Այդ երկում փորձ է արվում բացահայտելու ավելի ընդհանուր՝ պատկերամարտության, այդ թվում՝ պավլիկյան գաղափարախոսության, առաջացման ակունքները, դրա գաղափարական էվոլյուցիան, ինչպես նաև հեթանոսական բազմաստվածության, կռապաշտության առաջացման իմացաբանական պատճառները, կռապաշտության և պատկերապաշտության տարբերությունները (այդ մասին տես **Հովհան Օձնեցի**, Ընդդեմ պավլիկյանների, «Էջմիածին» հանդես, 1980, թիվ Բ-Գ): Տես նաև **Քարթլիկյան Հ.,** Պավլիկյան շարժման գաղափարախոսությունը, «Լրաբեր» հասարակական գիտությունների, 1979, թիվ 8, էջ 94-101, **Միրումյան Կ. Ա.** Պավլիկյան շարժման վերագնահատման հարցի շուրջ, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1998, թիվ 3, էջ 169-180:



Պավլիկյանների ջարդը 843-844 թվականներին

Պավլիկյանները հանդես էին գալիս եկեղեցու գաղափարախոսության դեմ, կասկածի տակ դնում եկեղեցու դերը փրկության գործում, ժխտում եկեղեցական ծեսերը, արարողությունները և խորհուրդները, քարոզում սոցիալական հավասարության և ազատության գաղափարներ: Նրանք պատկերամարտներ էին, այսինքն՝ մերժում էին թե՛ սրբերին և թե՛ սրբապատկերները: Պավլիկյանները յուրովի էին բացատրում Քրիստոսի ծնունդն ու գործունեությունը և միայն իրենց էին համարում իսկական քրիստոնյաներ: Միաժամանակ նրանք մերժում էին Քրիստոսի կյանքի հետ կապված զանազան ծեսերի և արարողությունների անհրաժեշտությունը՝ կարծելով՝ որ Քրիստոսը ոչ մի կապ չունի չար աստծո կամ սատանայի ստեղծած աշխարհի հետ:

Պավլիկյաններին բնորոշ էր **դոկետիզմը՝ «երևութականությունը»**, որը մերժում էր Հիսուսի չարչարանքների իրական բնույթը: Երևութականները չէին ընդունում Քրիստոսի մարմնացումը և իրական մարդ լինելը, ուստի Քրիստոսի ծնունդը, կյանքը, չարչարանքները, խաչելությունն ու մահը համարում էին **երևութական**: Ըստ նրանց՝ Քրիստոսը երկնային, բարի աստծո որդին է, ով իր հետ երկնքից բերած մարմնով, ինչպես ջուրը խողովակով, անցել է (առանց երկրային նյութի հետ առնչվելու) Աստվածածնի միջով (այսինքն՝ նրանք Մարիամին չեն համարել Աստվածածին): Երկրային Հիսուսը երկնային փրկչի երկրային երևույթն է, որ պետք է մարմին ընդուներ՝ տեսանելի դառնալու համար: Պավլիկյանները չէին ընդունում հոգևոր ոչ մի խորհուրդ, մերժում էին հոգևորականությանը, եկեղեցին և դրա մվի-

րապետությունը, Հին կտակարանը (ընդունում էին միայն չորս Ավետարանները) և քրիստոնեության խորհրդանշան խաչը՝ այն համարելով անիծյալ գործիք, իսկ մարգարեներին համարում էին խաբեբաներ, ավագակներ և չարի սպասավորներ (ի դեպ, որոշ պավլիկյաններ չէին ընդունում Ղուկասի Ավետարանը, քանի որ դրանում սրբացվում են մարգարեները): Պավլիկյաններն իրենց հավաքատեղիներն անվանում էին «**աղոթատեղիներ**», իրենց համարում «**ճշմարիտ քրիստոնյաներ**», «**ուղղափառ եկեղեցու**» հետևորդներ, իսկ իրենց «հոգևորականներին»՝ «**ուղեկիցներ**», որոնք հազ ու կապով և ապրելակերպով չէին տարբերվում «հասարակ» հավատացյալներից: Իրենց համայնքներում պավլիկյանները վերացրել էին գույքային և դասային անհավասարությունը, կնոջը ճանաչել էին հասարակության հավասար անդամ, և ամուսնությունները՝ իրականացրել աշխարհիկ ձևով:

Պավլիկյանների փիլիսոփայությունը ուներ **երկարմատական** (դուալիստական) բնույթ: Ըստ նրանց՝ գոյություն ունեն երկու՝ չար և բարի աստվածներ: Պավլիկյանները ընդունում էին Նոր կտակարանի Բարի Աստծուն և մերժում Հին կտակարանի չար աստծուն՝ Եհովային: Ըստ նրանց՝ տեսանելի-զգայելի գոյերն ստեղծել է չար աստված, որն իշխանություն ունի այս աշխարհում, իսկ աներևույթ, մտահասանելի գոյերը՝ բարի աստված, որն իշխանություն կունենա ապագայում: Բարի աստված ստեղծել է արեգակը և մարդկային հոգին, իսկ չար աստված՝ մարդկային մարմինը, հետևաբար մարդը պատասխանատու չէ այս աշխարհում գործած մարմնական մեղքերի համար: Պավլիկյանների կարծիքով՝ աշխարհում տիրող անհավասարությունը, անարդարությունը ու մարդկանց ճնշումները կապ չունեն բարի աստծու հետ, ուստի պետք է պայքարել այս աշխարհի անարդարությունների դեմ: Բարի աստծու իշխանությունը հաստատելու համար հարկավոր է պայքարել չար աստծու արարչության հետևանքով ստեղծված չարիքների դեմ:

IX-XI դդ. հայ իրականության կարևոր իրադարձություններից էր Թոմարակյան շարժումը: **Թոմարակեցիների** շարժումն առաջացել IX դարում, լայն տարածում գտել X դարում, իսկ XI դարում դաժանա-

բար ճնշվել է բյուզանդական բանակի զորավար դարձած Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու կողմից:



Թոնդրակեցիներ

Թոնդրակեցիների անվանումն առաջացել է Մեծ Հայքի Տուրուբերան նահանգի Ապահունիք գավառի Թոնդրակ գյուղի անունից, որտեղից իր գործունեությունն է սկսել շարժման առաջնորդ **Սմբատ Չարեհավանցին**: Մինչ այդ Չարեհավանցին շրջել էր տարբեր երկրներում, ծանոթացել պարսիկ դերվիշների ու մոգերի ուսմունքին (ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի՝ «չար մոլորությունն ուսանելով Մրջուսիկ անունով մի պարսիկ բժշկից և աստղաբաշխ մոգից») և պավլիկյան գաղափարախոսությանը, որոնց հիման վրա էլ ստեղծել է իր վարդապետությունը: Թոնդրակեցիների մասին տեղեկություններ են հաղորդում նրանց հակառակորդները՝ Գրիգոր Նարեկացին, Գրիգոր Մագիստրոսը, Արիստակես Լաստիվերցին և Ներսես Շնորհալին, որոնք հիմնականում քննադատում էին թոնդրակեցիների ուսմունքն ու բարքերը, նրանց համարում «շներ», իսկ նրանց կենտրոնները՝ «շնավաններ» (Ներսես Շնորհալի), «գազանների որջ» և «սատանայի բնակարան» (Արիստակես Լաստիվերցի): Թոնդրակեցիների ուսմունքն առավել մանրամասն ներկայացրել է **Գրիգոր Նարեկացին** Կճավա վանքին ուղղած իր գրության 14 կետերի մեջ:

Թոնդրակեցիները մերժում էին եկեղեցին և եկեղեցական նվիրապետությունը, ձեռնադրության, մկրտության, հաղորդության խորհուրդները, խաչի ու սրբապատկերների պաշտամունքը, Քրիստոսի գոհաբերությունը մարդկանց փրկության համար կամ պատարագը, տերունական տոները, եկեղեցական ծիսակատարություններն ու արարողությունները: Ընդունելով «անտեսանելի և անշոշափելի Աստծո» պաշտամունքը՝ թոնդրակեցիները մերժում էին Քրիստոսի աստվածությունը՝ նրան համարելով սովորական մի մարգարե, իսկ իրենց գլխավորին նրանք անվանում էին Քրիստոս, փրկիչ, ազատարար, Աստծո ուղարկած մարգարե, որը վերջ էր տալու չար աշխարհի բոլոր անարդարություններին: Թոնդրակիցները ժխտում էին հոգու անմահությունն ու անդրշիրիմյան աշխարհը, երկնային պատիժը կամ հատուցումը՝ մարդու երկրային արարքների համար: Ըստ նրանց՝ քանի որ չկա հոգու անմահություն ու հանդերձյալ կյանք, ուստի մարդու և Աստծո միջև միջնորդի դեր կատարող տեսանելի և շոշափելի խաչը, եկեղեցին, հոգևորականները, եկեղեցական պատկերները, ծեսերն ու արարողություններն անիմաստ են և ավելորդ: Մարդը ունի մեկ՝ երկրային կյանք, ուստի «**երկնային արքայությունը**» պետք է կառուցել երկրի վրա: Մարդկանց հարաբերությունների հիմքում պետք է ընկած լինի **սերը**: Կատարյալ սերն այն է, երբ մարդիկ սիրով են մերձենում միմյանց՝ համարելով դա Աստծուն հաճելի կենցաղավարություն: Ազատ սիրո մասին թոնդրակեցիների պատկերացումները հիմք է տվել հակառակորդներին՝ նրանց մեղադրելու անառակ կյանքի և կենցաղի մեջ:

Թոնդրակյան շարժումը, դուրս գալով Հայաստանի սահմաններից, որոշակի դեր է խաղացել արևելաքրիստոնեական և Արևելյան Եվրոպայի երկրների աղանդավորական շարժումների աշխուժացման գործում:

1.11 Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի

Եթե V-VI դարերի հայ քրիստոնեական ջատագովական ու հայրաբանական ուղղության ներկայացուցիչների հիմնական խնդիրն էր պաշտպանել քրիստոնեական կրոնի սկզբունքները հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում, ապա VII-VIII դարերի մտածողները զբաղված էին ինչպես աղանդավորական ու հերձվածողական հոսանքների դեմ գաղափարական պայքարով, այնպես էլ հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների սահմանմամբ ու համակարգմամբ: Դա հատկապես վերաբերում է **Հովհան Իմաստասեր Օձնեցուն**⁹⁹ (VIII դ.), ով մինչև կաթողիկոս ձեռնադրվելը հռչակված էր իր տեսական-աստվածաբանական գիտելիքներով, հռետորական ձիրքով ու վերլուծական մտածողությամբ: Իսկ ձեռնադրումից հետո նաև հայտնի դարձավ իր բազմակողմ արդյունավետ գործունեությամբ՝ քաղաքական-դիվանագիտական ձեռնարկումներով ու եկեղեցական գործերով, իր ժամանակի հայոց եկեղեցուն ընդլիմացող հոսանքների ու ուժերի (պավլիկյաններ, պատկերամարտներ, երևութականներ, քաղկեդոնականներ) դեմ մղած տեսական-գաղափարական ու գործնական պայքարով: Այս արժանիքների համար հայոց եկեղեցին նրան դասել է իր սրբերի շարքը:



Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի

Հովհան (Հովհաննես) Օձնեցին ծնվել է Տաշիր նահանգի Օձուն գյուղում, ուսանել է Թեոդորոս Քրքենավորի, այնուհետև՝ Սյունյաց դպրոցում: Կաթողիկոս ընտրվելուց հետո՝ 719 թ., մեկնում է Արաբական խալիֆայության մայրաքաղաք՝ Դամասկոս, Օմար ամիրապետից խնդրում է քթևացնել Հայ եկեղեցու հարկային բեռը, կրոնափոխ չանել հայե-

⁹⁹ Հովհան Օձնեցու փիլիսոփայության և նրան նվիրված հետազոտությունների մասին տես Պապյան Մ., Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: Կյանքը եւ գործունեությունը, Եր., 1998; Զաքարյան Ս. Ա., Սուրբ Հովհան Օձնեցի, իմաստասեր կաթողիկոսը, Եր., 2019:

րին և դադարեցնել նրանց նկատմամբ հալածանքները: Խալիֆը ընդառաջում է Օձնեցու խնդրանքներին, իսկ կաթողիկոսն իր հերթին երաշխավորում է արաբական լծի նկատմամբ հայերի հնազանդությունը: Հովհաննես Օձնեցին բարեփոխել է Հայ եկեղեցու արարողակարգը, ծիսակարգը, պայքարել է հերձվածների ու աղանդների (երևութականության և պավլիկյանների) դեմ: Նրա կաթողիկոսության օրոք հրավիրվել են երկու եկեղեցական ժողովներ՝ 720 թ. Դվինում և 726 թ. Մանազկերտում: Կյանքի վերջին տարիներին որպես նստավայր է ընտրել իր հայրենի Օձուն գյուղը, զբաղվել ուսուցչական գործունեությամբ և վարել ճգնակյացի կյանք:

Հովհաննես Օձնեցին կազմել է **«Կանոնագիրք Հայոց»**-ը, խմբագրել **«Գիրք քղոց»** ժողովածուն: Օձնեցուց մեզ են հասել աստվածաբանական-դավանաբանական, ծիսապաշտամունքային բնույթի երկեր, ճառեր, շարականներ, այդ թվում՝ **«Ատենաբանութիւն»**, **«Ընդդէմ պաղիկեանց»** և **«Ընդդէմ երեսութականաց»** աշխատությունները:

Սուրբ Հովհան Օձնեցին գերազանցապես աստվածաբան է, վարդապետ և բնականաբար կրոնաաստվածաբանական ու դավանաբանական հարցեր քննարկելիս նախ և առաջ հենվում Սուրբ Գրքի և եկեղեցու վարդապետների երկերի վրա, այնուհետև, ըստ անհրաժեշտության, օգտագործում իմաստասիրական բնույթի նյութեր: Նա քաջաձանոթ է նաև հայ մտածողների ու վարդապետների գործերին, օրինակ, «Ընդդէմ երեսութականաց» երկում հիշատակում է Գրիգոր Լուսավորիչից հետո «լուսավորիչներ» Մեսրոպ Մաշտոցին, Մահակ Պարթևին, Եզնիկ Կողբացուն և **«մեծ իմաստասէր եւ տիեզերահռչակ տէր Մովսէսին»** (ըստ երևույթին նկատի ունի Պատմահայր Մովսես Խորենացուն), ովքեր նաև թարգմանիչներ էին և ուղղափառ դավանության պաշտպաններ: Հովհան Օձնեցին իր մտածումներում ելակետ է ընդունում քրիստոնեական կրոնի հիմնարար դրույթները՝ հայտնութեանական ճշմարտությունները և Աստծո, տիեզերքի, բնության ու մարդու մասին քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքները: Նրա գոյաբանական-տիեզերաբանական հայացք-

ներն ունեն միաստվածապաշտական ու արարչապաշտական բնույթ: Ըստ նրա՝ գոյություն ունի մեկ Աստված, որը ոչնչից արարում է գոյություն ունեցողը, նախախնամում, կարգ ու կանոն սահմանում արարված տիեզերքում, յուրաքանչյուր գոյին տալիս որոշակի կարգավիճակ ու գործառնություններ: Աստված բացարձակ գոյ է, որին համագոյակից չէր ո՛չ նյութական, ո՛չ էլ հոգևոր որևէ գոյացություն: Այս առումով Օձնեցին քննադատում է դուալիստական այն տեսակետը, ըստ որի՝ նյութը հավերժակից է Աստծուն կամ աստվածային գործընթացին: Այն աստվածաբանությունը, որն Աստծուն հավասարեցնում է արարածներին կամ աստվածություն է վերագրում արարածներին, Օձնեցին անվանում է անաստվածություն: Դիմելով նման տեսակետ պաշտպանողին՝ նա գրում է. **«Այս է քո պանծալի «աստուածաբանությունը», բայց մանաւանդ՝ յիմարութեանդ ապացոյցը, որ նիւթը կոչում ես յաւերժակից արարչական գորութեանը եւ ո՛չ թէ Աստծուց ստեղծուած խոստովանում»**¹⁰⁰: Թեև Աստված անդրկեցություն է, և երկնային ու երկրային աշխարհների միջև գոյություն ունեն որակական տարբերություններ, այնուհանդերձ Աստված տարբեր ձևերով ներկա ու մասնակից-հաղորդակից է արարված աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձություններին: Արարված իրերը կրում են աստվածայինի հետքերը, ավելին՝ կան իրեր, որոնց Աստված յուրօրինակ ձևով հաղորդել է իր գործությունը: Դրանով էլ պայմանավորված՝ արարված իրերի արժեքը որոշվում է ըստ այն բանի, թե որքանով է պատվական դրանց բնությունը, և թե ի՞նչ տեղ են գրավում դրանք կեցության աստիճանակարգում:

Այս առումով առանձնահատուկ է թե՛ մարդու կարգավիճակը տիեզերքում և թե՛ բացառիկ՝ Աստծո վերաբերմունքը մարդու նկատմամբ: Օձնեցին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության հիմնական գաղափարները: Աստվածային արարչագործության պսակը մարդն է, որն ստեղծվել է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ և կոչվում է **«Արարչի պատկեր բոլոր արարածների մեջ»**: Աստված մարդուն ստեղծեց որպես անմեղ, անմահ ու անապական

¹⁰⁰ **Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեսուրականների, «Գանձասար» աստվածաբանական հանդես, թիվ է, Եր., 2002, էջ 264:

էակ, և միայն պատվիրազանցությունը փոխեց նրա նախաստեղծ էությունը: Պատվիրապահությունը և պատվիրազանցությունը ցուցանում են մարդու բնության գոյաբանական, իմացական ու բարոյական երկու տարրեր վիճակներ: Պատվիրազանցության հետևանքով փոխվում են նաև մարդու մտակեցվածքն ու բարոյական վարքագիծը. այդուհետ մարդը դատապարտված է մտածել իր փրկության մասին, ընտրություն կատարել բարու և չարի, հոգևորի և մարմնականի, երկնայինի և երկրայինի միջև, պատասխանատու և հաշվետու լինել իր արարքների համար թե՛ ներկա և թե՛ առավելապես հանդերձալ կյանքում: Օձնեցին լավատես է այն իմաստով, որ մարդու վիճակը համարում է ոչ թե անհույս ու անելանելի, այլ, ընդհակառակը, հուսատու ու ելանելի: Մեղսագործ մարդուն փրկելու համար Աստված իր Որդուն ուղարկում է երկրային աշխարհը, որպեսզի վերջինս մարդեղանալով վերստեղծի նոր Ադամին՝ նրան ազատելով մեղքից, ապականությունից ու բանսարկուի բռնության ծառայությունից: Քրիստոսի առաքելության նպատակը մարդկանց փրկությունն է: Օձնեցու համոզմամբ՝ Աստծո որդին հաղորդակից դարձավ մարդկային բնական հատկություններին՝ դրանով իսկ մարդուն հաղորդակից դարձնելով իր բնական հատկություններին: Նա դարձավ մարդու որդի, որպեսզի մարդիկ արժանան դառնալու Աստծո որդիներ: Օձնեցին «մարդաստաց» է անվանում նրանց, ովքեր ուրանում են Աստծու մարդասիրությունը՝ մարդեղացումը: Քրիստոսը երկու աշխարհների ու բնությունների՝ աստվածայինի և մարդկայինի, երկնայինի ու երկրայինի ներդաշնակեցման խորհրդանշանն է: Ապականության երևույթը բացատրելիս Օձնեցին դրսևորում է ամբողջի ու մասի, կայունության ու փոփոխության, անգոյության ու լինելության փոխհարաբերման մասին իր փիլիսոփայական գիտելիքը: Ապականությունը, ըստ նրա՝ ամբողջ իրի բակտման պատճառն է, որ տեղի է ունենում փոփոխությամբ, քանզի ամբողջը բաղկացած է մասերից, իսկ ապականությունը փոփոխության միջոցով քանդում է մասերից բաղկացածը: Առհասարակ բանավիճելու ընթացքում Օձնեցին ձևակերպում է մեթոդաբանական բնույթի հետաքրքիր մտքեր (օրինակ, «Միմյանցից խիստ տարբեր բաներն իրար հետ մի՛ համեմատիր»,

«Յանձնի՛ր քեզ խօսքի բուն խորհուրդին եւ ո՛չ թե խօսքի խորհուրդը հարկադրաբար շեղի՛ր քո կողմը» և այլն): Նա պաշտպանում է մարդու անձնիշխանության, կամքի ազատության քրիստոնեական գաղափարը: Մարդը օժտված է բանականությամբ և անձնիշխանությամբ. բանականությամբ ճանաչում է, իսկ անձնիշխանությամբ կատարում ընտրություն: Աստվածային նախախնամությունը տարածվում է մարդու վրա, սակայն չի խոչընդոտում նրա կամքի ազատության իրագործմանը: Օճնեցին արտահայտում է այն միտքը, որ մարդը ունի ազատության այնպիսի ընտրություն, որ կարող է անել այն, ինչ ուզում է կամ լինել այն, ինչ կամենում է, սակայն միայն այն պայմանով, եթե չի խախտում հակասության օրենքի պահանջները, այսինքն՝ միաժամանակ չի ուզում իրար հակասող ու անհամատեղելի բաներ:

Հովհան Օճնեցու փիլիսոփայական-աստվածաբանական ժառանգության ուշագրավ էջերից է հեթանոսական աշխարհայացքի քննադատությունը: Նա բազմաստվածության և անաստվածության պատճառը համարում է, նախ, զգայապաշտությունն ու նյութապաշտությունը, այնուհետև՝ կենցաղում մարդկանց մեջ արմատավորված հեթանոսական սովորույթներն ու ավանդույթները: Նա թվարկում է հեթանոսական պաշտամունքների, բազմաստվածության ու կռապաշտության առաջացման հետևյալ պատճառները. **ա)** ոմանք աչքով տեսածներից զմայլված՝ խաբվեցին և աստվածներ անվանեցին աստղերը, լեռները, ծառերը, քարերը և այլն, **բ)** ոմանք, տեսնելով, որ կենդանիների ուժից ու վարքից, սկսեցին նրանց պաշտել ու աստվածացնել, ինչպես բաբելոնացիները՝ վիշապին, եգիպտացիները՝ կոկորդիլոսին, **գ)** ոմանք, ովքեր **«չափից դուրս տարվեցին իրենց վաժառու ախտի մտահոգությամբ»**, պաշտամունքի առարկա դարձրին կնոջ ու տղամարդու սեռական անդամները՝ կերտելով դրանց նմանությամբ արձաններ, **դ)** ոմանք, ինչպես պարսիկներն ու մարերը՝ նկատի ունենալով բնական տարրերի՝ կրակի, ջրի, հողի օգտակար հատկությունները, դրանք այն աստիճան աստվածացրին ու պաշտամունքի առարկա դարձրին, որ մեռնելուց հետո իրենց մարմինները ոչ թե թաղում էին հողում (չէին ուզում մեղությամբ անպատվել եր-

կիրը), այլ թողնում էին որպես կեր գազանների ու թռչունների համար, **ե)** ոմանք, նկատի ունենալով որոշ կենդանիների բուժիչ հատկությունները, մեծարելով աստվածներ անվանեցին արնախում գազաններին ու տգրուկներին, **զ)** ոմանք էլ պաշտամունքի առարկա դարձրին այն կենդանիներին (ձի, շուն, կատու), որոնք ծառայում էին իրենց՝ միաժամանակ պայքարելով վնասատու կենդանիների դեմ, **է)** ոմանք էլ ստեղծեցին մարդու անձի պաշտամունք. կռապաշտ հեթանոսները՝ նկատի ունենալով իրենց ընկերների, դյուցազունների կամ նահապետների արտաքին փառահեղ տեսքը, ֆիզիկական ու մտավոր արտասովոր հատկությունները, աստվածացնում էին նրանց, դարձնում կուռքեր և քանդակում նրանց բազիլները: Նման ձևով բոլոր ժողովուրդները, այդ թվում՝ հայերը, ստեղծեցին իրենց աստվածներին՝ պաշտելով նաև նրանց բազիլները, որոնցում դարանեցին «**չարասեր ու ճշմարտապաս**» դևերը՝ հիմք դնելով դևերի երկրպագությանը՝ դիվապաշտությանը: Այսպիսով, ըստ Օձնեցու՝ տարբեր են հեթանոսների և նրանց հետևորդների պաշտամունքները, բայց դրանք ունեն մեկ ընդհանուր անուն՝ **կռապաշտություն**, որի իմացաբանական արմատը զգալապաշտությունն է: Առանց խորանալու երևույթների պատճառահետևանքային կապերի ուսումնասիրության մեջ՝ հեթանոսները աստվածացնում և կուռք են դարձնում այն, ինչ իրենց թվում է գեղեցիկ, արտասովոր, ահարկու, հզոր ու վիթխարի, գայթակղիչ, բուժիչ, կենսատու և պիտանի:

Օձնեցին նաև անդրադառնում է իր ապրած ժամանակաշրջանում բորբոքված պատկերամարտների ու պատկերապաշտների վեճին, որի հիմքում ընկած էին աստվածայինի ու մարդկայինի, հոգևորի ու նյութականի հարաբերակցության հարցերը¹⁰¹: Կրոնական տեսանկյունից պատկերամարտությունը ոչ միայն վաղրքիստոնեական ավանդույթների և հավատի մաքրության պահպանմանն ուղղված յուրօրինակ փորձ էր, այլև ուղղված էր հատկապես բյուզանդական եկեղեցիներում (հայ իրականության և հայոց եկեղեցու մեջ պատկերապաշտությունը եղել է չափավորության սահմաններում և առավել-

¹⁰¹ Այդ մասին տես **Հովհան Օձնեցի**, Ընդդեմ պավիկյանների, «Էջմիածին» հանդես, 1980, քիվ Բ-Գ:

լապես դրսևորվել է **խաչապաշտության** տեսքով: Այս իմաստով տեղին է պատկերապաշտության փոխարեն **պատկերահարգություն** եզրույթի գործածումը) կռապաշտության հասնող պատկերապաշտության ծայրահեղ ու տարօրինակ դեպքերի, ֆետիշիզմի ու սնոտիապաշտական դրսևորումների դեմ: Պատկերամարտները, ի դեմս պատկերապաշտության, տեսնում էին հեթանոսական կռապաշտության վերականգնման փորձ, իսկ պատկերապաշտների տեսաբանները արքապատկերները համարում էին յուրօրինակ «Աստվածաշունչ» և ընթերցանության գիրք՝ անգրագետ հավատացյալների համար, վերջիններիս մտքի, զգացմունքների ու հիշողության վրա ներազդելու և նրանց կրթության, «բարեպաշտության ու կրոնասիրության հորդորիչ» միջոց¹⁰²: Պատկերամարտներն ու կռապաշտության անունից հանդես եկողները պնդում են, գրում է հայ մտածողը, որ պատկերապաշտությունը նյութապաշտություն է և ոչ թե աստվածապաշտություն, որ պատկերները Քրիստոսին ներկայացնում են որպես մարդու և ոչ թե որպես Աստծու, որ պատկերապաշտները աստվածապաշտության կարգերը կատարում են նյութական կառույցների ու առարկաների՝ եկեղեցիների, սեղանների, խաչերի, պատկերների միջոցով, և այս տեսանկյունից տարբերություն չկա, օրինակ, հեթանոսական տաճարի, մեհենական բազիլիկի և եկեղեցու միջև: Օձ-

¹⁰² Այս իմաստով հատկանշական է Հովհան Օձնեցու կենսագրությունից մի դեպք: Հայոց կաթողիկոսը, լինելով արտակարգ գեղեցիկ անձնավորություն, սիրում էր տոնական օրերին ճոխ հագնված շրջել ժողովրդի մեջ՝ հարուցելով հիացմունք ու պատկառամբ: Ըստ ավանդագրույցի՝ իբր նրա շքեղ տեսքի համար խալիֆ Օմար Բ նրան հրավիրում է Դամասկոս: Հայոց կաթողիկոսը ներկայանում է խալիֆին իր տոնական զգեստներով, ոսկեզօծված մորուքով ու ոսկենկար գավազանով: Խալիֆ Օմար Բ-ն, ով հայտնի էր որպես արքունական պերճության ու շքեղության սովորույթները արգելող տիրակալ ու կրոնական ավանդույթներին հետևող, հիանալով կաթողիկոսի գեղեցիկ տեսքով, միաժամանակ տարակուսում է և ասում՝ եթե Քրիստոսը և նրա աշակերտները եղել են ճոխությունից հեռու, ապա ինչո՞ւ է նրանց հետևորդը հագնվում շքեղ: Հայոց կաթողիկոսը պատասխանում է, որ նրանք ճոխությունների կարիք չունեին, որովհետև ի բնե ունեին մարդկանց վրա ներգործելու ներուժ ու հրաշքներ գործելու շնորհ: Իսկ քանի որ ինքն այդ ուժը չունի, ուստի հարկադրված է, ինչպես թագավորներն ու իշխանները, ժողովրդի առջև երևալ ներգործող ազդեցիկ կերպարանքով: Այնուհետև խալիֆին հետ առանձնանալով՝ ցուցադրում է իր ներքնազգեստները՝ խարազանագործ տատասկաձև շապիկները, ինչից հետո փոխվում է խալիֆի վերաբերմունքը հայոց կաթողիկոսի նկատմամբ:

մեցու կարծիքով՝ Աստծո տաճարը և կուռքերի մեհյանները իրարից տարբերվում են, նախ, նրանով, որ մեհյանները կառուցվել են՝ որևէ «ախտից սկիզբ առնելով» (ագահության, հարբեցողության, սպանության, պռոնկության, տարրապաշտության և այլն), իսկ եկեղեցիները կառուցվել են հավատացյալների աստվածասիրության փափագով: Մեհյանները կառուցվել են որպես կուռքերի ընդունարաններ, իսկ եկեղեցիները՝ Աստծու հետ մերձեցման ձգտող բարեպաշտ հավատացյալների աղոթարան ու ժողովարան: **Երկրորդ**, պատկերամարտ-կռապաշտը գործ ունի անշունչ պատկերների, իսկ պատկերապաշտները՝ կենդանի ու կենդանարար Քրիստոսի պատկերի հետ: **Երրորդ**, ուղղադավան հավատացյալները տեսանելիի ու մարմնավորի միջոցով պաշտում են անտեսանելի ու անմարմնականը, որովհետև մարդկային միտքն անմարմնականին կարող է հաղորդակից լինել մարմնավորի միջնորդությամբ: Նրանք պաշտում են միայն այն գոյերը, որոնց մեջ Աստված ներհեղել է իր շնորհներն ու բարիքները, որոնց Աստված օժտել է գերբնական հատկություններով: Ըստ կռապաշտների՝ քանի որ Աստված ամենուր է, բոլոր գոյերի մեջ է, ուրեմն բոլոր գոյերը պաշտելի են, հետևաբար ճիշտ է, որ իրենք Արարչի փոխարեն պաշտում են արարածներին: Օձնեցու կարծիքով՝ «Աստված ներկա է արարված իրերի մեջ» միտքը չպետք է հասկանալ այնպես, որ Աստված համատարած գտնվում է բոլոր նյութական իրերի մեջ, և այս իմաստով բոլոր գոյերը պետք է դառնան պաշտամունքի առարկա: Այն իրերը, որոնք օրհնված ու օծված են, այսինքն՝ Աստծո խորհրդի ու գործության արգասիք են, դրանց պետք է մեծարել ու պաշտել, երկրպագել ու համբուրել, որովհետև դրանցում բնակվում է Սուրբ հոգին, և դրանցով են բուժվում մարդկանց մարմնական ու հոգեկան ախտերը:

ԳԼՈՒԽ II. X-XV ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

2.1 Հասուն միջնադարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը

Թեև X-XV դդ. ընթացքում հայ ժողովրդի կյանքում տեղի ունեցան այնպիսի իրադարձություններ, որոնք անուղղելի հարված հասցրին նրա բնականոն զարգացմանը (1045 թ. Բյուզանդիան գրավեց Հայաստանի մայրաքաղաք Անի, վերացավ հայոց Բագրատունյաց թագավորությունը, դրանից հետո Հայաստան ներխուժեցին թուրք-սելջուկները (XI դ.), այնուհետև՝ մոնղոլ-թաթարները (XIII դ.), Լենկ Թեմուրի հրոսակախմբերը (XIV դ.), 1375 թ. կործանվեց Կիլիկիայի հայկական պետությունը), այնուհանդերձ, այդ աղետալի թոհուրոհի մեջ հայ ժողովուրդն անպատմելի ջանքերի գնով ոչ միայն կարողացավ պահպանել իր մշակութային ինքնատիպությունը և ազգային հոգևոր արժեքները, այլև դրանք հարստացնել և զարգացնել: «**Հայաստանը, - գրում է ռուս բանաստեղծ, հայ մշակույթի և պոեզիայի գիտակ Վ. Բրյուսովը, - կարողացավ միջնադարի երկրորդ կեսում Արևելքում ստեղծել ճշմարիտ մշակույթի օջախ՝ միայնակ դիմադրելով «ամբողջ Ասիայի դեմ մղվող պայքարին»**¹⁰³:

Մշակութային կյանքում տեղի ունեցած առաջընթացը նախ և առաջ իր արտահայտությունը գտավ դպրության ու կրթության բնագավառում: Հայաստանի և Կիլիկիայի տարբեր շրջաններում բացվեցին բարձրագույն դպրոցներ և համալսարաններ (Անի, Հաղպատ, Սիս, Գլաձոր, Տաթև), որտեղ դասավանդում էին ինչպես աստվածաբանություն և փիլիսոփայություն, այնպես էլ միջնադարյան կրթության հիմքում ընկած «**եռյակ**» (քերականություն, տրամաբանություն, ճարտասանություն) և «**քառյակ**» (թվաբանություն, երկրաչափություն, երաժշտություն, աստղաբաշխություն) գիտությունները:

¹⁰³ Բրյուսով Վ., Հայաստանի և հայ կուլտուրայի մասին, Եր., 1967, էջ 161:



Տաթևի վանքը

X-XV դարերում հայ փիլիսոփայական միտքը միաժամանակ զարգանում էր ինչպես մայր Հայաստանում, այնպես էլ Կիլիկիայի հայկական քաղաքությունում: Այս ժամանակահատվածում հանդես եկան նշանավոր մտածողներ, աստվածաբան-փիլիսոփաներ (**Գրիգոր Նարեկացի, Գրիգոր Մագիստրոս, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր, Ներսես Շնորհալի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Վահրամ Բաբունի, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի** և այլք), որոնք իրենց աշխատություններով նոր աստիճանի բարձրացրին հայ փիլիսոփայության մակարդակը: Վերականգնվեցին և շարունակվեցին նախորդ դարերում հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորված **արիստոտելյան, նորպլատոնական (արեոպագիտյան), բնափիլիսոփայական, իրավաքաղաքական ու պատմափիլիսոփայական** ավանդույթները: Հայ մտածողների համար փիլիսոփայական գիտելիքի աղբյուր էին Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները, հատկապես «Սահմանք իմաստասիրության» երկը, որից օգտվել են գրեթե բոլոր մտածողները, իսկ դրա վերաբերյալ մեկնություններ են գրել Հովհաննես Սարկավազը, Վահրամ Բաբունին և Առաքել Սյունեցին: Արիստոտելյան ավանդույթի զարգացմանը նպաստեցին միարարական շարժման լատին մտածողները¹⁰⁴ (Բարդուղիմեոս Բյուզնդացի [Մա-

¹⁰⁴ Ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մաս է Հայաստանում և նրա հարևան երկրներում հաստատված լատին, կաթոլիկադավան մտածողների փի-

րադացի], Պետրոս Արագոնացի, Հովհաննես Անգլիացի), որոնք Ալբերտ Մեծի և Թովմա Աքվինացու փիլիսոփայության հետևողներն էին: Օրինակ, միայն Բոլոնիացու «**Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան**» գրքում հիշատակվում են հայ մտածողներին անմանոթ Արիստոտելի տասը աշխատություն¹⁰⁵:

Այս շրջանում հայ իրականության մեջ որոշակի հետաքրքրություն է առաջանում անտիկ գիտության և փիլիսոփայության նկատմամբ, տարբեր սկզբնաղբյուրների տարածման շնորհիվ ընդլայնվում է աշխարհիկ գիտելիքի շրջանակը: Դրանում կարևոր դեր խաղացին ինչպես քարգմանական գրականությունը, այնպես էլ դավանաբանական պայքարի սրումը հայոց և հույն ու լատին եկեղեցիների միջև: Տարբեր լեզուներից, հիմնականում լատիներենից և արաբերենից, հայերեն քարգմանվեցին աստվածաբանական, բնափիլիսոփայական, փիլիսոփայական, իրավագիտական և այլ բնույթի երկեր, որոնք ուսումնասերներին հնարավորություն տվեցին ի մոտո ծանոթանալու արևելյան և արևմտյան գիտատեսական ու փիլիսոփայական ձեռքբերումներին: Դրանց հիմքի վրա զարգացան մի շարք գիտություններ (բնագիտություն, տիեզերագիտություն, բժշկագիտություն, պատմագրություն) և արվեստներ (գրականություն, ճարտարապետություն, մանրանկարչություն): Կիլիկիայի հայկական պետության գործիչները տարբեր լեզուներից, հատկապես ասորերենից հայերեն

լիսոփայական ժառանգությունը: Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփա պատմաբանները այդ ժառանգությունը չէին ներառում հայ փիլիսոփայության մեջ այն պատճառաբանությամբ, որ նրանց փիլիսոփայությունը «խորք» է եղել հայ ժողովրդի գաղափարախոսությանը, իսկ գործունեությունը՝ վնասակար: Մերօրաբանական այս դիրքորոշումը վերաիմաստավորվեց XX դարի 80-կան թվականներին, երբ միաժամանակ, իրարից անկախ, Ս. Ս. Արևշատյանը և Հ. Ղ. Միրզոյանը եկան այն եզրակացության, որ նախ, «անհրաժեշտ է տարբերակված մոտեցում ցուցաբերել կաթոլիկ միսիոներների ու կաթոլիկադավան հայերի փիլիսոփայության, նրանց նպատակների ու մոլումների գնահատության հարցում և երկրորդ՝ որքան էլ նրանց փիլիսոփայությունը օտար ու խորք լինի հայ ժողովրդին, այնուամենայնիվ այն պետք է ներառվի տվյալ ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ, հասկանալի է, այնքանով ու այն չափով, որքանով և որ չափով այն նպաստել է վերջինիս զարգացմանը» (**Միրզոյան Հ. Ղ.**, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, էջ 24-25):

¹⁰⁵ Այդ մասին տես **Խաչիկյան Լ.**, Աշխատություններ, հ. Բ, Եր., 2017, էջ 472:

թարգմանեցին կրոնաաստվածաբանական և փիլիսոփայական երկեր: XIII դարում **Սիմեոն Պղնձահանեցու** ջանքերով վրացերենից հայերեն թարգմանվեցին նորալատոնական փիլիսոփա **Պրոկլես Դիադոխոսի** «Շաղկապք աստվածաբանական», բյուզանդացի իմաստասեր-աստվածաբան **Հովհաննես Դամասկացու** «Աղբյուր գիտության» և այլ երկեր, որոնք լայն կիրառություն չգտան հայոց առաքելական եկեղեցու դավանանքը պաշտպանող մտածողների շրջանում: XIV դ. 20-40-ական թվականներին կաթոլիկ «առաքյալների» և հայազգի միարարականների (Հովհաննես Ծործորացի, Հովհաննես Քոնեցի, Հակոբ Քոնեցի) ջանքերով լատիներենից հայերեն թարգմանվեցին **Զիլբերտոս Պոռետացու** «Վեց սկզբունքների մասին», **Ալբերտ Մեծի** «Աստվածաբանական ճշմարտության համառոտ շարադրանք», **Թովմա Արվինացու** «Առաքինությունների գիրք», «Հավաքումն աստվածաբանության», **Բարդուղիմեոս Մարաղացու** (Բոլոնիացու) «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան», «Քարոզգիրք», «Դիալեկտիկայի համառոտ շարադրանք», **Պետրոս Արագոնացու** «Համառոտ հաւաքումն վերլուծութեան Վեց սկզբանց գրոց», Արիստոտելի («Համառոտ վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի» և «Վերլուծութիւն ի վերայ գրոցն, որ կոչի Պերիարմենիաս») և Պորփյուրոսի («Համառոտ հավաքումն ի վերայ Ներածութեան Պորփյուրի») երկերը: Այդ թարգմանությունները և ինքնուրույն երկերը որոշ չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության մասին տեղեկությունների շրջանակը, հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային (աբուլաստիկական) փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը, յուրօրինակ ձևով խթանեցին ազգային փիլիսոփայական ավանդույթների վերածնունդը¹⁰⁶:

X-XV դարերում զարգացան գիտության ու փիլիսոփայության տարբեր ճյուղեր: Բնափիլիսոփայական ու բժշկագիտական մտքի երևելի ներկայացուցիչներից էին **Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը**, **Մխիթար Հերացին** (XII դ.), **Գրիգորիսը** (XII-XIII դդ.), **Հով-**

¹⁰⁶ Հայ և լատին (կաթոլիկադավան) մտածողների փիլիսոփայական հայացքների համեմատական վերլուծությունը տես **Аревшатян С. С.**, К истории философских школ средневековой Армении (14в.). Ер., 1980:

հաննես Պլուզ Երզնկացին, Բարդուղիմես Բոլոնիացին, Գրիգոր Տաթևացին, Ամիրդովլաթ Ամասիացին (XV դ.) և այլք: Օրինակ, Գրիգորիսի «**Քննութիւն բնութեան մարդոյ եւ նորին ցաւոց**» գրքում տրված են միջնադարում բժշկագիտությանը հայտնի հիվանդությունների կլինիկական պատկերը բնորոշող ախտանշանների մանրագին նկարագրությունը, դրանց պատճառների (ժառանգականության գործոն, մարդու ֆիզիկական կառուցվածք, նյարդահոգեկան վիճակ, աշխատանքի բնույթ, կենցաղ, տարիք, անձնական հիգիենա, բնական պայմաններ և այլն) և դրսևորումների վերաբերյալ փորձով հիմնավորված մեկնաբանություններ¹⁰⁷:



Միսիբար Հեռացի



Ներսես Լամբրոնացի



Գրիգորիս

Նրանց աշխատություններում բնության և մարդու ուսումնասիրության գործում կարևորվում են փորձն ու դիտարկումները: Ընդհանուր առմամբ այս շրջանում բնության սիմվոլիստական մեկնաբանությունն իր տեղը զիջում է բնագիտական մոտեցմանը կամ «բնական քննությանը»:

Իրավաքաղաքական մտքի նշանավոր ներկայացուցիչներից էին **Դավիթ Ալավակորդին** (XI-XII դդ.), **Ներսես Լամբրոնացին** (XII դ.), **Միսիբար Գոշը** (XIII դ.), **Սմբատ Գունդստաբլը** (XIII դ.), որոնք, ելնելով մարդու կամքի ազատության հիմնադրույթից, պաշտպանում են մարդու սոցիալական ազատության ու հավասարության, օրենքի առաջ բոլորի հավասարության, արդարության, միասնական ու կենտրոնացված հայկական պետության գաղափարը: Նրանց կարծիքով՝ պետության մեջ կարգ ու կանոնի, սոցիալական ներդաշնա-

¹⁰⁷ Տե՛ս **Կծոյան Ա. Ս.**, Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XVI դարերում, Եր., 1968:

կության, խաղաղության և բարգավաճման երաշխիքը օրենքներով կառավարումն է: Մարդկային օրենքներն ունեն հարաբերական և փոփոխական բնույթ, հետևաբար, դրանց կիրառությունը պետք է կախված լինի ժամանակի և տեղի պարագաներից: Նույնիսկ աստվածաշնչյան պատվիրանները, ըստ Ներսես Լամբրոնացու, չունեն բացարձակ բնույթ, որովհետև «**ժամանակն է իշխում պատվիրանների վրա և ոչ թե պատվիրանը՝ ժամանակի**»: Օրենքներից բացի՝ Լամբրոնացին կարևորում է նաև ազգային ավանդույթների և սովորույթների կարգավորիչ դերը: Պատմափիլիսոփայական և քաղաքագիտական ուսմունքներով համդես եկան Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, Վահրամ Բաբունին և Գրիգոր Տաթևացին, որոնք իրենց աշխատություններում քննարկում են պետության ծագմանը, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցությանը, պետության կառավարմանն առնչվող բազմապիսի հարցեր:

XIV դարի հայ փիլիսոփայության մեջ արմատավորվում է **սրբ-լաստիկական մեթոդը**: Ինչպես XIII-XIV դդ. արևմտաեվրոպական դպրոցային փիլիսոփաների, այդպես էլ թե՛ կաթոլիկադավան լատին փիլիսոփա-աստվածաբանների և թե՛ հայ փիլիսոփաների (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք) փիլիսոփայությունն ուներ համադրական, հավաքաբանական ու հանրագիտարանային բնույթ: Փիլիսոփայությունը դիտվում էր որպես հայտնութենական ճշմարտությունների և եկեղեցական վարդապետության սկզբունքների հիմնավորման գործիք: Նրանց աշխատությունները գիտելիքների յուրօրինակ ժողովածուներ էին, որոնցում քննարկվում էին տիեզերաբանական, բնափիլիսոփայական, աստվածաբանական, գոյաբանական, իմացաբանական-տրամաբանական, բարոյագիտական, մարդաբանական, քաղաքագիտական և գեղագիտական բազմաթիվ հարցեր: Դրանցից առավել կարևորներն էին՝ Աստծո կեցության, Աստծո և աշխարհի, Աստծո և մարդու, հոգու և մարմնի, հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության, տեսական և գործնական փիլիսոփայության հարաբերակցության, ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) բնության ու գոյաբանական կարգավիճակի, մարդու կամքի ազատության ու ճակատագրի, ան-

հրաժեշտության ու նախախնամության, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների փոխհարաբերության հարցերը:

Հարկ է նշել, որ X-XV դարերի հայ փիլիսոփայության լուսաբանման ու գնահատման հարցում մասնագիտական գրականության մեջ կան տարբեր կարծիքներ: «Հայկական Վերածնության» տեսության կողմնակիցների կարծիքով՝ X-XIV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ նույնպես տեսանելի են եվրոպական Վերածննդի դարաշրջանին բնորոշ միտումներ (այդ մասին մանրամասն տե՛ս ստորև): Հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների կամ մշակութային դարաշրջանների արժեքային գնահատությունը, հասարակական կյանքում «**երկաթե օրինաչափությամբ**» գործող «օրենքների» ընդունումը և այլն, «Հայկական Ռենեսանս» գրքի հեղինակ Վ. Չալոյանին հիմք տվեցին պնդելու, թե X-XIV դարերում Հայաստանի մշակույթում տեղի է ունեցել եվրոպականին հանգույն Վերածնունդ, այդ թվում՝ փիլիսոփայության ոլորտում: «Վերածնության փիլիսոփայությունն սկսվեց այն դրությունից, - գրում է Վ. Չալոյանը, - որ հակառակ տիրապետող մտածողության հանդես եկան առանձին, ինքնուրույն, եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ, հաճախ հակասական և կրոնին հակադիր գաղափարներ ու մտքեր, երբեմն նույնիսկ հայացքների ամբողջ սխառեմներ: Դա փիլիսոփայության պայքարն էր եկեղեցու դեմ, հանուն ինքնուրույն, աստվածաբանությունից անկախ, գոյության: Եվ փիլիսոփայությունը որքան ավելի էր կարողանում ազատվել թեոլոգիայի կապանքներից, այնքան ավելի շատ էր ձեռք բերում մտածողության ինքնուրույնություն, նպատակ ունենալով բնական ու հասարակական երևույթները ընկալել այնպես, ինչպես նրանք գոյություն ունեն: Ահա թե ինչու փիլիսոփայությունը գնալով ավելի ու ավելի էր հակվում դեպի պանթեիզմն ու մատերիալիզմը»¹⁰⁸: Ընդհանուր առմամբ, Վ. Չալոյանը ճիշտ է բնութագրում փիլիսոփայության վիճակը եվրոպական Վերածննդի դարաշրջանում, սակայն դրանից հետո դեռ մնում է հիմնավորել, թե եղել են արդյոք նման երևույթներ X-XIV դդ. հայոց մշակույթի և փիլիսոփա-

¹⁰⁸ Չալոյան Վ. Կ., Հայկական Ռենեսանս, Եր., 1964, էջ 120:

յության մեջ: Եթե մեզանում, համեմայն դեպս փիլիսոփայության մեջ, նույնպես եղել է Վերածնունդ, ապա պետք է արձանագրենք ու ցուցադրենք այդ վերածնական բնույթի երևույթները, պետք է գտնենք այնպիսի նոր տիպի մտածողներ, ովքեր **«հակառակ տիրապետող մտածողության հանդես եկան առանձին, ինքնուրույն, եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ, հաճախ հակասական և կրոնին հակադիր»** գաղափարներով ու մտքերով: Վ. Չալոյանի կարծիքով՝ մեզանում Հայկական Վերածնության փիլիսոփայության ամենամշանավոր ներկայացուցիչներից էին Հովհան Ռոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին, ովքեր, սակայն, ոչ միայն աստվածաբան-փիլիսոփաներ էին, այլև հայոց եկեղեցու վարդապետներ, առաքելական եկեղեցու դավանաբանության նվիրյալ պաշտպաններ, հակամիարարական շարժման առաջնորդներ: Այսինքն՝ մտածողներ ու գործիչներ, ովքեր սկզբունքորեն չէին կարող **«եկեղեցու ուսմունքից ու դոգմաներից անկախ»** դիրքորոշում ունենալ, ովքեր, լինելով աստվածաբաններ, չէին կարող հանդես գալ աստվածաբանության դեմ, ովքեր, պայքարելով միարարարական շարժման դեմ, չէին կարող աշխարհայացքային ու կրոնաաստվածաբանական մույնիսկ անմշան հարցերում շեղվել ուղղափառ և ավանդական ուսմունքից: Ընդհակառակը, հենց նրանք էին, որ ի պաշտոնե կոչված էին հիմնավորելու ու պաշտպանելու հայոց եկեղեցու վարդապետությունը, ծխակարգն ու ավանդույթները արտաքին ու ներքին հարձակումներից, տեսականորեն հիմնավորելու թե՛ քրիստոնեական կրոնի և թե՛ հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքները: Ժամանակաշրջանի հայ մտածողները, չնչին բացառություններով, հոգևորականներ էին, որոնք իրենց կրթությունն ստացել էին եկեղեցու հսկողության տակ գտնվող վանքերում, բարձրագույն վարդապետարաններում և համալսարաններում, ի պաշտոնե հանդես էին գալիս աղանդավորական շարժումների դեմ, և նրանց հոգևոր ժառանգության մեջ ծանրակշիռ մասը կրոնաաստվածաբանական բնույթի աշխատություններն էին: Մինչդեռ Վերածննդի դարաշրջանի եվրոպական մտածողները, հատկապես իտալական հումանիզմի ներկայացուցիչները, որոնք հիմնականում կրթություն ստացել էին աշխարհիկ դպրոցներում՝ «գիտնականներ

էին առանց գիտական աստիճանների ու գիտելիքների, հպարտ իրենց նոր կրթությամբ, քաղաքային կոմունաների գործիչներ, հրապարակախոսներ, պոետներ, բանասերներ, հռետորներ, դիվանագետներ, մանկավարժներ, նոր միջավայրի մարդիկ, որոնք որոշում են նոր փիլիսոփայության բնույթը»¹⁰⁹: X-XIV դդ. հայ փիլիսոփաները եղել են ոչ թե Վերածննդի, այլ միջնադարյան փիլիսոփայության ներկայացուցիչներ, պաշտպանել են միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհայացքի և կրոնական փիլիսոփայության առանցքային սկզբունքները:

¹⁰⁹ Горфункель А. Х., Философия эпохи Возрождения. Учебное пособие. М., 1980, с. 31.

2.2 Հայկական Վերածնության հիմնահարցը

X-XIV դարերի հայ մշակույթի մեջ ի հայտ եկած նոր միտումները և երևույթները տարբեր կերպ են գնահատվում հայագիտական գրականության մեջ: Որոշ հետազոտողների կարծիքով՝ այդ դարերի հայ մշակույթում տեղի է ունեցել Վերածնունդ, որն իր դրսևորումներով հանգույն է եվրոպական երկրներում ավելի ուշ տեղի ունեցած Ռենեսանսին, իսկ մյուսների կարծիքով՝ այն միջնադարին բնորոշ բարձր զարգացած մշակույթ էր¹¹⁰:

XX դարի 40-60-ական թվականներին հայագիտական գրականության մեջ շրջանառության մեջ դրվեց «**Հայկական Վերածնության**» տեսությունը, որը մի փորձ էր «Արևելյան Վերածնություն» հետազոտական հարացույցի շրջանակներում վերլուծել և գնահատել X-XIV դարերում հայոց մշակույթում տեղի ունեցած փոփոխությունները: Իրենց դրույթները հիմնավորելու համար «Հայկական Վերածնության» պաշտպանները օգտագործում են «Արևելյան Վերածնության» տեսական-մեթոդաբանական զինանոցը, որի հիմնական սկզբունքը պատմության զարգացման **գծային տեսությունն** է, այն էլ դրա մարքսիստական տարբերակը: Օրինակ, ըստ Ն. Կոմրատի՝ Իտալիայի պատմության մեջ «Վերածնության դարաշրջան» կոչվող փուլը հանդիսանում է ոչ միայն Իտալիայի, այլև այն բոլոր ժողովուրդների պատմության պատկանելությունը, որոնք ունեն երկարատև, անընդհատ զարգացող, մշակութային բովանդակությամբ հարուստ պատմական կյանք, հետևաբար, նրանց պատմության համար Վերածնունդը «մասնավոր դեպք» չէ, այլ ընդհանուր պատմական օրինաչափություն: Վերածնունդը համաշխարհային երևույթ է, առհասարակ մարդկային մշակույթի զարգացման **բնապատմական ընդհանուր օրինաչափություն**: Ուստի եվրոպականին նման Վերածնունդներ տեղի են ունեցել նաև Արևելքի երկրներում, ընդ որում, այդ

¹¹⁰ Այդ մասին մամրամասն տե՛ս **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 18-31; **Զաքարյան Ս. Ա.**, Հայկական Վերածննդի հարցը (մեթոդաբանական վերլուծություն), Եր., 2006; **Սարգսյան Ա. Հ.**, Մշակութաբանություն: Ուսումնական ձեռնարկ, Եր., էջ 2021, էջ 458-463:

Արևելյան Վերածնունդները ժամանակային առումով նախորդել են եվրոպականին: Հայաստանը նույնպես ունեցել է իր հին և միջնադարյան շրջանը, անընդհատ զարգացող մշակույթը, ուստի անհրաժեշտաբար այն պետք է ունենար նաև իր Վերածնունդյան շրջանը:



Թորոս Ռոսլին. «Քրիստոսի ծնունդը»

Բնական է, որ, գտնվելով համաեվրոպական մշակութային տարածքում, հայոց մշակույթի զարգացման տրամաբանությունն այս կամ այն ձևով, այս կամ այն չափով, պետք է զուգահեռներ ունենար Արևմտյան մշակույթի զարգացման տրամաբանության հետ: Սակայն այդ զուգահեռների բացահայտումը չպետք է կատարել մեխանիկորեն: Ինչպես Արևելյան, այնպես էլ «Հայկական Վերածնունդյան» տեսության կողմնակիցները անում են չարդարացված համեմատություններ: Այսպես, X-XIV դարերի հայ մշակույթը, փոխանակ համեմատելու նույն ժամանակահատվածի բյուզանդական, արաբական և եվրոպական մշակույթների հետ, անհասկանալի կերպով համեմատվում է XIV-XVI դարերի եվրոպական մշակույթի հետ, այսինքն՝ համեմատվում են գրեթե անհամեմատելիները: Հարդյունս ճիշտ չի լուսաբանվում Հայաստանի և հարևան երկրների, ինչպես նաև արևմտաեվրոպական մշակութային տարածքի մեջ գտնվող

երկրների մշակութային առնչությունների բնույթը: Օրինակ, այդպես էլ չլուսաբանված է մնում այն հարցը, թե «**օվկիանոսից օվկիանոս**» Վերածնության շրջայում ի՞նչ տեղ և դեր ունի «Հայկական Վերածնությունը»: Ընդհանուր առմամբ, «Հայկական Վերածնության» տեսությունը համակողմանի չի ներկայացնում X-XIV դարերի հայ մշակույթում կատարված տեղաշարժերն ու փոփոխությունները, ինչի հետևանքով այդ տեսության «փրկության» համար փորձ է արվում պատմամշակութային բազմաթիվ փաստերը տեղավորել հետազոտական «պրոկրոստյան մահճի» մեջ: Այդ տեսության մեջ անլուծելի է մնում Միջնադարի և Վերածնության, որպես առանձին պատմամշակութային դարաշրջանների, տարբերակման հարցը: Ըստ էության չեն լուսաբանվում միջնադարյան հայ մշակույթի զարգացման առանձնահատկությունները, ավելին, անպատասխան են մնում հետևյալ հարցերը. **Ե՞րբ է սկսվել ու ավարտվել միջնադարյան հայ մշակույթը, ե՞րբ է տեղի ունեցել Վերածնությունը Հայաստանում և զարգացման ինչպիսի՞ փուլեր է անցել, որո՞նք են այդ փուլերի որակական տարբերությունները:**

Առաջադրելով «Արևելյան» և «Հայկական Վերածնունդի» տեսությունները՝ դրանց հեղինակները կարծես թե պայքարում են «**եվրոպակենտրոն**» տեսությունների դեմ, որոնք միտումնավոր կերպով նվազեցնում են ոչ եվրոպական (արևելյան) ժողովուրդների ավանդը, տեղը և դերը համաշխարհային մշակույթի զարգացման մեջ և, ընդհակառակը, գերազնահատում եվրոպական ժողովուրդների ավանդը և դերը: Սակայն, «եվրոպակենտրոնության» դեմ ուղղված այդ պայքարն անսպասելիորեն հակառակ արդյունքն է տալիս: Դրանով էլ ավելի է ընդգծվում եվրոպական մշակույթի գերակայությունն ու առաջատարությունը ոչ եվրոպական մշակույթների նկատմամբ, որովհետև մշակույթի զարգացման եվրոպական սխեման դառնում է չափանիշային, և արևելյան ժողովուրդների մշակույթները փորձում են տեղավորել դրա մեջ: Փաստորեն, Արևելյան Վերածնության տեսությունը հաշվի չի առնում տարբեր ժողովուրդների մշակույթի զարգացման առանձնահատկությունները և եվրոպական Վերածնության չափանիշներով փորձում է վերլուծել և գնահատել դրանցում կա-

տարված իրողությունները: Բացի դրանից՝ Արևելյան Վերածնության տեսության մեջ խիստ վերացականորեն է ներկայացվում «Վերածնունդ» հասկացության բովանդակությունը, ինչի հետևանքով այն գրկվում է կոնկրետ պատմական բովանդակությունից: «Վերածնունդը» դիտելով որպես որոշակի հատկությունների մեխանիկական ու ձևական գումար՝ այդ տեսությունը չի կարողանում բացատրել տարբեր քաղաքակրթությունների և մշակույթների միջև եղած նմանությունների և տարբերությունների յուրահատկությունները:

Առաջադրելով իրենց տեսությունը՝ ըստ որի X-XIV դարերում Հայաստանում գոյություն է ունեցել եվրոպականի մման Վերածնություն, դրա պաշտպանները կարծում են, որ՝ **ա**) X-XIV դարերում փոփոխություններ են կատարվել Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական կյանքում, ձևավորվել են վաղ կապիտալիստական տնտեսական հարաբերություններ, **բ**) վերականգվել են անտիկ մշակութային ավանդույթները, **գ**) տեղի է ունեցել աշխարհականացման գործընթաց, **դ**) եղել է «Հայկական ռեֆորմացիա»՝ ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված հեղափոխական շարժում: Այդ կապակցությամբ նշենք հետևյալը.

Ա) X-XIV դարերի Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական կյանքի մասին հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Հայաստանում տիրապետողը ֆեոդալիզմին բնորոշ արտադրատեսակն էր՝ դրան բնորոշ բոլոր երևույթներով: Այն փաստերը, որոնք վկայակոչում են «Հայկական Վերածնության» կողմնակիցները, ոչ միայն չեն հակասում, այլև, ընդհակառակը, համապատասխանում են հասուն կամ «բարձր զարգացած ֆեոդալական հասարակության» մասին գիտական պատկերացումներին: X-XIV դդ. Հայաստանում չի գոյացել ո՛չ առևտրական-վաշխատուական կապիտալ, ո՛չ շուկա (կապիտալիստական), ո՛չ բյուրգերական կամ բանվորական խավ, ո՛չ էլ բյուրժուական գաղափարախոսություն, այսինքն՝ չկային սոցիալ-տնտեսական համապատասխան նախադրյալներ մշակութային հեղաշրջման կամ Վերածնության առաջացման համար:

Բ) Վերածննդի դարաշրջանի հիմնային բնութագրիչներից մեկն անտիկ արժեքների վերածնելն ու վերակենդանացնելն էր: Եվրոպայում, հատկապես Իտալիայում հումանիստները վերածնունդ էին

իրենց անտիկ շրջանի մշակութային արժեքները, հետևաբար դա կարելի է անվանել Վերածնունդ, ինչը և 1550 թ. իր «Կենսապատում» գրքում արել է Ջորջո Վազարին, իսկ XIX դարում այն դարձել է գերիշխող հետազոտական հարացույց: «Արևելյան Վերածննդի» այն տեսարանները, ովքեր անտիկ արժեքների վերածնելու և վերականգնելու գործընթացը միանշանակորեն կապում են Վերածննդի դարաշրջանի հետ, պարզապես «մոռանում» են նշելու դրա գոյությունը հասուն Միջնադարում, ի մասնավորի սքոլաստիկայի Ոսկեդարում (XIII դ.): Մինչդեռ անտիկ արժեքներն սկսել են վերականգնել դեռևս Միջնադարում: XI դարից սկսած՝ Եվրոպայում, հատկապես համալսարանների հիմնադրումներից հետո, մեծանում է հետաքրքրությունն անտիկ մշակութային ու գիտափիլիսոփայական ժառանգության նկատմամբ: Թարգմանվում են Պլատոնի և Արիստոտելի երկերը, և դրանց վերաբերյալ գրվում են բազմաթիվ մեկնություններ, համալսարանական գիտնականները բանավեճեր են ծավալում գիտական ու փիլիսոփայական տարբեր հարցերի շուրջ: XIII դ. կեսերից եվրոպական համալսարաններում թույլատրվում է դասավանդել արիստոտելյան կորպուսի մեջ մտնող գրեթե բոլոր աշխատությունները: Վերջապես իտալացի հումանիստները վերածնունդ էին **իրենց անտիկ ազգային արժեքներն ու ավանդույթները**, ընդ որում, դա սկսել էին անել արդեն հասուն Միջնադարում կամ Դուլչենտոյի շրջանում: Ազգայնականությունն այնքան տարածված մտայնություն էր, որ անգամ պոետ ու փիլիսոփա Դանթե Ալիգերին երազում էր վերականգնել Հռոմեական կայսրությունը՝ կարծելով, որ ինչպես հնում, այնպես էլ հիմա իտալացիները պետք է գերիշխեն ամբողջ աշխարհում: Իտալացի հումանիստները, գրում է Կ. Բուրդախը, ոչ թե հակված էին հավաքելու հին աշխարհի ավերակները, ոչ թե ձգտում էին շունչ տալ մեռյալ քաղաքակրթությանը, այլ նոր նախագծի համաձայն սկսել նոր շինարարություն, ստեղծել նոր աշխարհ՝ նոր Հռոմ և նոր Իտալիա¹¹¹:

Իսկ ի՞նչ կարող էին վերածնել X-XIV դդ. «Հայկական Վերածննդի» ներկայացուցիչները, երբ նրանք ամենայն հավանակա-

¹¹¹ St'u Бурдах К., Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004, էջ 87-88:

նությամբ պատկերացում չունեին կամ չէին կարող ունենալ հայոց անտիկ շրջանի մասին այն պատճառով, որ չկային պահպանված գիտական, փիլիսոփայական ու գրական-գեղարվեստական հուշարձաններ: Գուցե նրանք վերածնունդ էին հունահռոմեական կամ հելլենիստական դարաշրջանի մշակութային այն արժեքները, որոնք համընդհանուր էին միևնույն մշակութային դաշտում գտնվող ազգերի համար: Դա կլինեի բնական մշակութային երևույթ, որովհետև հայոց քաղաքակրթության ու մշակույթի ակունքներից մեկը եղել է հունահռոմեական, հատկապես հելլենիստական մշակութային ժառանգությունը: Սակայն չկան փաստեր, որ X-XIV դդ. «Հայկական Վերածննդի» ներկայացուցիչները օգտվել են այդ ժառանգությունից (տարբեր մտածողների կողմից մի քանի անուն թվարկելը կամ առանձին ասույթներ մեջբերելը դեռևս չի նշանակում անտիկ արժեքների յուրացում): Նրանք չեն վերածնել հունահռոմեական անտիկ գրականության, փիլիսոփայության, կերպարվեստի արժեքները, հետևաբար, եթե անգամ ընդունենք, որ X-XV դդ. հայ իրականության մեջ անցյալի վերաիմաստավորման մշակութային ինչ-որ շարժման գոյության փաստը, ապա դա ոչ մի հիմքով չենք կարող անվանել **անտիկության** Վերածնունդ: Իսկ անտիկ այն արժեքները, որոնք վերածնվել կամ վերարտադրվել/մեկնաբանվել են, եղել են գաղափարական առումով «չեզոք» երկեր (հիմնականում՝ տրամաբանական ու քերականական), որոնք անհրաժեշտ էին մեկնարվեստի և տիրապետող կրոնական գաղափարախոսության սկզբունքների հիմնավորման համար: **Անտիկ ավանդույթների, անտիկ գիտության և փիլիսոփայության որոշ տարրերի վերականգնումը տվյալ շրջանի մշակութուն կատարել է ոչ թե հեղաշրջող-հեղաբեկալ, այլ պահպանողական գործառույթ:** Անցյալի մշակութային ժառանգության յուրացումը կատարվել է միջնադարյան մտածողության և գաղափարախոսության շրջանակներում, նպաստել է տիրապետող աշխարհայացքի ամրապնդմանը:

Արևելյան և հայկական Վերածնության տեսաբանները, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ արևելյան շատ ժողովուրդներ չեն ունեցել անտիկ շրջան, այն գաղափարն են առաջադրում, թե Վե-

րածննդի բնորոշ գիծը ոչ թե անտիկության վերակենդանացումն է, այլ **հումանիզմը**: Այս դեպքում էլ չափազանց հեղհեղուկ ներկայացնելով **հումանիզմ** հասկացությունը՝ նրանք առհասարակ հումանիզմի ցանկացած դրսևորում ներկայացնում են որպես վերածնական հումանիզմ: Սակայն տարբերություն կա, օրինակ, կրոնական (քրիստոնեական, աստվածակենտրոն) հումանիզմի և վերածնական աշխարհիկ (մարդակենտրոն) հումանիզմի միջև:

Գ.) Լուսավորական փիլիսոփայության ազդեցությամբ երկար ժամանակ միջին դարերը համարվում էին «**մութ դարեր**», մշակույթի անկման շրջան, որտեղ իբր թե մարդկային միտքն ամլացվել էր: Այսինքն՝ խիստ աղավաղված ու միակողմանիորեն էր ներկայացվում միջնադարյան մշակույթը: Սակայն նորագույն հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ միջնադարում, հատկապես X-XIV դարերում, եվրոպական ժողովուրդներն ստեղծել են հարուստ մշակույթ, որ այդ ժամանակաշրջանում զարգացում են ապրել գիտությունը, կրթությունը, փիլիսոփայությունը, գրականությունը և արվեստները: Որքան էլ տիրապետող լինեին կրոնական գաղափարախոսությունը, այնուհանդերձ, միջնադարում **աշխարհիկը** ամբողջությամբ դուրս չէր մղվել, ավելին, X-XII դարերում այն յուրահատուկ «վերածնություն» էր ապրել, սակայն կրոնական աշխարհայացքի շրջանակներում: Այլ խոսքով, միջնադարյան մշակույթի ներսում նույնպես տեղի է ունեցել **աշխարհականացման գործընթաց**, որը, սակայն, որակապես ու քանակապես տարբերվում է Վերածնության շրջանում տեղի ունեցած համանման գործընթացից:

Դ.) Թունդրակյան շարժումը չի կարելի համեմատել Եվրոպայում տեղի ունեցած ռեֆորմացիոն շարժումների հետ: Ռեֆորմացիան ոչ թե սովորական «հերետիկոսական» շարժում էր, այլ պատմական հեղափոխություն հասարակական ու կրոնական գիտակցության մեջ, որն ունեցավ լուրջ ազդեցություն եվրոպական թե՛ կրոնական և թե՛ աշխարհիկ մտածողության հետագա զարգացման վրա: Լինելով **կրոնական հեղափոխություն**՝ Ռեֆորմացիան յուրօրինակ ձևով հաստատեց Վերածննդի դարաշրջանին բնորոշ անհատապաշտության գաղափարը, մշակեց «**աշխատանքի նոր բարոյականություն**», մար-

դու նոր կերպար, նոր հորիզոններ բացեց մարդկային իմացության ասպարեզում: Իսկ թոնդրակեցիների շարժումը միջնադարյան աղանդավորական շարժում էր, որի նմանները կային մասնավորապես երկրներում: Եվրոպայում աղանդավորական շարժումներն աշխուժացել են հատկապես XI-XIII դարերում: Նման շարժումները թե՛ Հայաստանում և թե՛ Եվրոպայում որոշակի դեր են խաղացել հասարակական կյանքում և մշակույթում, սակայն այդ դերը չի կարելի համեմատել Ռեֆորմացիայի խաղացած պատմական դերի հետ:

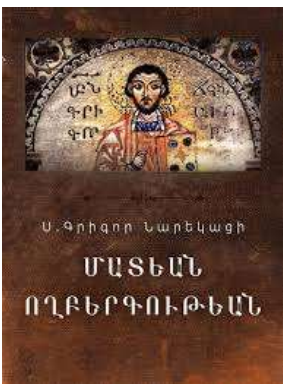
Հենվելով վերոբերյալ դիտարկումների վրա՝ կարելի է եզրակացնել, որ X-XIV դարերի հայ մշակույթը թե՛ իր ձևով ու բովանդակությամբ և թե՛ զարգացման միտումներով **միջնադարյան մշակույթ** է՝ դրան բնորոշ մշակութային ձևերի ու հարացույցների համակարգով: Այն փոփոխությունները, որոնք Հայկական Վերածնության տեսության մեջ կոչվում են «վերածնական», ըստ էության թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ դրսևորման ձևերով համահունչ և հոգեհարազատ են միջնադարյան մշակույթին:

2.3 Գրիգոր Նարեկացի

Մշակութային վերելքի և կրոնական կյանքի աշխուժացման պայմաններում հայ գրականության և փիլիսոփայության մեջ Նարեկյան դարոցում (X դ.) ձևավորվում է խորհրդապաշտական (միստիկական) մի ուղղություն, որի գաղափարները նկատելի են նաև քրիստոնեական աշխարհի մեծագույն մտածող ու հանճարեղ բանաստեղծ **Գրիգոր Նարեկացու** (945/951-1003) փիլիսոփայության մեջ:



Գրիգոր Նարեկացի



Գրիգոր Նարեկացին ծնվել է 945/951 թ.

Վասպուրական նահանգի Ռշտունիք գավառում, Վանա լճի մոտ գտնվող Նարեկ գյուղում: Նրա հայրը ժամանակի նշանավոր մտածող, եպիսկոպոս Խոսրով Անճևացին էր: Նարեկացին աշակերտել է իր մոր հորեղբոր՝ Անանիա Նարեկացու մոտ, այնուհետև Նարեկա վանքում դարձել վանական, ստացել վարդապետի աստիճան: Իր հարուստ գիտելիքների և անբասիր վարքի շնորհիվ Նարեկացին շուտով մեծ համբավ է վաստակում: Գրիգոր Նարեկացին վախճանվել է 1003 թ. և բաղվել է Նարեկա վանքում: Նրա գերեզմանը եղել է սրբազան ուխտատեղի՝ շրջակա հայ բնակչության համար: Ըստ ավանդազրույցի՝ նա մեղադրվել և անգամ կանչվել է հոգևոր դատարան: Ենթադրվում է, որ Նարեկացին հալածվել է թողնդականների աղանդին պատկանելու կամ հարելու համար: Հետաքրքիր է նշել, որ «Մատյան»-ում աղանդավորներն ըստ իրենց հավատի՝ Նարեկացուն անվանում են Քրիստոս. «**Մեկի փոխարեն կրկնակի՝ հիշիր նրանց, բարերար, // Որ ընդունեցին**

անարժանիս քո վսեմ անունով...»¹¹²:

Գրիգոր Նարեկացուց մեզ են հասել բավական թվով գործեր՝ «Սողոմոնի «Երգ երգոցի» մեկնությունը», ներբողներ, զամօներ, տաղեր (թվով 30-ից ավելի), «Մատենանոցի ողբերգութեան» գիրքը (որը հայտնի է «Նարեկ» անունով), թղթեր և այլ գործեր: Նրան է վերագրվում նաև «Համառատիւք բան խրատու» երկը¹¹³:

Նարեկացու գլուխգործոց **«Մատենանոցի ողբերգութեան»** երկի կենտրոնական թեման **մարդու փրկության հարցն** է: Որոշ հետազոտողներ, նկատի ունենալով Նարեկացու նորարարական մտքերն ու մոտեցումները, լեզվամտածողության ինքնատիպությունը, «ներքին» մարդու և մարդու փրկության մասին վարդապետությունը, նրան համարում են Հայկական Վերածննդի ներկայացուցիչ, այսինքն՝ ոչ թե Սիջնադարի, այլ Վերածննդի դարաշրջանի մտածող: Թերևս այդպիսի գնահատականը պայմանավորված է այն բանով, որ այդ հետազոտողները՝ **ա)** ըստ էության անտեսում են Սիջնադարյան և Վերածննդի մշակույթների տարբերությունները, ինչի հետևանքով միջնադարյան մշակույթին բնորոշ երևույթները բնութագրվում են որպես վերածնական, **բ)** զանց են առնում քրիստոնեական (աստվածակենտրոն) հումանիզմի և վերածնական (մարդակենտրոն) հումանիզմի յուրահատկությունները, **գ)** Նարեկացուն Հայկական Վերածննդի ներկայացուցիչ համարելով՝ իբր տալիս են նրան հանճարին պատշաճող գնահատական (տվյալ դեպքում ենթադրվում է, որ Վերածննդի դարաշրջանը Սիջնադարի համեմատ ավելի առաջադիմական է): Սինչդեռ Նարեկացին իր մտածելակերպով, աշխարհայացքային-փիլիսոփայական հարցերի քննարկման ու լուծման եղանակներով, մարդու փրկության իր տեսլականով միջնադարյան մտածող է, քրիս-

¹¹² **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատյան Ողբերգության: Տաղեր, թարգմ. Վ. Գևորգյանի, Եր., 1979, էջ 506:

¹¹³ Տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, Համառատիւք բան խրատու, «Մատենագիրք հայոց», ԺԲ հատոր, Անթիլիաս, Լիբանան, 2008:

տոնեական հումանիզմի խոշորագույն ներկայացուցիչ, հիրավի՝ **«Տիեզերական եկեղեցու վարդապետ»**¹¹⁴:

Նարեկացին ոչ թե վերածնական, այլ քրիստոնեական հումանիզմի ներկայացուցիչ է: Քրիստոնեական հումանիզմը կամ «աստվածակենտրոն հումանիզմը» հումանիզմի դրսևորման պատմական տարատեսակներից է, որը միջնադարում անցել է զարգացման որոշակի փուլեր՝ կախված մշակութային կյանքում տեղի ունեցած տեղաշարժերից և մարդու մասին պատկերացումների կերպափոխություններից: Քրիստոնեական հումանիզմի հիմնարար սկզբունքներից էին՝ **մարդու աստվածամանությունը**¹¹⁵ (Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով ու նմանությամբ), **անկրկնելիությունը** (Աստված յուրաքանչյուր մարդու շնորհում է անհատական հոգի), **կամքի ազատությունը** (անձնիշխանությունը) կամ ընտրության հնարավորությունը, **մարդասիրական բնույթի պատվիրանները**, **սերը որպես մարդկային հարաբերությունների կարգավորման սկզբունք**, յուրայինների և ուրիշների, անգամ թշնամու նկատմամբ հանդուրժողական վերաբերմունքը, կյանքում աստվածային և մարդկային (ինչպես նաև քրիստոնեությանը բնորոշ ողորմության, գթասրտության, կարեկցանքի, համեստության, չափավորության, հնազանդության և այլ) առաքինություններով առաջնորդվելը և այլն: Նարեկացին քրիստոնեական հումանիզմի համատեքստում մշակում է յուրօրինակ

¹¹⁴ 2015 թ. ապրիլի 12-ին Վատիկանի Սուրբ Պետրոսի տաճարում Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցին նվիրված պատարագի ընթացքում Հռոմի Ֆրանցիսկոս պապը Գրիգոր Նարեկացուն շնորհեց **«Տիեզերական եկեղեցու վարդապետ»** տիտղոսը: Գրիգոր Նարեկացին Տիեզերական եկեղեցու 36-րդ վարդապետն է, երկրորդը՝ Արևելքից:

¹¹⁵ «Միջնադարյան պայմաններում, - գրում է Գ. Խրդոպյանը, - հումանիզմի ամենաուժեղ արտահայտության ձևերից մեկը մարդու աստվածացումն էր: Այդպիսով մարդը բարձրացվում էր ժամանակաշրջանում ընդունված գերագույն արժեքին, կատարելության: Մարդու աստվածացումը իրականացվում էր մարդու և աստծու միջև անմիջական հաղորդակցման, ինքնամաքման, ինքնակատարելագործման ճանապարհով մարդու սրբացման հնարավորության ընդունմամբ և մարդու ու աստծու փոխադարձ պայմանավորվածության գաղափարով» (**Խրդոպյան Գ. Տ.**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, էջ 189): Մարդու աստվածացման գաղափարին կարող ենք հանդիպել թե՛ անտիկ, թե՛ Միջնադարի և թե՛ Վերածննդի մշակույթներում, սակայն դրանք տարբերվում են իրենց գործառնության թվանդակությամբ և շեշտադրումներով:

«սրտի փիլիսոփայություն», որի տեսական ակունքներն էին սիրո և «ներքին մարդու» մասին նորկտակարանային վարդապետությունը, ինչպես նաև նորալատոնական և Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու խորհրդապաշտական բնույթի գաղափարները: Որոշ հետազոտողներ Վերածննդի մտածողների նկատմամբ Նարեկացու առավելությունը համարում են այն, որ նա, օրինակ, Դանթեից առաջ, ով «արտաքին մարդու» կերպարի նկարագրողներից է, ուշադրություն դարձրեց «ներքին մարդուն»: Սակայն պետք է նշել, որ հենց քրիստոնեության մենաշնորհն էր «**ներքին մարդու**» և մարդու ներաշխարհի նրբին շերտերի բացահայտումը, ինքնավերլուծությունների ու ինքնախոստովանությունների խրախուսումը: «Ներքին մարդու» փիլիսոփայությունն ընկած էր առհասարակ Նարեկյան դպրոցի մտածողների, ի մասնավորի՝ Գրիգոր Նարեկացու աշխարհայացքի հիմքում. «Նարեկյան դպրոցի ներկայացուցիչները՝ իբրև միաստիկ աստվածաբաններ, արտաքին պաշտամունքից՝ եկեղեցական ծեսերից, արարողակարգից, պահքից, արտաքին կենցաղավարության համընդհանուր նորմերից բացի, մեծ ուշադրություն էին դարձնում մարդու հոգևոր մաքրագործությանը, ինքնակատարելագործման տեսական ընթացքին, ուր կենտրոնացնում էին հոգեմտավոր, զգացմունքային-բանական, ինչպես նաև ստեղծագործական ունակություններն ու կարողությունները: Մաքրագործության կարևորագույն օղակը միաստիկ հայեցողի հոգևոր վերառաքման շղթայի մեջ ներքին աղոթքն է, բանաստեղծությունը, հոգևոր երգը: **Ներքին մարդու աստվածացման** հղացքը, որը նորալատոնական բարոյագիտական ուսմունքներից ներմուծվել էր քրիստոնեական միաստիկ աստվածաբանության մեջ, ընկած է դպրոցի բարոյագիտության հիմքում: Այն Նարեկյան դպրոցի ներկայացուցիչների հոգևոր խղեպն է»¹¹⁶: «Ներքին մարդու» ուսմունքում մարդը կապ է հաստատում ոչ այնքան բնության կամ սոցիալական աշխարհի, որքան անդրանցական Աստծո հետ, ինչի հետևանքով հնարավոր է դառնում անմիջական, ի խորոց սրտի «երկխոսության» մեջ մտնել Նրա հետ: Այդ «երկխոսության»

¹¹⁶ Թամրազյան Հ., Գրիգոր Նարեկացին և Նարեկյան դպրոցը, հ. Գ, Եր., 2017, էջ 131:

կամ աղոթքի ընթացքում բացվում են մարդու ներաշխարհի դռները, ուրվագծվում նրա ներքին մտածումները, տազնապներն ու սպասումները, խորանում նրա ներհայեցումային ինքնաճանաչողությունը՝ ինքնախոստովանության ու ինքնաձաղկման, մեղանշման ու ապաշխարության, ինքնամաքման ու ինքնակատարելագործման ձևերով:

Նարեկացին փաստում է, որ հավատի ճգնաժամի պայմաններում մարդը թաղվում է նորանոր մեղքերի մեջ՝ բոլորովին մոռացած Քրիստոսի չարչարանքների, Աստծո Որդու գոհաբերության խորհրդի մասին: Ավելին, մարդը օտարվել է Աստծուց, **«դեմքի փոխարեն քիկունք դարձրել»**, կորցրել իր հավատը, իսկ ոմանք էլ, **«մոռացած սահմանն էության մարդու»**, փորձում են սրբագրել Քրիստոսի սխրագործությունը: Միով բանիվ, մարդու բարոյական անկման բոլոր նշաններն առկա են. մարդը հայտնվել է փակուղու մեջ, մոլորվել ինքնագործունեության լաբիրինթոսում, գրկվել բարոյական կողմնորոշիչներից: Մարդկանց սաստելու և նորեն դարձի բերելու համար անհրաժեշտ է մի նոր գոհաբերություն, սակայն այլևս միայն մարդկային **«սմարյուն» գոհաբերություն**: Այդ համամարդկային բեռն իր ուսերին վերցնում է Գրիգոր Նարեկացին՝ միջնադարի քրիստոնեական աշխարհի մեծագույն մարդկանցից մեկը, հայոց բնագանգական և կրոնական ձգտումների գեղարվեստական արտահայտիչը: Նարեկացու «Մատյանը» հայ հավատացյալ ոգու կտակարան է, հայոց արդարամիտ, խռովահույզ և ինքնաքննադատ ոգու համամարդկային չափերի հասնող պոռթկման մարմնացումը: Պատահական չէ, որ Նարեկը հայ ժողովուրդը ընկալել է որպես սուրբ գիրք, ավելին, գրականագետ Ա. Զուպանյանի դիպուկ արտահայտությամբ՝ **«ոչ մեկ կրոնական գիրք մեր մեջ այնչափ կարևորություն ստացած է որչափ «Նարեկը»-ը. մեր ժողովուրդը Ավետարանին քով, պիտի համարձակիմ ըսել՝ անկից առաջ դրած է գայն. իր աղոթքի գերագույն գիրքը նկատած է գայն, «հայ» աղոթքին նվիրական գիրքը»**¹¹⁷: Նա-

¹¹⁷ Զուպանյան Ա., Երկեր, Եր., 1988, էջ 300: Իսկապես, «Նարեկը» դիտվել է որպես սուրբ գիրք, և գուցե այդ պատճառով, Պարույր Մևակի արտահայտությամբ՝ **«բանաստեղծության այս արտակարգ և անգուգաբախտ հատորը ոչ այնքան ընթերցվել է, որքան համբուրվել, դրվել ոչ այնքան դարակի կամ գրականի, որքան հիվանդի ճա-**

րեկացին իր «Մատյանը» նմանեցնում է Քրիստոսի Ավետարանին, դիտում որպես փրկության գիրք, Կենաց դեղ, մարմնական և հոգևոր վերքերի բուժման, մաքրագործման ու կատարելագործման, Աստծո հետ միավորվելու գորավոր միջոց, ուստի, որպես «ճշմարտացի մի պատվեր, ավանդ», հանձնարարում է «երկրի վրա հաստատված» բոլոր բանական էակներին: Հանդես գալով որպես Աստծո և մարդկանց միջև հաշտարար, որպես համայն մարդկության «աղոթանվեր պատգամավոր»՝ Նարեկացին իրեն նմանեցնում է Քրիստոսի հետ՝ **«արտաքուստ և ներքուստ հենց իրեն՝ Աստծուն են հագել»** և **«ասես կամովին ինքս կրեի տանջանքները Քո՝ մեծիդ փոխարեն»**: Դիմելով Քրիստոսին՝ Նարեկացին գրում է. **«Դու, որ մարմնացար մեզ համար՝ ըստ մեզ, // Որ մեզ դարձնես ըստ քեզ՝ քեզ համար»**, կարող ես վերստեղծելով հրաշակերտել մեզ: Մարդը ինքը պետք է դառնա Աստծո տաճար և ոչ թե իրենից դուրս փնտրի Աստծուն: Փրկության հարցում մարդուն չեն կարող օգնել «մերձավորագույն մարդիկ Աստծո»՝ նահապետները, մարգարեները, առաքյալները և մարտիրոսները: Նույնիսկ նրանք, ովքեր **«շատ բարձր են թռչում իրենց սուրբ վարքի թևերով»**, դարձյալ կարոտ են Աստծո ողորմությանը:

Նարեկացին կարևորում է ոչ միայն Աստծո, Քրիստոսի դերը մարդու փրկության գործում, այլև մարդու ակտիվությունը, ինքնակատարելագործվելու, ինքնագոհաբերվելու, համայն մարդկության համար կամովին պատարագվելու անհրաժեշտությունը: Փրկվելու համար նա առաջադրում է երկու նախապայման. ա) **աղոթքի միջոցով մեղքերի խոստովանություն, գղջում, մեղանչում ու ապաշխարություն**: Մարդը ոչ միայն պետք է խոստովանի իր մեղքերը, այլև իր վրա վերցնի համայն մարդկության կատարած և կատարվող մեղքերի պատասխանատվությունը, պետք է մտածի բոլոր մարդկանց փրկության մասին: Ինչպես Քրիստոսն իր վրա վերցրեց բոլոր մարդկանց մեղքերը, չարչարվեց ու խաչվեց բոլորի համար, այնպես էլ յուրաքանչյուր մարդ «անարյուն գոհաբերությամբ» պետք է հետևի

կատի վրա կամ բարձի տակ, ոչ այնքան հասկացվե, որքան գգացվե, ոչ այնքան գնահատվե, որքան պաշտվե» (Պարույր Սևակ, Երկեր երեք հատորով, հ. 3, Եր., 1983, էջ 65):

Նրան: Ձղջման ու խոստովանության իրականացման լավագույն և կանոնական ձևը աղոթքն է, որը հնարավորություն է տալիս անմիջապես հաղորդակցվել Աստծո հետ: Ի խորոց սրտի Աստծո հետ զրույցը «ավելի մեծ հաճությամբ է հոտոտում Աստված, քան մյուս բոլոր բուրմներն անուշ»:

Բ) **Սակայն որքան էլ կարևոր լինի աղոթքը, այնուհանդերձ մարդու փրկության գլխավոր գեները հավատն է, հավատն առ այն, որ միայն Քրիստոսի միջոցով է հնարավոր փրկություն:** «Մատյանի» սկզբնամասում Նարեկացին հայտարարում է՝ **«Սկզբնավորմամբ այս աղերսական ողբամառյանի // Ես հավատքի շենք պիտի կառուցեմ»**¹¹⁸: Նա մերժում է ինչպես որոշ հոգևորականների, «փոքրիկ հավատաքննիչների» դոգմատիկ հավատքը, որում մեծ տեղ է տրվում հավատքի արտաքին, ձևական նշաններին, այնպես էլ աղանդավոր թոնդրակեցիների մարդապաշտական հավատը, ըստ որի՝ մարդը կարող է փրկվել առանց Աստծո օգնության: Մեղավորը կարող է փրկվել, հավատում է Նարեկացին, բայց դրան կարող է հասնել միայն Աստծո շնորհով և Նրա օգնությամբ: Աստվածահաճո բարեմասնությունների չափն ու արժեքը որոշելիս, գրում է նա, **«միշտ հավատը պիտի գտնենք ամենից բարձր ու գերազանց»**, որովհետև դրանով կարելի է մերձենալ բոլոր սրբություններին: Նարեկացու պատկերացմամբ՝ հավատքը պետք է ներառի մարդկային իմացության մյուս ունակությունները, որովհետև **«տեսությունն հստակ, // Իմաստությունը կատարելագույն, // Մտերմությունը երկնավորի հետ, // Ճանաչումն Աստծո՝ մասն են հավատքի»**¹¹⁹: Հավատքի էությունը, նախ, այն է, որ «Քրիստոս ինչ որ կամենա, կարող է անել», երկրորդ, պետք է հավատալ այն փոփոխությանը, որ «մեղավորը կարող է դառնալ լիովին քավված, չարագործն՝ արդար, անմաքուրը՝ սուրբ»:

Նարեկացու քրիստոնեական հումանիզմի հիմքում ընկած է «մեղսագործություն-փրկություն» հարացույցը, ըստ որի՝ պատվիրազանցությունից հետո մարդու կեցության գերնպատակն է Աստծո օգնությամբ հասնել փրկության՝ միավորվելով Նրա հետ: Աստված ան-

¹¹⁸ **Քրիզոստոմ Նարեկացի**, Մատյան Ողբերգության: Տաղեր, էջ 58:

¹¹⁹ **Նույն տեղում**, էջ 60:

հասանելի է, անքննելի, ուստի մարդը չի կարող Նրան ճանաչել բնական (զգայական ու բանական) քննության միջոցով, այլ պետք է հավատա Նրան իր ողջ էությանմբ, սրտով («ի խորոց սրտի»), փոխանցի Նրան իր կամքը, մտքով և գործով կերպարանափոխվի ու կատարելագործվի՝ ակնկալելով փրկություն: «Տիեզերական եկեղեցու վարդապետի» քրիստոնեական հումանիզմը թեև բարձրաձայնում է բազմատեսակ մեղքերի մեջ խրված մարդու ծանր հոգեվիճակի մասին, այնուհանդերձ ունի լավատեսական բնույթ: Որքան էլ ողբերգական լինի մարդու վիճակը, որքան էլ նա թաղված լինի «մահացու» մեղքերի մեջ, Նարեկացին համոզված է, որ «հավատքի նոր շենք» կառուցելով, Զրիստոսին նմանվելով, մեղքերի խոստովանությամբ, ինքնախարազանումներով, անկեղծ մեղանչումներով, ի խորոց սրտի առ Աստված ուղղված աղոթքներով, ապաշխարությամբ և Աստծո օգնությամբ մարդը կարող է փրկվել: Այլ խոսքով, Նարեկացին մարդու փրկությունը դիտարկում է որպես Արարչի և մարդու համագործակցության արդյունք. մարդը չի կարող փրկվել ինչպես առանց Աստծո օգնության, այնպես էլ առանց իր ցանկության և ջանքերի:

2.4 Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունի

Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունի¹²⁰ (990-1058) միջնադարի եզակի հայ աշխարհական փիլիսոփան էր, պոետ, մանկավարժ, միևնույն ժամանակ ռազմական ու պետական գործիչ, որը ճնշել է թոնդրական շարժումը:



Գրիգոր Մագիստրոս

Գրիգոր Մագիստրոս սկզբնական կրթությունը ստացել է Անիի դպրոցում, այնուհետև ուսանել է Կ. Պոլսում: Հորեղբոր՝ սպարապետ Վահրամ Պահլավունու հետ պայքարել է ներքին և արտաքին թշնամիների դեմ, նպաստել Բագրատունիների գահի ամրապնդմանը: 1045 թ. Կ. Պոլսում Գագիկ Բ-ի ձերբակալումից հետո իր տիրույթները հանձնում է Բյուզանդիային՝ փոխարենը կալվածքներ ստանում Հարավային Հայաստանում ու Միջագետքում: Բյուզանդական կայսրը նրան շնորհում է մագիստրոսի տիտղոս, 1048 թ. նրան նշանակում Հարավային Հայաստանի և Միջագետքի կուսակալ: 1051-1054 թթ. Գրիգոր Մագիստրոսի զիսավորությամբ բյուզանդական բանակը ջախջախում է թոնդրակեցիների շարժումը: Նրա նախաձեռնությամբ կառուցվել է Բջնիի Սբ. Աստվածածին վանքը, Կեչառիսի վանքի Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին, Հավուց Թառի Սբ. Ամենավրկիչ եկեղեցին և այլ կոթողներ:

¹²⁰ Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Զալոյան Վ. Կ.**, Հայ փիլիսոփայության պատմություն, էջ 369-375; **Արևշատյան Ս. Ս.**, Գրիգոր Մագիստրոս, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները, V-XVIII դարեր», Եր., 1976, էջ 213-223; **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Գրիգոր Մագիստրոսը որպես փիլիսոփա, «Պատմա-բանասիրական հանդես» 1982, թիվ 1, էջ 28-38; **Խաչերեան Լ. Գ.**, Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոս. Կեանքն ու գործունեությունը, Լոս Անճելես, 1987; **Մուրադյան Գ. Ս.**, Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», Եր., թիվ 20, 2014, էջ 5-44:

Մեզ են հասել Գրիգոր Մազիստրոսի մամակները («Թղթեր»), «Մեկնութիւն քերականին» քերականագիտական երկը, չափաժողոված ստեղծագործություններ, որոնցից ամենամշանավորը «Տաղասացութիւն» կամ «Հազարտողեան» պոեմն է՝ Աստվածաշնչի համառոտ հանգավորված վերապատումը: Իր «Թղթեր»-ում նշում է, որ թարգմանել է Պլատոնի «Ֆեդրոն», «Թիմեոս», ինչպես նաև Էվկլիդեսի «Տարրերք երկրաչափության» հանրահայտ աշխատությունները, որոնք մեզ չեն հասել:

Գրիգոր Մազիստրոսի փիլիսոփայական դատողությունները շարադրված են ոչ թե առանձին աշխատության մեջ, այլ իր ժամանակի մտածողներին, հոգևորականներին, քաղաքական-եկեղեցական գործիչներին ուղղված մամակներում կամ «Թղթեր»-ում: Նամակագրությունը յուրահատուկ գրական ժանր էր, որում հեղինակը հասցեատիրոջը ուղղված հիմնական թեմայից զատ դիտարկում է այլ-ևայլ հարցեր, ինչ-որ իմաստով կարծես թե այդ եղանակով ավելի շուտ ցուցադրելու համար իր գիտելիքների շրջանակը, երբեմն նաև իր մտավոր գերազանցությունը որոշ ժամանակակիցների նկատմամբ: Դրանցում Մազիստրոսը ըստ անհրաժեշտության անդրադառնում է նաև բնափիլիսոփայական, իմացաբանական, կրոնաաստվածաբանական, դավանաբանական բնույթի բազմազան հարցերի: Նա հունահելլենիստական մշակույթի և փիլիսոփայության գիտականերից էր և իր խրթին, դժվար հասկանալի լեզվով գրված մամակներում հիշատակում, վերապատմում կամ բազմաթիվ մեջբերումներ էր անում հունական առասպելներից, հույն բանաստեղծներից ու փիլիսոփաներից: «Սակայն տվյալ դեպքում էականը ոչ այնքան Մազիստրոսի գիտելիքներն են, - նկատում է Գ. Գրիգորյանը, - որքան այն վերաբերմունքն ու հետաքրքրությունը, որ նա ցուցաբերում էր հունահելլենիստական մշակույթի և առհասարակ գիտելիքի ու գիտության նկատմամբ: Էականն այն է, որ այդ վերաբերմունքն ու հետաքրքրասիրությունը հասարակական մոր մտայնություն ու մթնո-

լորտ էին ստեղծում»¹²¹: Մագիստրոսը աշխարհիկ մտածող էր, սակայն աստվածաբանի հմտությամբ դատում էր նաև կրոնադավանաբանական հարցերի մասին, հոգևորականին բնորոշ մտակեցվածքով մերժում ու քննադատում քրիստոնեական վարդապետությանը հակասող թե՛ հեթանոսական շրջանի կրոնական (օրինակ, բազմաստվածությունը, զրադաշտականությունը, մանիքեականությունը) ու փիլիսոփայական (օրինակ, կինիզմը՝ «շնականների» ուսմունքը, էպիկուրիզմը) և թե՛ աղանդավորական (թոնդրակյան) ուսմունքները: Քաջածանոթ լինելով փիլիսոփայության և աստվածաբանության գիտելիքներին՝ նա հաճախ վիճաբանության մեջ էր մտնում ոչ միայն քրիստոնյա, այլև մուսուլման մտածողների հետ: Այդպիսի վեճերից մեկի ժամանակ, ցույց տալու համար, որ Ղուրանի նման Աստվածաշունչը նույնպես կարելի է ներկայացնել չափածո ձևով, նա չորս օրում շարադրել է Աստվածաշնչի համառոտ հանգավորված բովանդակությունը («Ոտանաւոր բանք առ Մանուշէ» կամ՝ «Տաղասացութիւն»)՝ զարմանք պատճառելով մուսուլման աստվածաբան-բանաստեղծին: Ընդ որում, նա ոչ միայն գրչով, այլև զենքով պաշտպանել է եկեղեցուն և դրա վարդապետությունը՝ բյուզանդական զորաբանակով դաժանաբար ճնշելով թոնդրակյան շարժումը՝ հիմնահատակ կործանելով նրանց բնակատեղիները:

Մագիստրոսը հանրագիտակ մտածող էր, քաջածանոթ «ներքին» և «արտաքին» գիտություններին: Կարևորելով կրթության և գիտելիքի դերը մարդու կյանքում՝ նա ոչ միայն հիմնել էր կրթական օջախ՝ **Ճեմարան**, այլև իր ժամանակի ազդեցիկ մարդկանց հորդորել մեծ ուշադրություն դարձնել կրթությանը, իրենց զավառներում նույնպես հիմնել ճեմարաններ ու դպրոցներ, որպեսզի հայկական դպրությունը չմատնվի մոռացության («**մի բնաւին Ասքանազեան և Արամեան դպրութիւնս, ի բազմաց սատարեալ, ի մոռացումըն անկցի**»¹²²): Այս առումով նա քննադատում ու ծաղրում էր թոնդրակեցիկներին, որ վերջիններս չունեն դպրոցներ, անուսում ու անկիրթ լինելով՝ պատկերացում չունեն «արտաքին» ու «ներքին» գիտությունների և քրիստո-

¹²¹ **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Գրիգոր Մագիստրոսը որպես փիլիսոփա, էջ 29:

¹²² «**Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը**», Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 97:

մեական վարդապետության նրբությունների մասին: X-XIII դդ. հայ փիլիսոփայության մեջ աշխարհիկ բնույթի գիտելիքների կարևորումը թերևս սկիզբ է առնում Մագիստրոսից, քանի որ ուսուցման մեջ նա մեծ տեղ է հատկացնում «արտաքին» գիտություններին՝ դրանով իսկ ճանապարհի հարթելով աշխարհիկ մտքի զարգացման համար: Մագիստրոսը ոչ միայն վերակենդանացնում է հետաքրքրությունը աշխարհիկ գիտությունների հանդեպ, այլև դրանք դարձնում ուսումնական պարտադիր առարկաներ գիտակրթական օջախներում: Նա մամակագրական կապեր է հաստատում Հայաստանի տարբեր մասերում ապրող գիտնականների, կրոնական գործիչների, իր համախոհների ու նախկին ուսուցիչների հետ՝ դառնալով գիտության կազմակերպիչ և կապող օղակ կրթական կենտրոնների միջև: Նրա ճեմարանում ուսուցանվում էր «**եռյակ**»՝ քերականություն, ճարտասանություն ու տրամաբանություն, և «**քառյակ**»՝ թվաբանություն, երկրաչափություն, աստղաբաշխություն ու երաժշտություն գիտությունները: Ըստ նրա ուսուցման ծրագրի՝ նախ պետք է ուսումնասիրել Ս. Գիրքը, հունական և հայկական առասպելները, այնուհետև անցնել քերականությանն ու հռետորական արվեստին, դրանից հետո սկսել իմաստասերների՝ Պյութագորասի, Պլատոնի, Արիստոտելի և Դավիթ Անհաղթի երկերի ուսումնասիրությունը: Մագիստրոսի գրչին է պատկանում «Քերականության մեկնություն» աշխատությունը, որից հետագայում օգտվել են Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, Առաքել Սյունեցին և այլք:

Եթե Մագիստրոսը հիացմունքով է գրում «**սքանչելի**» Պլատոնի մասին, ապա քննադատում է նյութապաշտական և աստվածուրացական ուղղության պատկանող անտիկ մտածողներին: Իր մամակներից մեկում նա նշում է, որ ինքը դեռևս պատանեկան տարիքից ծանոթ է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ», Պորփյուրոսի «Ներածություն» և Դավիթ Անհաղթի աշխատություններին: Ավելի ուշ նա հրապուրվում է «**հրաշալի Պլատոնի**» փիլիսոփայությամբ և թարգմանում նրա մի քանի աշխատություններ («Ֆեդոն», «Տիմեոս»), որոնք մեզ չեն հասել: Թեև փիլիսոփայության մեջ նա ձգտում է վերականգնել պլատոնյան/նորպլատոնական և անհաղթյան փիլիսոփայության

ավանդույթները, սակայն դժվար է նրան համարել նորալատոնական ուղղության ներկայացուցիչ: Ըստ Ս. Արևշատյանի՝ այդ ժամանակ նորալատոնականությունը Հայաստանում արդեն սպառվում էր որպես առանձին հոսանք. այն ավելի շատ սկսում էր աղբյուր ծառայել նոր ուղղությունների համար, որոնք ավելի հարազատ արտահայտությունն էին ծաղկման շրջանը քնակոխած ավատատիրական հասարակարգի գաղափարների և տրամադրությունների: Մագիստրոսի նորալատոնականությունը, պահպանելով Դավիթ Անհաղթի գաղափարների հիմնական մասը, զգալիորեն հակվում է դեպի փիլիսոփայական ռացիոնալիզմը և բնափիլիսոփայական հոսանքը¹²³: Առհասարակ Մագիստրոսը կարևորում է բնական գիտությունների դերը աշխարհի և Աստծո ճանաչման գործում: Պատահական չէ, որ մասկագիրներից մեկին խնդրում է իրեն ուղարկել Ամանիա Շիրակացու աշխատությունները (ժողովածու կազմելու նպատակով), կարծելով, որ դրանք պատկերացում են տալիս ոչ միայն «քառյակ» գիտությունների, այլև առհասարակ գոյի մասին՝ «յորում և ենթակայացեալ են ոչ միայն քառիցն արհեստք այլ բոլոր էականց խոկմունս»¹²⁴: Անշուշտ, իբրև միջնադարյան մտածող՝ նա համոզված է, որ «արտաքին» գիտությունների իմացությունն ինքնանպատակ չէ. դրանք կոչված են ճանապարհի հարթելու դեպի աստվածաբանություն, ավելի լավ պատկերացում տալու աստվածային «գործի»՝ արարչագործության մասին: Աստվածայինի իմացությունը բազմափուլ է՝ նախ հարկավոր է տիրապետել բնության մասին գիտությանը՝ ֆիզիկային, որն ուսումնասիրում է զգալի-նյութական իրերն ու երևույթները, այնուհետև մաթեմատիկային, որն ուսումնասիրում է վերացական, աննյութական ձևերը, իսկ ամենավերջում՝ աստվածաբանությանը, որը գիտություն է վերգգայական և վերբանական Աստծո, ամենայն գոյի Արարչի մասին. «Քանզի պարտ է, նախ ի բնաբանականն յուսումնականն ամբառնալ և անդուստ աստուածաբանականն»¹²⁵: Այս աս-

¹²³ Տե՛ս **Արևշատյան Ս. Ս.**, Գրիգոր Մագիստրոս, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները», էջ 219:

¹²⁴ «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», էջ 8:

¹²⁵ **Նույն տեղում:**

տիճանականությունը նշանակում է, որ մտքին պետք է քայլ առ քայլ ընտելացնել աննյութականի հետ ծանոթությանը: Ինչպես երկար ժամանակ խավարում գտնվող մարդը անմիջապես կկուրանա, երբ փորձի առանց լույսին ընտելանալու նայել Արեգակին, այնպես էլ առանց ֆիզիկա և մաթեմատիկա ուսումնասիրելու հնարավոր չէ «տեսնել» աստվածային աշխարհը: Այս կապակցությամբ նա մեջբերում է պլատոնյան Ակադեմիայի դարպասին գրված նշանաբանը՝ «Երկրաչափություն չիմացողը թո՛ղ ներս չմտնի» (**«Պատոն իսկ զգուշացուցանե այսպես յիւրումն աստուածաբանութեանն. Աներկրաչափական որ մի՛ ներամտեսցէ...»**)), ինչը նշանակում է, որ առանց մաթեմատիկական գիտելիքի անհնար է հասու լինել ճշմարիտ կեցությանը:

Միաժամանակ այս մոտեցմամբ փաստորեն նա նաև պաշտպանում է Աստծո կեցության տիեզերաբանական ապացույցը, կարծելով, որ աներևույթ Արարչի մասին կարելի է պատկերացում կազմել տեսանելի երևույթների՝ արարածների միջոցով: Բայց դա բնավ չի նշանակում, թե մարդը կարող է բանականությամբ ճանաչել Աստծուն (իսկ եթե կարծում է, թե ճանաչում է, ուրեմն այն աստված չէ), որովհետև Աստված **«չունի ոչ պատկեր, և ոչ ձև, և ոչ քանակութիւն, և ոչ չափաբերութիւն, և ոչ նիւթ, և ոչ տեսակ, ոչ մարմին, և ոչ գոյութիւն կամ անգոյութիւն, ոչ սկիզբն, ոչ միջութիւն, ոչ կատարումն, ոչ ժամանակ»**¹²⁶: Թեև հավատը իմացության բարձրագույն աստիճանն է, այնուհանդերձ գիտության միջոցով նույնպես կարելի է մերձենալ աստվածայինին:

Իմացաբանական հարցեր քննարկելիս նա հետևում է Դավիթ Անհաղթի մտքերին: Իմացության միջոցներն են զգայությունները և միտքը, որոնց միջոցով գիտելիք են ստանում նյութից և ձևից, չորս տարրերից բաղկացած իրերի և բնական երևույթների մասին: Իմացության խնդիրն է պարզել, թե ինչի՞ց և ինչպե՞ս են առաջանում իրերը, ի՞նչ են իրենցից ներկայացնում, և ի՞նչ է դրանց սպասում ապագայում: Գիտելիքը ձեռք է բերվում **տրամախոհության, դիտարկման**

¹²⁶ Նույն տեղում, էջ 176:

և լսելու ճանապարհով, սակայն դրանց հաղորդած տեղեկությունները երբեմն կարող են լինել սխալ: Մխալներն ունեն օբյեկտիվ (տեղեկությունները կարող են լինել կեղծ) և սուբյեկտիվ (օրինակ, միտքը կարող է սխալ դատել) պատճառներ, որովհետև երբեմն որևէ բանի մասին խորհում ենք ոչ ճիշտ, տեսնում ենք որակը, և մեր տեսածը չի համապատասխանում իրի իսկական ձևին, լսում ենք որևէ բան, և այն չի հաստատվում (**«քանզի տրամախոհիմք երբեմն վասն ուրուք՝ ոչ ստուգաբար, և տեսանեմք որակութիւն և ոչ թառ ձևոյն, և լսեմք՝ և ոչ ճշմարտէ»**¹²⁷):

Ըստ հայ հետազոտողների (Վ. Չալոյան, Ս. Արևշատյան, Գ. Գրիգորյան)՝ Գրիգոր Մագիստրոսի մեծագույն ծառայությունը պետք է տեսնել հենց այն բանում, որ նա վերակենդանեցրեց հետաքրքրությունը աշխարհիկ գիտելիքի և ամտիկ փիլիսոփայական ժառանգության նկատմամբ, ուսուցման մեջ մեծ տեղ տվեց փիլիսոփայությանն ու գիտությանը՝ դրանով իսկ ճանապարհի հարթելով կրոնից համեմատաբար անկախ աշխարհիկ գիտելիքների զարգացման համար: Այս իմաստով Մագիստրոսը առհասարակ մի տեսակ կամուրջ է, որով անցում է կատարվում վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի գիտական-փիլիսոփայական մտքից դեպի զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի միտքը¹²⁸:

¹²⁷ Նույն տեղում, էջ 71:

¹²⁸ Տե՛ս Գրիգորյան Գ. Հ., Գրիգոր Մագիստրոսը որպես փիլիսոփա, էջ 29:

2.5 Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասեր

XI-XII դդ. հայ տեսական մտքի և փիլիսոփայության ականավոր դեմքերից է **Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը** (1045/1050-1129թ.)՝ իր ժամանակի նշանավոր փիլիսոփան, բանաստեղծը, տոմարագետը, աստվածաբանը և ուսուցչապետը¹²⁹:



Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասեր

Հովհաննես Սարկավագը ծնվել է Արցախի Մանճար գյուղում, սովորել Հաղպատի վանքում, այնուհետև ապրել ու գործել է Անիում, ղեկավարել Անիի բարձրագույն դպրոցը: Նրա դպրոցում ուսուցանվում էին եռյակ (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն) և քառյակ (երկրաչափություն, թվաբանություն, աստղաբաշխություն, երաժշտություն) գիտությունները, մեծ ուշադրություն էր դարձվում բնության ուսումնասիրությանը: Հովհաննես Սարկավագի գրչին են պատկանում փիլիսոփայական, բնագիտական, տոմարագիտական, գեղագիտական, գեղարվեստական, բարոյագիտական, աստվածաբանական բնույթի բազմաթիվ երկեր, այդ թվում՝ «Ցաղագս անկիւնաւոր թուոց», «**Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոնի**», «**Բան իմաստութեան**» պոեմը: Մեզ չի հասել նրա պատմական երկը: Հովհաննես Սարկավագին է վերագրվում **Դավիթ Անհաղթի** «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի անանուն մեկնությունը, որն աչքի է ընկնում իր աշխարհիկ բովանդակությամբ, իմացաբանական լավատեսությամբ ու մարդասիրությամբ: Այդ երկի հեղինակը ոչ միայն հարազատորեն վերարտադրում է Դավիթ Անհաղթի մտքերը, այլև ստեղծագործաբար լրացնելով՝ առա-

¹²⁹ Հովհաննես Սարկավագի կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տես **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, թիվ 3, էջ 188-199; **Միրումյան Կ. Ա.**, Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Եր., 1984; **Անթափյան Փ.**, Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասեր, Եր., 2001:

ջաղդում է ուշագրավ գաղափարներ անտիկ և միջնադարյան մտածողության ու մշակութային կապերի, փիլիսոփայության սոցիալական դերի, փիլիսոփայի առաքելության վերաբերյալ: Սարկավագը տոմարական նոր համակարգի հիմնադիրն է, որը հայկական շարժական տոմարը դարձրել է անշարժ, համեմատել հայերի և այլ ժողովուրդների տոմարագիտական պատկերացումները: Հովհաննես Սարկավագը հռչակվել է որպես «Սովեստոս», «Իմաստասեր», «Վարդապետն մեծ», «Պոետիկոս»: Հաղպատում պահպանվել է Հովհաննես Սարկավագի շիրմաքարը՝ «Արձանս այս սեմական է Սովեստոսի Սարկաագին» մակագրությամբ:

Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը քննելիս Սարկավագը, պաշտպանելով միաստվածության և արարչապաշտության սկզբունքները, քննադատում է «արտաքին» իմաստասերների այն տեսությունները, որոնք կամ մերժում են Աստծո գոյությունը, կամ ընդունում են նյութը որպես Աստծուն համագոյակից սկիզբ, այսինքն՝ Աստծուն համարում են արհեստագործ, որն իբր անսկիզբ նյութից ստեղծում և զարդարում է տիեզերքը: Թեև Սարկավագը կարծում է, որ «**հաւատով ճանաչեմք, եթէ աշխարհս Աստուծոյ սկսեալ է և ի Նմանէ նախախնամի և ոչ են ինքնեղբ և անխնամ, որպէս հեթանոսաց իմաստունք ասացին**»¹³⁰, այնուհանդերձ իր տեսակետը պաշտպանելու համար բերում է տրամաբանական բնույթի փաստարկներ, որոնք հերքում են քրիստոնեական վարդապետությանը հակասող նյութապաշտական և դուալիստական ուսմունքները: Արարչագործության ընթացքը բացատրելու համար նա օգտագործում է արիստոտելյան **հնարավորություն և իրականություն** կատեգորիաները: Արարվելիք իրերը նախապես հնարավորությամբ գոյություն ունեին Աստծո մտքի մեջ, որի կամքով դրանք վերածվում են իրականության: Թեև Արարիչը և արարված աշխարհը որակապես տարբեր են իրարից, այնուհանդերձ աստվածայինը տարբեր ձևերով առկա է արարված բնության մեջ (Աստված «**գիւր կնիքն դնէ ի վերա ամենե-**

¹³⁰ Մեջք. ըստ՝ **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, էջ 192:

ցուն»): Աստծո գիտությամբ բնությունը նույնպես ստեղծագործում է, գտնվում անընդհատ շարժման ու փոփոխության մեջ, ընդ որում՝ դրանք տեղի են ունենում այնպես, որ հնարավորությամբ գոյություն ունեցողը վերածվում է իրականության: Անհատ գոյացությունները ժամանակի ընթացքում ծնվում և մեռնում են, կամ զգալի-նյութական իրերն առաջանում և քայքայվում են, որովհետև կազմված են չորս սկզբնատարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և կրակից, սակայն դրանց սեռերն ու տեսակները մնում են անփոփոխ: Չորս տարրերն իրենց հատկություններով հակադիր են, սակայն հենց այդ հակադրության շնորհիվ է տիեզերքում պահպանվում հավասարակշռությունն ու ներդաշնակությունը: Հակառակ դեպքում, երբ տարրերից որևէ մեկը գերիշխում է մյուսների վրա, իրը կազմաքանդվում է՝ հիմք դնելով քաոսին ու անիշխանության կամ նոր իրերի առաջացմանը: Հանդես գալով որպես առասպելաբանությունների և սնոտիապաշտությունների քննադատ՝ Սարկավագը կարծում է, որ բնության մեջ ամեն ինչ ունի իր պատճառ, և առանց պատճառի ոչինչ չի կարող տեղի ունենալ: Մարդկային իմացության խնդիրը պատճառական կապերի, իրերի միջև պատճառահետևանքային հարաբերությունների բացահայտումն է:



Մանիկի Մայր տաճարը

Սարկավագը պաշտպանում է քրիստոնեական մարդակենտրոնության այն գաղափարը, որ արարչագործության «զուխգործոցը» Աստծո նմանությամբ և պատկերով ստեղծված մարդն է, որն օժտված է բանականությամբ և անձնիշխանությամբ: Բոլոր արարածներն ի վերուստ «մտածում» են իրենց ինքնապահպանության մասին, սակայն միայն մարդն է, որ դա անում է ոչ թե բնագոյաբար, այլ գիտակցաբար՝ «**արուեստի և խորհրդով**»: Մարդու կանխամտածված ու նպատակադիր գործունեության հիմքում ընկած են բանականությունը և կամքի ազատությունը: Մարդը անմահ հոգու և ապականացու մարմնի անբաժանելի միասնություն է, որում հոգին և մարմինը կատարում են տարբեր գործառնություններ:

Հոգու կարևորագույն գործառնությոն ճանաչողություն է: Իմացաբանության մեջ Սարկավագը հետևում է Արիստոտելին՝ պնդելով, որ մարդու հոգու մեջ չկան բնածին գաղափարներ, որ մարդը ի բնե ունի ճանաչելու հնարավորություն, որը վերածվում է իրականության գիտելիքի ձեռքբերման ընթացքում: Եթե կենդանիները գիտեն բնագոյով և գործում են ի վերուստ տրված ունակություններով, ապա մարդը գիտելիք է ստանում **ուսման, կրթության ու փորձի** միջոցով: Օրինակ, մեղուները վարպետորեն պատրաստում են մեղվաբջիջը, իսկ սարդերը հյուսում են իրենց ոստայնը, սակայն նրանք գործում են ոչ թե գիտակցաբար, այլ բնությունից տրված բնագոյով: Միայն մարդուն է բնորոշ գիտակցական գործունեությունը, որն իր իմացության միջոցներով՝ զգայություններով, երևակայությամբ, կարծիքով, տրամախոհությամբ և մտքով, ստեղծում է արվեստ և գիտություն: Թեև ժամանակի առումով ճանաչողությունն սկսվում է զգայություններից, այսինքն՝ հինգ զգայարանների միջոցով է մարդը պատկերացում կազմում աշխարհի մասին, այնուհանդերձ ընդհանուր բնույթի գիտելիքը ձեռք է բերվում բանականության միջոցով: Զգայություններն իրենց բնույթով կրավորական են, արտապատկերում են իրերի կերպերը, իսկ միտքը ներգործական է, մշակում է զգայություններով ստացված նյութը և ստեղծում հասկացություններ: Իմացությունն ըստ էության այդ երկուսի միասնական գործունեության արդյունք է: Բանականությունը հաղթահարում է զգայական իմացության սահմանափակու-

թյունները և պատկերացում տալիս իրերի էական հատկությունների և պատճառահետևանքային կապերի մասին: Մարկավագը պաշտպանում է ճշմարտության վերաբերյալ արիստոտելյան տեսակետը, ըստ որի՝ ճշմարիտ է այն միտքը, որը համապատասխանում է իրականությանը, իսկ կեղծ է այն միտքը, որը չի համապատասխանում իրականությանը: Նա ձևակերպում է նորարարական այն միտքը, որ գիտելիքի ստուգման չափանիշը պետք է լինի ոչ թե այլոց կարծիքները, այլ՝ **փորձը**: Ես այն դյուրահավատ մարդկանցից չեմ, գրում է նա, որ առանց քննության հավատամ ամեն մի խոսքի և խաբվեմ, որովհետև առանց քննելու և փորձելու, չի կարելի ընդունել որևէ պնդում: Ավելին, մարդկանց պետք է ստուգել ոչ միայն քննելով նրանց խոսքերը, այլև տեսնելով գործերը: Կ.Միրումյանի կարծիքով՝ Մարկավագը փորձն ըմբռնում է իբրև՝ ա) գիտելիքի առաջացման անհրաժեշտ հիմք, բ) իմացության գիտական մեթոդ, գ) գիտելիքի ձև, որը հիմք է ծառայում հետագա ճանաչողությանը համար, դ) մարդու յուրատեսակ աշխատանքային գործունեություն, որն ուղղված է դեպի նյութական բարիքների ձեռքբերումը՝ բնության գործերի մեջ ներթափանցելու ճանապարհով, ե) ճշմարտության միակ հավաստի չափանիշ¹³¹: Կ. Միրումյանը թերևս գերազնահատում է փորձի մասին սարկավագյան տեսակետը, նախ, այն դիտարկելով որպես ուսմունք (Մարկավագի գրվածքներում փորձի մասին առկա են ընդամենը մի քանի դատողություն), երկրորդ, ընդլայնելով դրա իմաստային-բովանդակային դաշտը: Ստույգ լինելու դեպքում պետք է նշել, որ Մարկավագը փորձը չի դիտում որպես բնության հետազոտության մեթոդ և այլև, այլ պարզապես կարևորում է դրա դերն առկա գիտելիքի հավաստիության ստուգման գործում: Առհասարակ երբ միջնադարյան մտածողները պաթետիկ ձևով կոչ էին անում փորձնական հետազոտության, Ռոջեր Բեկոնի նման պախարակում էին կեղծ հեղինակությունը, վատ ավանդույթը և ամբոխի անգրագետ կարծիքները, ապա ոչ մի դեպքում դրանից չի կարելի եզրակացնել, թե նման մոտեցմամբ հիմք էր դրվում բառիս ժամանակակից իմաստով «փորձարարական

¹³¹ Տե՛ս **Միրումյան Կ. Ա.**, Հովհաննես Մարկավագի աշխարհայացքը, էջ 156:

գիտությանը»: Ո՛չ միջնադարյան մտածողներ Ռոբերտ Գրոսեսթեստի, ո՛չ Ալբերտ Մեծի և ո՛չ էլ Ռոջեր Բեկոնի մտքով անգամ չէր անցնում կասկածի ենթարկել քրիստոնեական աշխարհայացքի հիմքերը: Խոսքը վերաբերում էր սոսկ Աստծո «գործի»՝ արարչագործության, դիտարկման ճանապարհով աստվածային ճշմարտությունների ըմբռնման անհրաժեշտության, թերևս նաև՝ առավելության մասին¹³²: Այլ խոսքով, միջնադարում, հատկապես սկսած XIII դարից, էմպիրիզմը արիստոտելյան ավանդույթին հետևող սքոլաստիկական փիլիսոփայության դրսևորման ձևերից էր և կոչված էր հիմնավորելու հայտնությունական ճշմարտությունները և եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքները: Բոլոր դեպքերում Սարկավագը, հանդես գալով «**առանց փորձի գիտելիքը չի կարող ճշմարիտ համարվել**» նշանաբանով և շարունակելով փորձի ըմբռնման Անանիա Շիրակացու ավանդույթը, կրոնական աշխարհայացքի շրջանակում նոր հեռանկար է բացում թե՛ իմացաբանության և թե՛ բնության ուսումնասիրության ասպարեզում:

Նորարարական բնույթ ունեին նաև Սարկավագի գեղագիտական-փիլիսոփայական հայացքները: «**Բան իմաստության**» քերթվածում նա շոշափում է բնության և մարդու, բնության և արվեստի հարաբերակցության հարցը՝ հրնթացս պարզաբանելով բնությունից, բնական-աստվածային կարգից մարդու օտարացման պատճառները: Այդ քերթվածքի գործող անձերից մեկը՝ իր հոգու փրկության հարցով մտազբաղ «կիսակատար իմաստակը», ունկնդրելով իր ադոթարանի միապաղատ լռությունը խախտող սարյակի գեղգեղուն ձայնը, զարմանում է, թե ինչո՞ւ է սարյակի արվեստը կատարյալ ու անթերի, իսկ աստվածային արարչագործության պսակի՝ մարդու արվեստը անկատար և թերի: Ինչպե՞ս կարող է «**անվարդապետ, ինքնաբավ և ինքնաուսումն, վայրաբնակ և անքաղաք**» սարյակը հասնել այդպիսի կատարելության, իսկ Աստծո պատկերով և նմանությամբ ստեղծված մարդը, որն իր կյանքի ընթացքում կրթվում է, աշակերտում իմաստուն վարդապետներին, խորանում գիտություն-

¹³² См. Ахутин А. Б., История принципов физического эксперимента от античности до XVII в., М., 1976, էջ 149:

ների և արվեստների մեջ, շատ հեռու է «անքաղաքակիրթ» սարյակի արվեստից: Այս տարօրինակ երևույթի պատճառն իմանալու համար «կիսակատար իմաստակը» պատրաստ է նույնիսկ աշակերտել սարյակին և լսել նրա բացատրությունները: Ըստ սարյակի «վարդապետության»՝ արարված տիեզերքը բոլոր գոյերի ընդհանուր տուն է, որում յուրաքանչյուր գոյացություն ի վերուստ ունի իր կարգավիճակը և դրսևորման «բնական սահմանը»: **«Ընդհանուր տան»** ներդաշնակությունը խաբսխված է աստվածային-բնական կարգի վրա. եթե արարածներից որևէ մեկը կարգազանց լինելով խախտի այդ կարգը, ապա կփլուզվի տիեզերական ներդաշնակությունը: Այդ մեկը կարող է լինել միայն մարդը, որովհետև մյուս գոյերը, չլինելով բանական և աճնախառն, անխախտ պահում են աստվածադիր կարգն ու օրենքը, իսկ մարդը պատվիրազանց ու կարգազանց եղավ և դրանով իսկ խախտեց աստվածային կարգը: Ուշագրավ է սարյակի այն միտքը, որ Աստծո դեմ մարդու «ապատամբության» հետևանքով փլուզվեց «ընդհանուր տան»՝ տիեզերքի ներդաշնակությունը, խախտվեց գոյերի աստվածային միասնությունը, հաճախացան բնական աղետները, թշնամություն առաջացավ արարածների միջև, տուժեցին բոլորովին անմեղ արարածներ, որոնք ո՛չ բաբելոնյան աշտարակ էին կառուցել, ո՛չ մեղքեր գործել և ո՛չ էլ վնասել ուրիշներին: Եթե մարդը հնարամտության և մտքի օգնությամբ կարող է իր համար ստեղծել գոյատևելու պայմաններ, ապա կենդանիները ո՛չ տուն կարող են կառուցել, ո՛չ իրենց բժշկել, ո՛չ էլ դիմագրավել բնության արհավիրքներին: **Մեղսագործության պատճառով մարդը գրկվել է աստվածային շնորհից և ստեղծագործելու բնատուր ձիրքից:** Հետևաբար, ոչ թե բնությանը նմանակելով մա կարող է վերգտնել կատարյալ արվեստ ստեղծելու բնատուր ձիրքը, այլև վերադառնալով իր «աստվածային-բնական» կարգավիճակին: Այսպիսով, մարդկային արվեստը բնության ներկայացուցչի՝ սարյակի արվեստի համեմատ անկատար է, որովհետև վերջինս հավատարիմ է մնացել աստվածային-բնական կարգին, իսկ մարդը պատվիրազանցության հետևանքով գրկվել է **«բնատուր պարզևից»:** Սարյակը հասկացնում է «կիսակատար իմաստակին», որ մարդկային արվեստը կատարյալ կարող է դառնալ միայն այն

դեպքում, երբ մարդը կրկին ձեռք կբերի իր «բնական կարգավիճակը»՝ **«Արդ կացի ի բնականին, որոյ պարզևն է յայտնութիւն»**¹³³: Մինչդեռ մարդը, սկսած նախնական մեղսագործությունից, իր արարքներով ոչ թե մոտենում, այլ, ընդհակառակը, հեռանում, օտարվում է բնությունից, հետևաբար՝ նաև իր էությունից: Սարկավազը, Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի լուծմունքում վերլուծելով փիլիսոփայության չորրորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը ըստ մարդկային կարողության Աստծուն նմանվելն է», համոզված է, որ մեղսագործությունից հետո մարդը եթե նույնիսկ շատ ցանկանա, այլևս չի կարող նմանվել Աստծուն. **«Եւ ծանիր, որքան եւ ջանայ մարդն լիմաստասիրութիւնն, չկարէ ելանել յայն յոր ունէր նախ քան զմեղանչելն: Վասն զի օտարացաք ի բնականէն»**¹³⁴: Փաստորեն Սարկավազը բարձրացնում է բնության և մարդու, բնականի և քաղաքակրթականի փոխհարաբերության հարցը՝ կարծելով՝ որ մարդը՝ որպես արարածների տեր ու իշխան, բարոյապես պատասխանատու է բնական կարգի և «ընդհանուր տան» անվտանգության պահպանման համար:

¹³³ Աբրահամյան Ա., Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Եր., 1956, էջ 320:

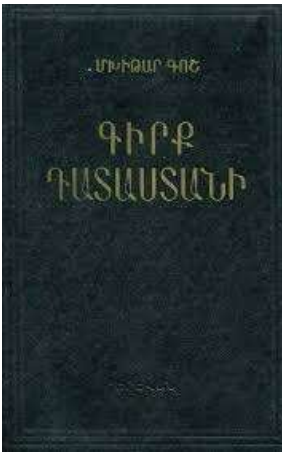
¹³⁴ **Յովհաննես Սարկավազ Իմաստասէր**, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Մարդյանի և Հ. Ղ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 37:

2.6 Մխիթար Գոշ

XII-XIII դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ ծաղկում է ապրում նաև իրավափիլիսոփայական միտքը, որի նշանավոր դեմքերից է իրավագետ, իմաստասեր, առակագիր, հոգևորական, ուսուցչապետ **Մխիթար Գոշը**¹³⁵ (մահ. 1213):



Մխիթար Գոշ



Մխիթար Գոշը (գոշ՝ նշանակում է սակավամագ) ծնվել է Գանձակում՝ մոտավորապես 1120-30-ական թվականներին: Սկզբնական կրթությունն ստացել է ծննդավայրում, ձեռնադրվել է կուսակյոռն քահանա, ստացել վարդապետի աստիճան: Այնուհետև մեկնել է Կիլիկիա, ուսանել և վերստին ստացել վարդապետի աստիճան: Վերադառնալով հայրենիք՝ սկզբում ապրել է Գանձակում, հետո տեղափոխվել է Խաչեն, այդտեղից էլ՝ Հին Գետիկի վանքը, որը որոշ ժամանակ անց երկրաշարժից ավերվել է: Գոշը Զաքարյան իշխանների հովանավորությամբ Գետիկից ոչ հեռու կառուցել է Նոր Գետիկ վանքը (Գոշավանքը), որտեղ էլ բացել է իր դպրոցը: Պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ՝ նրան մեծարել են «այր իմաստուն ու հեզ», «վարդապետական ուսմամբ հռչակեալ», «մեծ վարդապետ», «հռչակատորն և մեծ իմաստուն գիտութեամբ» պատվանուններով: Մահացել է 1213 թ. Նոր Գետիկում:

Մխիթար Գոշի գրչին են պատկանում

¹³⁵ Մխիթար Գոշի հայացքների մասին տես **Թանանյան Գ.**, Մխիթար Գոշի իրավունքի փիլիսոփայությունը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 2012, թիվ 1; **Միրումյան Կ. Ա.**, Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, էջ 238-246:

«Դատաստանագիրք հայոց» («Գիրք Դատաստանի»), «Առակների» ժողովածու» և կրոնական, դավանաբանական, բարոյախրատական բնույթի այլ երկեր: Թեև «Դատաստանագիրքն» ու «Առակների» ժողովածուն ժանրային առումով իրարից տարբեր են, սակայն գաղափարական, հարցերի լուծման եղանակներով ակնհայտ են դրանց նմանությունները:

Միջնադարյան Հայաստանում դատաստանագրքի անհրաժեշտությունը զգում էին ինչպես հոգևորականները, այնպես էլ աշխարհիկ իշխանությունները: Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում օրենքների ժողովածու նախաձեռնեց Ներսես Լամբրոնացին, իսկ Արևելյան Հայաստանում՝ Մխիթար Գոշը: Եթե Ներսես Լամբրոնացու ստեղծածը հիմնականում ընդգրկում էր եկեղեցական և որոշակի չափով կենցաղավարության կանոններ, ապա Գոշի «Դատաստանագիրքը» ժամանակի իրավական մտքի հուշարձաններից է: Այն բաղկացած է **Նախադրությունից**, որում Գոշը ներկայացնում է իր գրքի ստեղծման պատճառները (նա թվարկում է տասներկու պատճառ), դիտարկում է դատաիրավական բազմաթիվ հարցեր, իսկ հաջորդիվ շարադրում և ձևակերպում է տարբեր աղբյուրներից (Աստվածաշունչ, կանոնական գրքեր, հայ սովորության իրավունք, քրիստոնյա և մահմեդական ազգերի օրենքները և այլն) ժողոված **եկեղեցական կանոններ և աշխարհիկ օրենքներ**: Գոշը փաստում է, որ հայերը չունեն օրենքների ժողովածու կամ դատաստան անելու իրավունքների գիր, ինչի պատճառով նրանք ստիպված դիմում են օտարազգիների դատարանին՝ արժանանալով թե՛ պարսավանքի և թե՛ աչառու դատաստանի: Հարկավոր է ունենալ ազգային օրենսգիրք, որպեսզի «**մի՛ վասն ոչ գողոյ դատաստան՝ երթիցեն առ այլազգիս ի դատաստան**»¹³⁶:

Մխիթար Գոշի օրենսգիրքը խարսխվում է ի վերուստ տրված մարդկանց հավասարության, կամքի ազատության, աստվածային, բնական և դրական օրենքների, սոցիալական անհավասարության,

¹³⁶ Տե՛ս «Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց», իրաւաբանական հետազոտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբք Վ. Ծ. Վարդապետի Բաստամեանց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 12:

օրենքների գերակայության, օրենքի առաջ բոլորի հավասարության, արդարության, հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների տարանջատման և աշխարհայացքային-փիլիսոփայական բնույթի այլ դրույթների վրա: Աստված ի բնե մարդկանց ստեղծել է ազատ և հավասար, հետևաբար ազատ ու անկախ լինելն աստվածային-բնական իրավունք է: Մարդիկ բնականից ծնվում են ազատ ու հավասար, իսկ անազատությունն ու անհավասարությունը արդեն սոցիալ-տնտեսական ու սեփականատիրական հարաբերությունների արդյունք են: Աստվածային-բնական իրավունքն անփոփոխ ու հավերժական է, իսկ մարդկանց ստեղծած օրենքները՝ դրական կամ գրավոր իրավունքը, փոփոխական ու պայմանական՝ կախված հասարակության ու պետության մեջ տեղի ունեցող տարբեր կարգի փոփոխություններից: **Բնական իրավունքը** գերակայում է **դրական իրավունքի** նկատմամբ, որովհետև օրինաստեղծ գործունեության հիմքում ընկած են բնական իրավունքի նորմերը: Քանի որ պետության մեջ գործող դրական օրենքները պետք է հենվեն բնական իրավունքի նորմերի վրա, ուստի բնական իրավունքը և պետությունում գործող օրենքները չեն կարող իրար հակադրվել: Դրական օրենքը բնական իրավունքի տրամաբանական շարունակությունն է հասարակության մեջ: Առհասարակ Գոշը պաշտպանում է պետության մեջ օրենքի գերակայության գաղափարը՝ միաժամանակ շեշտելով, որ «**օրենքները մարդու համար են, ոչ թե մարդը՝ օրենքների համար**» հումանիստական միտքը:

Գոշի «Դատաստանագրքի» նպատակներից մեկն էլ օրենսգրքով իրավական հիմք ստեղծել ազգային-ազատագրական պայքարի համար և դրանով իսկ նաև իշխաններին ու ժողովրդին գաղափարապես նախապատրաստել հայոց թագավորության վերականգնմանը: Նա կառավարման միապետական ձևի կողմնակից էր, այսինքն՝ պետության գլուխ համարում էր թագավորին, որի իշխանությունն աստվածադիր էր: Աստծո կամքով ձեռնադրված թագավորը պետք է ունենա միանձնյա կառավարման բոլոր լծակները թե՛ երկրի ներսում և թե՛ արտաքին հարաբերությունների հաստատման ոլորտում: Լինելով միասնական, կենտրոնացված ու ուժեղ պետականության ջատա-

գով՝ Գոշը կողմնակից էր թագավորի բացարձակ ու գերագույն իշխանության: Միայն թագավորին է վերապահվում այնպիսի գործառույթների իրականացումը, ինչպիսիք են պատերազմ հայտարարելը կամ հաշտություն կնքելը, դրամահատումը, աշխարհագիրը, հարկերի ու մաքսերի սահմանումը, քաղաքների ու բերդերի կառուցումը, մահապատժին համաձայնություն տալը կամ ներում շնորհելը և այլն: Կենտրոնացված պետությունը ենթադրում է ոչ թե տեղական, այլ համապետական օրենքներով կառավարում: Ուժեղ միապետության երաշխիքներից մեկը թագավորական իշխանության ժառանգական համակարգի կարգավորումն է, որովհետև թագավորության ժառանգականությունը հնարավորություն է տալիս անխախտ ու անցնցում պահել պետական համակարգը: Ժառանգականության մեխանիզմը պետք է ապահովի իշխանության անցումը հորից անդրանիկ զավակին, սակայն պետական շահերից ելնելով՝ թագը կարող է տրվել կառավարելու հմտություններով ու գիտելիքներով օժտված արժանավոր զավակին, իսկ որոշ դեպքերում՝ նաև թագավորի եղբորը:

Ազգային հարցեր լուծելու համար թագավորը պետք է կարողանա համախմբել ժողովրդին միևնույն գաղափարի շուրջ, պետք է կարողանա օգտագործել յուրաքանչյուր սոցիալական դասի հնարավորությունները: Գոշը համոզված է, որ միաբանվելով օտարների լծի տակ գտնվող հայերը կարող են դառնալ հզոր ուժ և պայքարել իրենց թագավորության վերականգնման համար: Առհասարակ արժանապատվություն ունեցող ազգերը պետք է «պատերազմեն» իրենց ճնշողների դեմ, պետք է ամեն ինչ անեն ազատ ու անկախ ապրելու իրենց բնական իրավունքը վերականգնելու համար: Ի հակադրություն նվաճողական պատերազմների, որոնց նպատակն է ուրիշ ազգերին ճնշելն ու հպատակեցնելը, անկախության համար մղվող պատերազմները արդարացի են: Հետաքրքիր է նշել, որ Գոշը բնական իրավունքի գերակայության դրույթը տարածում է ոչ միայն ազգերի, այլև անհատների վրա: «Եթե նախորդ շրջանի ազգային-քաղաքական միտքը մարդու ազատ կամքի, ընտրության ազատության աշխարհայացքային-աստվածաշնչյան հիմնադրույթը հանգեցրեց ազգի ազատ ապրելու իրավունքի, ինքնիշխանության գաղափարին, ա-

պա Գոշը դա ծառայեցրեց կոնկրետ մարդու իրավունքների ընդարձակման ու իրավական ձևակերպմանը»¹³⁷։ Միջնադարի պայմաններում Գոշը առաջադրում է այն միտքը, թե անկախ ազգային ու կրոնական պատկանելությունից, մարդու կյանքը բացարձակ արժեք է, որի դեմ ոտնձգություն կատարողը պետք է պատժվի։ Հայ մտածողը նույնիսկ արդարացնում է անիրավ ու օրինախախտ իշխանավորների դեմ ճնշվածների ընդվզման փորձը։ Հզորներն արհամարհում են տկարներին ու չեն վախենում նրանցից, սակայն տկարները իմաստությամբ հզորանում են և հաղթում հզորներին։ Պաշտպանելով սոցիալական հնազանդության գաղափարը (հասարակ ժողովուրդը պարտավոր է ենթարկվել իշխանությանը, որովհետև վերջինս աստվածալիք է)՝ Գոշը միաժամանակ կարծում է, որ իշխանավորներն էլ պետք է ապահովեն հասարակ ժողովրդի իրավունքները, խուսափեն անօրինական ու ապօրինի գործողություններից, հասարակ մարդկանց վերաբերվեն «**իբրև ի մեծամեծաց**»։ «Գոշը մի կողմից ձգտում է մեղմել հնազանդյալների ու տերերի հակամարտությունը, մյուս կողմից՝ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխողների հակասությունները։ Եվ այս բոլորը մի կետ նպատակով՝ ազգային ուժերը համախմբելու և ուղղելու «արտաքին թշնամու» դեմ պայքարին, որ է այն նպատակն ու պահանջը, որով պայմանավորվեց Դատաստանագրքի հանդես գալը։ Թե՛ Դատաստանագրքում և թե՛ առակների մեջ մենք տեսնում ենք միևնույն միտումն ու նպատակը»¹³⁸։

Կենտրոնացված ու միասնական պետականության ստեղծման ճանապարհին Գոշը կարևորում է նաև հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների հարաբերությունների կարգավորումը։ Նրա կարծիքով՝ թեև աշխարհիկ իշխանությունն անկախ է, ունի իր գործառույթները, այնուհանդերձ պետք է ենթարկվի հոգևոր իշխանությանը, ավելի ստույգ՝ պետք է իրականացնի երկնային Թագավորի կամքը, պետությունը կառավարի աստվածային օրենքներով ու պատվիրաններով։ Գոշը հասարակական հարաբերությունների մի զգալի մասի կարգա-

¹³⁷ Միրումյան Կ. Ա., Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, էջ 247։

¹³⁸ Պիվազյան Է.Մ., Մխիթար Գոշ, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները, V-XVIII դարեր» գրքում, էջ 290։

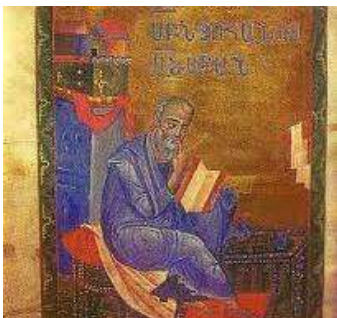
վորման գործը հատկացնում է եկեղեցական դատարանին՝ աշխարհիկ դատարանների առկայության պայմաններում:

Կարևորելով Հայոց առաքելական եկեղեցու դերակատարությունը հայ ժողովրդի պատմական կյանքում և լինելով հայոց եկեղեցու դավանաբանության պաշտպան՝ նա, Ներսես Շնորհալու և Ներսես Լամբրոնացու նման, միաժամանակ պաշտպանում է **կրոնադավանաբանական ազատության ու հանդուրժողականության սկզբունքը**՝ քննադատելով բռնի դավանափոխության քաղաքականությունը: Հունական կամ հռոմեական եկեղեցիներն իրենց դավանաբանությունը համարում են ճշմարիտ և փորձում են մյուս եկեղեցիներին ենթարկեցնել իրենց՝ անտեսելով դրանց դավանաբանության և ծիսակարգի «ճշմարտությունները»: Նման պայմաններում հնարավոր չէ հասնել ընդհանուր միաբանության և ստեղծել միասնական ընդհանրական եկեղեցի: Եթե քրիստոնյա եկեղեցիները չեն կարողանում միաբանվել, գրում է նա, ապա կարող են գոնե չլինել թշնամիներ, կարող են վերացնել միմյանց դեմ գործելու, միմյանց «հայիոյելու» սովորույթը: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ է, որ յուրաքանչյուրը հարգի մյուսի արժեքներն ու ավանդույթները:

Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» հայ իրավափիլիսոփայական մտքի նվաճումներից է և միջնադարում եզակի այն երկերից, որոնց կիրառությունը դուրս է եկել Հայաստանի սահմաններից: Այն գործածվել է ոչ միայն Մայր Հայաստանում և Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում (չեքոմ թագավորի եղբայր Սմբատ Մպարապետը, օգտվելով Գոշի գրքից՝ ստեղծում է նոր օրենսգիրք), այլև ավելի ուշ՝ XVI-XVIII դարերի հայկական գաղթօջախներում՝ Լվովում, Ղրիմում, Աստրախանում, ինչպես նաև թարգմանվելով վրացերեն՝ դրա հիմնադրույթները ներառվել են Վախթանգ թագավորի կողմից հաստատված օրենսգրքում:

2.7 Վահրամ Բաբունի

XIII դարի հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից է աստվածաբան, իմաստասեր, պետական գործիչ **Վահրամ Բաբունին**¹³⁹:



Վահրամ Բաբունի

Վահրամ Բաբունու ծննդյան և մահվան թվականները անհայտ են: Նա ապրել ու ստեղծագործել է Կիլիկիայի հայկական պետության հզորացման շրջանում, եղել արքունական գրասենյակի ատենադպիր, ըստ որոշ աղբյուրների՝ հայ առաքելական և հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների միավորման կողմնակից: Բաբունու անվան հետ է կապված XIII դարում հայ իմաստասիրության մեջ Արիստոտելի և Դավիթ Անհատի տեսական-փիլիսոփայական ավանդույթների վերակենդանացումը:

Նրա գրչին են պատկանում փիլիսոփայական, տրամաբանական, պատմաքաղաքագիտական և կրոնաստվածաբանական բնույթի երկեր, այդ թվում՝ Արիստոտելի «**Կատեգորիաների**», «**Մեկնության մասին**», Գրիգոր Նյոսացու «**Մարդու կազմության մասին**», Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագոս «**Յաղագս երկնային քահանայապետության**», Պորփյուրոսի «**Ներածության**» և դրա Դավիթ Անհատի վերլուծության մեկնությունները, «**Ուտանավոր պատմություն Ռուբենենց**» պատմական երկը և այլն: Մեծ արժեք է ներկայացնում Լևոն Գ թագավորի թագադրման կապակցությամբ կարդացած իմաստասիրական ճառը, որում շարադրված են նրա պատմա-փիլիսոփայական և քաղաքագիտական հայացքները:

¹³⁹ Վահրամ Բաբունու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս Գրիգորյան Գ. Հ., Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., 1969; Զաքարյան Ս. Ա., «Հայ իմաստասերներ» (Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Վահրամ Բաբունի), Եր., 1997:

Գոյաբանական հարցեր քննարկելիս Բաբունին հետևում է նախորդ դարերի հայ փիլիսոփաների միաստվածապաշտական և աստվածակենտրոն վարդապետությանը՝ դա լրացնելով աստիճանակարգված տիեզերքի մասին արեոպագիտյան ուսմունքով: Աստված ոչնչից ստեղծել է ողջ տիեզերքը, կեցություն պարգևել անշունչ և շնչավոր բոլոր գոյացություններին: Աստվածային արարչագործությունը ընթացել է որոշակի կարգի համաձայն, ուստի տիեզերքը ներկայանում է որպես կարգավորված ու աստիճանակարգված մի ներդաշնակերտ ամբողջություն, որում յուրաքանչյուր գոյ ունի իր կարգավիճակն ու գործառույթները: Արարչագործության պսակը և վերջնանպատակը Աստծո պատկերով և նմանությամբ ստեղծված մարդն է՝ արարված գոյերի «թագավորը»: Աստված կամեցավ մարդուն կարգել «**իշխան ու տէր**», ուստի սկզբից նախապատրաստեց արքունիքը՝ երկինքն ու երկիրը, հետո ստեղծեց մատակարարողներին ու սպասավորներին՝ բույսերին, ծառերին և կենդանիներին: Թեև մարդը իր բնության մեջ ամփոփում է կեցության բոլոր շերտերը և հոգու երեք տեսակները՝ բուսական, կենդանական և բանական, այնուհանդերձ նա իր կարգավիճակով գերազանցում է արարված բոլոր գոյերին: Մարդու գերազանցությունը դրսևորվում է նաև այն բանում, որ նա բանական էակ է, այսինքն՝ օժտված է ճանաչողական կարողություններով՝ զգայություններով, բանականությամբ և հավատով: Շեշտելով մարդու իմացության ստացական բնույթը՝ նա քննադատում է բնածին գաղափարների մասին պլատոնյան տեսությունը, որի հիմքում ընկած է մարմնի նկատմամբ հոգու առաջնայնության գաղափարը: Ըստ Բաբունու՝ նախ, հոգին և մարմինը ստեղծվել են միաժամանակ, երկրորդ, ի սկզբանե հոգու մեջ չկան պատրաստի գաղափարներ, ուստի մարդը չի կարող ունենալ բնածին գիտելիք: Հավատի և բանականության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության հարաբերակցության հարցը նա վճռում է հավատի և աստվածաբանության օգտին («**գիաւատն ընդունիմք, զի այն է արժանաւոր խորհելոյ. կամ բանագիտութեամբ քննութիւն՝ յիրաւանց վրիպեալ է և հաւատն է իրաւացի**»¹⁴⁰), սկզբունքորեն մերժում երկու իրար հակասող ճշմար-

¹⁴⁰ **Վահրամ Բաբունի**, Լուծմունք կազմութեան գրոցն, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. քիվ 1919, էջ 135բ:

տության գոյության հնարավորությունը, ինչը չի խանգարում կարևորելու իմաստասիրության դերը թե՛ աշխարհի ճանաչողության և թե՛ աստվածիմացության գործում:

Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը Բաբունին լուծում է արիստոտելյան և անհաղթյան ոգով, ընդ որում, շեշտում է անհատ գոյացությունների գոյաբանական առաջնությունը սեռերի և տեսակների նկատմամբ, վերջիններիս գոյությունը պայմանավորում է անհատ իրերի գոյությամբ. **«Սեռն ու տեսակն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, իսկ անհատն գոյանալ և ոչ կարօտի նոցա, զի յորժամ Ադամ միայն էր ո՞վ ասիւր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկանցն լինի, զի տեսակ բազումքն են և ոչ մին: Եւ օրինակ քեզ Արեգակ, և՛ Լուսին, և՛ Աշխարհ. զի միակք են և անհատք կոչին, զի ոչ բազում արեգակք են, որ տեսակ լինին առաջնոյն, և՛ ոչ բազում լուսինք, կամ բազում աշխարհք: Այսպէս կարէ անհատին մնալ և լինել առանց տեսակաց և պատահմանց, իսկ տեսակացն՝ ոչ եւ»**¹⁴¹: Նրանք, ովքեր պնդում են, գրում է Բաբունին, թե անհատը տեսակից, իսկ տեսակը սեռից է բաղկանում, չգիտեն ճշմարտությունը, որովհետև «ճշմարիտն այն է, որ տեսակն՝ յանհատէն գոյանա և սեռն՝ ի տեսակէ...»: Փաստորեն Բաբունին ձևակերպում է հետևյալ դրույթները՝ **ա)** անհատ գոյացությունները ծագումնաբանորեն նախորդում և հիմք են հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների համար, **բ)** առանձին իրերից անկախ գոյություն չունեն ընդհանուր հատկություններ կամ էություններ, **գ)** ընդհանուր գոյացությունների առաջացումից հետո փոխադարձ կապ ու կախվածություն է հաստատվում անհատ և ընդհանուր գոյերի միջև: Օրինակ, ընդհանուրն առաջանում է միայն այն պարագայում, երբ առկա է անհատների բազմություն, և դադարում է գոյություն ունենալուց, եթե վերանում է անհատների բազմությունը: Անհատ և ընդհանուր գոյացությունների հարաբերակցության հարցի մնան լուծումը հայ մասնագետներին (Հ. Գաբրիելյան, Վ. Չալոյան, Գ. Գրիգորյան, Ս. Արևշատյան և այլք) հիմք է տվել նրան համարել **նոմինալիստական ուղ-**

¹⁴¹ **Վահրամ Բաբունի**, Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1967, էջ 38:

դուքյան հիմնադիրը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ: Այս կապակցությամբ հարկ է նշել հետևյալը. **նախ**, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցի լուծմամբ չի որոշվում ընդհանրականների հիմնահարցի ուղղվածությունը, **երկրորդ**, ընդունել անհատ գոյացությունների առաջնությունը երկրորդային գոյացությունների նկատմամբ, **դեռ չի նշանակում մերժել ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը**: Այն, որ անհատ իրերն առաջնային են ընդհանրականների (սեռերի ու տեսակների, սեռատեսակային հատկությունների) նկատմամբ, դեռևս չի նշանակում, թե ժխտվում է ընդհանրականների իրական գոյությունը, ընդհակառակը, ամրագրվում է այն միտքը, որ դրանք գոյություն ունեն անհատ գոյացություններից հետո և անհատ գոյացությունների հիման վրա: Բաբունին նշում է, որ **ընդհանուր ռեալ կերպով գոյություն ունի բազումի մեջ կա՛մ որպես իրերի ձև, որակ, հատկություն** («այս է սահման ընթանորին՝ ընթանուր է մի թուով ըստ տեսակի ի բազմաց ընկալեալ»¹⁴²), **կա՛մ որպես անհատների բազմություն՝ տեսակ և սեռ**: Իսկ միջնադարյան մոմինալիզմը (անվանապաշտությունը) մի ուսմունք է, որը ժխտում է ընդհանրականների գոյությունը թե՛ Աստծո բանականության մեջ, թե՛ առանձին իրերի մեջ և թե՛ մարդկային մտքի մեջ: Եթե ծայրահեղ մոմինալիստները ընդհանրականները համարում էին սոսկ անուններ կամ դատարկ հնչյուններ, որոնց իրականում ոչինչ չեն համապատասխանում, ապա չափավոր մոմինալիստները ընդհանրականները համարում էին անուններ, նշաններ կամ տերմիններ, որոնց իրականության մեջ ոչինչ չեն համապատասխանում, սակայն դրանք ներկայացնում են համապատասխան իրերի դասեր: Այլ խոսքով, եթե ասվում է, որ ընդհանրականները գոյություն ունեն առանձին իրերից հետո իրերի բազմության և մտքի մեջ, ապա դա այլևս մոմինալիզմ չէ, այլ **ռեալիզմ**, որովհետև ընդունվում է ընդհանրականների թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ գոյությունը: Բաբունին ընդհանուր առմամբ (եթե նկատի ունենանք մասն այս կապակցությամբ նրա թե՛ Դավիթ Անհաղթի ու Պորփյուրոսի երկերի մեկնու-

¹⁴² **Վահրամ Բաբունի**, Պորփյուրի «Ներածութեան» մեկնությունները, ՄՄ, ձեռ. 1683, էջ 39ա:

թյուններում և աստվածաբանական երկերում արտահայտած մտքերը) ունիվերսալիաների հիմնահարցը լուծում է **չափավոր ռեալիզմի** դիրքերից: Ընդհանուրը, ըստ նրա՝ գոյություն ունի աստվածային բանականության մեջ որպես արարվելիք իրերի աննյութական նախատիպ, գոյություն ունի անհատ գոյացությունների մեջ իբրև դրանց հատկություն (ընդհանուր որպես առանձին գոյ իրականության մեջ գոյություն չունի) և գոյություն ունի մարդկային մտածողության մեջ որպես ընդհանուր հասկացություն, որը ձևավորվում է՝ հենվելով անհատ գոյացությունների նման (ընդհանուր) հատկությունների վրա:

Բաբունին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության և պատմության փիլիսոփայության հիմնական սկզբունքները: Հետևողականորեն պաշտպանելով մարդու կամքի ազատության գաղափարը՝ Բաբունին քննադատում է ճակատագրապաշտական տեսությունները, ժողովրդի մեջ տարածված սնոտիապաշտական նախապաշարումներն ու սովորույթները: Նրա կարծիքով՝ աստվածային նախախնամության և մարդու կամքի ազատության միջև չկա հակասություն: Առանց Աստծո օգնության մարդը չի կարող փրկվել, միևնույն ժամանակ առանց **«կամակցութեամբ ազատ իշխանութեան»** անհնարին կլինի փրկությունը: Այս կապակցությամբ Բաբունին մեջբերում է Օգոստինոս Երանելու հանրահայտ այն միտքը, թե Աստված **«ստեղծեաց զքեզ առանց քեզ, ոչ արդարացուցանէ քեզ առանց քեզ»**:

Քաղաքագիտական ու պատմափիլիսոփայական բնույթի հարցերը նա հիմնականում քննարկել է **«Ռոսմաւոր Պատմութիւն Ռուբենեանց»** չափածո պատմավիպասանական երկում¹⁴³ և միջնադարյան հայ իրականության համար բացառիկ մի երևույթի՝ 1271 թ. Լևոն Գ-ին թագավոր օծելու արարողության ժամանակ կարդացած ճառում¹⁴⁴: Բաբունին հայոց ազգի և Ռուբինյան իշխանապետության

¹⁴³ **«Վահրամայ Բաբունոյ Ռոսմաւոր Պատմութիւն Ռուբենեանց»**, Փարիզ, 1859, էջ 182-248:

¹⁴⁴ «Ի մեծի աւուր յայտնութեան Քրիստոսի, վերլուծութիւն բանին Եսայեայ, յետ որոյ և հաւաքմունք աստուածաշունչ բանից թարգման յօրինեալ ի խորհուրդ թագաւորաց որ յերկրի, արագ ցուցմամբ և իմաստասիրական սահմանաւ շարադրեալ **Վահրամ**

ու Հեթումյան հարստության ծագումնաբանության պատմությունը դիտարկում է համաշխարհային պատմության համապատկերում՝ հիմք ընդունելով մարդկության ծագման, ազգերի ու թագավորությունների առաջացման սուրբգրային առասպելը: Այս հարցում մա հենվում է մարդկության պատմական փուլերի վերաբերյալ ինչպես աստվածաշնչյան պատկերացումների և Օգոստինոս Երանելու ըմբռնումների, այնպես էլ՝ հայոց ծագումնաբանության, հայոց պատմության հնագույն շրջանի մասին Մովսես Խորենացու հաղորդած տեղեկությունների վրա: Բաբունու մտածումների կիզակետում Կիլիկիայի հայկական պետության օրինականության հիմնավորման, պետականության ամրապնդման ու հզորացման խնդիրն է: Ուստի, այդ գործնական խնդիրների լուծման համար մա քննարկում է տեսական այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք են՝ ի՞նչ է թագավորությունը, ե՞րբ և ինչո՞ւ է առաջացել, ինչպիսի՞ն պետք է լինեն պետության կառուցվածքն ու թագավորական կարգերը, որո՞նք են թագավորության հաստատունության, կայունության ու հզորության նախադրյալները, որո՞նք են թագավորի, իշխանների, հոգևորականների գործառույթները և այլն: Հայ մտածողի կարծիքով՝ թագավորության (պետականության) կանոնավոր ու արդյունավետ գործառնման և հարատևման համար անհրաժեշտ են երեք պայման-նախադրյալ՝ ա) հավատք (աստվածապաշտություն) և ճշմարիտ գործք, բ) թագավորական հարստության օրինականություն, որը խարսխված է ժառանգական իրավունքի վրա և գ) իմաստություն ու խոհեմություն (պետության իմաստուն կառավարում, իշխանության խելամիտ գործադրում): Հենց այս տեսանկյունից է մա շարադրում ու գնահատում հայոց (Կիլիկիայի հայկական պետության) պատմությունն ու պատմական գործիչների (թագավորների) գործունեությունը: Բաբունին տարբերակում է **երկու կարգի թագավորություն**՝ երկնային (աստվածային) և երկրային (մարդկային): Աստված բացարձակ ու գերագույն թագավոր է, որը, ստեղծելով բոլոր գոյերը, իմաստուն կերպով կառավարում-նախախնամում է ներքևներում ու վերևներում գտնվողներին՝

վարդապետի, յորում ատուր օծեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լեւոն», «Արարատ», 1868, է. ԺԲ, 1869, Ա-Ե:

պահելով դրանց ներդաշնության ու միասնության, խաղաղության ու կայունության մեջ: Նրա խնամքի տակ է գտնվում նաև մարդկային թագավորությունը: Երկրային թագավորը կոչված է կատարելու երկնային Թագավորի կամքը, պահպանելու պետական-հասարակական կարգը, հետևելու օրենքների կատարմանը, երկրում հաստատելու խաղաղություն, հանդուրժողական ու բարեկամական հարաբերություններ տարբեր դասերի, ազգերի, կրոնների ու դավանանքների միջև, խրախուսելու և պատվելու բարեգործներին, պատժելու և տանջելու հանցագործներին: Ըստ Բաբունու՝ երկրային թագավորությունն ի սկզբանե գոյություն չի ունեցել, այլ սկզբնավորվել է մարդկության պատմության որոշակի ժամանակահատվածում՝ սկսյալ նախնական մեղսագործությունից: Այսինքն՝ թագավորությունը ոչ թե մարդկանց միջև փոխալայնամավորվածության, դաշինքի կամ հասարակական պահանջմունքի, այլ պատվիրազանցության, մեղսագործության և բռնության արդյունք է:

Բաբունին պաշտպանում է պետության կառուցվածքի օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ պետությունը մի կենդանի օրգանիզմ է, որի ամեն մի անդամ կատարում է որոշակի գործառույթ՝ ապահովելով ամբողջի ներդաշնակ գործունեությունը: Ինչպես օրգանիզմի «ղեկավարն ու առաջնորդը» գլուխն է, այնպես էլ պետության գլուխը թագավորն է, որի գործունեությունից, վարվելակերպից, վարք ու բարքից, կառավարման հմտությունից կախված են երկրի հզորությունը և ազգի բարեկեցությունը: Դա ինքնին արդեն պարտավորեցնող հանգամանք է: Այդ պատճառով, ըստ Բաբունու՝ ուրիշներից առավել թագավորներին պետք է կրթել, դաստիարակել, խրատել ու սովորեցնել կենցաղավարության կանոնները, կառավարման գիտության ու արվեստի սկզբունքները, քանի որ **«բարութիւնն նոցա թագմաց և չարութիւն յոլովից հասանէ»**¹⁴⁵: Պետության կառավարման շրջանակներում թագավորի կարևորագույն գործառույթներից մեկը անաշատ ու արդար դատավարության ապահովումն է: Թագավորը օրենքների իրագործման և իրավունքների պաշտպանության երաշ-

¹⁴⁵ **Վահրամ Բաբունի**, «Ի մեծի ատուր յայտնութեան Քրիստոսի...», 1869, Գ, էջ 52:

խավորն է: Միջնադարյան մտածողության հանգույն Բաբունին հստակորեն իրարից չի սահմանազատում կառավարման իրավական ու բարոյական կողմերը: Նրա կարծիքով՝ թագավորը՝ իբրև դատական իշխանության գլուխ, այս հարցում պետք է ցուցաբերի մարդկային բնության իմացություն, համբերություն, հանդուրժողականություն ու շրջահայացություն, լինի նրբանկատ, հաշվի առնի քննվող գործի բոլոր մանրամասները: Գաղտնիք չէ, գրում է նա, որ մարդիկ իրենց շահի համար **«ոչ խնայեն ի միմեանս»**, որ իրենց նպատակին հասնելու համար պատրաստ են չարախոսելու, բամբասելու, խաբելու, սուտ վկայություններ տալու, դիմացինի իրավունքները ոտնահարելու, իսկ իրենց հզորագույն համարողները անգամ **«ի վերայ Աստուծոյ յանդգնէին»** և այլն: Թագավորը, ծանոթ լինելով մարդու բնության ուժեղ և թույլ կողմերին, պետք է անցկացնի համակողմանի քննություն, լսի հակառակորդ կողմերին, ստուգի վկաների տեղեկությունները, ճշմարտությունը բացահայտելուց հետո նոր միայն ընդունի որոշումներ: Թագավորի նման իշխանները նույնպես պետք է լինեն աստվածապաշտ ու բարեպաշտ, որովհետև հավատն առ երկնային Թագավոր հաստատուն է դարձնում հավատարմությունը երկրային թագավորի հանդեպ: Բաբունին շեշտում է թագավոր-հպատակներ, թագավոր-իշխաններ հարաբերությունների կարգավորման բարոյական կողմը. իշխանները պետք է սիրով կապված լինեն թագավորի հետ, ենթարկվեն նրա հրամաններին, միմյանց նկատմամբ լինեն հարգալից ու հանդուրժողական, չգժտվեն ու դիսչպահեն, չնախանձեն մեկը մյուսին, իրար չսպանեն, լինեն իրար աջակից և ուրախանան մեկմեկու հաջողություններով: Թագավորի և հպատակների բարոյական կատարելագործման ու դաստիարակության գործառույթը վերապահված է եկեղեցական դասին՝ հոգևորականներին, ովքեր պետության մեջ ունեն ոչ թե արտոնյալ, այլ ծառայողական կարգավիճակ: Նրա կարծիքով՝ **եկեղեցին պետք է ենթարկվի աշխարհիկ իշխանությանը և պետության մեջ կատարի իրեն վերապահված հոգևոր գործառույթը**: Պետական շահը վերդասելով անհատական ու դասային շահերից՝ նա կարծում է, որ հասարակական բոլոր դասերը, ուժերն ու կառույցները, այդ թվում՝ հոգևոր իշխա-

նությունը պետք է միանշանակ ենթարկվեն աշխարհիկ իշխանությանը:

Վահրամ Րաբունու հայացքները մեծապես ազդել են հետագա դարերի հայ աստվածաբանների ու իմաստասերների, հատկապես Տաթևի համալսարանի մտածողներ Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական ու փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա:

2.8 Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի

XIII դարի հայ մշակույթի և փիլիսոփայության ինքնատիպ դեմքերից է աստվածաբան, իմաստասեր, քերական, բանաստեղծ, եկեղեցական գործիչ **Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին**¹⁴⁶ (մահ. 1293 թ.)՝ հանրագիտակ ու լայնախոհ մի մտածող, որի աշխարհայացքի բնորոշ գիծը քրիստոնեական հումանիզմն է:



Հովհաննես Պլուզ
Երզնկացի

Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին ծնվել է 1225-1230 թ. միջև, Մեծ Հայքի Եկեղյաց գավառում: Երզնկացի է կոչվել կամ իր ծննդավայրի անունով և կամ տեղի որևէ վանքում կրթություն ստացած լինելու պատճառով: Պլուզ մականունը նրան, հավանաբար, տրվել է կարծահասակության համար: Երզնկացին աշակերտել է ժամանակի նշանավոր փարդապետ Վարդան Արևելացուն, հմտացել է փիլիսոփայության, տիեզերագիտության, քերականության, արվեստների, երաժշտության և բժշկության մեջ: 1270-1280-ական թթ. նա մասնակցել է երկրի թե՛ մշակութային և թե՛ քաղաքական կյանքին, շրջել ոչ միայն Հայաստանի, այլև Կիլիկիայի տարբեր քաղաքներում, եղել Երուսաղեմում ու Տփղիսում՝ ամենուրեք վայելելով մեծ հեղինակություն: Նա հակամիարարական շարժման կողմնակից էր: Երզնկացին մահացել է 1293 թ., թաղվել Երզնկայի Սբ. Նշան եկեղեցու

¹⁴⁶ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տես **Սրապյան Ա. Երզնկացի, Հովհաննես Երզնկացի**, Եր., 1958; **Ույնի**՝ Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ (Կյանքը և գործը), Եր., 1993; **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1962; **Բաղդասարյան Է.**, Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը, Եր., 1977; **Պարսումեան-Տատոյեան Ս.**, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացիի «Ի տաճկաց իմաստասիրաց»-ը եւ իմաստասիրական արձակը իսլամական աղբյուրներում լոյսին տակ, Պեյրուք, 1991; **Զաքարյան Ս. Ա.**, «Հայ իմաստասերներ» (Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Վահրամ Բաբումի), Եր., 1997:

առաջնորդական աթոռի տակ: Նա կոչվել է «սուրբ և իմաստուն», «-բանիբուն և աշխարհալոյս վարդապետ», «խստալոյս իմաստասէր», «անյաղթ» և այլն:

Նրա տեսական-փիլիսոփայական հայացքներն ամփոփված են «**Թուղթ առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի**», «**Յաղագս երկնային գարդուց**», «**Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք**», «**Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է, ի հնազանդութիւն կացցէ**», «**Սքանչելի եղև գիտութիւն Քո յիս**», «**Հաւաքումն մեկնութեան քերականի**» և բազմաթիվ այլ երկերում: Երզնկացու «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք» աշխատությունը բացառիկ արժեք է ներկայացնում հայ-արաբական փիլիսոփայական առնչությունների տեսանկյունից. այն X դ. Բասրայում հիմնված «Մաքրության եղբայրության» Թղթերի բովանդակության ամփոփ շարադրանքն է: Սակայն հայ փիլիսոփան կոտորեն չի հետևել այդ աղբյուրի գաղափարներին, այլ դրանցից ընտրել է հիմնականում այն, ինչը համապատասխանում է հայոց աշխարհատեսության սկզբունքներին:

Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած են միաստվածապաշտության և արարչագործության սկզբունքները, ըստ որոնց՝ Աստված ոչնչից արարում է ողջ գոյավորը և իմաստուն կերպով նախախնամում: Նա տարբերակում է կեցության երեք ոլորտ՝ **իմանալի (աստվածային) աշխարհ, զգալի-նյութական աշխարհ և իմանալի-զգալի աշխարհ**, որը մարդու աշխարհն է: Մարդը պատկանում է թե՛ իմանալի և թե՛ զգալի-նյութական աշխարհներին՝ իր բնության մեջ միավորելով թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի հատկությունները: Տիեզերքում մարդու կարգավիճակի հարցը նա դիտարկում է երկու տեսանկյունից՝ **տիեզերաբանական-բնապաշտական և կրոնաբարոյական**: Առաջին դեպքում հաստատվում են մարդու և բնության, փոքր և մեծ տիեզերքների համամանությունը, մարդու և կենդանական աշխարհի միասնությունը, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մարդու բացառիկ կարգավիճակը արարչակարգում, նրա գերազանցությունը և առավելությունը մյուս արարածների նկատմամբ: Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է: Հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը շոշափելիս Երզնկացին, նախ, փորձում է բացահայտել դրանց

միավորման բնախոսական հիմքերը՝ կարծելով, որ հակադիր հատկություններ ունեցող այդ գոյացությունները միավորված են **«ըստ անճառելի իմաստութեան կապողին»**, հետևաբար այն առեղծվածային է մարդու բանականության համար: Այդուհանդերձ, նրա ենթադրությամբ՝ քանի որ հակադրությունները չեն կարող առանց իրար ոչնչացնելու մեկտեղվել, ուստի հոգու և մարմնի «անշփոթ» միավորումը պետք է իրագործվի միջնորդ օղակների՝ արյունատար անոթների, արյան, շնչի և մտքի միջոցով: Միավորվելով, հոգին և մարմինը գտնվում են փոխազդեցության մեջ. **«ախտակից լինի հոգի մարմնոյ և մարմին՝ հոգոյ»**: Միտքը հայում է Աստծուն և ձգտում մարմնին իր հետ վեր բարձրացնել, իսկ մարմինը ձգտում է մտքին քաշել դեպի երկրային աշխարհը: Մարդը կանգնում է երկրնորանքի առջև՝ ո՞ւմ հետևել՝ հոգուն, որ թռչում է դեպի վերև, աստվածային աշխարհ, թե՞ մարմնին, որ գալթակղվում է երկրային հաճույքներով: Երկրորդ, Երզնկացին թեև պաշտպանում է մարմնի նկատմամբ հոգու գերազանցության դրույթը (հոգին մարդու բնության իշխանն է, իսկ մարմինը՝ ծառան, հոգին լույս է, մարմինը՝ խավար), այնուհանդերձ ձգտում է «արդարության» սկզբունքի տեսանկյունից մեղմել հոգու և մարմնի միջև առկա բնագանգական հակադրությունը՝ կարևորելով թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի դերը մարդու կյանքում և փրկության գործում: Արդարության սկզբունքը պահանջում է հարգել ամբողջի յուրաքանչյուր մասի «բնական» իրավունքները, յուրաքանչյուրին վերաբերել «ըստ արժանատիության»: **«Արդարութիւն է, - գրում է նա, - յորժամ ո՛չ հոգւոյս կամք զմարմնոյս զրկէ, եւ ո՛չ մարմնոյ զհոգւոյս»**¹⁴⁷: Առհասարակ մարդու արարքների առաջին պատասխանատուն հոգին է, որովհետև մարմինը կախյալ ու կրավորական գոյ է, բայց քանի որ դրանք հանդես են գալիս միասին, ապա պատասխանատու են դառնում թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը: Մարդը կարող է կատարյալ լինել միայն հոգու և մարմնի միասնությամբ: Հոգու առաքինությունները չորսն են՝ **խտհեմություն, արիություն, ողջախտիություն և արդարություն**, իսկ

¹⁴⁷ **Յովհաննէ Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ.Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 492:

հոգու մասերը՝ երեքը՝ **բանականություն, ցատում և ցանկություն**: Հարկավոր է ոչ միայն հոգու յուրաքանչյուր մաս զարդարել առաքի- նությամբ (բանականությունը՝ խոհեմությամբ, բարկությունը՝ արիու- քյամբ, իսկ ցանկությունը՝ ողջախոհությամբ), այլև **«յարմարումն եւ բարեկարգութիւնն առ միմեանս պահել»**:

Իմացաբանական լավատեսությունը, գիտության և իմաստու- քյան ջատագովությունը Երզնկացու աշխարհայացքի կարևոր կող- մերից են: Մարդը օժտված է զգայություններով, բանականությամբ և հավատով, որոնց միջոցով ի վիճակի է ճանաչելու մտահասու և զգա- յահասու գոյերը: Ընդ որում, մարդը երբեք չի հագնում ձեռք բերա- ծով, որովհետև արարված տիեզերքը զարմանահրաշ է, լի զանազան խորհուրդներով և ծածուկ իմաստներով, իսկ իմացության գերագույն նպատակը՝ Աստված, անհասանելի է: Մարդը փորձում է բնական երևույթների իմացության միջոցով պատկերացում կազմել աստվա- ծայինի մասին, որովհետև բնությունը կրում է **«գլխորհուրդ անպարա- գիծն աստուածութեան»** և անբարբառ կերպով պատմում է իր իմաս- տուն Արարչի մասին: Այս իմաստով նա բնությունը համարում է մարդկանց վարդապետ, **«ուսուցիչ անխոսական»**, դայակ ու դաստի- արակ:

Իմացության ձևերի, գիտելիքի և գիտությունների դասակարգ- ման հարցում Երզնկացին հենվում է Դավիթ Անհաղթի մտքերի վրա: Նա առանձնացնում է գիտելիքի չորս տեսակ՝ **մասնավոր, պատճառն իմանալով, առանց պատճառն իմանալու և ընդհանուր**: Մասնավոր է զգայական գիտելիքը, որից ծնվում է հմտությունը: Զգայությունից և երևակայությունից առաջանում է ներհմտությունը, որը առանց պատ- ճառը իմանալու կարծիք է: Պատճառի իմացության վրա ձևավորված կարծիքից և տրամախոհությունից ծնվում է արվեստը, իսկ տրամա- խոհությունից և մտքից՝ ընդհանուր գիտությունը՝ իմաստասիրությու- նը: Գիտության ճշմարտությունները, ըստ նրա՝ վերագրվում ու վերկ- րոնական բնույթ ունեն, ուստի չպետք է խորշել օտարագգի և այլա- դավան մտածողների աշխատությունների ուսումնասիրությունից: Երզնկացին սերն առ իմաստություն հասցնում է պաշտամունքի աս- տիճանի, դարձնում «գոյատևման գեմք» և մարդու գնահատման չա-

փանիշ: Իմաստություն ասելով Երզնկացին նկատի ունի աշխարհիկ և հոգևոր, «արտաքին» ու «ներքին» գիտությունների, տեսական ու գործնական գիտելիքների ամբողջությունը: Նրա կարծիքով՝ իմաստությունը կյանքի բոլոր պայմանների համար անփոխարինելի զենք է. **«Ի կուոյ ժամանակ երկաթ լաւ է, քան զոսկին. նոյնպէս յայս կեանքս, որ պատերազմ է, խելքն և իմաստութիւնն լաւ է, քան զգանձս բազումս»**¹⁴⁸: Կյանքը առանց իմաստության ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ «անբանութիւն անասնական»: Իմաստությունը մարդու հոգու զարդն է, բարձրագույն առաքինություններից մեկը: Երզնկացին պաշտպանում է հավատի և բանականության, տեսական և գործնական իմաստության միասնության գաղափարը: Երեք տեսակի մարդ կա, գրում է նա, մեկը սիրում է միայն գիտությունը և ուսումը, մյուսը **«զգործն և գառաքինութիւնն միայն ունի անգիտութեամբ»**, իսկ երրորդը միաժամանակ տիրապետում է թե՛ տեսական և թե՛ գործնական գիտությանը: Միայն այս վերջին դեպքում մարդ կարող է համարվել կատարյալ:

Երզնկացու տեսական-փիլիսոփայական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ տեղ են գրավում քաղաքագիտական ու կառավարագիտական բնույթի երկերը («Թուոք առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի», «Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է, ի հնազանդութիւն կացցէ» և այլն), որոնցում քննարկում է հետևյալ հարցերը՝ ի՞նչ է իշխանությունը, ո՞րն է դրա ակունքը, որո՞նք են իշխանության տեսակները, ի՞նչ հարաբերության մեջ են երկնային ու երկրային, հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները, ինչո՞վ են իրարից տարբերվում Աստծո կամոք տրված բարի և ինքնահռչակ, չար իշխանությունները, ինչպիսի՞ հատկություններով պետք է օժտված լինեն կառավարողները և այլն: Նրա կարծիքով ինչպես տիեզերքում, այնպես էլ հասարակության մեջ գոյություն ունեն իշխանական հարաբերություններ, որոնք դրսևորվում են երեք ձևով. ա) մեկը՝ Աստված, միմիայն իշխում է, բ) մյուսը՝ մարդը, իշխում է և միաժամանակ գտնվում է Աստծո իշխանության տակ, գ) երրորդը՝ կենդանիները, միայն գտնվում են իշ-

¹⁴⁸ **Հովհաննես Երզնկացի**, Թուոք առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի, «Քաղղասարյան Է. Մ., Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը» գրքում, էջ 217:

խանության տակ: Ըստ այդմ՝ իշխանությունը լինում է երեք կարգի՝ **տիրական** կամ աստվածային, **դրական** կամ մարդկային և **բնական** կամ կենդանական: Ըստ Երզնկացու՝ երկրային իշխանությունն աստվածադիր է, հետևաբար թագավորները պետք է երկիրը կառավարեն աստվածային պատվիրաններով: Հարց է ծագում. եթե ամեն մի իշխանություն Աստծուց է, ապա ինչո՞ւ է Աստված չար մարդկանց դարձնում թագավոր կամ իշխան: Նա պաշտպանում է «**ցանկացած իշխանություն գերադասելի է անիշխանությունից**» դրույթը՝ օգտագործելով չարի գոյության նպատակահարմարության մասին փաստարկը: Աստված երբեմն նախընտրում է չարի իշխանությունը անիշխանությունից, որովհետև «**անիշխանութիւն ամենայն ուրեք չար է և պատճառք՝ ո՛չ փրկութեան**»¹⁴⁹: Երզնկացու կարծիքով՝ աստվածային նախախնամությունը ունի համապարփակ ու համընդհանուր բնույթ, ուստի նախախնամության տակ են գտնվում թե՛ բարի և թե՛ չար իշխանները: Չար մարդկանց Աստված իշխանություն է տալիս, քանզի Ինքն ունի բարի էություն և անարժանին ևս բարեգործություն է անում, որպեսզի վերջինս հասկանա աստվածային բարության իմաստն ու խորհուրդը: Աստված չար մարդկանց իշխանություն է տալիս նաև այն պատճառով, որ Ահել Դատաստանի օրը նրանք չարդարանան՝ ասելով, թե հնարավորություն չունեինք բարիք գործելու: Աստված, գրում է Երզնկացին, իշխանություն տալիս է, սակայն այն պահելն ու գորացնելը կախված է իշխողներից, նրանց կառավարման հմտությունից ու կարողությունից, վարք ու բարքից: Եթե Աստված տեսնում է, որ իշխողներն Իր տված պարգևը չեն գնահատում կամ տարբեր պատճառներով չեն կարողանում կառավարել, ետ է վերցնում այդ պարգևը՝ նրանց մատնելով բախտի քմահաճույքին: Օրինակ, Նա հայերին տվեց «**մեծ իշխանութիւն և զաւրաւոր թագաւորութիւն**», սակայն հայ թագավորները և իշխանները՝ ա) չեն պահպանել աստվածային օրենքները, բ) չեն լսել սուրբ և իմաստուն առաջնորդներին, գ) երկիրը կառավարել են անիրավությամբ ու անարդարությամբ՝ բազում նեղություններ պատճառելով բնակիչներ-

¹⁴⁹ **Յովհաննէս Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ.Ա, Դառեր եւ քարոզներ, էջ 153:

րին, ինչի հետևանքով ժամանակին վերացել են հայոց թագավորությունները:

Երզնկացու կարծիքով՝ երկրի կառավարումը և՛ գիտություն է, և՛ արվեստ: Երկրի կառավարման համար իշխողները պետք է գիտելիքներ ունենան մարդկանց, պետության, հասարակության, օրենքների և կառավարման մասին, հետևաբար աստվածադիր իշխողներ չեն կարող լինել նրանք, ովքեր չգիտեն **«գթագաւորական եւ գիշխանական սահման եւ գգործ»**: Կառավարումն ավելի բարդ արվեստ է, քան մյուս արվեստները: Երզնկացին ձևակերպում է երկրի կառավարմանը վերաբերող մի քանի դրույթներ, որոնք կարելի է խմբավորել մեկ ընդհանրական սկզբունքի մեջ՝ **երկիրը պետք է կառավարվի իմաստուն կերպով**: Իմաստուն կերպով կառավարել նշանակում է առնվազն լուծել երկու խնդիր. երկիրը շենացնել, բավարարել բնակիչների նյութական ու հոգևոր պահանջմունքները, ստեղծել օրենքներով գործառույթ համերաշխ ու արդար հասարակություն և երկիրը պաշտպանել արտաքին թշնամու ոտնձգություններից:

Երզնկացին պաշտպանում է պետության (քաղաքի) մեջ իրավունքի ու օրենքի գերակայության մասին դրույթը: Օրենքը, ըստ նրա՝ պետության (քաղաքի) հոգին է. ինչպես մարմինը մեռյալ է առանց հոգու, այնպես էլ **«բնակիչք քաղաքի տկարք եւ աղքատք՝ մեռեալ են առանց իրաւանց աւրինացն»**¹⁵⁰: Օրինապահությունը երկրի կայունության ու բարգավաճման հիմնապայմանն է, հետևաբար օրենքներին պետք է ենթարկվեն առանց բացառության բոլորը՝ թե՛ իշխողները և թե՛ հպատակները, թե՛ մեծահարուստները և թե՛ աղքատները: Ինչպես անգրագետ, դեղաբույսերի բուժիչ հատկություններին անտեղյակ բժիշկը բուժելու փոխարեն վնասում է հիվանդներին, այնպես էլ իրավունք չիմացող կամ օրենք չպահող իշխանները վնասում են արդար ու անմեղ մարդկանց:

Երզնկացին կարծում է, որ կառավարման գործում անչափ կարևոր է մարդկանց (մասնագետների) ճիշտ ընտրությունը: Պետք է ընտրել՝ հաշվի առնելով տվյալ մարդու գործնական ու բարոյական արժանիքները, այլ ոչ թե նրա քսակի ծանրությունը կամ սոցիալա-

¹⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 159:

կան ծագումը. **«Զցորենն ոչ թէ ի գեղեցիկ արտէ ընտրեն, այլ զայն, որ լաւ հաց լինի: Նոյնպէս և զայն մարդն պիտի սիրել, որ ինքն բնութեամբն լաւ լինի, և գործքն՝ բարի, և ո՛չ զայն, որ մեծագոյն է, և գործքն՝ վատ»**¹⁵¹: Նմանապէս դատավորը պետք է ընտրել կիրթ, ինքնուրույն որոշումներ կայացնող, արդարադատ, անկաշառ ու անաչառ մարդուն, որովհետև անարդարությունը խոչընդոտում է սոցիալական համերաշխության հաստատմանը, դառնում չարիք բոլորի համար: Երզնկացին հորդորում է ինչպէս իշխաններին, այնպէս էլ դատավորներին հատկապէս չկաշառվել մեծահարուստներից, որովհետև համոզված է, որ անարդար դատաստանը խեղճացնում է աղքատ ու քիչ ունեցվածք ունեցող բնակիչներին և էլ ավելի լկտիացնում մեծահարուստներին. **«Անիրաւ և ծուռ դատաստանն սարդի ոստանի նման է, որ զճանճն և զմժեղն կարէ բռնել, պիծակ և մեղուն պատռեն և ելնեն: Նոյնպէս և անիրաւ արէնքն զաղբատուն և զանկարն հաւնեցնեն, իսկ մեծամեծքն և հարուստն պատռեն և ի դուրս ելանեն և ոչ հնազանդին»**¹⁵²:

Երզնկացին կարծում է, որ կառավարողի խառնվածքը, բնավորության գծերը, կենսակերպը, վարքն ու բարքը, այլոց նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերն իրենց կնիքն են դնում կառավարման բովանդակության վրա: Իշխանը ոչ միայն կառավարիչ է, այլև ժողովրդի առաջնորդը, նրան ուղղություն տվողն ու իր հետևից տանողը: Հետևաբար, կառավարողից են մեծապէս կախված հասարակության բարոյաւորութեամբական վիճակը, մարդկանց միջև գոյություն ունեցող միջանձնային ու սոցիալական հարաբերությունների բնույթը: Ընդ որում, որքան մեծ է թագավորի իշխանությունը, այնքան մեծ է բարոյական սայթաքման ու անկման հնարավորությունը: Իշխանական դիրքը չչարաշահելու, չգոռոզանալու ու չմեծամտանալու, անիրավ արարքներ չգործելու համար, նախ, իշխանը պետք է իմանա **«զապի առձին գիւրն և զայնոցիկ որոց իշխանն»**, երկրորդ, կարևոր որոշումներ կայացնելիս պետք է խորհրդակցի իմաստունների հետ: Երրորդ, իշխանը պետք է իմանա, որ ինքը մահկանացու է, իսկ իր իշ-

¹⁵¹ **Հովհաննէս Երզնկացի**, Թուղթ առ իշխանն Եկեղեաց գաւառի, էջ 218:

¹⁵² **Նոյն տեղում**, էջ 217:

խանությունը՝ ժամանակավոր, և ամենակարևորը, որ «**ինքն ընդ իշխանութեամբ Աստուծոյ է**» և ոչ մի առավելություն չունի մյուսների հանդեպ, բացի ի վերուստ տրված իշխանությունից:

Երզնկացին իշխանության գլխավոր խնդիրներից մեկը համարում է երկրի պաշտպանությունն արտաքին թշնամու ոտնձգություններից: Եթե թշնամին հարձակվում է երկրի վրա, ապա առանց ընկրկելու և ժամանակ կորցնելու թագավորը պետք է բոլոր միջոցները օգտագործի երկրի փրկության համար. «**Եւ ամենայնիւ հնարեսցի գփրկութիւն երկրի: Եւ այսպէս, յամենայն իրս ընդ փոփոխման ժամանակին հնարել եւ գիտ գնալ ժամանակին**»¹⁵³: Ականատես լինելով Կիլիկիայի հայկական թագավորության վրա հարևան մահմեդական իշխանությունների ասպատակությունների ծանր հետևանքներին՝ Երզնկացին, մի կողմ դնելով չարին չղիմաղդելու, թշնամուն սիրելու ավետարանական քարոզը և հետևելով աստվածաշնչյան Դավթի սաղմոսի մտքերին («Տէ՛ր, դատի՛ր նրանց, ովքեր դատում են ինձ, մարտնչի՛ր նրանց դեմ, ովքեր մարտնչում են իմ դեմ...Սուրդ հանի՛ր ընդդէմ իմ հալածիչների, վանի՛ր նրանց...») [Սաղմոս. 34.1, 3]), դիմում է Քրիստոսին՝ թե գորացրու քրիստոնյաների թագավորին և նրա գորքին, հատկապես «**գբարեպաշտ եւ գրիստոսապսակ թագաւորն Հայոց**» և աներևույթ գորությամբ մարտնչի և հաղթի խաչի թշնամիների: Երզնկացին իր ճառերում, քարոզներում ու խրատներում մի կողմից մարդկանց կոչ է անում խաղաղության, փոխադարձ հարգանքի, ազգամիջյան ու կրոնական համերաշխության, բարիդրացիական հարաբերության, իսկ մյուս կողմից՝ քրիստոնյաներին ընդհանրապես և հայերին մասնավորապես հորդորում է միավորվել, ամուր պարիսպ կազմել, քանի որ միայն միասնական ուժերով կարելի է հաղթել թշնամիներին:

Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու հոգևոր ժառանգությունը մեծապես ազդել է հետագա դարերի հայ մտածողների, հատկապես Տաթևի համալսարանի աստվածաբան-իմաստասերներ Հովհան Ռրոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու աստվածաբանական և փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա:

¹⁵³ **Հովհաննես Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ.Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, էջ 159-160:

2.9 Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի

XIV-XV դարերում, չնայած Հայաստանի ռազմաքաղաքական և սոցիալ-տնտեսական ծանր կացությանը, հայ փիլիսոփայական միտքը անմախքնաբար վերելք ապրեց, որին նպաստեցին նոր դպրոցների և համալսարանների հիմնադրումը, գաղափարական պայքարի սրումը հայոց եկեղեցու և Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու միավորման կողմնակիցների (միաբարականների՝ **ունիթոոների**) և նրանց հակառակորդների միջև, առաքելական-քարոզչական նպատակով Հայաստան եկած լատին մտածողների գիտակրթական գործունեությունը և այլն: Այս շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման ու զարգացման գործում հատկապես նշանակալից էր լատին մտածողներ **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու**¹⁵⁴ (Մարտի 1333 թ.) և **Պետրոս Արագոնացու** (մահ. XIV դ.) ավանդը, ովքեր կաթոլիկությունը ընդունած հայ ուսյալների (**Հովհաննես Ծործորեցի, Հակոբ Քոնեցի, Հովհան Քոնեցի**) աջակցությամբ հայերեն թարգմանեցին Ժիլբերտ Պոռետացու, Ալբերտ Մեծի, Թոմաս Աքվինացու և այլոց փիլիսոփայական և աստվածաբանական երկերը, ինչպես և հայերեն թարգմանվեցին իրենց աշխատությունները:



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

¹⁵⁴ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Արևշառ-յան Ս.Ս.**, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, Եր., 2014:

Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու (Մարաղացու) մասին պահպանվել են սուղ տեղեկություններ, որոնք հիմնականում վերաբերում են նրա առաքելական (միսիոներական) գործունեությանը: 1318 թ. Հովհաննես 22-րդ պապը նրան Պետրոս Արագոնացու և Հովհաննես Սվինֆորդիի հետ միասին ուղարկել է Մարաղա՝ բնակչության մեջ կաթոլիկություն տարածելու նպատակով: Մարաղայում Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հիմնադրած դոմինիկյան վանքն ու դպրոցը դարձան միաբարականների հոգևոր և կրթական կենտրոնը: Բոլոնիացին ունեցել է հայ աշակերտներ, կաթոլիկադավան գործիչներ (Քռնայի վանքի առաջնորդ Հովհան Քռնեցի, Հակոբ Քռնեցի և ուրիշներ): 1330 թ. նա տեղափոխվել է Քռնա (Նախիջևանի գավառ) և ընդլայնել իր քարոզչական ու գիտակրթական գործունեությունը: Գլաժորի և Տաթևի համալսարանների գաղափարական դիմադրության հետևանքով Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և նրա հետևորդների ճիգերը ընդհանուր առմամբ հաջողություն չունեցան, քեև նրանց հաջողվեց կաթոլիկություն տարածել Նախիջևանի շրջանի հայության մի հատվածի մեջ, որը, հետզհետե կտրվելով հայ հասարակությունից, XVII -XVIII դարերում ընդունեց մահմեդականություն կամ հեռացավ հայրենիքից:

Բոլոնիացու գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը՝ **«Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան», «Քարոզգիրք», «Գիրք խրատականք», «Համառօտ հաւարումն և յոյժ օգտակար ի Դիալեկտիկայն, որ է Տրամաբանութիւն», «Յաղագս հնգից ընդհանրից»** և այլն: Բոլոնիացու երկերը՝ թարգմանված նրա հայ գործակիցների և աշակերտների (մեծ մասամբ՝ Հակոբ Քռնեցու) աջակցությամբ, պահպանվել են միայն հայերեն: Նա մահացել է 1333 թ. Քռնայի վանքում:

Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին հանրագիտակ մտածող է: Իր աշխատություններում նա քննարկում է արևմտաեվրոպական սքոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ տարբեր ուղղությունների (արաբալեզու փիլիսոփաների ու նրանց հետևորդներ լատինական ավետոյիստների և թոմիստների, օգոստինոսականների և արիստոտելականների) մրցակցության պատճառով աղմկահարույց դարձած հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայու-

թյան, Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության, արարչագործության ընթացքին (բնավիլիստփայության), նախախնամությանը, ունիվերսալիաներին, հոգու և մարմնին, մեղքերին ու առաքինություններին աղերսվող բազմաթիվ հարցեր: Դրանց լուծման ընթացքում լատին մտածողը հիմնականում հետևում է Թովմա Աբվիմացուն: Հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցի կապակցությամբ նա առանձնացնում է գիտության երկու տեսակ՝ **հոգևոր և աշխարհիկ**, որոնք տարբերվում են իրենց առարկայով, ուսումնասիրության մեթոդներով և նպատակով: Հոգևոր գիտությունը՝ աստվածաբանությունը, որը հենվում է հայտնութենական ճշմարտությունների վրա, ճանաչում է հավատով և ծառայում է մարդու փրկության գործին, գերազանց ու առավել է աշխարհիկ գիտության՝ փիլիսոփայության նկատմամբ, որի առարկան երկրային իրողություններ են, իսկ իմացության գործիքը՝ բանականությունը, նպատակը՝ մարդու երկրային պահանջմունքների բավարարումը: Ըստ նրա՝ անվերապահ պետք է ընդունել Ս. Գրքի ճշմարտությունները, բայց պարտադիր չէ ընդունել եկեղեցու հայրերի, վարդապետների գրվածքները, որտեղ կարող են լինել թյուր մեկնություններ, հետևաբար՝ «**լաւ է պահել զպատիւն Սուրբ Գրոց, քան զնոցացն**»: Բոլորնիացին գիտությունների նշանակությունը գնահատում է ըստ այն բանին, թե դրանք որքանով են նպաստում մարդու փրկության գործին: Այս առումով աշխարհիկ գիտությունները «հիմարացնում» են մարդուն, նրան շեղում «արքունական» ճանապարհից, մինչդեռ հոգևոր գիտությունները մարդուն «իմաստացնում» են, օգնում գտնել բարոյական կատարելագործության և փրկության ճանապարհը: Աստվածային գիտությունը սքանչելի է, որովհետև ա) «**փրկէ զմարդն ի հոգևոր և ի մարմնաւոր վշտաց**», բ) կարգավորում և գեղեցկացնում է մարդու հոգին, գ) մարդուն մտցնում է «ի մշտնջենաւոր թագաւորութիւն», դ) մարդուն դարձնում է կարգախոս և բարիախոս, ե) մարդուն հաղթող է դարձնում երեք՝ սատանայի, մարմնի և աշխարհի հետ պատերազմներում, զ) հոգևոր իմաստությամբ փարթա-

մացնում է մարդուն, ազատում նրան մարմնական կրքերից¹⁵⁵: Այն գիտությունը, որը չի լուսավորում և չի գեղեցկացնում մարդու կյանքը, «**խաւարամած և անկատար**» գիտություն է: Այս առումով ո՛չ թե պետք է ուսումնասիրել աստղերի շարժումը, երկրի, բույսերի, ծառերի և բնական այլ իրերի հատկությունները, ո՛չ թե պետք է կարդալ Արիստոտելի, Հիպոկրատի, Պտղոմեոսի և այլ իմաստուն այրերի գրքերը, որոնք Ահեղ Դատաստանի օրը չեն օգնելու մարդուն, այլ հարկավոր է ինքնաճանաչողությամբ խորամուխ լինել սեփական հոգու մեջ, մտածել սեփական մեղքերն ապաշխարությամբ ու խոստովանությամբ սրբելու մասին: Անշուշտ, այս «հակագիտական» պահանջը բնավ չի նշանակում, թե Բոլոնիացին հրաժարվում է գիտական բնույթի հետազոտություններից կամ իսկապես մի կողմ է դնում իմաստասերների գրքերը և չի օգտվում գիտության զինանոցից: Ընդհակառակը, սքոլաստիկական փիլիսոփայության ոգով նա փիլիսոփայությունը ներմուծում է աստվածաբանության մեջ և փիլիսոփայական-տրամաբանական փաստարկներով հիմնավորում կրոնական ճշմարտությունները՝ հրճացա քննադատելով դրանց դեմ բերված փիլիսոփաների տեսակետները:

Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցում նա միաստվածության և արարչապաշտության դիրքերից քննադատում և մերժում է ինչպես անտիկ, այնպես էլ արաբալեզու մտածողների ուսմունքները: Ըստ նրա՝ անընդունելի են անտիկ փիլիսոփաների այն կարծիքները, որոնք բացառում են ոչնչից որևէ բանի առաջացումը, որոնք Աստծուն համարում են ոչ թե արարիչ, այլ արհեստավոր (դեմիուրգոս), որն իբր նյութից ու գաղափարից կերտում է տիեզերքը: Իսկ արաբալեզու փիլիսոփաներ Իբն Սինան և Իբն Ռուշդը, հետևելով Արիստոտելին, արտահայտում են ավելի վտանգավոր միտք, քանի որ աշխարհը համարում են Աստծուն հավերժակից: Նրանց այն փաստարկը, որ աշխարհի ստեղծումը ենթադրում է աստվածային կամքի փոփոխություն, ինչ անթույլատրելի է, մոլորություն է, որովհետև Աստծո հավերժական կամքից կարող է ծնվել նոր բան՝ առանց

¹⁵⁵ Տե՛ս **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Մեկնութիւն վեցօրեից, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1659, էջ 9ա-9բ:

աստվածային կամքի փոփոխության: Նա մերժում է նաև Իբն Սինայի այն տեսակետը, թե Աստված արարում է ոչ թե անմիջապես, այլ միջնորդավորված կերպով՝ ոգիների («իմտելեգենցիաների», հրեշտակների) միջոցով և ըստ այդմ էլ՝ ճանաչում է միայն ընդհանուրը, ուստի նախախնամությունը ձեռք է բերում ընդհանրական բնույթ: Ըստ Բոլոնիացու՝ Աստված աննյութական, կամքով ու բանականությամբ օժտված բացարձակ գոյ է, Արարիչ, սկզբնապատճառ և առաջնաշարժիչ, որը ոչնչից արարում է ամբողջ տիեզերքը և իմաստուն կերպով այն նախախնամում: Աստվածային ստեղծագործությունը որակապես տարբերվում է բնության և մարդկային ստեղծագործություններից, որոնք չեն կարող ստեղծել առանց արարված նյութի և ձևի:

Բոլոնիացին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար սկզբունքները: Աստվածային արարչագործության գլուխգործոցը մարդն է («**մարդն է առաել կատարելագոյն աստիճան կենաց**»), որն ստեղծվել է Աստծո նմանությամբ և պատկերով: Մարդը ունի ուղղահայաց կազմվածք, ձեռքեր, օժտված է բանականությամբ ու անձնիշխանությամբ (կամքի ազատությամբ): Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, և դրանց միաժամանակյա առկայությամբ միայն նա կարող է լինել մարդ: Այդ ծագումնաբանական և գոյաբանական հավասարությունը չի բացառում նրանց միջև առկա արժեքաբանական տարբերությունները. «**Արդ որպէս հոգին պատուականագոյն է և սքանչելագոյն քան զմարմինն, այսպէս յատկութիւնք հոգւոյն, որ է իմաստութիւն և գիտութիւն՝ որ նովաւ նմանիւմք Աստուծոյ և հրեշտակաց՝ պատուականագոյն է և սքանչելագոյն քան զյատկութիւնք մարմնոյն...**»¹⁵⁶: Մարդը հոգու երեք մասերի՝ բուսական, կենդանական և բանական միասնություն է, ընդ որում նա Աստծուն նման է իր բանական հոգով: Մարդու մեջ հոգու ցանկական ու ցասմանական մասերը պետք է հնազանդվեն բանական մասին, այլապես կխախտվի մարդու հոգու ներդաշնակությունը: Բոլոնիացին մոլորություն է համարում այն կարծիքը, ըստ որի «**զհոգի մարդոյն եղեալ ի**

¹⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 8ա:

գոյացութենէ Աստուծոյ»: Աստված անմեղանչական գոյացություն է, և եթե հոգին լիներ Աստծո էությունից, ապա չպետք է մեղանչեր: Սակայն մարդու հոգին մեղանչական է, ուստի այն չի կարող գոյանալ Աստծո էությունից: Բացի դրանից՝ այն կլիներ համագոյակից Աստծուն, ինչը անկարելի է: Աստված անփոփոխ ու պարզ գոյ է, մինչդեռ մարդկային հոգին փոփոխական է. օրինակ, անգիտությունից անցնում է գիտության, տրտմությունից՝ ուրախության, և բնավ էլ պարզ գոյ չէ, որովհետև ունի տարբեր մասեր և բազում գորություններ:

Իմացաբանության և հոգեբանության հարցեր քննարկելիս Բոլոնիացին հետևում է Արիստոտելին, իսկ Պլատոն-Արիստոտել բանավեճի դեպքում պաշտպանում է Ստագիրացու տեսակետները: Պլատոնը կարծում էր, գրում է Բոլոնիացին, որ մարդու հոգին «**ի սկիզբն ստեղծմանն իւրոյ ունէր կատարեալ գիտութիւն**» և պատահաբար կապակցվելով մարմնին՝ մոռանում է այդ գիտությունը: Այդ բնածին գիտելիքները վերհիշելու համար մարդը պետք է դրանք իմացական միջոցներով (հինգ զգայարաններով, կրթությամբ) ջանա վերականգնել: Իսկ Արիստոտելն ասում էր, «**թէ հոգին ըստիւնքեան անկատար է և ոչ ունի կատարեալ տեսակ, այլ է տեսակ մարմնոյն, վասն այնորիկ յորժամ ստեղծանի, է իբր զանգիր և զմաքուր տախտակ, ուր ոչ կա ինչ նկարեալ. ո՛չ գիտութիւն և ո՛չ առաքինութիւն...**»¹⁵⁷: Բոլոնիացին պաշտպանում է Արիստոտելի այն տեսակետը, ըստ որի՝ մարդու իմացությունն ստացական ու փորձնական է: Մարդը նախ ճանաչում է զգայարաններով, այնուհետև միտքը զգայական մասնավոր պատկերների հիման վրա ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ:

Ունիվերսալիաների (ընդհանրականների) հիմնահարցը Բոլոնիացին քննարկում է «**Յաղագս հնգից ընդհանրից**» աշխատության մեջ: Նա նշում է, որ այս հիմնահարցը դիտարկել է նորապլատոնական Պորփյուրոսը իր «Ներածություն» երկում և ձևակերպել է մի շարք հարցեր (գոյություն ունե՞ն սեռերն ու տեսակները, եթե գոյություն ունեն, ապա որտեղ՝ իրերի՞ց դուրս, իրերի՞ մեջ, թե՞ միայն մտքի մեջ,

¹⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 221բ:

ընդհանրականները նյութակա՞ն են, թե՞ աննյութական), որոնց նա չի պատասխանել: Մինչև Պորփյուրոսը դեռևս անտիկ փիլիսոփայության մեջ ընդհանրականների հիմնահարցը քննարկվել է Անտիսթենեսի, Պլատոնի և Արիստոտելի կողմից: Ըստ Անտիսթենեսի՝ ընդհանրականները գոյություն չունեն ո՛չ իրերի մեջ և ո՛չ էլ իրերից դուրս, որովհետև դրանք մտածողության մեջ գոյություն ունեցող, բայց ոչինչ չնշանակող անուններ են: Ըստ Պլատոնի՝ սեռերն ու տեսակները գոյություն ունեն իրերից առաջ և իրերից անկախ: Իսկ Արիստոտելը, գրում է Բոլոնիացին, ընթանալով միջին ճանապարհով, կարծում էր, որ «**զընդհանրականն ոչ միայն ունեւ գոյուն ի յիմացումն, և ոչ միայն արտաքոյ բնութեան**»¹⁵⁸, այլ դրանց հիմքը գտնվում է իմացությունից դուրս գտնվող արտաքին գոյերի մեջ, իսկ իրականացումը՝ մտածողության մեջ: Բոլոնիացին պաշտպանում է արիստոտելյան-անհատից¹⁵⁹ և թոմիստական չափավոր ռեալիստական տեսակետը, ըստ որի՝ ընդհանրականները գտնվում են բազումից առաջ աստվածային մտքի մեջ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր, գտնվում են բազումի մեջ որպես էական հատկություններ և գտնվում են բազումից հետո՝ որպես մտքում կազմավորված ընդհանուր հասկացություններ:

Անհատի գոյացությունների նկատմամբ ընդհանուրի առաջնայնության ու առավելության մասին դրույթը Բոլոնիացին օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելու համար ընդհանուրի (տվյալ դեպքում «ընդհանուրը» Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին է) առավելությունն ու գերազանցությունը անհատի (առանձին, տվյալ դեպքում հայոց եկեղեցու) հանդեպ: Իր տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նա մի կողմից գտնում ու փառաբանում էր «ընդհանուր եկեղեցու» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր արքով» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների

¹⁵⁸ **Քարդուղիմես Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգից ընդհանրից, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2276, էջ 214բ:

¹⁵⁹ Լատին մտածողները քաջաժանոք էին Դավիթ Անհաղթի երկերին: Օրինակ, Բոլոնիացին մի հարցի քննարկման ժամանակ հղում է նաև հայ փիլիսոփային՝ «Այսպես իմացաւ և Դատիք փիլիսոփոսն հայկազեան...» (**Քարդուղիմես Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգից ընդհանրից, էջ 220ա):

միավորման գործնական օգուտների ու առավելությունների մասին, մյուս կողմից՝ ըստ էության արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի եկեղեցիների իրավունքներն ու ավանդույթները, աղադակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ **«գրաժանունն ձգեն ի մէջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընթահանուր գլխոյն եկեղեցոյ»**¹⁶⁰: Բոլոնիացին միաբանության քարոզ է անում, խոսում բոլոր քրիստոնյա ազգերին մէկ ընդհանուր եկեղեցու հովանու ներքո միավորվելու առավելությունների (օրինակ, միասնաբար թշնամու դեմ կռիվելը, միմյանց օգնելն ու ջերմացնելը) մասին: Միաբանության մասին Բոլոնիացու դատողությունները համոզիչ են: Թշնամությունն ու անմիաբանությունը, գրում է նա, մեծ պակասություն են, իսկ սերն ու միաբանությունը՝ օգտակար բազում առումներով: Քրիստոնյա ազգերը զգում են մեկը մյուսի կարիքը, ուստի **«պարտին սիրել զմիմեանս»**: Լատին եպիսկոպոսը համոզված էր, որ քրիստոնյա ազգերի միասնության ու համերաշխության ապահովման հիմքը **«ընդհանուր գլխի»**՝ կաթոլիկ եկեղեցու շուրջ միաբանվելն է, որովհետև այն **«բացարձակ միասնության մարմնացումն»** է, **«գլխավորը և ճշմարիտը»**¹⁶¹: Նրա կարծիքով՝ ովքեր չեն ուզում միավորվել, ովքեր չեն ուզում ընդունել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը, դեմ են դուրս գալիս Աստծո կամքին: Այս կապակցությամբ Բոլոնիացին համանմանություն է անցկացնում մի երաժշտական գործիքի՝ քնարի ու դրա լարերի և ընդհանուր եկեղեցու ու ազգային եկեղեցիների միջև: Քնարն ունի բազում լարեր, և եթե դրա բոլոր լարերին հպվում է մեկ ձեռք, ապա քնարը արձակում է գեղեցիկ ու ներդաշնակ ձայն, իսկ եթե հպվում են բազում ձեռքեր՝ արձակում է խառնափնթոր ու աններդաշնակ ձայներ: Այդպես էլ եթե բոլոր քրիստոնյա ազգերը ենթարկվում են ընդհանուր եկեղեցուն, **«յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն»**, այսինքն՝ ձևավորվում է միաբանություն, իսկ եթե չեն ենթարկվում, ապա առաջանում է քաոս՝ անմիաբանություն: Որպես

¹⁶⁰ **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, էջ 81բ:

¹⁶¹ Այդ մասին տե՛ս **Бицилли П. М.**, Элементы средневековой культуры, СПб., 1995, էջ 123-126:

եկեղեցիների միաբանության քարոզիչ՝ Բոլոնիացին վատահ է, որ կգա ժամանակ, երբ բոլոր քրիստոնյաները կհավաքվեն, կմիաբանվեն **«ընդ իրարս և ընդ սուրբ եկեղեցոյն Հռոմա միջնորդութեամբ սուրբ սիրոյն»**¹⁶²:

Բարդուղիմէոս Բոլոնիացու աշխատությունները, իր կամքին հակառակ, տարածում գտան հակամիարարական շարժումը ներկայացնող հայ մտածողների շրջանում, որոնք կարողացան ոչ միայն օգտվել նրա փիլիսոփայական ժառանգությունից, այլև այն օգտագործել նրանց դեմ՝ դավանաբանական պայքարում:

¹⁶² Հարկ է նշել, որ բոլոր քրիստոնյա մտածողները, այդ թվում՝ հակամիարարական շարժման ներկայացուցիչ սուրբ Գրիգոր Տաթևացին, պաշտպանում էին քրիստոնեական սիրո, միաբանության և եղբայրության գաղափարը: Տաթևացու կարծիքով՝ ինչպես մարմնի անդամները ապրում են իրար հետ հաշտ, խաղաղ, առանց նախանձելու, այնպես էլ մարդիկ պետք է ապրեն և միաբանությամբ հաղթեն թշնամուն, միասին բարի գործեր կատարեն, իրար վստահեն, հարգեն ու սիրեն, որովհետև **«բնութիւն է սիրոյն միացուցանելն. զի ամենայն ինչ որ միանայ՝ սիրով միանայ»**: Տաթևացին համաձայն է իմաստունների այն մտքի հետ, թե «թշնամութիւնն մեծ պակասութիւն է ի մէջ մարդկան. այլ սէրն և միաբանութիւնն՝ բազում շահ և օգուտ առնէ. որպէս բաժանումն մարմնոյն անդամոց՝ յոյժ ցավ է. և լինի անտի մահ: Նոյնպէս քրիստոնեաք հոգևոր մարմինք են եկեղեցոյ. յորժամ ի միմեանց բաժանին, ցաւ է հոգւոյ. և մահ և աւերումն է եկեղեցոյ» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, Կ.Պոլիս, 1741, էջ 87): Ակնհայտ է, որ «մարդկության միաբանության» գաղափարը ինչպես միջնադարում, այնպես էլ այսօր կարելի է օգտագործել աշխարհակալական ու նվաճողական նկրտումների հիմնավորման համար:

2.10 Հովհան Ռրոտնեցի

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից է Տաթևի համալսարանի հիմնադիր, իմաստասեր, աստվածաբան ասուրք **Հովհան Ռրոտնեցի**¹⁶³ (1313-1386):



*Ռրոտնեցի և Գրիգոր
Տաթևացի*



Ռրոտնավանք

Հովհան Ռրոտնեցին ծնվել է 1313/1315թ. Մյուսիքի Ռրոտան գավառի Վաղադին գյուղում, իշխան Իվանեի ընտանիքում: Նա բարձրագույն կրթություն ստացել է Գլաձորի համալսարանում՝ աշակերտելով նշանավոր ուսուցչապետ Եսային Նչեցուն և Տիրատուր վարդապետին: Համալսարանն ավարտելուց հետո Ռրոտնեցին դասավանդել և գիտամանկավարժական գործունեությամբ է զբաղվել Հերմոնի, Ռրոտնավանքի և Ապրակունիսի, այնուհետև Տաթևի դպրոցներում, հրնբացս ներգրավվել հակամիաբարարական շարժման մեջ և մինչև իր կյանքի վերջը պայքարել հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության, դրա դավանաբանության, ավանդույթների, ծեսերի ու արարողությունների պաշտպանության համար: Գլաձորի համալսարանի փակվելուց հետո «**հայոց թաքունապետը**» (այդպես էին ժամանա-

¹⁶³ Հովհան Ռրոտնեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տես **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհան Ռրոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980; **Մինասյան Ա. Ա.**, Հովհան Ռրոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004; **Զաքարյան Ս. Ա.**, Հովհան Ռրոտնեցի, Եր., 2017; **նույնի՝** Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, Եր., 2018, էջ 36-131:

կակիցները կոչում Որոտնեցուն) հիմնում է Տաթևի համալսարանը¹⁶⁴, որը շուտով դառնում է համահայկական հռչակավոր գիտակրթական կենտրոն, որտեղ ուսանելու էին գալիս պատմական Հայաստանի տարբեր գավառներից: Որոտնեցին վախճանվել է 1386/1388 թվականին և թաղվել Ապրակունիսի վանքում: Հայոց եկեղեցին Հովհան Որոտնեցուն դասել է սրբերի շարքը:

Որոտնեցու գրչին են պատկանում Արիստոտելի «**Կատեգորիաների**», «**Մեկնության մասին**», Պորփյուրոսի «**Ներածության**», Փիլոն Ալեքսանդրացու «**Յաղագս նախախնամութեան**» երկերի մեկնությունները, իմաստասիրական-մեկնողական բազմաթիվ ճառեր ու քարոզներ:

Սուրբ Հովհան Որոտնեցու գոյի մասին ուսմունքը՝ գոյաբանությունը, իր ելակետում աղերսվում է աստվածաբանությանը, որովհետև ըստ նրա՝ ամեն ինչի, այդ թվում մարդկային գոյության և մտածումների սկիզբն ու վախճանը, կեցության հիմքն ու նպատակը Գոյն է, Է-ն, այսինքն՝ Աստված: Այս դիրքորոշումը Որոտնեցին ձևակերպում է հետևյալ կերպ՝ «**նախ պարտինք Աստուծոյ սկսանել և յԱստուած աւարտել, վասն զի նա է սկիզբն և կատարած ամենայնի**»¹⁶⁵: Որքան էլ Որոտնեցին հավատը համարում է «**կատարեալ տեսութիւն իմացման**», հավատի պնդումները՝ աներկբայելի ճշմարտություններ, այնուհանդերձ նրա համար կարևոր են նաև Աստծո գոյության բանական (ռացիոնալ) ապացույցները: Որոտնեցին բերում է Աստծո գոյությունը հիմնավորող հետևյալ ռացիոնալ ապացույցները՝

ա) ապացույց, որը ելնում է շարժման գոյության վիաստից ու հանգում անշարժ շարժիչի՝ Աստծո գոյության անհրաժեշտությանը,

¹⁶⁴ Տաթևի համալսարանի հիմնադրման ստույգ տարեթիվը հայտնի չէ: Ոմանց կարծիքով՝ Տաթևի համալսարանը հիմնադրվել է 1340-ական թվականների երկրորդ կեսին, իսկ որոշ հետազոտողներ պնդում են, որ համալսարանը հիմնադրվել է 1373 թվականին:

¹⁶⁵ Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր (քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մյնասյանի), Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 71:

բ) ապացույց, որը ելնում է պատճառական կապերի գոյության փաստից և հանգում սկզբնապատճառի, անպատճառ պատճառի՝ Աստծո գոյության անհրաժեշտությանը,

գ) ապացույց, որ ելնում է անհրաժեշտության ու պատահականության գոյության փաստից և հանգում անհրաժեշտ գոյի գոյությանը,

դ) ապացույց, որը ելնում է կատարելության տարբեր աստիճանների գոյության փաստից և հանգում ճշմարիտ ու կատարյալ էակի գոյության անհրաժեշտությանը,

ե) ապացույց, որ ելնում է նպատակահարմարության ու կարգավորվածության կամ տիեզերքի կառավարման ու նախախնամության փաստից և հանգում Արարիչ-ճարտարապետի գոյությանը:

Ըստ Ռոտմենցու՝ թեև աստվածային արարչագործությունն աներկբայելի իրողությունն է, հայտնությունական բացարձակ ճշմարտություն, միևնույն, սկսած անտիկ շրջանից, Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցի շուրջ ձևավորվել են տարբեր տեսակետներ, այդ թվում՝ **ա)** Աստված արարիչ չէ, իսկ աշխարհն ինքնեղ է կամ հավերժակից է Աստծուն, **բ)** Աստված արհեստավոր է, այսինքն՝ ոչ թե ոչնչից, այլ պատրաստի նյութից է ստեղծում աշխարհը, **գ)** աշխարհն ամբողջությամբ կամ աշխարհի մի մասն ստեղծվել է ոչ թե Աստծո, այլ հոգևոր կամ նյութական տարբեր ուժերի կողմից: Այսինքն՝ Աստված ոչ թե ինքնուրույն, այլ ուրիշ գոյերի միջոցով է ստեղծել աշխարհը, **դ)** Աստված ոչ թե կամավորաբար, այլ անհրաժեշտաբար է ստեղծել աշխարհը, կամ՝ աշխարհը անհրաժեշտաբար արտահեղվել է Աստծուց:

Ռոտմենցին աշխարհի առաջացման վերաբերյալ տարբեր «մոլորությունները» հեքքում է թե՛ տրամաբանական-իմաստասիրական փաստարկների և թե՛ տրբգրային ճշմարտությունների միջոցով: Ընդամիս, նա շեմքից մեթծում և քննադատում է այն ուսմունքները, որոնք համահունչ չեն քրիստոնեական վարդապետությանը: Ըստ Ռոտմենցու՝ գոյություն ունի մեկ Աստված, որը ոչնչից ստեղծում է ամբողջ գոյը: Նրա կարծիքով՝ ստեղծագործությունը լինում է երեք տեսակի՝ **արվեստի (արհեստի), բնության և աստվածային**, որոնք

տարբերվում են իրենց հատկություններով: Նախ, առանց նյութի չի կարող լինել արվեստի (արհեստի) ստեղծագործություն, երկրորդ, արվեստը չի ստեղծում նոր տեսակ, այլ ձևափոխում է գոյություն ունեցող տեսակը: Բնությունն օժտված է առավել մեծ գործությամբ և կարող է նյութից ստեղծել բազմազան իրեր: Սակայն բնությունն ինքնակա ու ինքնաբավ իրողություն չէ, այլ ընդամենը Աստծո ստեղծագործության արգասիք, այսինքն՝ Աստված է բնության մեջ ներդրել ստեղծագործելու ու նպատակի հասնելու որոշակի կարողություն, նպատակահարմար ձևով տեսակներ ստեղծելու գործություն: «Ստեղծել» եզրույթի բովանդակությանը համապատասխանում է միայն աստվածային ստեղծագործությունը, որովհետև Աստված ամեն ինչն ստեղծում է ոչնչից: Աստված չգոյից ստեղծում է գոյը, իր գործությամբ գերազանցում թե՛ արվեստի և թե՛ բնության ստեղծագործելու կարողությանը:

Աստված արարելուց հետո ոչ թե անտարբեր է դառնում արարվածի հանդեպ, այլ, ընդհակառակը, մարդուն հասկանալի ու անհասկանալի ձևերով նախախնամում է, ըստ հարկի միջամտում բնության ու հասարակության մեջ տեղի ունեցող գործընթացներին: Նախախնամել, գրում է Ռոտունցին, նշանակում է ստեղծվածը, գոյություն ունեցողը անփոփոխ պահել: Ընդ որում, Աստված անընդհատ չի արարում, օրինակ, չի ստեղծում նոր հոգիներ, այլ արարման սկզբից Նա արարածներին օժտում է անհրաժեշտ այնպիսի գործություններով ու հատկություններով, որոնք բավարար են դրանց կենսունակությունը պահպանելու և շարունակելու համար: Աստվածային նախախնամության վկայություններից են՝ **ա)** աստղերի անդադար, օր ու գիշեր շրջագայությունը, որի պատճառով պահպանվում են ժամանակի չորս եղանակները, արարածների լինելությունն ու հաստատությունը, **բ)** անկախ անհատների քանակական փոփոխություններից, դրանց տեսակը որակապես մնում է անփոփոխ, **գ)** տեսակների միախառնման անհնարինությունը: Օրինակ, մարդը ծնվում է մարդուց, ձին՝ ձիուց, այսինքն՝ յուրաքանչյուր անհատ ծնվում է իր տեսակից, հակառակը հնարավոր չէ, **դ)** տվյալ տեսակին պատկանող յուրաքանչյուր գոյացություն անհատականություն է: Մի տեսակից ծնվում

են անթիվ-անհամար անհատներ, որոնք իրար մման չեն թե՛ ձևով ու կերպարանքով և թե՛ ձայնով, **ե)** յուրաքանչյուր արարածի կարիքները բավարարելու համար ստեղծված են անհրաժեշտ ու բավարար պայմաններ, **զ)** նախախնամության վկայություններից են նաև՝ տեսիլքներն ու երազները, հանցանքների համար պատիժները, տագնապի ժամին աղոթքով Աստծուն դիմելը, Քրիստոսի երկրորդ գալուստը և այլն:

Որոտնեցու կարծիքով՝ Արարչի ու արարված աշխարհի միջև գոյություն ունեն էական ու սկզբունքային տարբերություններ. Արարչին ներհատուկ են հավերժության, անփոփոխության, անշարժության, կատարելության և այլ գերադրական հատկություններ, իսկ արարված աշխարհին՝ ժամանակավորության, փոփոխության, շարժության, անկայունության, անկատարության և նմանատիպ այլ հատկություններ: Ի տարբերություն Արարչի, որն ամբողջությամբ աննյութական է և «միշտ ներգործութեամբ», արարված աշխարհը կազմված է նյութից ու ձևից: Որոտնեցին, հետևելով արիստոտելյան ավանդույթին, տարբերակում է երկու տեսակի նյութ՝ **ընդհանուր**, որը միշտ գոյություն ունի հնարավորությամբ ու պատրաստ է ընդունելու ցանկացած ձև (տեսակ), և **մասնավոր նյութ** կամ ավելի ստույգ՝ ձևավորված նյութ, այսինքն՝ անհատ գոյացություն, որն արդեն նյութի և տեսակի միացություն է, որում հնարավորությամբ և ներգործությամբ գոյակերպերը ենթակա են փոխակերպման:

Սուրբ Հովհան Որոտնեցու մարդաբանական-բարոյագիտական հայացքները խարսխված են ինչպես աստվածաշնչյան, այնպես էլ փիլիսոփայական հիմնադրույթների վրա, ընդամին, փիլիսոփայականը առավելապես օգտագործվում է տեսականորեն հիմնավորելու աստվածաշնչյան մտքերը: Նա պաշտպանում է մարդու մասին քրիստոնեական ուսմունքի հիմնարար դրույթները՝ մարդու ստեղծումն Աստծո նմանությամբ ու պատկերով, արարչակարգում մարդու բացառիկ կարգավիճակը, մարդը՝ որպես հոգու և մարմնի միասնական բնություն ունեցող, որպես բանական ու անձնիշխան էակ, որը պատասխանատու է իր բոլոր արարքների համար: Մարդը երկու բնությունների՝ հոգու և մարմնի միասնություն է: Հոգին անմարմին, ան-

մահ, անձնիշխան, մշտաշարժ և բանական գոյացություն է, իսկ մարմինը՝ նյութական, մահկանացու, բաղադրյալ, շարժման մեջ դրվող և անբան գոյացություն: Հոգու մասին քրիստոնեական ուսմունքը պաշտպանելու համար Որոտնեցին, օգտվելով հատկապես Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկից, վերլուծում ու քննադատում է «արտաքին» և «ներքին» տարբեր մտածողների կարծիքներ, ցույց տալիս ոչ միայն դրանց անհամապատասխանությունը քրիստոնեական վարդապետությանը, այլև մատնանշում դրանց խոցելի կողմերը՝ ներքին հակասականությունը, անհամապատասխանությունը սուրբգրային հեղինակությունների մտքերին կամ թույլ հիմնավորվածությունը: Որոտնեցին հատկապես մերժում է հոգու մասին նյութապաշտական տեսակետները՝ կարծելով, որ հոգին անկախ, անմարմին, անմահ, մշտաշարժ, բանական ու անձնիշխան, մարմինը կենդանացնող, շարժող ու ղեկավարող գոյացություն է:

Նա մերժում է մարդու վարքը բացատրող ճակատագրապաշտական ու կոշտ դետերմինիստական տեսակետները, ընդունում նախախնամության գոյությունը, մերժում չարիքների սուբստանցիոնալության մասին դրույթը: Որոտնեցին քրիստոնեական նպատակաբանական բարոյագիտության տեսանկյունից է դիտարկում արդարություն, առաքինություն, չափ, հաճույք, մարդկային կյանքի նպատակ, մահ, հարություն հասկացությունները, ընդամին, փորձելով դրանց փիլիսոփայական, հատկապես արիստոտելյան մեկնաբանությունները վերաիմաստավորել ու համատեղել քրիստոնեական ոչ բնապաշտական բարոյագիտության պահանջների հետ՝ նպատակ ունենալով մաքրագործել մարդու հոգին, նրան դարձնել առաքինի ու բարեպաշտ էակ: Հետևելով քրիստոնեական մարդակենտրոնության սկզբունքին՝ Որոտնեցին արարչակարգում մարդու բացառիկ կարգավիճակը պայմանավորում է այն բանով, որ բոլոր արարածներն ունեն աստվածադիր իրենց բնական սահմանը, որը չեն կարող խախտել, և միայն մարդն է օժտված սահմաններ խախտելու ազատությամբ, ընտրություն կատարելու հնարավորությամբ, արարվածներին իշխելու մենաշնորհով: Մարդկային բնության ու հոգու գլխավոր հատկություններից է **անձնիշխանությունը**. հոգին չի գտնվում

անագատության, հարկի ու անհրաժեշտության տակ, այլ ինքնաշարժ է, գործում է ինքնակամ, ինքն է ընտրում չարն ու բարին: Հոգու անձնիշխանությունը պայմանավորված է մարդու բնույթով, ավելի ստույգ՝ բանականությամբ, քանի որ **«ի հարկէ ընդ բանականութեան մտանէ անձնիշխանութիւնն»**: Բանականությունը և անձնիշխանությունը փոխապայմանավորում են մեկմեկու. եթե ասում ենք բանական էակ, հասկանում ենք անձնիշխան էակ և, ընդհակառակը, եթե ասում ենք անձնիշխան էակ, ապա հասկանում ենք բանական էակ: Բանական ու անձնիշխան լինելը Աստծուց է, գրում է Ռոտունցին, բայց կամենալն ու ընտրելը մարդու կամքի արտահայտությունն են: Աստված կարող է անհրաժեշտության դեպքում միջամտել մարդու գործերին, բայց չի կարող բռնաճալ կամ հետ վերցնել նրա ազատությունը, որովհետև առանց կամքի ազատության մարդը կդադարի մարդ լինելուց: Հայ մտածողի կարծիքով՝ այն, որ մարդկանց գործերը գերազանցապես պայմանավորված են իրենցով և ոչ թե իրենցից դուրս գտնվող նյութական կամ հոգևոր ուժերով, աստղերի դասավորությամբ ու այլ հանգամանքներով, վկայում է մաս այն, որ գոյություն ունեն օրենքներ, արդարադատություն, որոնց նպատակն է կարգավորել մարդկանց կյանքը, միջանձնային հարաբերությունները, քննել մարդկանց չար արարքները ու սահմանել համապատասխան պատիժներ:

Սուրբ Հովհան Ռոտունցին անդրադառնում է մաս չարիքների գոյության հարցին: Եթե Աստված մարդուն ստեղծել է բարի էությամբ, ապա ինչո՞ւ է մարդը կատարում դատապարտելի, անօրինական ու չար գործեր: «Աստվածարդարացման» իր փաստարկներում Ռոտունցին առաջադրում է բնագանգական երկու դրույթ. մեկը վերաբերում է չարիքների գոյության նպատակահարմարությանը, մյուսը՝ մարդու անձնիշխանությանը: Չարիքների պատճառը մարդու անձնիշխանությունն է: Մարդը անձնիշխան է, այսինքն՝ ազատ է իր ընտրության մեջ. նա կարող է գործել թե՛ չարիք և թե՛ բարիք, հետևաբար չարիքը նրա անձնիշխանության, կամարտահայտության հետևանքն է: Իսկ չարիքների նպատակահարմարության դրույթի համաձայն՝ չարիքների գոյությունն անհրաժեշտ է (Աստված թույլ է

տալիս), որովհետև դրանք խրատիչ ու դաստիարակիչ նշանակություն ունեն մարդկանց համար: **Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի:** Մարդու չար ու անօրինական արարքների պատճառները երեքն են՝ ա) չար խառնվածքը կամ չար ունակությունները, բ) չար հրահանգները կամ վատ դաստիարակությունը, գ) տգիտությունը և անկրթությունը («անուսումնությունը»): «Չար խառնվածք» ասելով նա բնավ չի հասկանում այն, թե իբր մարդը ծնվում է չար էությամբ: Ըստ միջնադարյան բժշկագիտական պատկերացման՝ «չար խառնվածքը» կամ «չար ունակությունները» պայմանավորված են մարդու մարմնական, ֆիզիոլոգիական հատկություններով՝ կախված մարդու մեջ չորս տարրերի ու չորս հեղուկների (արյան, լորձի, սև ու դեղին լեղիների) կարգավորվածությունից: Եթե մարդու մարմնի մեջ չորս տարրերի ու չորս հեղուկների հարաբերակցությունը խախտվում է, ապա առաջանում են ախտեր, հիվանդություններ, կրքեր, վատ տրամադրություններ ու չար հակումներ: Մարդու չար արարքների մյուս պատճառը «չար հրահանգները» կամ վատ դաստիարակությունն է: Մարդը ի բնե ծնվում է «մերկ», նրա հոգում չկան ոչ միայն բնածին գիտելիքներ, այլև վարքաձևեր ու սովորույթներ: Դրանք ձեռք են բերվում կյանքի ընթացքում՝ կախված այն բանից, թե ինչ շրջապատում է մարդը մեծանում, սովորում, կրթվում ու դաստիարակվում: Չար արարքները վատ միջավայրի, վատ սովորույթների ձեռքբերման ու դաստիարակության բացակայության արդյունք են: Մարդու չար արարքների մյուս պատճառը տգիտությունն է: **Տգետ մարդը ամենավտանգավորն է հասարակության համար:** Չիմացությունից ու տգիտությունից ծնվում են չար մտահղացումներ: Եթե չարիքը բարության պակասն է, ապա տգիտությունը գիտելիքի բացակայությունն է, որից փոխվում են չարի ու բարու տեղերը, և առաջանում են «չար» դատողությունները:

Բարոյագիտական հարցեր քննարկելիս Հովհան Ռոտունցին հետևում է առաքինությունների մասին արիստոտելյան տեսությանը: «Դասական» առաքինությունները՝ **խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը և արդարությունը**, չափավոր են և ունեն անչափությունը ցուցանող իրենց վերին ու ներքին ծայրերը: Առաքինությունը,

գտնվելով երկու ծայրահեղությունների միջնամասում, ունի որոշակիության սահման և չափ: Որոտնեցու կարծիքով՝ չափը ինչպես արարչակարգին, այնպես էլ մարդուն բնորոշ հատկություն է, քանի որ Աստված ամենուր ամեն ինչ ստեղծել է բարեձև և չափի մեջ: Չափը տիեզերական ներդաշնակությունը պահող միավորներից է, որը կարգավորում է իրերի ու երևույթների միջև հարաբերությունները:

Իմացաբանական հարցեր քննարկելիս Հովհան Որոտնեցին ելնում է այն մտքից, որ մարդը ի գործ է ճանաչելու արտաքին ու ներքին աշխարհները: Իմացությունն սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին իրերն ազդում են զգայարանների վրա՝ առաջացնելով զգայություններ ու զգայական պատկերներ: Զգայական իմացությունն ունի սահմանափակ բնույթ, որովհետև դրա միջոցով գիտելիք է ձեռք բերվում միայն մասնավորի, անհատականի և ոչ թե ընդհանուրի կամ իրերի էության մասին: Մինչդեռ գիտության խնդիրը **ընդհանուրի** բացահայտումն է: Զգայական աստիճանի սահմանափակությունը հաղթահարում է բանական իմացությունը, որն արդեն գիտելիք է տալիս ընդհանուրի մասին: Որոտնեցու կարծիքով՝ ընդհանուրը գերադասելի է մասնավորից, եզակիից, որովհետև գիտելիքը միայն այն ժամանակ է դառնում գիտելիք, երբ ունենում է ընդհանրական բնույթ: Մասնավորը անթիվ է, անհամար, հարաբերական, անորոշ, իսկ անորոշի ու հարաբերականի մասին չի կարող լինել գիտություն: Բանականությունը լինում է երկու տեսակի՝ **կրավորական ու ներգործական**: Եթե կրավորական բանականությունը անմիջականորեն կապված է զգայությունների, երևակայության, կարծիքի ու տրամախոհության հետ, գործ ունի զգայական պատկերների ու ընկալումների հետ, ապա ներգործական բանականությունը գործ ունի անմյուսական, վերացական, ընդհանուր էությունների հետ:

Հավատի և բանականության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության հարաբերակցության հարցը քննարկելիս Որոտնեցին առավելությունը տալիս է հավատին: Նա անընդունելի է համարում այն պնդումները, որոնք, նախ, հակասում են հայտնութենական ճշմարտություններին, երկրորդ, համահունչ չեն եկեղեցու վարդապետությանը՝ անկախ այն բանից, թե դրանք պաշտպանում են փիլիսո-

փանե՞րը, թե՞ եկեղեցու վարդապետները: Հավատն ավելի արժեքավոր դիտելով՝ միաժամանակ նա կարծում է, որ աշխարհիկ գիտելիքը կարևոր է առնվազն երկու առումով. **նախ**, քանի դեռ մարդը ապրում է ա՛յս աշխարհում, ապա պետք է բավարարի իր երկրային-գործնական, այդ թվում՝ իմացական պահանջմունքները: Առանց գիտելիքների մարդը չի կարող կյանքում կողմնորոշվել ու գործել, ուստի մարդուն անհրաժեշտ են գիտելիք բնության, իրերի, հասարակության ու մարդկանց մասին: **Երկրորդ**, աշխարհիկ գիտելիքը անհրաժեշտ է նաև աստվածիմացության համար. թեև հավատը բավարար է փրկության ու աստվածային իրողությունների իմացության համար, այնուհանդերձ բանական փաստարկների միջոցով ևս կարելի է հիմնավորել հավատի ճշմարտությունները: Այս իմաստով փիլիսոփայությունը կոչված է սպասարկելու աստվածաբանությանը, հիմնավորելու հայտնութենական ճշմարտություններն ու եկեղեցու վարդապետության սկզբունքները: Հովհան Ռոտունեցին «երկու ճշմարտության» կամ «ճշմարտության երկակիության» տեսության պաշտպան չէ: Նրա տեսակետն ավելի շուտ մոտ է հավատի և բանականության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության ներդաշնակության ուսմունքին, ըստ որի՝ դրանք իրարից տարբերվում են իրենց ուսումնասիրության առարկաներով, խնդիրներով, մեթոդներով և նպատակներով: Քանի որ թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի աղբյուրն աստվածային իմաստությունն է, ապա դրանց միջև չպետք է լինեն հակասություններ, իսկ եթե լինեն, ապա սխալ կարող են լինել փիլիսոփայական, այլ ոչ թե աստվածաբանական պնդումները, որոնք հենվում են հայտնութենական ճշմարտությունների վրա:

Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը քննարկելիս Ռոտունեցին ձևակերպում է մի շարք դրույթներ, որոնք ոչ միայն նորություն էին միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ, այլև որոշակի ներդրում ունիվերսալիաների հիմնահարցի տեսական իմաստավորման մեջ: Մասնավորապես, նա առաջին անգամ ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցը դիտարկում է դրանց **առավելության, հավասարության, տարբերության և առաջնության** տեսանկյունից: Ընդհանուրի գոյաբանական ռեալու-

թյան հարցը Որոտնեցին միանշանակորեն լուծում է **չափավոր ռեալիզմի** դիրքերից, այսինքն՝ ընդունում է ունիվերսալիաների եռակի գոյությունը. ա) ընդհանրականները (սեռերը և տեսակները) գտնվում են Աստծո բանականության մեջ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր, այսինքն՝ գոյություն ունեն բազումից (իրերից) առաջ, բ) ընդհանրականները գտնվում են առանձին իրերի մեջ որպես էական հատկություններ, այսինքն՝ գոյություն ունեն բազումի մեջ, գ) ընդհանրականները գտնվում են մտքի մեջ որպես հասկացություններ, այսինքն՝ գոյություն ունեն բազումից հետո: Ընդհանուրը որպես առանձին էություն, որպես այդպիսին ստեղծվում է միայն մտքի մեջ: Եթե առանձին իրերի մեջ ընդհանուրը դրսևորվում է որպես հատկություն, ընդ որում՝ նյութականացված հատկություն, ապա մտածողության մեջ կազմավորված ընդհանուրը աննյութական է: Մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորմանը մասնակցում են ինչպես զգայություններն ու երևակայությունը, այնպես էլ կրավորական և ներգործական բանականությունները:

Պաշտպանելով հարցի լուծման արիստոտելաանհաղթյան չափավոր ռեալիստական տեսակետը՝ Որոտնեցին միաժամանակ շեշտում է ընդհանուրի նկատմամբ անհատ գոյացությունների առավելության և առաջնության մասին միտքը: Առանց անհատ գոյացությունների, ըստ նրա, ընդհանուրը (սեռերը և տեսակները) չեն կարող գոյություն ունենալ, ուստի առաջիններն առավել գոյացություններ են, քան երկրորդները: Հետևելով Արիստոտելին՝ Որոտնեցին անհատը բնութագրում է իբրև **«իսկագոյն և նախկին և մանաւանդ»** գոյացություն: Իսկագոյն ասելով, գրում է հայ մտածողը, անհատ գոյացությունը սահմանազատում ենք պատահական գոյերից, որովետև վերջիններս **«ոչ են իսկագոյն իրք, այլ հետևումք իրացն»**: «Նախկին» ասելով իրարից տարբերակում ենք առաջին և երկրորդ գոյացությունները, իսկ **«մանաւանդ»**-ը ցույց է տալիս երկրորդ գոյացությունների տարբերությունը պատահական հատկություններից: Անհատն առաջին գոյացություն է երկու պատճառով, նախ, դա բոլոր կարգի հատկությունների ենթական է և սեռերի ու տեսակների ծնողը, երկրորդ, անհատ գոյացությունը կարող է գոյություն ունենալ առանց ընդհանուր գոյացությունների:

Որոտնեցին անհատի և ընդհանուրի (սեռի և տեսակի) հարաբերակցությունը դիտարկում է երեք տեսանկյունից՝ **առաջնության, հավասարության և առավելության**: Հարկ է նշել, որ «առաջնություն» ասելով նա հիմնականում նկատի ունի տարբեր առումներով «առաջին» լինելու հանգամանքը: Ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու կապակցությամբ բերված օրինակները ըստ էության ցույց են տալիս, որ մի դեպքում կարող է ընդհանուրը լինել առաջին, իսկ մի այլ դեպքում՝ անհատը: Որոշ իմաստով կարող ենք ասել, որ թեև Որոտնեցին հարցը դիտարկում է առաջին լինելու տեսանկյունից, սակայն ըստ էության փաստում է դրանց «հավասար» լինելու հանգամանքը: Չնայած դրան՝ նա առանձին անդրադառնում է ընդհանուրի (սեռի, տեսակի) և անհատի «հավասարությանը»: Նա թվարկում է նաև ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելությունը ցուցանող տարբեր փաստեր¹⁶⁶: Ընդհանուր առմամբ, Որոտնեցին անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցը դիտարկում է դիալեկտիկական միասնության մեջ՝ կարծելով, որ մեկի գոյությունը պայմանավորում է մյուսի գոյությունը, որ դրանցից մեկը գոյություն ունի մյուսի միջոցով: Մի կողմից նա սեռերի, տեսակների և անհատների միջև տեսնում է փոխկապակցվածություն (եթե վերանում է սեռը, ապա վերանում են տեսակներն ու անհատները, և, հակառակը, եթե վերանում են անհատները և տեսակները, ապա վերանում է նաև սեռը), իսկ մյուս կողմից՝ որ սեռերը և տեսակները (ընդհանուր գոյերը) անփոփոխ են, իսկ անհատները՝ փոփոխական ու ապականացու, ինչը համապատասխանում է արարչակարգի մեկնաբանության արիստոտելյան ու չափավոր ռեալիստական ուսմունքի պահանջներին:

Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը զարգացրին նրա հետևորդները՝ Տաթևի համալսարանի աստվածաբան-իմաստասերներ Գրիգոր Տաթևացին, Առաքել Սյունեցին, Մատթեոս Ջուղայեցին և այլք:

¹⁶⁶ Տե՛ս «**Յովհաննու Որոտնեցու** Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտէլի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն Ա. Ա. Ադամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, խմբ.՝ Ս. Ս. Արևշատյան, Եր., 1956, էջ 36-40:

2.11 Գրիգոր Տաթևացի

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից է աստվածաբան, փիլիսոփա, Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ, «ամենայն հայոց վարդապետ», սուրբ **Գրիգոր Տաթևացին**¹⁶⁷ (1346-1409):



Գրիգոր Տաթևացի

Գրիգոր Տաթևացին ծնվել է 1346 թ. Գուգարք նահանգի Թմկաբերդ ավանից Վայք տեղափոխված բարեպաշտ բնտանիքում: Ծնողները տաղանդավոր պատանուն ուսանելու են ուղարկում Տաթևի վանք, ուր այն ժամանակ դասավանդում էր տիեզերալույս վարդապետ Հովհան Ռորտնեցին: Շուտով Տաթևացին դառնում է Ռորտնեցու ամենասիրելի աշակերտը, իսկ հետագայում՝ օգնականը, հավատարիմ զինակիցը, նրա գաղափարների իրականացնողը և աշխատությունների արտագրողն ու խմբագրողը: 1371թ. Ռորտնեցին իր

աշակերտի հետ ուխտագնացություն է կատարում Երուսաղեմ, որտեղ Տաթևացին ստանում է կուսակրոն քահանայության աստիճան: Վերադարձի ճանապարհին՝ Երզնկա գավառում, Ռորտնեցին նրան տալիս է վարդապետական գավազան, իսկ իր մահվանից առաջ նա Տաթևացուն կարգում է «**բողոքի գլուխ և ուսուցիչ**»: Ապրակունիսի վանքում երկու տարի մնալուց հետո Տաթևացին վերադառնում է Տաթևի վանք, իր շուրջը հավաքում բազում աշակերտների՝ «մեր ազգը ճշմարիտ դաստիարակման լուսատուներու համար»:

¹⁶⁷ Գրիգոր Տաթևացու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Аревшатын С. С.**, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957; **Թովմասյան Ն. Ռ.**, Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները, Եր., 1966; **Զաքարյան Ս. Ա.**, Հայ իմաստասերներ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 1998, **նույնի** Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, Եր., 2018, էջ 132-237, **նույնի**՝ Գրիգոր Տաթևացու բարոյագիտական ուսմունքը, Եր., 2020:

1390-ական քվականներից սկսած՝ Տաթևացին մանկավարժական գործունեության զուգահեռ շարադրում է իր գլխավոր աշխատությունները՝ «Գիրք հարցմանց», «Գիրք քարոզութեան (Ամառան և Ձմեռան հատորներ)», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւնն Դարփի» և այլն: Նրա բարբուռապետության օրոք Տաթևի համալսարանը դառնում է գիտության, մշակույթի, արվեստի, հոգևոր կյանքի և հակամիարարական պայքարի կենտրոն:

Գրիգոր Տաթևացու աշխարհայացքն ունի աստվածակենտրոն բնույթ: Աստված նրա կրոնական ու փիլիսոփայական մտածումների սկիզբն ու վախճանակետն է: Աստված անճանաչելի է, և մարդը երբեք չի կարող ճանաչել Նրա էությունը, որովհետև, լինելով եղական, չափավոր, սահմանափակ, նա սկզբունքորեն չի կարող ճանաչել անեղը, անչափը, անսահմանը: Աստված անդրանցական, վերագայական ու վերբանական գոյ է, ուստի անիմաստ է Նրան անուններ վերագրելը կամ հասկացություններով նկարագրելը, որովհետև թեև անունները բացահայտում են առարկայի բնությունը, սակայն այս պարագային անունները (հասկացությունները) չեն կարող բացահայտել Աստծո էությունը: Եթե Աստված **անանվանելի** է, ուրեմն անճանաչելի է: Դա համապատասխանում է Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու մատնանշած աստվածիմացության **ժխտական, անճառելի** (ապոֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են ժխտական հատկություններ: Մյուս կողմից մարդը կարող է այնքանով ճանաչել Աստծուն, որքանով Աստված իր գործողություններով հայտնում ու դրսևորում է Իրեն: Քանի որ Աստծո գլխավոր «գործը» արարչագործությունն է, համայն տիեզերքի և մարդու ստեղծումը, ուստի մարդը արարածներից, այդ թվում՝ ինքն իրեն հայելով, կարող է պատկերացում կազմել աստվածայինի մասին: Դա համապատասխանում է Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու մատնանշած աստվածիմացության **հաստատական, ճառելի** (կատաֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են գերադրական հատկություններ: Այս պարագային արդեն Աստված ճանաչելի է, որովհետև անվանելի է: Սակայն Տաթևացու համոզմամբ՝ Աստծուն վերագրվող

անունները կամ հասկացությունները բացահայտում են ոչ թե Աստծո էությունը, այլ վերաբերում են Նրա էությանը, այսինքն՝ տալիս են որոշակի պատկերացում աստվածայինի հատկությունների մասին:

Թեև Տաթևացին հավատը բարձր է դասում բանականությունից, այնուհանդերձ պնդում է, որ Աստծո գոյությունը կարելի է հիմնավորել ոչ միայն հավատով, այլև բանականությամբ: Նա քննադատում է այն մտածողներին, ովքեր պնդում են, թե բանականության միջոցով հնարավոր չէ ապացուցել Աստծո գոյությունը, այլ միայն հավատով. **«Այլ այս սուտ է: Նախ զի՝ ընդդէմ է բանից իմաստնոց. զի Պղատոն և Արիստոտէլ և այլքն՝ հաւատք ո՛չ ունեին, բայց բանական քննութեամբ կացուցին թէ է՝ Աստուած»**¹⁶⁸: Նա առաջադրում է Աստծո կեցության տասը ապացույց, որոնք կարելի է խմբավորել Թովմա Աքվինացու հանրահայտ հինգ ապացույցների մեջ: Դրանք են՝

ա) ապացույց, որը ելնում է շարժման գոյության փաստից և հանգում առաջնաշարժիչի գոյության անհրաժեշտությանը:

բ) Ապացույց, որը ելնում է պատճառական կապերի գոյության փաստից և հանգում սկզբնապատճառի գոյության անհրաժեշտությանը:

գ) Ապացույց, որը ելնում է անհրաժեշտության ու պատահականության գոյության փաստից և հանգում անհրաժեշտ ու ամենակարող էակի գոյությանը:

դ) Ապացույց, որը ելնում է արարվածների միջև համեմատության փաստից և հանգում ճշմարիտ, բարի ու կատարյալ էակի գոյության անհրաժեշտությանը:

ե) Ապացույց, որը ելնում է նպատակահարմարության ու կարգավորվածության կամ տիեզերքի կառավարման ու նախախնամության փաստից և հանգում Արարիչ-ճարտարապետի գոյությանը:

¹⁶⁸ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 29: Այս կապակցությամբ Տաթևացին գրում է հետևյալը. «Զի բազումք են ի մարդկանէ, որք իմացան զԱստուած, այլ ոչ հաւատացին ի ճշմարիտն Աստուած. որպէս արտաքին փիլիսոփայք: Այլ որք բարիքն են ի մարդկանէ՝ նոցա տայ Աստուած իմանալ զինքն և հաւատալ ի նա» (**Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 373):

Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը Գրիգոր Տաթևացին լուծում է արարչապաշտական (կրեացիոնիստական) վարդապետության դիրքերից, ըստ որի՝ **նախ**, բացառվում է Աստծուն համագոյակից թե՛ աննյութական և թե՛ նյութական սկիզբների գոյությունը, **երկրորդ**, որականական տարբերություններ գոյություն ունեն Արարչի և արարված տիեզերքի միջև, **երրորդ**, արարված տիեզերքը նախախնամվում ու կառավարվում է, **չորրորդ**, տիեզերքը կարգավորված, աստիճանակարգված և աստվածային հետքերը պարունակող գոյերի ամբողջություն է:

Ամփրապահորեն պաշտպանելով արարչագործության սկզբունքը՝ Տաթևացին փորձում է տրամաբանորեն հիմնավորել, թե ինչպես է հնարավոր ոչնչից աշխարհի արարումը: Չէ՞ որ դեռ հին իմաստունները պնդում էին, որ ոչնչից ոչ մի բան չի կարող առաջանալ: Այս կապակցությամբ Տաթևացին տարբերակում է երկու կարգի ոչինչ: **Առաջին ոչինչը** գոյություն չունի ո՛չ հնարավորությամբ, ո՛չ էլ ներգործությամբ, դա բացարձակ ոչինչ է, որից չի կարող ինչ-որ բան առաջանալ: **Երկրորդ ոչինչը** մույնպես ներգործությամբ գոյություն չունի, սակայն գոյություն ունի հնարավորությամբ, և դրանից է Աստված արարում աշխարհը: Անդրադառնալով աշխարհի արարչագործության հարցին՝ Տաթևացին նշում է, թե «**կրկին է սկիզբն լինելուքեան աշխարհի**»: Նախ, աշխարհը գոյություն ունեւ նախքան ժամանակը՝ Աստծո տեսության մեջ, երկրորդ, աշխարհը գոյություն է ստանում արարչագործության ընթացքում: Առաջին դեպքում աշխարհը գոյություն ունեւ Աստծո տեսության մեջ հնարավորությամբ և աննյութապես, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ներգործությամբ և նյութապես: Տրամաբանական հակասության մեջ չընկնելու համար Տաթևացին տարբերակում է «**հնարավորությամբ գոյություն ունենալու**» երկու տեսակ՝ **հնարավորություն հանդերձ ներգործությամբ և հնարավորություն առանց ներգործությամբ**: Նա ներգործությամբ հանդերձ հնարավոր գոյը մույնացնում է իրական և անհրաժեշտ գոյի հետ, քանի որ այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է, ներգործությամբ է: Իսկ հնարավորությամբ գոյի մյուս տեսակը, որը չի բովանդակում ներգործությամբ գոյը, Տաթևացին մույնացնում է հնարավոր և փոփոխական

գոյի հետ, որը կարող է լինել և կարող է չլինել: Իսկ փոփոխական և անկայուն գոյը չի կարող գտնվել Աստծո մեջ, քանի որ նա մշտնջենական, անփոփոխ և անհրաժեշտ գոյ է: Հնարավորությամբ գոյի երկու նշանակության մեկնաբանությունից ակնհայտ է դառնում, որ աշխարհը ներգործությամբ և անհրաժեշտաբար գոյություն ունի աստվածային տեսության մեջ: Աշխարհը գոյություն ունի Աստծո տեսության մեջ այնպես, ինչպես կառուցվելիք տաճարի նախագիծ-պատկեր տաճարը՝ կառուցող արհեստավոր-շինարարի մտքի մեջ: Սակայն արհեստավորի մտքի մեջ տաճարը գոյություն ունի հնարավորությամբ և «սուկ մտածմունք» է, իսկ Աստծո մտքի մեջ աշխարհը գոյություն ունի ներգործությամբ:

Տաթևացին փորձում է աշխարհի ստեղծման աստվածաշնչյան ճշմարտությունը համատեղել **աշխարհի հավերժության** մասին փիլիսոփայական դրույթի հետ: Աշխարհի հավերժության հարցը նա բնմարկում է այն համատեքստում, թե կարո՞ղ է Աստված դեռ չստեղծած և արդեն ստեղծած աշխարհը վերածել չգոյի: Այս հարցադրմանը պատասխանելիս նա առաջադրում է աշխարհի հավերժությունը հիմնավորող թե՛ բնական-բնագանգական և թե՛ բարոյական բնույթի հետևյալ փաստարկները՝ **ա)** մինչև ստեղծվելը աշխարհը ներգործությամբ առկա էր Աստծո նախատեսության մեջ որպես աննյութական հարացույց, **բ)** աշխարհը հավերժական է, որովհետև հաղորդակից է հավիտենականությանը, **գ)** Աստված հավերժական ու միշտ ներգործությամբ գոյ է, ուստի աշխարհն ստեղծել է մշտնջենական, իսկ մշտնջենականը անհրաժեշտ գոյ է, որը երբեք չի կարող վերածվել չգոյության, **դ)** աշխարհի հավերժությունը բխում է Աստծո հավերժությունից, **ե)** Աստծո կամքը անփոփոխ է, Նա չի կարող ստեղծված աշխարհը վերածել չգոյի, այլապես կփոխվի Նրա կամք, **զ)** Աստված աշխարհը չի վերածում չգոյի ոչ թե այն պատճառով, որ անգոր է, այլ անսահման բարության պատճառով, **է)** աշխարհը հավերժական է, որովհետև հավերժական են դրա հիմքը կազմող չորս տարրերը և որակները:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացին չի ընդունում բացարձակ նախախնամության, այսինքն՝ երևույթների ու մարդկանց վրա Աստծո անմիջա-

կան ու համատարած միջամտության գոյությունը: Աստված ամեն ինչի սկզբնապատճառն է, բայց տիեզերքում ամեն ինչ չէ, որ տեղի է ունենում Աստծո անմիջական ներգործությամբ: Բնությունը գուրկ չէ ակտիվությունից ու ստեղծագործական կարողությունից, բայց այն գործում ու ստեղծագործում է միայն Աստծո գիտությամբ ու կամեցողությամբ և աստվածային նախախնամության շրջանակներում: Արարված տիեզերքը, ըստ Տաթևացու՝ ներկայանում է իբրև կարգավորված ու աստիճանակարգված, ներդաշնակ ու նպատակահարմար գոյերի ամբողջություն: Այն, ինչ Աստված ստեղծել է, կատարել է որոշակի նպատակով, ուստի արարածներից յուրաքանչյուրն ունի նախասահմանված կարգավիճակ և իրեն ու ամբողջին ծառայելու գործնական նպատակ: Տիեզերքը մի մեծ ընտանիք է, որի անդամները ձգտում են օգտակար լինել միմյանց: Այս իմաստով տիեզերքում չկա մի գոյացություն, որ ինքնին չար, անպիտան և անօգտակար լինի, իր գոյությամբ բարություն չհաղորդի իր «համացեղակիցներին»:

Աստվածարարացման խնդիրն առաջանում է այն պատճառով, որ արարված աշխարհում առկա չարիքները անհամատեղելի են բարի էություն ունեցող Աստծո հետ: Տաթևացու աստվածարարացման 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, **գ)** չարիքը չունի հիմնագոյացային բնույթ, ի մասնավորի գոյություն չունի չար աստված, իսկ բնագանգական առումով՝ չարիքը բարության պակասն է, **դ)** չարիքը նախախնամության դրսևորումներից է, ուստի Աստված չի վերացնում չարիքը հանուն բարիքի, **ե)** Աստված ամեն ինչ ստեղծել է բարի, եթե ինչ-որ բան թվում է չար, ապա դա մարդու չիմացության արդյունք է, **զ)** չարիքն անձնիշխան մարդու գործունեության արդյունք է: Աստված մարդու շնորհել է կամքի ազատություն, այսինքն՝ չարն ու բարին ընտրելու հնարավորություն, հետևաբար սոցիալ-բարոյական չարիքների համար պատասխանատուն միայն մարդն է: Մարդը բանական և անձնիշխան էակ է, և այս երկու հատկություններն այնպես են իրար հետ կապ-

ված, որ մեկի գոյությունը ինքնըստինքյան ենթադրում է մյուսի գոյությունը: Տաթևացին մերժում է բոլոր այն տեսությունները, որոնք կասկածի տակ են դնում մարդու կամքի ազատության գոյությունը կամ առ ոչինչ են դարձնում նրա ազատությունը: Քննարկելով անհրաժեշտության և ազատության հարաբերակցության հարցը՝ նա նշում է, որ դրանք իրար փոխբացառում են՝ «**եթե է՝ հարկ, ապա ո՛չ էր անձնիշխան կամք**»: Որպես բնական էակ մարդը ենթարկվում է անհրաժեշտության օրենքին, սակայն իբրև բանական էակ՝ նա գործում է ազատորեն: Քննադատելով աստվածային նախախնամության և մարդու ազատության հարաբերակցության կոշտ դետերմինիստական տեսակետը՝ նա կարծում է, որ, նախ, նախախնամությունն ունի ընդհանուր բնույթ, երկրորդ, մարդն է իր գործերի տերը:

Իբրև միջնադարյան հայկական արիստոտելիզմի ավանդույթի շարունակող՝ Տաթևացու **բնափիլիսոփայական** ըմբռնումները հենվում են բնության վերաբերյալ Արիստոտելի գաղափարների և Ս. Գրքի ու միջնադարում աստվածաբանական-իմաստասիրական գրականության մեջ տարածված տեսակետների վրա: Տաթևացին գիտելիքի համակարգում առանձնացնում է «**բնական բնությունը**» կամ բնության մասին գիտությունը («բնաբանությունը»), որն ուսումնասիրում է երկրում ու երկնքում գտնվող գոյերը, բնական երևույթները, առանձին իրերի ֆիզիկական հատկությունները, դրանց պատճառահետևանքային կապերն ու հարաբերությունները: Հետևելով արիստոտելյան ու կրոնական ավանդույթին՝ Տաթևացին արարված տիեզերքը բաժանում է երկու հիմնական մասի՝ **երկնային ու երկրային աշխարհների**, որոնք իրարից տարբերվում են թե՛ իրենց կազմով, թե՛ կառուցվածքով և թե՛ դրանց բաղկատարների հատկություններով ու գործառնությամբ: Այդ տարբերությունները նախ և առաջ ունեն որակական բնույթ: Այսպես, երկնային գոյերն ավելի կատարյալ են ու արժեքավոր, քան երկրային գոյերը, քանի որ առաջինների բնությունն ավելի մերձ է աստվածային բնությանը: Բնականաբար, Տաթևացին պաշտպանում է միջնադարում կրոնակեղեցական գրականության մեջ տարածված **երկրակենտրոնության** գաղափարը, ըստ որի՝ երկիրն անշարժ գտնվում է տիեզերքի (երկնքի) կենտրոնում:

Նրա կարծիքով՝ արարվելուց հետո բնությունը ոչ թե մատնվում է անգործության, այլ դրանում տեղի են ունենում նյութի, տեսակի, հոգու, մարմնի և այլ գոյերի կերպափոխությունների բնական գործընթացներ, որոնք ընթանում են ոչ թե թռիչքաձև, այլ աստիճանաձև, որովհետև **«բնութիւնն յանկարծակի ոչ կարէ ներգործել, այլ սակաւ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն»**¹⁶⁹: Տաթևացին պաշտպանում է իրերի տարրական կառուցվածքի վերաբերյալ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ տարածված այն տեսակետը, ըստ որի՝ երկրային աշխարհի բոլոր իրերը կազմված են չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և հուրից (կրակից): Ընդ որում, դրանցից յուրաքանչյուրը բնական ճանապարհով և իրեն ներհատուկ հատկությունների շնորհիվ ապահովում է իրերի ու երևույթների առաջացումը: Առանձին իրերն առաջանում և քայքայվում են, սակայն դրանց հիմքում ընկած տարրերը չեն ոչնչանում: Զգալի-նյութական գոյերին բնորոշ են շարժման, փոփոխության, առաջացման ու ոչնչացման, ժամանակային ու տարածական հատկություններ, այսինքն՝ այդ գոյերը գտնվում են անընդհատ շարժման մեջ, որոշակի տեղ են զբաղեցնում տարածության մեջ և չափվում են ժամանակով: Շարժումը ենթադրում է փոփոխություն, մի վիճակից ու դիրքից անցում մի այլ վիճակի ու դիրքի: Տաթևացին ընդունում է շարժման տեսակների վերաբերյալ միջնադարում տարածված արիստոտելյան դասակարգումը, որում առանձնացվում է շարժման վեց տեսակ՝ **առաջացում, ոչնչացում, որակական փոփոխություն, աճում, նվազում և տեղափոխություն**: Նա պաշտպանում է նաև միջնադարում տարածված ժամանակի սահմանումը՝ **«ժամանակն է չափումն իրաց մարմնականաց»**¹⁷⁰: Ժամանակը և շարժումը կապված են իրար հետ: Ժամանակը երկնքի շարժման ու լուսատուների ընթացքի ծնունդն է: Հետևելով թե՛ «բնական քննության» և թե՛ արարչակարգի սիմվոլիստական-այլաբանական մեկնության սկզբունքներին՝ Տաթևացին նկարագրում ու բացատրում է բազմաթիվ բնական երևույթների ու գոյացությունների (լույս, խավար, օր, գիշեր, ցերեկ, ամպ, մեգ, մառախուղ, անձրև,

¹⁶⁹ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 255:

¹⁷⁰ **Նույն տեղում**, էջ 198:

ծյուն, ծիածան, հողմ, մրրիկ, շանթ, ջուր, ջերմուկ, լեռներ, երկրաշարժ և այլն) առաջացման պատճառները, թվարկում դրանց նշանակություններն ու գործառույթները և դրանով իսկ յուրօրինակ կերպով ամբողջացնում տիեզերքի բնափիլիսոփայական պատկերը:

Մարդու կարգավիճակի հարցը Տաթևացին դիտարկում է քրիստոնեական մարդակենտրոնության տեսանկյունից՝ պաշտպանելով մարդու աստվածամանության, մյուս արարածների նկատմամբ նրա առավելության և գերազանցության միտքը: Իբրև աստվածային ստեղծագործության արգասիք՝ մարդը մի կողմից գոյաբանական-ծագումնաբանական առումով **համացեղակից է** մյուս արարածներին, իսկ մյուս կողմից՝ աստվածային կամոք տրված անգուգական կարգավիճակով **գերազանց և առավել** է մյուս արարածներից: Մարդու կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորված է նախ և առաջ այն բանով, որ Աստված տիեզերքն ստեղծել է մարդու համար, արարված մյուս գոյացությունները, այդ թվում՝ հրեշտակները կոչված են ծառայելու մարդուն: Մարդը աստվածային արարչագործության գլուխգործոցն է, արարված տիեզերքի տիրակալը, կատարյալ ու համադասական բնություն ունեցող մի էակ, առանց որի գոյության կիմաստագրվել արարչագործության խորհուրդը: Աշխարհը կլինեք անկատար, եթե չստեղծվեր մարդը: Մարդու կարգավիճակի գերազանցությունն ակնհայտորեն երևում է նաև արարչագործության ընթացքից: Աստված կամեցավ մարդուն թագավոր կարգել ամենայն արարածոց վրա, ուստի սկզբում նախապատրաստեց արքունիքը՝ երկինքն ու երկիրը, ապա ստեղծեց մատակարարողներին՝ բույսերին ու կենդանիներին, իսկ ամենավերջում ստեղծեց մարդուն: Մարդուն վերջին օրը ստեղծելը, ըստ Տաթևացու՝ արված է նպատակաբանական, գեղագիտական, բնախոսական, կրոնաբարոյական և այլ առումներով: Օրինակ, կրոնաբարոյական տեսանկյունից մարդուն ամենավերջում արարելը խորհրդանշական է, **նախ**, այն պատճառով, որ արարածները մարդուն իրենց արարիչը չհամարեն, **երկրորդ**, որ մարդը չգոռոզանա, թե ինքն է արարածների արարիչը: Տաթևացու կարծիքով՝ մյուս արարածների նկատմամբ մարդու գերազանցությունը և առավելությունը երևում են ոչ միայն արարչագործության ըն-

թացքից, այլև մարդու անատոմիական կազմությունից ու կառուցվածքից: Մարդու արտաքին կազմվածքը ունի սիմվոլիկ նշանակություն, դա իրազեկում է մարդու թագավոր, տեր լինելու հատկությունը՝ «**գի ուղիղ գոյով՝ գիշխանականն նշանակե իսկ կենդանիքն կոր գլխով զծառայականն ցուցանեն**»¹⁷¹: Բացի դրանից՝ կենդանիների գլխի ձևը մատնանշում է հնազանդության, իսկ մարդու ուղիղ կազմվածքը՝ ազատ և ինքնիշխան լինելու հատկությունը: Այդ դեպքում մարդու ինքնիշխանությունը նշանակում է, որ նա իր բանականությամբ իշխում է իր բնության անասնական մասերի՝ ցամաքականի և ցանկականի վրա: Իսկ եթե նա կարող է իշխել «ներքին» անասնական մասերի վրա, ապա նաև կարող է իշխել նաև «արտաքին» անասունների վրա: Համեմատելով մարդու և կենդանիների ֆիզիկական հատկությունները, ցույց տալով դրանց մամուլությունները և տարբերությունները՝ Տաթևացին միաժամանակ նշում է, որ մարդը օժտված է այնպիսի հատկություններով, որոնցից գուրկ են կենդանիները: Առումով մարդու և կենդանիների միջև տարբերությունը որակական և սկզբունքային է: Այսպես, մարդը բանական-ճանաչող, բարոյական և հասարակական-քաղաքական էակ է: Իր բանականության ճանաչողական ունակության շնորհիվ նա ոչ միայն ճանաչում է, այլև իր իշխանությունը հաստատում 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: Մարդու և կենդանիների միջև առկա էական տարբերություններից մեկն էլ այն է, որ մարդը բարոյական էակ է, այսինքն՝ արարածներից միայն նա է իրարից զանազանում բարին ու չարը, ըմտություն կատարում բարու և չարի միջև, իսկ «**անասունը զայս ո՛չ գիտեն, այլ միայն զհեշտալին ըմտեն**»: Իբրև բարոյական էակ՝ մարդը ի վիճակի է կատարելագործելու սեփական բնությունը, կարգավորելու իր գործունեությունն ըստ «**կանոնաց բանականին**»: Տաթևացու կարծիքով՝ «**մարդոյս միայն է կարգ կանո-**

¹⁷¹ Նույն տեղում, էջ 220:

նաց, բնութեան, կամաց, և հարկի, իսկ անասնոց միայն բնութեան է»¹⁷²: Գրիգոր Տաթևացին, հենվելով մարդու էության մեկնաբանության պլատոն-արիստոտելյան և քրիստոնեական ավանդույթների վրա, կարծում է, որ մարդու ֆիզիկական-անատոմիական կառուցվածքը, մարմնական ու մտավոր հատկություններն արդեն իսկ ցուցանում են, որ նա ի վերուստ նախատեսված է հասարակական-քաղաքական համատեղ կյանքի համար: Աստված մարդուն «միտում-նավոր» 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: Մարդկանց միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները պետք է լինեն ոչ թե միմյանց նկատմամբ բշտամանալու, միմյանց դեմ մարտնչելու, այլ միմյանց օգնելու, փոխրկացնելու և շահավետ գործելու հիմք:



Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, 1741 թ.

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 275:

Ուսմունք հոգու և մարմնի մասին: Քրիստոնեական մարդակենտրոնության տեսանկյունից մեկնաբանելով արարչագործության խորհուրդը և մարդուն տեղավորելով արարված տիեզերքի կենտրոնում՝ Տաթևացին մարդու տիեզերական կարգավիճակի բացառիկությունը պայմանավորում է մաս նրա բնության յուրահատկությամբ: Մարդու բնությունն ունի դուալիստական բնույթ. այն 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, մարդու բնությունն այնպիսին է, որ նրա մեջ խտացված ձևով առկա են երկնային և երկրային կեցության բոլոր շերտերը: Այս իմաստով մարդը արարված տիեզերքի ամենակատարյալ էակն է, աստվածային իմաստուն արարչագործության ամենագեղեցիկ հորինվածքը: Մարդը հոգու և մարմնի օրգանական միասնություն է, ընդամին, հոգին և մարմինը միաժամանակյա գոյացություններ են: Տաթևացին՝ որպես սքոլաստիկ մտածող, հոգու, հոգու և մարմնի հարաբերակցության հետ կապված տարբեր հարցերի քննարկման ընթացքում ձգտում է համադրել աստվածաբանական և փիլիսոփայական դրույթները: Նա մի կողմից մերժում է մարդուն հոգու հետ նույնացնող պլատոնական և մարդուն որպես միայն մարմին ներկայացնող նյութապաշտական հայացքները, մյուս կողմից՝ այն տեսակետը, որը մարդուն ներկայացնում է որպես երկու առանձին բնություն ունեցող: Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, և թեև դրանք տարբեր են իրենց բնությամբ, հատկություններով և դերերով, սակայն դրանք կազմում են մեկ միասնական մարդկային բնություն: Եթե հոգին և մարմինը ծագումնաբանական առումով հավասարաթեք գոյացություններ են, որովհետև միևնույն Արարչի ստեղծագործության արգասիք են, ապա իրենց էությամբ, դերակատարմամբ և նշանակությամբ տարբեր արժեք են ներկայացնում և, ըստ այդմ էլ, արժանանում տարբեր պատվի ու գնահատականի: Տաթևացին ըն-

դուռնում է մարմնի նկատմամբ հոգու առավելության և գերազանցության գաղափարը: Հոգին պատվական, գերազանց և առավել է մարմնից, որովհետև խորհրդանշում է աստվածայինը մարդու մեջ: Հոգին Աստծո պատկերն է, իսկ մարմինը **«պատկեր է անասնոց»**: Թեև հոգին և մարմինը միասին ապրում են մի բնության մեջ, այնուհանդերձ իրար թշնամի են. **«Թշնամի են հոգի և մարմին իրերաց և մասունք նոցա»**: Իրենց հակադիր հատկությունների և ձգտումների պատճառով այս աշխարհում հոգու և մարմնի միջև մշտական պայքար է ընթանում՝ անողորձ պայքար գերիշխանության և ազդեցության համար: Տաքևացին՝ հակադրվելով հոգու և մարմնի գնահատման ծայրահեղ (պլատոնական, ճգնավորական) տեսակետներին, որոնք մարմինը համարում են մեղքի և չարի պատճառ, պաշտպանում է հոգու և մարմնի միասնության արիստոտելյան մոտեցումը, ինչը նշանակում է մարմնի «իրավունքների» փաստացի ճանաչում և նրա դերի կարևորում մարդու փրկության գործում: Տաքևացին առաջ է քաշում այն միտքը, որ մարմինը դրական նշանակություն ունի հոգու համար և **«հոգին վասն միառորոքեան հանդիպի բազում բարութեան»**: Թեև նա նախապատվությունը տալիս է հոգուն, սակայն կարծում է, որ մարդը կատարյալ է հոգու և մարմնի միասնությամբ: Հոգու և մարմնի հարաբերությունները պետք է հիմնված լինեն **արդարության սկզբունքի** վրա, այսինքն՝ հակադիր կողմերից ոչ մեկը չպետք է մյուսի հաշվին «հարստանա», և այդ հարցում դրանց պարտավոր են օգնել միտքն ու անձնիշխան կամքը, որոնց խնդիրն է հաստատել հավասարակշռություն «պատերազմող» կողմերի միջև:

Հետևելով Արիստոտելին, որի տեսակետը տարածված էր միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ, Տաքևացին տարբերակում է հոգու երեք տեսակ՝ **բուսական, զգայական և բանական**, որոնք համապատասխանում են գոյի երեք ձևերին: Դրանք են՝ ա) ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր, բ) իր համար և ուրիշների համար գոյություն ունեցող գոյեր, և գ) միայն իր համար գոյություն ունեցող, որոնց էլ ըստ հաջորդականության համապատասխանում են երեք կարգի հոգիներ՝ **անկատար, միջակ և կատարյալ**: Անկատար հոգի ունեն բույսերը, որոնք ստեղծված են կենդանիների և մարդկանց հա-

մար, այսինքն՝ դրանք գոյություն ունեն միայն ուրիշների համար: Միջակ հոգի ունեն կենդանիները, որոնք գոյեր են իրենց և ուրիշների (մարդկանց) համար: Վերջապես, կատարյալ հոգի ունեն մարդիկ, որոնք ստեղծված են իրենք իրենց համար: Ինչպես մարդն իր բնության մեջ ընդգրկել է գոյավորի բոլոր շերտերը, այնպես էլ նրա հոգին բովանդակում է հոգու հայտնի երեք տեսակները: Մարդկային հոգին ունի **տնկական, զգայական և բանական** մասեր, որը բնավ էլ չի նշանակում, թե մարդն ունի երեք հոգի: Բուսականը, զգայականը և բանականը ոչ թե առանձին գոյացություններ են, այլ մի հոգու բաղկացուցիչ գործարարներ, որոնք միասին կազմում են անտրոփելի գոյաբանական էություն: Հոգու երեք տեսակների մասին արիստոտելյան ըմբռնմանը զուգահեռ՝ Տաբևացին տարբերակում է մաս հոգու երեք մաս՝ **ցանկական, ցասմնական և բանական**: Ցանկական հոգին գրեթե համընկնում է բուսական 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 և ցանկականի վրա: Բանական հոգու հիմնական «զբաղմունքը» խորհելն է և դրա արդյունքների հաղորդումը հոգու մյուս մասերին: Ցասմնական հոգու խնդիրն է իմաստավորել «վերևից» ստացված գիտելիքը, արիությանը 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:

Իմացության հարցում Տաբևացու դիքթորոշումն ընդհանուր առմամբ լավատեսական է: **Նախ**, նա չի կասկածում ճանաչելիի՝ արարված աշխարհի, առանձին իրերի իրական գոյությանը: Դա պայմանավորված է ինչպես կրոնական (Աստված նախ ստեղծել է աշխարհը, հետո՝ մարդուն), այնպես էլ զուտ իմացաբանական համոզմունքով (իմացության առարկան նախորդում է իմացության սուբյեկտին):

Իմանալին, որը մարդու գիտակցությունից դուրս գտնվող իրականությունն է, նախորդում է իմացությանը՝ «**գի առաջին է բնութիւն քան զգիտութիւն մեր**»¹⁷³: **Երկրորդ**, Տաթևացին համոզված է, որ մարդը ունի բավարար կարողություններ ու միջոցներ սկզբունքորեն ճանաչելու թե՛ զգայահաստ, թե՛ մտահաստ և թե՛ գերզգայական ու վերբանական գոյերը: Այդ համոզվածությունը խարսխվում է այն դրույթի վրա, որ իմացության ընթացքում մարդու հոգին հայելանման արտապատկերում-պատճենահանում է իրականությունը, այսինքն՝ ընդունվում է, որ որոշակի համապատասխանություն/նմանություն գոյություն ունի կեցության և մտածողության միջև: **Երրորդ**, Տաթևացին կարծում է, որ գոյություն ունի թե՛ կրոնաստվածաբանական (հայտնությունական) և թե՛ փիլիսոփայական ճշմարտություններ, սակայն իմացաբանական տեսակետից արժեքավոր են հայտնությունական ճշմարտությունները, որոնք իրենց բնությո՞վ բացարձակ են, անսխալ ու անհարաբերական: **Չորրորդ**, Տաթևացին համոզված է, որ իմացությունն ինքնանպատակ չէ. այն կոչված է ծառայելու մարդու փրկության գործին: Մարդուն տրված են իմացության միջոցներ ու գործիքներ՝ զգայարաններ, միաք, հիշողություն, երևակայություն, հույզեր, լեզու, կամք, տեսական ու գործնական իմաստություն և այլն, զարդարելու իր հոգին տեսական գիտելիքներով և դրանք ի սպաս դնելով փրկության գործին: **Հինգերորդ**, Տաթևացու իմացաբանությունն ունի ընդգծված աստվածապաշտական բնույթ: Աստված մարդուն պարգևել է ճանաչողական ունակություններ և գործիքներ, գիտություն և իմաստություն ունենալու շնորհք ոչ թե այն բանի համար, որ դրանցով նա միայն ճանաչի երկրային-բնական երևույթները, ձգտի ձեռք բերել միայն երկրային բարիքներ և այդ ամենը ծառայեցնի լոկ աշխարհիկ նպատակների համար, այլև ճանաչի Աստծուն և Նրա գործերը, գիտելիքներն օգտագործի Աստծուն մերձենալու և հոգին փրկելու համար:

Տաթևացու կարծիքով՝ մարդու իմացական ունակությունները (զգայություն, բանականություն և հավատ) միասնական իմացական

¹⁷³ **Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի, ՄՄ, ձեռ. քիվ 1695, էջ 55բ:

բնության բաղկացուցիչ մասերն են, և միայն դրանց համատեղ գործունեությունը կարող է ապահովել մարդու ճանաչողության ամբողջությունն ու լրիվությունը: Իմացության այդ երեք ձևերը խառնված են «**արդարության**» սկզբունքի վրա, այսինքն՝ յուրաքանչյուրը կատարում է իրեն վերապահված ճանաչողական գործառույթը: Դրանցից ոչ մեկի իմացական արժեքը ոչ թերագնահատվում և ոչ էլ գերագնահատվում է՝ անկախ այն բանից, թե դրանք ճանաչողության սանդուղքում ինչպիսի տեղ են զբաղեցնում:

Համեմատելով զգայական և բանական իմացության ձևերը՝ Տաբևացին նշում է դրանց միջև գոյություն ունեցող հետևյալ տարբերությունները. **առաջին**՝ զգայարաններով ճանաչվում են միայն զգալի-մարմնական գոյերը, մինչդեռ բանական իմացությամբ՝ իմանալին և անմարմնականը: Ջգայության առարկան մարմնական է, իսկ մտքինը՝ անմարմնականը: Ջգայությունը մարմնի «աչքն» է, իսկ միտքը՝ հոգու: **Երկրորդ**՝ միտքը ճանաչում է իրի էությունը, իսկ զգայությունները՝ իրի արտաքին ու պատահական հատկությունները: **Երրորդ**՝ զգայությունը ճանաչում է մասնավորը, մինչդեռ միտքը ճանաչում է ընդհանուրը և ամբողջը: Եթե զգայությամբ տեսնում ենք անհատ մարդուն՝ Սոկրատեսին, ապա բանականությամբ ճանաչում ենք ընդհանուր էությունը՝ մարդկությունը: Բացի դրանից, եթե զգայությունը միայն «**գիրն տեսանէ**», ապա միտքը ըմբռնում է նաև իրերի նմանություններն ու տարբերությունները: **Չորրորդ**՝ զգայությունը ճանաչում է միայն ներկան, իսկ միտքը՝ անցյալը, ներկան և ապառնին: Ջգայությամբ ճանաչվում են մերձավոր իրերը, որոնք «**աստ և այժմ**» են, իսկ մտքին ներհատուկ չէ տարածաժամանակային սահմանափակությունը: Միտքն այնչափ «արձակ» է, որ կարող է ամփոփել բոլոր արարածների մասին գիտությունը և երբեք չհագեճալ ձեռքբերածով: Այսպիսով, իմացության բանական աստիճանը թե՛ քանակական, թե՛ որակական և թե՛ արժեքային առումներով գերազանց է իմացության զգայական աստիճանից:

Բնական իմացության վերջնական նպատակը ճշմարիտ գիտելիքի ձեռքբերումն է, որովհետև «**միայն մարդս է ի զգալիս որ զճմա-**

րիտն գիտէ և սիրէ»¹⁷⁴: Տաթևացին տարբերակում է ճշմարտության երկու տեսակ՝ կրոնաաստվածաբանական և փիլիսոփայական: **Կրոնաաստվածաբանական ճշմարտությունը** ներառում է **նախ** հավատն առ այն, որ ճշմարտությունն Աստվածն է, և Աստված է ամենայն ճշմարտության աղբյուրը: **Երկրորդ**, աստվածաբանական ճշմարտությունը ներառում է հավատն առ այն, որ ճշմարտություններ են նախ սուրբգրային, այնուհետև՝ մարգարեների, առաքյալների և սրբերի ու եկեղեցու հայրերի մտքերը: Հայտնությունական ճշմարտությունները բացարձակ են, անառարկելի ու անփոփոխելի և դիտվում են որպես ճշմարտության չափանիշներ. եթե ցանկանում ենք ճշտել որևէ դրույթի ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը, ապա այն նախ պետք է բաղդատենք հայտնությունական ճշմարտությունների, այնուհետև մարգարեների, առաքյալների ու եկեղեցու հայրերի մտքերի հետ: **Իսկ ըստ փիլիսոփայական ճշմարտության՝** ճշմարտությունը մտքի (դատողության) համապատասխանությունն է իրականությանը, այսինքն՝ իմացաբանական իրողություն է: Տաթևացին պաշտպանում է ճշմարտության համապատասխանության արիստոտելյան տեսությունը, ըստ որի՝ դատողությունը ճշմարիտ է, եթե համապատասխանում է իրականությանը, իսկ կեղծ՝ եթե չի համապատասխանում իրականությանը:

Գիտությունները բաժանելով աշխարհիկի (բնականի) ու հոգևորի (շնորհականի) և դրանք դիտելով որպես Աստծո պարզև՝ նա աստվածաբանությունն է համարում «**գլուխ ամենայն գիտութեանց**»: Աստվածաբանությունը գործ ունի ոչ թե փորձնական, հավանական կամ հարաբերական գիտելիքի, այլ կեղծություն ու մոլորություն բացառող բացարձակ ու անփոփոխ դրույթների, անհարաբերական ճշմարտությունների հետ: Իսկ մարդկային բնական իմացությունն ունենում է միայն ճշմարիտ, այն էլ հարաբերականորեն ճշմարիտ պնդումներ, որովհետև դրանք, կախված հանգամանքներից, կարող են վերածվել ստի, ինչպես, օրինակ, իմաստասերների դատողությունները: Եթե աշխարհիկ գիտությունները ծառայեցվում են միայն

¹⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 272:

երկրային նպատակներին, ապա մարդիկ մոռանում են երկնայինի մասին, տրվում աշխարհիկ հաճույքներին, թաղվում բազում մեղքերի մեջ, մոռանում հոգևորը, ուստի այդ գիտությունները միայն վնասում են մարդկանց: Ըստ Տաթևացու՝ դրանք **«սնուտի և ունայն»** են, որովհետև մարդուն կապում են երկրային կյանքին և նրան շեղում աստվածիմացության **«ուղիղ»** ճանապարհից: Բնական տեսությունը, ուսումնասիրելով երկրային իրողությունները, բացահայտում է հարաբերական ճշմարտություններ, իսկ աստվածաբանությունը բացահայտում է միայն աստվածային ճշմարտությունը: Բնական տեսության և աստվածաբանության իմացության գործիքների՝ բանականության և հավատի կիրառությունից ստացվում են տարբեր արդյունքներ: Բնական իմացությունից անբաժան են կասկածանքն ու մոլորությունը, իսկ հավատը **«ամմուր և անտաթակոյս է ի ճշմարտութիւն»**: Որպես կանոն, բնական քննությունը շեղվում է ճշմարտությունից, ընկնում հերձվածողության մեջ, իսկ հավատի տեսությունը անսայթաք հետևում է ուղղափառ ճշմարտությանը: Բնական քննությունը ճշմարիտը բխեցնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսության մեջ միտքը հետևում է ճշմարտությանը: Թեպետ այլ գիտություններում երբեմն հանդիպում ենք ճշմարիտ մտքերի, սակայն դրանք **«բազում ստութիւնք եւ խաբէութիւնք խառնեալք են»**, և պատճառն այն է, որ այլ գիտությունները հենվում են մոլորյալ բանականության վրա, մինչդեռ աստվածաբանությունը և աստվածային Գիրքը միշտ ճշմարիտ են: Տաթևացու կարծիքով՝ եթե մարգարեները և առաքյալները աշխարհի սկզբի և վախճանի մասին **«զամենայն ճշմարիտ խօսեցան»**, ապա իմաստասերները **«բազում ինչ խօսեցան ճշմարիտ և բազում սուտ և թիւր իմացան»**, ուստի՝ **«պարտ է մեզ զճշմարիտ ասացեալս իմաստնոցն ընդունիլ. և որ ընդդէմ խօսին վարդապետաց եկեղեցոյ ունայն և սուտ համարիլ»**¹⁷⁵: Այսինքն՝ կամ մեկ Աստվածաշունչ ճշմարտություն և դրա տարբեր մեկնաբանություններ, որոնք կարող են լինել ճշմարիտ կամ կեղծ: Փիլիսոփայական պնդումները ճշմարիտ են, եթե չեն հակասում հայտնութենական և

¹⁷⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, էջ 72:

եկեղեցական վարդապետության ճշմարտություններին, իսկ կեղծ են, եթե հակասում են:

Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հարցը քննարկելիս Գրիգոր Տաթևացին պաշտպանում է հետևյալ դրույթները. ա) **ընդհանուր գաղափարները գոյություն ունեն Աստծո բանականության մեջ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր, հարացույցներ**, որոնք անմարմնական են ու նախորդում են առանձին իրերին: Աստված նախ իր մտքում ստեղծում է արարվելիք իրերի մտապատկերները, այնուհետև՝ գոյություն պարգևում. «Նախ տեսութիւնն է Աստուծոյ. և ապա էութիւն ամենայն իրի տեսութեանն նորա հետևի»¹⁷⁶: Ընդհանուրն այն է, ինչ գտնվում է բազումի մեջ: բ) **Ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ որպես բնություն կամ հատկություն**: Իրերի մեջ գտնվող անմարմին ընդհանուրը դրսևորվում է մարմնական հատկությունների միջոցով: Ընդհանուրը գոյություն ունի բազմությունների՝ սեռերի և տեսակների տեսքով: գ) **Ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից հետո որպես հասկացություն**, որը կազմավորվում է անհատ գոյացությունների ընդհանուր (նման) բնությունների, որակների կամ հատկությունների հիման վրա: Այլ խոսքով, Տաթևացին, հետևելով Դավիթ Անհաղթի և Հովհան Ռոտունցու տեսակետներին, ընդունում է ընդհանուրի եռակի գոյության չափավոր ռեալիստական բանաձևը, ըստ որի՝ ընդհանրականները (ունիվերսալիաները) գոյություն ունեն «նախքան զբազումս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և բազումս ի յեութեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց»:

Գրիգոր Տաթևացին ընդհանուրի նկատմամբ անհատի գոյաբանական առաջնայնության մասին միտքն օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելու համար առանձին, տվյալ դեպքում՝ հայոց եկեղեցու առավելությունը և գերազանցությունը ընդհանուր եկեղեցու՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու նկատմամբ: Ի տարբերություն միարարական մտածողների՝ Տաթևացին պաշտպանում է **ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության ու գերապատվության սկզբունքը**: Եթե անհատի և ընդհանուրի, առաջնային

¹⁷⁶ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 118:

և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության տեսական կողմը քննարկելիս նա հակասություն չի տեսնում Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետների միջև, ապա միարարականների (ունիքոնների) հետ բանավեճում նա առավելությունը միանշանակ տալիս է Արիստոտելի այն տեսակետին, ըստ որի՝ անհատ գոյացություններն առավել են երկրորդ գոյացություններից. **«Դարձեալ՝ թէպէտ ըստ Պորփյուրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն և տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է՝ առանձնական և մասնատոր որպէս զազգս մեր»**¹⁷⁷: Բազում առումներով առանձինը պատվական ու գերադասելի է ընդհանուրից կամ բազումից: Առհասարակ, մեկը պատվական է բազումից, օրինակ, արեգակը մեկն է, աստղերը՝ բազում, գոյացությունը մեկն է, հատկությունները՝ բազում, գլուխը մեկն է, անդամները՝ բազում, զորավարը մեկն է, զորքը՝ բազում. **«Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ՛ պատուական գոյ բազմաց»**: Տաքևացու «քաղաքական նոմինալիզմը» կոչված էր հիմնավորելու հայ ազգի ինքնություն և անկախ ապրելու իրավունքը:

Ուսմունք պետության, իշխանության և կառավարման մասին: Գրիգոր Տաքևացին պաշտպանում է հասարակության կառուցվածքի և գործառության վերաբերյալ օրգանիստական տեսությունը, ըստ որի՝ հասարակությունը մի կենդանի օրգանիզմ է, և ինչպես մարդկային օրգանիզմի ամեն մի անդամ կատարում է իրեն վերապահված անփոխարինելի դերը, այնպես էլ հասարակության մեջ յուրաքանչյուր խավ կատարում է որոշակի գործառույթ: Տաքևացին ելնում է այն մտքից, որ երկիրը, պետությունը, հասարակությունը չեն կարող գոյատևել առանց իշխանության, առանց օրենքների ու կառավարման: Նա տարբերակում է իշխանության երեք տեսակ՝ **աստվածային, մարդկային և բնական**, որոնց համապատասխանում են երեք կարգի օրենքներ՝ **աստվածային, մարդկային և բնական**: Յանկացած կարգի իշխանություն գործառում է օրենքներով: Աստվածային

¹⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 550:

օրենքները, որոնք ամփոփված են Ս. Գրքի մեջ, հավերժական են, անփոփոխ, կատարյալ, և մարդիկ պարտավոր են հնազանդվել կյանքի ուղեցույց հանդիսացող այդ օրենքներին: Ինչպես թագավորական, այնպես աստվածային օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են, քանի որ Տաթևացու արտահայտությամբ՝ «**յօրէնսն մեծ և փոքր չկայ**»: Բնական օրենքը աստվածային օրենքի մասնավոր դրսևորումն է: Բնական օրենքի համաձայն՝ մարդը պետք է գործի Աստծո կողմից իր բնության մեջ ներդրած կարգերին ու հակումներին համապատասխան:

Տաթևացին իշխանության և կառավարման լավագույն ձև է համարում **միապետությունը**՝ կարծելով, որ միապետական իշխանությունը կամ կառավարումը լավագույնս համապատասխանում է մարդու բնությանը: Ինչպես մարդու բարդ օրգանիզմը կառավարում է գլուխը, այնպես էլ երկիրը պետք է կառավարվի թագավորի կողմից: Նա թագավորին/իշխանին վերապահում է անսահմանափակ լիազորություններ և իրավունքներ, նրան համարում հասարակության «շարժիչ ուժը» և կենսաղբյուրը: Սակայն որպեսզի միապետը չվերածվի բռնապետի կամ չչարաշահի իր իշխանությունը, անհրաժեշտ է ստեղծել իմաստուն խորհրդականների ինստիտուտ: Քանի որ Տաթևացու ապրած ժամանակաշրջանում հայ ժողովուրդը գտնվում էր օտարների աշխարհիկ իշխանության լծի տակ, ուստի նա ոչ միայն պաշտպանում է հոգևոր իշխանության (եկեղեցու) գերակայությունը աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ, այլև հանուն հավատի պաշտպանության՝ արդարացնում «անօրենների» հանդեպ անհնազանդությունը:

Գրիգոր Տաթևացու իշխանի/առաջնորդի մասին պատկերացումները հիմնված են նրա սոցիալ-փիլիսոփայական ու քաղաքագիտական բնույթի հետևյալ հիմնադրույթների վրա՝ **ա)** իշխանությունն աստվածադիր է, իսկ իշխող-իշխվող հարաբերությունները աստվածային կարգի դրսևորում, **բ)** աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունները թեպետ ինքնուրույն են և կատարում են տարբեր գործառույթներ, սակայն թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը կոչված են ծառայելու մարդու փրկության գործին, **գ)** ինչպես օրգանիզմը, այնպես էլ երկիրը պետք է կառավա-

րի գլուխը՝ միապետը, սակայն խորհրդատուների միջոցով, **դ)** կառավարումը գիտություն է, որովհետև ենթադրում է հասարակական կյանքի և մարդկային բնության յուրահատկությունների խոր ու բազմակողմանի իմացություն, իսկ արվեստ է, որովհետև ենթադրում է իշխանությունը գործադրելու համապատասխան հմտություններ: Տաթևացին կարծում է, որ երկիրը հաջողությամբ կառավարելու համար իշխանը/առաջնորդը պետք է ունենա **իմացական, գործնական և բարոյական** այնպիսի հատկություններ, որոնք կապահովեն նրա իշխանության օրինականությունը և գործունեության արդյունավետությունը: Իշխանը պետք է իմանա՝ **ա)** որ ինքը ոչ մի առավելություն չունի այլոց նկատմամբ, բացի իշխանությունից, **բ)** որ աշխարհում ամեն ինչ փոփոխական ու անցողիկ է, այդ թվում՝ իր իշխանությունը, **գ)** որ Աստված իրեն տվել է իշխանություն ո՛չ թե սեփական պահանջմունքները բավարարելու, այլ երկիրը շենացնելու և մարդկանց կյանքը բարելավելու համար: Իշխանը պետք է երկիրը կառավարի՝ **ա)** հետևելով աստվածային, բնական և մարդկային օրենքներին, որոնց պետք է ենթարկվեն առանց բացառության բոլորը, **բ)** իշխանը՝ իբրև մահկանացու մարդ, ունի սահմանափակ հնարավորություններ, ուստի երկիրը պետք է կառավարի իմաստունների ու խորհրդականների օգնությամբ: Իշխանի/առաջնորդի կառավարման արդյունավետությունը պայմանավորված է ոչ միայն նրա գիտելիքներով ու գործնական հմտություններով, այլև այն բանով, թե որքանով է նա առաջնորդվում քրիստոնեական բարոյականության սկզբունքներով:

Տաթևացու կրոնաստվածաբանական ու բարոյափիլիսոփայական մտածումների առանցքում «**մեղսագործություն-փրկություն**» հարացույցն է, այսինքն՝ մեղսագործ մարդու փրկության խնդիրը: 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, չարամիտ հրահանգները, անձնիշխան կամքը, չար սովորույթները, հոգեմարմնական կրքերն ու ցանկությունները, բռնությունը, տգիտությունը, մարդկային բնության հիմքը կազմող տարրերի ու հյութերի փոխհա-

րաբերակցության խախտումը և այլն: Նա մեղքերը դասակարգում է տարբեր խմբերում, սակայն հիմնականում անդրադառնում է **սկզբնական, ներքի և մահացու մեղքերի** վերլուծությանը: Նրա կարծիքով՝ սկզբնական (ադամական) մեղքը էապես փոխեց մարդու ճակատագիրը, խախտեց թե՛ տիեզերքի ներդաշնակությունը և թե՛ մարդու բնության բարեկարգությունը, գլխավար 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: Մեղքերի առկայությունը ոչ միայն չի խանգարում, այլև անխուսափելի է դարձնում փրկության գործը, ինչը ենթադրում է քրիստոնյային բնորոշ բարոյական գործելակերպ, ի մասնավորի՝ առաքինությունների ձեռքբերում: Նա առաքինությունների արիստոտելյան տեսությունը լրացնում է ինչպես աստվածային՝ **հավատ, հույս, սեր**, այնպես էլ քրիստոնեական կրոնին բնորոշ այլ առաքինություններով (ողորմություն, հնազանդություն, խոնարհություն, գթասրտություն, ժուժկալություն և այլն): 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 մարդը 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:

Գրիգոր Տաթևացին մարդու կյանքի իմաստի ու նպատակի, մահվան և անմահության, փրկության ու հալածության հարցերը նույնպես դիտարկում է «**մեղսագործություն-փրկություն**» հարացույցի շրջանակում: Դրախտից արտաքսված մարդու համար աշխարհը ժամանակավոր մի հանգրվան է, բանտ ու արքտրավայր, իսկ երկրային կյանքը՝ հավիտենականի համեմատ անիսկական: Սակայն մարդու երկրային կյանքի ունայնության, անարժեքության վերաբերյալ հայեցակետը լրացվում է ներկան ապագային ծառայեցնելու, այսինքն՝ երկրային կյանքին իմաստ հաղորդելու և փրկության, հարության և երանելի կյանքի գոյության մասին հայացքով: Եթե մարդը չի ըմբռնում իր կեցության գլխավոր իմաստն ու նպատակը, ներկա ժամանակը գերադասում է հավերժությունից, իսկ ժամանակավոր երկրային հաճույքները նախընտրում երկնային բարիքներից, ապա այդպիսի մտածողությամբ մարդը, զուրկ լինելով հոգևոր ճշմարտությունից, գրեթե անիրագործելի է դարձնում իր փրկության գործը: Տաթևացին համոզված է, որ փրկվել և հանդերձյալ աշխարհում երանելի կեցության կարող են հասնել բոլոր նրանք, ովքեր իրենց առաքինի վարքով և բարի գործերով մախապատրաստում են իրենց փրկությունը, ովքեր ըստ մարդկային կարողության ձգտում են նմանվել Աստծուն:

Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր ժառանգությունը մեծ ազդեցություն է թողել հետագա դարերի հայ մտածողների աստվածաբանական-փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա: Պատահական չէ, որ XVIII դարում հրատարակվեցին նրա հիմնական աշխատությունները: Իսկ հետխորհրդային շրջանում վերատպվել, հրատարկվել և աշխարհաբարի են փոխադրվել Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Սողոմոնի առակների մեկնություն», «Մեկնություն Յովհաննու Ավետարանին», «Երգ երգոցի մեկնություն», «Սողոմոնի ժողովողի և Իմաստության» մեկնությունը, «Եսայու մարգարեությանն մեկնություն» և այլ աշխատություններ:

2.12 Առաքել Սյունեցի

Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայության երևելի ներկայացուցիչներից է աստվածաբան, Սյունյաց արքեպիսկոպոս, փիլիսոփա, պոետ, երաժշտագետ **Առաքել Սյունեցին**¹⁷⁸ (մոտ 1350-1425):



Առաքել Սյունեցի

Առաքել Սյունեցին կրթությունը ստացել է Տաթևի համալսարանում, աշակերտել Հովհան Ռոտմեցուն և իր մորեղբայր Գրիգոր Տաթևացուն: 1407 թ. Սյունյաց արքեպիսկոպոսն (մետրոպոլիտն) էր: Նրա գեղարվեստական լավագույն գործերից են «Ադամգիրք» և «Դավիթագիրք» պոեմները: Առաքել Սյունեցին, Գրիգոր Տաթևացու խորհրդով, գրել է Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության ծավալուն մեկնաբանությունը:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ Առաքել Սյունեցին նախ և առաջ հայտնի է իբրև Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության ամենաածավալուն մեկնության հեղինակ: Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը Սյունեցին մեկնաբանում է կրոնաաստվածաբանական ոգով, նրա աշխարհիկ բնույթի մտքերն օգտագործում քրիստոնեական աշխարհայացքի սկզբունքների հիմնավորման համար: Փիլիսոփայության նկատմամբ այսպիսի վերաբերմունքը միջնադարյան սքոլաստիկական մտածողության համար սովորական երևույթ է, ուստի հարկ չկա դրա մեջ տեսնել «անկման փիլիսոփայության»¹⁷⁹ արտահայտություն:

Առաքել Սյունեցու աշխարհայացքն ունի միաստվածապաշտական և արարչապաշտական բնույթ: Ըստ նրա՝ ի սկզբանե գոյություն է ունեցել միայն Աստված, որին համագոյակից ոչինչ չի եղել:

¹⁷⁸ Առաքել Սյունեցու կյանքի, գործունեության, գեղագիտական և փիլիսոփայական հայացքների մասին տես Մադոյան Ա., Առաքել Սյունեցի. Բանաստեղծը, Եր., 1987; Զաքարյան Ս. Ա., Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, էջ 238-272:

¹⁷⁹ Տես Զալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 442:

Աստված անսկիզբ, անվախճան, անպատճառ, անփոփոխ, հավերժական, ինքնակա և ինքնաբավ գոյ է, որը ոչնչից արարել է ամբողջ տիեզերքը: Իբրև արվեստագետ՝ Աստված մինչև աշխարհի ստեղծումը, Իր մտքում ուներ արարվելիք գոյերի նախաստիպ-հարացույցները, ինչի պատճառով արարչագործությունը ընթացել է նախապես մշակված կարգով. նախ ստեղծվել են անեղականները, հետո՝ իմանալի էակները, ապա զգալի-նյութական և զգալի-իմանալի գոյերը: Սյունեցին շեշտում է Աստծո **կամքի ամենագործության** մասին գաղափարը (Նա միշտ կարող է անհնարինը դարձնել հնարավոր և ցանկացած պահի գործել հակառակ բնական օրենքների), որը, սակայն, չի վերածվում Աստծո էության **կամային և բանական** կողմերի այնպիսի հակադրմանը, ինչպիսին տեսնում ենք եվրոպական ուշ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ: Սյունեցին պաշտպանում է միջնադարի կրոնական բնագանցության մեջ տարածված երեք տիպի ստեղծագործության մասին ուսմունքը: Բացի Աստծուց՝ ստեղծագործելու ունակությամբ օժտված են նաև բնությունը և մարդը: Ի տարբերություն աստվածային ստեղծագործության՝ բնությունն ստեղծագործում է՝ հիմք ունենալով արարված ու ձևավորված նյութը: Բնությունը, ի տարբերություն մարդկային ստեղծագործության, գործում է առանց երևակայության: Ջուրկ լինելով ստեղծագործությանը բնորոշ այդպիսի հատկությունից՝ բնությունը փաստորեն ստեղծում է անգիտակցաբար՝ սոսկ իրագործելով այն, ինչ կամենում է Աստված: Բնությունը գտնվում է անընդհատ շարժման ու փոփոխման մեջ. նյութական չորս տարրերի զուգակցումից առաջանում են գոյացությունները, ծառայում իրենց նպատակին և կազմալուծվում՝ հիմք դնելով այլ գոյացությունների սկզբնավորմանը: Սյունեցին պաշտպանում է մարդու և աշխարհի, փոքր տիեզերքի և մեծ տիեզերքի միասնության և համանմանության գաղափարը: Ինչպես մեծ տիեզերքը, այնպես էլ փոքր տիեզերքը անելի և եղականի, իմանալիի և զգալիի, բանականի և անբանի, մահկանացուի և անմահի աստիճանակարգված ամբողջություն է: Մարդու բնության կազմությունը, կառուցվածքի և մարմնական անդամների դասավորությունը համապատասխանում են տիեզերական մարմինների, գոյացությունների և չորս տարրերի դասավորությանը:

Արարչագործության պսակը մարդն է, որին բնորոշ են բուսական և կենդանական հատկություններ, սակայն դրանից բացի՝ նա ունի իր տեսակային հատկությունները, որոնք ցուցանում են նրա գերազանցությունը մյուս գոյերի նկատմամբ: **Նախ և առաջ** մարդը բանական էակ է և «բանականության լույսովն» է «վայելում» աշխարհը, իսկ հավատով՝ իմանալի աշխարհը: **Երկրորդ**, բանականության և խոսքի միջոցով մարդիկ հաղորդակցվում են միմյանց հետ, փոխօգնում իրար, հոգում մեկը մյուսի կարիքները, կատարում զանազան բարի գործեր: **Երրորդ**, ի տարբերություն կենդանիների՝ մարդիկ անձնիշխան են և «տիրեն իշխանաբար անբանիցն և ծառայեցուցանեն զնոսա ի պետս իւրեանց»: **Չորրորդ**, մարդը գործիքներ պատրաստող, հնարագետ, արհեստավոր էակ է և ինքն իր համար պատրաստում է սնունդ, ցրտից ու տոթից պաշտպանվելու համար կառուցում տուն և ապարանք, թշնամիներին դիմակայելու համար՝ բերդ և աշտարակ: Նա ստեղծում է այնպիսի գեներ, որոնցով հնարավոր է դառնում հեռվից սպանել թշնամուն կամ որսալ կենդանիներին: Եթե բոլոր արարածներն ինչ-որ չափով նման են իրենց Արարչին (որովհետև «Արարիչն զարարածն նմանակից իւր արար»), ապա այդ նմանությունն առավելագույն չափով վերաբերում է մարդուն: **Նախ**, այն պատճառով, որ Աստված միայն մարդուն ստեղծեց Իր պատկերով և նմանությամբ, միայն մարդուն Իր պես բանական ու անձնիշխան կերտեց, **Երկրորդ**, աշխարհը մարդակերպ ստեղծեց, **Երրորդ**, մարդու մարմնի մեջ Քրիստոս Աստված երևաց: Սրանք փաստեր են, որոնք վկայում են մարդու մեծության, ինչպես նաև մարդու և Աստծո ազգակցության ու նմանության մասին: Աստված Ադամին ստեղծել էր մաքուր և անապական, անմահ և կատարյալ բնությամբ, սակայն մեղսագործությունից հետո մարդը դարձավ մահկանացու, խոցելի ու տկար:

Ըստ Սյունեցու՝ չարի գոյության համար Աստված մեղավոր չէ, որովհետև Նա բարին ունի բնությամբ, և «ամենայն բարութիւնք ի նմանէ» են: Սակայն «Ադամգրքի» հեղինակը զարմացած տարակուսում է՝ «**թե՞ զչարն գոր չէ Աստուած ստեղծեալ. // Ուստի՞ եղև նա գոյացեալ**»¹⁸⁰: Սյունեցին Աստծուն «արդարացնում» է՝ դիմելով իմա-

¹⁸⁰ **Առաքել Սիւնեցի**, Ադամգիրք, Կ. Պոլիս, 1799, էջ 59:

ցաքանական, բնագանցական և մարդու կամքի ազատության վրա խարսխված աստվածաբարոյագման փաստարկներին: Իմացաբանական փաստարկի համաձայն՝ մարդու մտքի սահմանափակության պատճառով հնարավոր չէ ամբողջությամբ ըմբռնել աստվածային նախախնամության նպատակները: Ըստ բնագանցական փաստարկի՝ չարը գոյանում է բարության պակասությունից: Ըստ սոցիալ-բարոյական փաստարկի՝ չարը մարդու գործունեության արդյունք է:

Սյունեցու համար իմացաբանական գլխավոր խնդիրն ոչ թե այն է, թե արդյոք մարդը կարող է ճանաչել, այլ՝ թե ինչպե՞ս և որչա՞փ կարող է ճանաչել: Հայ փիլիսոփայի կարծիքով՝ թեև նախնական մեղսագործությունը թուլացրել է մարդու իմացական ունակությունները, այնուհանդերձ Աստծո օգնությամբ մարդը ի վիճակի է և պարտավոր է զբաղվել ճանաչողությամբ ու գիտությամբ: Նա տգիտությունը համարում է բարոյական չարիք, իսկ տգետներին՝ «անբան տավար»: Ըստ նրա՝ մարդկային իմացությունը լինում է երեք տեսակի՝ բնական, կրթական և պարզևական: Բնականը լինում է ի ծնե և ժամանակային առումով առաջինն է: Որոշ իմաստով բնական իմացությունը համապատասխանում է զգայական իմացությանը, քանի որ մարդը ծնված օրվանից, առանց ուսանելու, իր հինգ արտաքին զգայարանների՝ աչքի, ականջի, բերանի, քթի և ձեռքի միջոցով ընկալում է զգայելի գոյերը: Կրթական իմացությունն ստացական է, երկարատև վարժանքների և աշխատասիրության արդյունք, որը համապատասխանում է բանական իմացությանը: Իմացության երրորդ տեսակը պարզևականն է, որ շնորհիվ է Աստծո կողմից և համապատասխանում է հավատի տեսությանը: Այլ խոսքով, Սյունեցու կարծիքով՝ մարդն ունի երեք տեսություն, որոնք մի միասնական իմացական բնության անբակտելի մասերն են, և միայն դրանց համերաշխ, «արդարացի» գործունեությունն է ապահովում մարդու ճանաչողության ամբողջականությունն ու լրիվությունը: Այդ երեք տեսությունների առարկան և ճանաչման միջոցները տարբեր են: Զգայական տեսությունը իբրև իմացական գործիքներ ունի հինգ զգայարանները, իսկ բանական իմացության գործիքներն են՝ հասարակ զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը,

որոնցից ծնվում են գիտելիքի հետևյալ ձևերը՝ հմտություն, ներհմտություն, արհեստ, գիտություն և իմաստասիրություն: Ջգայական և բանական իմացության անմիջական առարկան արարված աշխարհն է: Թեև Աստված անդին է իր ստեղծած աշխարհից, սակայն Նրա և աշխարհի միջև գոյություն ունի որոշակի հարաբերություն. **«Արարիչն և արարած առնչկանք են միմեանց, զի Արարիչն զարարածս ցուցանէ և արարածս զԱրարչին»**¹⁸¹: Այսինքն՝ բանական քննության առարկան ունի խորհրդանշական բովանդակություն. այն ինքնըստինքյան իրազեկում է Արարչի գոյությունը: Հայելով արարածներին, տեսնելով լուսատուների շրջագայությունը, լուսնի փոփոխումը, եղանակի այլալայումները, բույսերի և տնկիների բողբոջումները, ծաղիկների գեղագարությունը և **«զայլ ամենայն որպիսութիւն արարածոցս»**՝ իմացական միտքը ճանաչում է սոսկ այն, որ գոյության ունի Արարիչ: Իսկ թե ինչպիսին է Աստծո էությունը, մարդկային բանականությունը ի գործ չէ իմանալու, որովհետև Աստված անճառելի, անսահմանելի, անանվանելի և անքննելի է: Միայն հավատի լույսով է հնարավոր ըմբռնել աստվածայինը: Մյուսեցին կարծում է, որ ճշմարիտ իմացության ու իմաստության հասնելուն խանգարում են բազում **«հակառակք և արգելիչք»**՝ հանգամանքներ: Դրանցից ամենագլխավորը, որը չի թողնում միտքը ի վեր ընթանա, աշխարհիկ զբաղմունքներ են: Ջբաղվելով երկրային գործերով՝ մարդու միտքը կարծես թե թևազրկվում է, անկարող դառնում վեր բարձրանալ նյութական գոյերի աշխարհից: Իմացության գլխավոր խանգարիչներից մեկն էլ հոգեմարմնական ախտերն ու մեղքերն են, որոնք կուրացնում են հոգու աչքերը և չեն թողնում մտքին տեսնել իմանալին:

Ընդունելով գիտությունների դասակարգման Դավիթ Անհաղթի տեսակետը՝ Մյուսեցին կրոնական ոգով է մեկնաբանում գիտությունների խնդիրներն ու նպատակը: Ամեն մի գիտության, ըստ նրա, աստվածայինը ճանաչելու դիտավորություն ունի, և, այս առումով, բոլոր գիտություններն էլ պիտանի են ու արժեքավոր: Իսկ քանի որ գիտությունների բուրգը եզրափակում է աստվածաբանությունը, ուս-

¹⁸¹ **Առաքել Միսեցի**, Լուծմունք, յաղագս Սահմանացս Դարօի Անյաղթ փիլիսոփայի..., Մաղրաս, 1797, էջ 371:

տի այն «ամենայն ճշմարիտ իմաստասիրութիւն կոչի»: Դճմարիտ փիլիսոփայությունը չի կարող հակասել աստվածաբանությանը, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ծագում են միևնույն աղբյուրից՝ աստվածային իմաստությունից: Իմաստասիրությունը բնութագրելով իբրև աստվածաշունչ գիտություն՝ «Տաթևյան տիխակը» չի խնայում իր բանաստեղծական ճոխ լեզուն՝ մեկը մյուսից գեղեցիկ բառերով բացահայտելու իմաստասիրության էությունը, դերը և կոչումը, իմաստասերի մեծությունն ու հզորությունը: Ինչպես պատվական քարն ունի բազում հատկություններ, այդպես էլ «ամենայն պայծառութիւնս գոյ յիմաստասիրութիւնս»: Մարդկային հոգին առանց իմաստասիրության անկատար է: Իմաստասիրությունն անմահ է, հավերժի ճամփորդ, որն «ի ձեռն գրոյն ընթանայ յերկրէ յերկիր»: Սկեպտիկները, որոնք ժխտում են իմաստասիրության գոյությունը, փաստորեն ժխտում են աստվածային գիտության և Աստծո գոյությունը, որովհետև Աստված իմաստությամբ է ստեղծել աշխարհը: Դճմարիտ փիլիսոփայությունը աստվածաշունչ գիտություն է, իսկ ճշմարիտ փիլիսոփան նման է Աստծուն, ավելին, հենց աստված է: Նրա կարծիքով՝ փիլիսոփայության միջոցով մարդը կարող է նմանվել Աստծուն: Իմաստասիրել, ստուգաբանում է նա, նշանակում է իմաստություն սիրել, իսկ Աստված է իմաստություն և սեր, ուստի իմաստասերն իր անվամբ «հաղորդի էութեանն Աստուծոյ»: Իմաստասիրել, շարունակում է Սյունեցին, նշանակում է իմանալ և սիրել Աստծուն, և «գի որ իմանայ զԱստուած և սիրէ նմա՝ կոչի Աստուած, ըստ այնմ՝ եղէց նմա Աստուած: Իսկ որ ո՛չ իմանան և ո՛չ սիրեն, նոցա ո՛չ կոչի Աստուած, այլ անաստուած մնան»¹⁸²: Իմաստասիրել, գրում է Սյունեցին, նշանակում է ընտրություն կատարել բարու և չարի միջև, ընտրել բարին, որովհետև բարին կյանք է, իսկ չարը՝ մահ: Աստծուն նմանվել նշանակում է հոգու երեք մասերը՝ բանականը, ցասմնականը և ցանկալականը, «մաքուր պահել», այսինքն՝ խուսափել դրանց բնորոշ ծայրահեղություններից: Իմաստասիրությունը բաժանվում է տեսականի և գործնականի, որովհետև մարդուն ի բնե ներհատուկ է թե՛ տեսական

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 394-395:

և թե՛ գործնական գործունեությունը: Տեսականն ու գործնականը այնպես են իրար շաղկապված, որ մեկն առանց մյուսի չի կարող գոյություն ունենալ, իսկ դրանց առաջնության հարցը հարաբերական է: Համենայն դեպս, տեսականը նախորդում է գործնականին, որովհետև տեսականի ենթական են բոլոր գոյերը, իսկ գործնական իմաստասիրությանը՝ միայն մարդկային հոգիները: Բայց գործնականի նկատմամբ տեսականի առաջին լինելը խիստ պայմանական է, հարաբերական, որովհետև տեսականի իրականացումն արդեն իսկ գործնական իմաստասիրություն է: «Երկնային դրախտին» հասնելու գործում կարևոր դերակատարում ունի գործնական իմաստասիրությունը, որի միջոցով մարդը պետք է մաքրագործի իր հոգին, ձերբազատվի ախտերից և մեղքերից, «մեռցնի» իր մարմնական և հոգևոր, աշխարհիկ ցանկությունները և ջանա, որքան հնարավոր է նմանվել Աստծուն: Սյունեցին այդ ախտերի «մեռցնումը» կապում է ոչ միայն իմացության և իմաստասիրության, այլև քրիստոնյային արժանավայել արարքների կատարման հետ: Որքան արտաքին մարդը ձերբազատվում է ախտերից, մարմնական ցանկություններից, այնքան հզորանում է ներքին մարդը: Նա անչափ կարևորում է իմաստասիրության դերը մարդու վերելության գործում՝ կարծելով, որ դրա միջոցով մարդը հաղթահարում է իր բնության մարմնական-երկրային ցանկությունները, տենչում նմանվել Աստծուն ըստ մարդկային կարողության և իր համար «տեղ» նախապատրաստում երկնային դրախտում: Վերերկրային նպատակ ունեցող մարդու համար երկրային կյանքը ժամանակավոր հանգրվան է. այս աշխարհը դրախտ է թվում միայն մարմնասերներին, մինչդեռ **«օրհան է սա ճանապարհորդաց. եւ չէ բնական տեղիք մեզ»**¹⁸³: Մարդու հայացքը պետք է ուղղված լինի ապագային, ավելին՝ ապագան պետք է կարգավորի նրա կյանքը:

¹⁸³ Առաքել Սիւնեցի, Դրախտագիրք, հրատ.՝ Հ. Ն. Տեր-Ներսեսյան, Վենետիկ, 1956, էջ 61:

2.13 Մատթեոս Ջուղայեցի

XIV դարի վերջին քառորդի և XV դարասկզբի հայ իմաստասիրական-աստվածաբանական մտքի նշանավոր ներկայացուցիչներից է **Մատթեոս Ջուղայեցին**¹⁸⁴:



Մատթեոս Ջուղայեցի

Մատթեոս Ջուղայեցին ծնվել է XIV դարի 50-ական թվականներին, հավանաբար Ջուղայում, որտեղից էլ ստացել է «Ջուղայեցի» անվանումը (թեև հայ մատենագրության մեջ նրան տրվել են նաև «Պարթև», «Որոտնեցի», «Երզնկացի» անվանումները) և մահացել է XV դարի երկրորդ տասնամյակում: Բարձրագույն կրթություն է ստացել Տաթևի համալսարանում՝ աշակերտելով Հովհան Որոտնեցուն ու Գրիգոր Տաթևացուն: Ջուղայեցին իր գործունեությունն սկսել է Ապրակունյաց վանքում, սակայն երբ Լենկ Թեմուրի Երնջակի բերդը, նա տեղափոխվել է Տաթևի վանք, որտեղ, Գրիգոր Տաթևացու նախաձեռնությամբ և հովանավորությամբ սկսել է դասավանդել՝ միաժամանակ զբաղեցնելով վանահոր պաշտոնը: Ժամանակակիցները գնահատել են նրա վաստակը, նրան անվանել «գերերջանիկ և հանճարամիտ», «սրբազնամարտ և ազնուական», «ուսումնասեր անձ»:

Ջուղայեցու աշխատությունները (**«Մեկնութիւն վեցօրէից», «Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց», «Գիրք ուրն խորհրդոց մեղաց»** և այլն) գերազանցապես ունեն կրոնա-աստվածաբանական բնույթ, թեև դրանցում ըստ անհրաժեշտության օգտագործվում են նաև իմաստասիրական-տրամաբանական բնույթի գաղափարներ ու փաստարկներ:

¹⁸⁴ Մատթեոս Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Խաչիկյան Լ.**, Մատթեոս Ջուղայեցու կյանքն ու մատենագրությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1956, թիվ 3; **Զաքարյան Ս. Ա.**, Տաթևի համալսարանի իմաստասերները, էջ 273-302:

Մատթեոս Ջուղայեցու բնագանգական, տիեզերաբանական և բնափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած է արարչագործության գաղափարը, ըստ որի՝ տիեզերքը բացարձակ ոչնչից ստեղծել է Աստված: Աստվածային արարչագործությունը, ի տարբերություն բնության և մարդկային ստեղծագործության, զարմանահրաշ ու կատարյալ ստեղծագործություն է, որը ենթադրում է ուժի, մտքի, կամքի, ժամանակի, սիրո, համբերության և այլ ունակությունների առկայություն: Աստված արարել է տիեզերքը ոչ թե արտաքին ուժի դրդմամբ (այդպիսի ուժի գոյությունը բացառվում է), այլ Իր անձնիշխան կամքով: Նա ինչ կամեցավ, այն էլ արարեց և ինչպես կամեցավ, այնպես էլ արարեց: Արարված աշխարհը կարգավորված ու աստիճանակարգված գոյերի ամբողջություն է, որում ամեն մի աստիճանի արժեքը որոշվում է ըստ այն բանի, թե տվյալ գոյացությունը որչափով է մերձ աստվածային աշխարհին: Աստծո ստեղծած տիեզերքն իր գեղեցկությամբ ու բազմազանությամբ մարդու մեջ հարուցում է զարմանք, արթնացնում հիացմունքի ու պարծանքի զգացմունք, բորբոքում ճանաչողական կիրք: Արարված տիեզերքի գոյացություններն ու երևույթները իրենից վեր գտնվող աստվածային աշխարհի՝ ճշմարիտ կեցության, իրազեկումների անսպառ շտեմարան են: Ջուղայեցու համար արարված տիեզերքը խորհրդանշանների մի ամբողջություն է, որը պետք է «ընթերցել» ու մեկնաբանել ինչպես Ս. Գիրքը և **«գանազան իմաստ ի նոցանէ»** ուսանել: Աշխարհի մասին գիտելիքը ձեռք է բերում բարոյախրատական բնույթ. մարդը սովորում է զգայական-մյուսական իրերի մեջ տեսնել հոգևոր իմաստներ, վերաբերմունքի ու վարքի ձևեր:

Ջուղայեցին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդակենտրոնության հիմնարար այն դրույթը, որ մարդը արարչագործության պսակն է, առանց որի տիեզերքը կմնար անկատար և թերի: Մարդու առավելությունն ու գերազանցությունը մյուս արարածների հանդեպ դրսևորվում են նախ և առաջ այն բանում, որ Աստված մարդուն ստեղծել է Իր պատկերով և նմանությամբ, օժտել բանականությամբ և անձնիշխան կամքով: Ջուղայեցու կարծիքով՝ «մարդ» անունը նույնպես վկայում է նրա աստվածամանության մասին (**մարդ-դրամ**

- «մարդս անդրադարձութեամբ անուանն դրամ կոչի, որ ունի պատկեր. և պատկեր է Աստուծոյ»): Մարդու ուղղաձիգ կազմվածքը խորհրդանշում է «դէպ ի վեր», այսինքն՝ **«թէ տէր է և իշխան ի վերայ ամենայն կենդանեաց, իսկ անասնոց ձևն գլուխ ի կոր, գծառայ լինելն ցուցանեն, որք են ի ներքոյ հնազանդութեան մարդոյն»**¹⁸⁵: Նա մարդու անձնիշխանությունը և ստեղծագործելու ունակությունը պայմանավորում է բանականության առկայությամբ: Բանական էական անհրաժեշտաբար պետք է անձնիշխան լինի: Աստված **«զմարդն յանձնիշխան արար և բանական և ոչ իբրև անասուն, յորում պարանոցին առասան դնեմք և քարշիմք ուր և պիտոյ է»**¹⁸⁶: Եթե մարդը անձնիշխան չլիներ, ապա պատասխանատու չէր լինի սեփական արարքների, հատկապես չարագործությունների համար: Եթե մարդը չունենար ըմտրելու հնարավորություն, ապա կնմանվեր նյութական տարրերին կամ անբան գոյացություններին, որոնք անվերապահորեն ենթարկվում են «բնական-աստվածային» կարգին և գործում են անհրաժեշտաբար: Եթե մարդու գործողություններն ունենային անհրաժեշտ բնույթ, գրում է Ջուլայեցին, ապա դա կնշանակեր, որ մարդն ստեղծվել է իբրև անկատար էակ: Բայց դա հակասում է աստվածաշնչյան այն մտքին, թե Աստված ամեն ինչ, այդ թվում՝ մարդուն ստեղծել է կատարյալ:

Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, սակայն դրանք, ունենալով հակադիր հատկություններ, գտնվում են մշտական «պատերազմական» վիճակի մեջ: Դրանց միջև «խաղաղություն» կարող է հաստատվել հետևյալ պայմանների պահպանման դեպքում՝ ա) եթե մարմինը հնազանդվի հոգուն, բ) եթե արտաքին զգայությունները հետևեն ներքին զգայություններին, գ) եթե հոգու ստորին մասերը՝ ցասմանական ու ցանկականը, ենթարկվեն հոգու բանական մասին: Ջուլայեցու կարծիքով՝ մարդը տարբերվում է բուսական ու զգայական հոգի ունեցող գոյացություններից այն բանով, որ օժտված է նաև բանական հոգով, այսինքն՝ ճանաչելու ունակությամբ: Ի տարբերու-

¹⁸⁵ **Մատթեոս Վարդապետ Ջուլայեցի**, Քարոզներ (ուսումնասիրություն, քննական քննադրել/ կազմ. Խաղ քին. Ղազարյան), Ս. Էջմիածին, 2015, էջ 325:

¹⁸⁶ **Մատթեոս Ջուլայեցի**, Մեկնութիւն գործոց առաքելոց, ՄՄ, ձեռ. 1402, էջ 204ա:

թյուն բանական հրեշտակների, որոնց իմացությունն անմիջական է, պարզ, պայծառ, անշահախնդիր ու անստացական, մարդկային իմացությունը բազմափուլ և աստիճանական է, միջնորդավորված ու ստացական: Մարդկային բնությունը հակված է նախ և առաջ ճանաչելու մարդու զգայարանների վրա ազդող անմիջական զգալի-նյութական իրողությունները, ուստի Ջուդայեցին կարծում է, որ **«առանց մարմնոյ ոչինչ իսկապէս իմացումն լինի»**: Աստված մարդուն պարզեւ է զգայարաններ, որոնց միջոցով նա **«գամենայն ինչ տեսանէ և լսէ»**: Յուրաքանչյուր զգայարան կատարում է ի վերուստ իրեն սահմանված գործողությունը և դրանով իսկ ապահովում աշխարհի զգայական ընկալման ամբողջականությունը: Ջուդայեցու կարծիքով՝ ճանաչողության զգայական աստիճանն ունի սահմանափակ բնույթ. այն երբեմն սխալվում է և անկարող լինում խորամուխ լինելու իրերի էության մեջ: Այս սահմանափակությունը հաղթահարում է բանական իմացությունը: Բանականության օգնությամբ մարդը ավելի խոր գիտելիքներ է ձեռք բերում իրեն շրջապատող աշխարհի վերաբերյալ: Ջուդայեցին չի հակադրում իրար զգայական և բանական իմացության աստիճանները, այլ ընդհակառակը՝ դրանց միջև տեսնում է միասնություն և կապ: Վերլուծելով գիտենալու ձևերը՝ նա տարբերակում է չորս ձև. առաջինը «պարզաբար» գիտություն է, որն իր բովանդակությամբ հիշեցնում է առօրյա-կենցաղային գիտելիքը: **Երկրորդ** պատճառների իմացության վրա խաբսխված գիտություն է: **Երրորդ** գիտենալու ձևը **«ծանոթութեամբ գիտելն»** է, որը փորձնական գիտելիքի նմանակն է: **Չորրորդ** ձևը **«շահավետութեամբ և վայելչութեամբ գիտելն»** է. այդպիսի գիտելիքը մեզ շահ և օգուտ է բերում՝ բավարարելով մեր նյութական և հոգևոր պահանջմունքները: Ջուդայեցին տարբերակում է «գիտենալու» երեք ձև. ա) երբ ճանաչում ենք իրերի արտաքին կերպերը, բ) երբ մարդկանց ճանաչում ենք ըստ նրանց կատարած գործերի, գ) երբ բացահայտում ենք իրերի էությունը («ըստ էութեան գիտութիւն»), դ) երբ ուրիշ մարդկանց ներաշխարհը, հոգեվիճակը կամ տրամադրությունը ճանաչում ենք՝ հենվելով սեփական հոգեվիճակի վերլուծության վրա («իմաստասերների գիտութիւն»):

Ջուղայեցու կարծիքով՝ երկրային իրողությունների ճանաչողությունը մարդկային իմացության նվազագույն նպատակն է: Զգայական և բանական իմացությունը, գիտենալու ձևերը (բնական տեսությունը) աստվածայինի ճանաչման նախնական փուլն են, իսկ բարձրագույնը հավատի կամ շնորհական տեսությունն է: Եթե մենք «բնական» իմացությունը դիտում ենք իբրև առհասարակ ճանաչողության սահման, ապա նման դեպքում **«գիտենք կարծելով թե գիտում ենք, սակայն անկատար մնամք»**: Նրա համոզմամբ՝ հավատը գերազանց է բանականության, հավատի տեսությունը՝ բանական քննության նկատմամբ: Միաժամանակ նա բնական և շնորհական տեսությունները չի հակադրում իրար, այլ դրանք դիտում է իբրև միասնական ճանաչողության տարբեր մակարդակներ՝ կարծելով, որ առանց աշխարհի մասին գիտելիքների հնարավոր չէ բարձրանալ աստվածայինի իմացությանը: Աստված անհասանելի բարձրություն է, և ոչ մի եղական միտք չի կարող հասնել նրա բարձրությանը, ուստի՝ **«թեպետ հաւատով ճանաչենք զնա, այլ ոչ կարենք մտօք քննել զնա»**: Ջուղայեցու կարծիքով՝ երբ ցանկանում ենք մտքով քննել Աստծուն, նախ հեռանում ենք Նրանից, երկրորդ՝ Աստծուն իջեցնում ենք մեր ըմբռնման մակարդակին՝ դիտելով Նրան իբրև արարված գոյացություն: Ընդունելով Աստծո կեցության տիեզերաբանական ապացույցը՝ Ջուղայեցին կարծում է, որ աներևույթ Աստծուն կարելի է ճանաչել երևացող նյութական գոյերի իմացության միջոցով: Ինչպես արվեստագետին ճանաչում ենք իր ստեղծագործության պտուղներով, այնպես էլ Աստծուն կարող ենք ճանաչել՝ հայելով Նրա արարած գոյերը:

Ջուղայեցու կարծիքով՝ տեսական և գործնական իմաստության ձեռքբերումը բազում առումներով օգտակար է մարդկանց: Նա գիտելիքը գնահատում է օգտակարության տեսանկյունից. այն գիտելիքը, որը օգուտ է տալիս մարդկանց, ծառայում է հոգու փրկությանն ու աստվածայինի ճանաչմանը, ընդունելի է: Ի՞նչ օգուտ այն գիտությունից, հարցնում է նա, որը չի ծառայում մարդկանց և կոչված չէ հաստատելու բարին, ինչպես, օրինակ, ինչ օգուտ արեգակից, եթե իր լույսը չի տալիս, կամ ինչ օգուտ գանձից, եթե այն թաղված է հողում և

այլն: Ջուղայեցին փառաբանում է գիտելիքը և իմաստությունը՝ կարծելով, որ իմաստությունը մարդուն տալիս է փառք և առաջնորդություն, որովհետև իմաստուններն են տիրում աշխարհին և ոչ թե հիմարները: Իմաստությունն անկողոպտելի գանձ է, մարդու անմահության գրավականը, քանզի այս կյանքում ամեն ինչ անցողիկ է, իսկ իմաստությունը՝ անմահ: Իմաստությունն առավել է թագավորությունից, իսկ իմաստունը՝ թագավորից, որովհետև թագավորից էլ զորավոր ուժ կա, որ կարող է հափշտակել նրա ունեցվածքը և գանձերը, իսկ իմաստունին «ոչ ոք կարել թալանել»: Իմաստությունը մարդկանց միայն փառք ու պատիվ, անմահություն չի տալիս, այլև իրար է մերձեցնում տարբեր ազգերի մարդկանց: Իմաստությունն ազգային սահմաններ չի ճանաչում, «**իմաստութիւն յամենայն լեզուէ կարել խօսիլ. և ամենայն ազգաց հմարէ մերձաւորիլ, ապա գեղեցիկ է իմաստութիւն**»¹⁸⁷: Նյութական ունեցվածքը կարող է պատկանել միայն մեկին, իսկ իմաստությունը կարող է դառնալ բոլորի սեփականությունը:

Ջուղայեցին կարծում է, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իբրև հասարակական էակ: Մարդկանց ֆիզիկական բնությունն ու հոգևոր էությունն այնպիսին են, որ «կարօտեն միմեանց» և իրար հետ հաղորդակցվեն: Այսպես, մարդ ունի աչք ուրիշներին տեսնելու համար, ականջ՝ ուրիշներին լսելու համար, լեզու՝ ուրիշների հետ խոսելու համար, ձեռքեր՝ տալու և առնելու համար: Թեև բոլոր մարդիկ հավասար են Աստծո առաջ և տեսականորեն պետք է միասնաբար օգտվեն Աստծո ստեղծած բարիքներից. սակայն իրականությունն այն է, որ հասարակական կյանքում տիրապետում է անհավասարությունը. հասարակական ունեցվածքը անհավասար ու անարդար է բաշխված: Ջուղայեցին սոցիալական անհավասարության փաստը բացատրում է աստվածային նախախնամությամբ: Աստծո կամոք են ստեղծվել հարուստներ և աղքատներ, որոնք կոչված են համագործակցելու, իրար լրացնելու, մեկը մյուսի կարիքը հոգալու: Նախախնամությամբ տրված անհավասարությունը չի խոչընդոտում, այլ,

¹⁸⁷ **Մատթեոս Ջուղայեցի**, Վասն գրքիս որ կոչի Վեցօրեայ, ՄՄ, ձեռ. քիվ 2229, էջ 262բ:

ընդհակառակը, դրդում է հակադիր կողմերին փնտրելու հաղորդակցության և համագործակցության շահավետ ուղիներ: Սոցիալական համերաշխության ապահովման գործում Ջուղայեցին կարևոր տեղ է հատկացնում կառավարման խնդրին: Նա տարբերակում է կառավարման երկու ձև՝ «**իշխանաբար**» և «**հասարակաբար**»: «**Իշխանաբար**», այսինքն՝ բռնությամբ, բիրտ ուժով կառավարումն իր բնույթով և հետևանքով սկզբունքորեն հակադիր է «**հասարակաբար**» կառավարմանը: Բռնությամբ կառավարումը մարդկանց իրարից բաժանում է, առաջացնում թշնամություն, անվստահություն, ատելություն, մարդատյացություն, հրահրում արյունոտ ընդհարումներ, իսկ «**հասարակաբար**», այսինքն՝ ընդհանրական, ժողովրդական կառավարումը մերձեցնում է մարդկանց, նրանց միջև հաստատում կարեկցանքի, սիրտ, գրասրտության վրա հիմնված հարաբերություններ: Ջուղայեցին անվերապահորեն կողմնակից է կառավարման ժողովրդական ձևին և ցանկանում է, որ դա հաստատվի կառավարում ենթադրող հասարակական բոլոր օղակներում, այդ թվում՝ կրթական օջախներում: Կառավարումը պետք է իրականացվի օրենքների միջոցով, քանի որ օրենքը կարգավորում է մարդկանց գործերը և սոցիալական հարաբերությունները, ապահովում երկրի ներքին խաղաղությունը, իսկ, ընդհակառակը, անօրենքությունը պատճառ է դառնում անհնազանդության և ապստամբության:

Ամհատի կատարելագործման հարցը Ջուղայեցին կապում է մեղքերից ազատվելու և բարոյական առաքինություններ ձեռք բերման հետ: Առաքինի լինելու համար կամային մեծագույն ջանքեր են անհրաժեշտ, որովհետև մարդու «թշնամիները» բազում են: Ջուղայեցին իր «**Գիրք ութն խորհրդոց մեղաց**» աշխատության մեջ թվարկում է մարդկանց համար առավել կորստաբեր **ութ** «**մահացու**» **մեղքեր**՝ որկրամոլությունը, պտռնկությունը, արծաթասիրությունը, տրտմությունը, բարկությունը, ձանձրությունը, նորափառությունը և հպարտությունը կամ ամբարտավանությունը: Նա մեկ առ մեկ քննում է դրանցից յուրաքանչյուրի առաջացման պատճառները, դրսևորման ձևերը և դրանց բնորոշ «ոճիւրները»: Վերոբերյալ մեղքերից Ջուղայեցին առանձնացնում է արծաթասիրությունը իբրև «**արմատ ամենայն չարե**

աց»: Արծաթասերը «հարկի գող» է, անխիղճ, եղբայրատյաց, մարդասպան, որը նեղության պահին հանուն արծաթի **«զմահ ոչինչ համարի»**: Արծաթասիրությունն առաջանում է աղքատությունից, չարությունից, ծերությունից, հիվանդությունից, հարստությունից, հուսահատությունից և հարստանալու մոլուցքից¹⁸⁸: Թվարկված և բազում այլ մեղքերից խուսափելու համար, ըստ Ջուդայեցու՝ հարկ է խորապես ճանաչել մարդկային բնությունը: Ինքնաճանաչողությունը, սեփական անձի խառնվածքի, բնավորության և հակումների իմացումն է կատարյալ իմաստությունը: Յուրաքանչյուր մարդ պետք է գիտենա իր կարողությունները չափը: Կատարյալ առաքինությունը հենց այդ չափի իմացումն է՝ **«զչափ անձինն գիտել՝ կատարեալ առաքինություն է»**: Ջուդայեցու բարոյագիտության մյուս սկզբունքը **«ոսկե միջինի»** հանրահայտ սկզբունքն է: Մեղքերից կարելի է խուսափել, եթե խուսափենք ծայրահեղություններից: Նա հավատացած է, որ հոգու փրկության համար հարկ է ոչ թե փոփոխել հասարակական հարաբերությունները կամ սոցիալական կառուցվածքը, այլ հոգով նորոգվել, ազատվել հոգու մեջ խրված մեղքի փշերից և հետևել քրիստոնեական բարոյականության պատվիրաններին:

¹⁸⁸ Տե՛ս **Մառքոս Ջուդայեցի**, Գիրք ութն խորհրդոց մեղաց, Կ. Պոլիս, 1750, էջ 5-25:

ԳԼՈՒԽ III. XVII ԴԱՐԻ ԵՎ XVIII ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆԹՅՈՒՆ

3.1 Ուշ միջնադարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը

XV դարի կեսերից սկսած մինչև XVII դարասկիզբը հայոց մշակույթը և փիլիսոփայությունը անկում են ապրում: XVII դարի սկզբներին հայոց մեծ սկսվում է անցյալի ընդհատված մշակութային, այդ թվում՝ և փիլիսոփայական ավանդույթների վերակենդանացման գործընթացը, որն ավարտվում է դարի 30-ական թվականներին¹⁸⁹: Հ. Ղ. Միրզոյանը հայոց պատմության XVII-XVIII դարերի ժամանակահատվածը անվանում է **ջուղայական** (քանի որն այդ դարերի «հայ հասարակական-քաղաքական ու գիտամշակութային կյանքի ղեկը վարում էր Նոր Ջուղան»¹⁹⁰), ինչը մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն ունի թե՛ հայոց պատմության և թե՛ մշակույթի զարգացման ընթացքի տրամաբանությունը հասկանալու համար:



Նոր Ջուղա

Այսպիսի մեթոդաբանական դիրքորոշումը հնարավորություն է տալիս ճիշտ բացատրելու ինչպես հայ ազգային-ազատագրական շարժումների, այնպես էլ XVIII դարի երկրորդ կեսին հեռավոր

¹⁸⁹ XVII դարի հայ փիլիսոփայության մասին մանրամասն տե՛ս Միրզոյան Հ. Ղ., XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983:

¹⁹⁰ Տե՛ս Միրզոյան Հ. Ղ., Հովհաննես Միրզա Ջուղայեցի, Եր., 2001, էջ 93-94:

Հնդկաստանում հայ լուսավորական փիլիսոփայության առաջացման հասարակական-քաղաքական պայմաններն ու տեսական-գաղափարական ակունքները:

Նոր Ջուղան հիմնադրվել է 1606 թ., երբ շահ Աբասը Արևելյան Հայաստանից ու հարակից տարածքներից մոտ 300.000 հայ տեղահանեց ու գաղթեցրեց Իրան: 1620-ական թվականներին Նոր Ջուղան ունեցել է ավելի քան 30 հազար բնակիչ, դարձել երկրի առևտրական կապիտալի կենտրոն: Ջուղայեցի վաճառականները, որոնք իրենց կոչում էին «**խոջաներ**», հայտնի էին թե՛ իրենց կուտակած հարստությամբ ու կարողություններով, թե՛ որպես հայ տպագրական-հրատարակչական գործի կազմակերպիչներ ու նվիրյալ հայրենասերներ: Հայ վաճառականները հիմնեցին Նոր Ջուղայի հայ առևտրական ընկերությունը, որի գործակալները, առևտրական գործունեությունից գատ, շահի համար հաճախ նաև հետախուզական, թարգմանական և դիվանագիտական ծառայություններ էին մատուցում: Ջուղայի վաճառականները իրենց ձեռքը վերցրին մետաքսի հումքի արտահանումը և հանդես են եկան որպես Պարսկաստանի և Եվրոպայի միջև կատարվող առևտրի միջնորդ: 1667 թ. Ջուղայի հայ առևտրական ընկերությունը պայմանագիր է կնքում Ռուսաստանի հետ, որով ընկերությունը ազատ առևտրի իրավունք է ստանում Ռուսաստանի տարածքում: Նոր Ջուղայի գաղութը XVII-XVIII դարերում խոշոր դեր է խաղացել հայկական մշակույթի զարգացման գործում: 1630 թ. Նոր Ջուղայում հիմնվեց դպրոց (որը հաճախ անվանում էին նաև համալսարան), որտեղ դասավանդում էին հումանիտար և բնական գիտություններ՝ մաթեմատիկա, քերականություն, աստվածաբանություն, իմաստասիրություն և այլն: Պարսկական պետության տարածքում առաջին տպարանը հիմնվեց Նոր Ջուղայում (1638 թ.):

Չնայած քաղաքական ծանր պայմաններին (Հայաստանի արևելյան հատվածը գտնվում էր Պարսկաստանի, իսկ արևմտյան հատվածը՝ Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ), տվյալ ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայական ու հասարակական-քաղաքական միտքը զարթոնք է ապրում: Ինչպես նախորդ դարերում,

այնպես էլ այս դարաշրջանում փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման գործում կարևոր դեր կատարեց թարգմանական գրականությունը: Եթե նախորդ դարերում թարգմանություններ կատարվել էին հունարենից, ասորերենից, արաբերենից, լատիներենից և այլ լեզուներից, ապա այս դարաշրջանում՝ առավելապես լատիներենից, մասամբ լեհերենից և այլ լեզուներից: «Հայ ժողովուրդը Արևելքի ժողովուրդների մեջ թերևս առաջինն էր, որ թարգմանությունների միջոցով հաղորդակից էր դառնում եվրոպական գիտության՝ աշխարհագրության, մաթեմատիկայի, քերականության, բնագիտության նորագույն նվաճումներին»¹⁹¹: Առավել հայտնի թարգմանիչներից էին **Հովհաննես Անկյուրացին** (թարգմանել է Պետրոս Ապիանի «Կոսմոգրաֆիան», «Պտղոմեոսի աշխարհացույցը», «Մարմնագնությունը» և այլն), **Ստեփանոս Լեհացին** (թարգմանել է Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա» երկը, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու, Պրոկլես Դիադոխոսի երկերի նոր թարգմանությունները), **Ոսկան Երևանցին** (թարգմանել է «Քերականության արվեստ», «Տրամաբանության տարերք» երկերը), **Հովհաննես Հոլովը** (թարգմանել է Ժ. Բ. Բորտայի «Բնագնություն», «Համարողության արվեստ» և այլ երկեր): Աստվածաբանական և փիլիսոփայական գրքերի թարգմանություններով աչքի ընկան նաև Մխիթարյան միաբանության անդամները: Դրանցից էին Ալբերտ Մեծի «**Համառոտություն Աստուածաբանության**» (1715) երկը, Ալփոնսոս Ռոտրիկվեցու «**Կրթություն կատարելության և կրոնատրականի առաքինության**» եռահատոր աշխատությունը (1741-1742) և այլն: Պատմամշակութային մեծ արժեք են ներկայացնում Կ.Պոլիսի պատրիարք **Հակոբ Նալյանի** կրոնաստվածաբանական երկերը, հատկապես Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության»-ը և ներբողներին նվիրված լուծմունքը, որտեղ փորձ է արված բանասիրական-աղբյուրագիտական և աստվածաբանական առումով քննել հանճարեղ բանաստեղծի և մտածողի գրական ժառանգությունը: Նրա առաջաբանով առաջին անգամ հրատարակվել է Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկը (1762):

¹⁹¹ Տե՛ր-Պետրոսյան Լ., Հայ հին թարգմանական գրականություն, էջ 20:

Հայերը առաջինն էին, որ Արևելքում հիմնեցին տպարաններ: XVII դ. երկրորդ կեսից սկսած, շնորհիվ հայ տպագրության զարգացման, փիլիսոփայական բնության գրականությունը հիմնականում տարածվում է տպագիր գրքերի ձևով, ինչը դրական ազդեցություն է ունենում ինչպես փիլիսոփայության մասսայականացման, այնպես էլ զարգացման վրա: XVII-XVIII դարերում ընդլայնվում են հայ-վրացական փիլիսոփայական-մշակութային կապերը, ընդ որում, հայերենից վրացերեն են թարգմանվում փիլիսոփայական բազմաթիվ աշխատություններ, որոնք կարևոր դեր են խաղում վրացական փիլիսոփայության զարգացման գործում: XVII-XVIII դարերի հայ փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մասն է կազմում ինչպես կաթոլիկադավան հայ, այնպես էլ հայերեն ստեղծագործած օտարազգի մտածողների (Կոլեննոս Գալանոս) տեսական ժառանգությունը:



Միսիրաբ Մեքաստացի

1717 թ. Վենետիկի ա. Ղազար կղզում **Միսիրաբ Մեքաստացին** հիմնում է միաբանություն, որն իր անունով կոչվում է Միսիրաբյան: Այդ միաբանությունը հսկայական գործ կատարեց (և մինչ օրս էլ շարունակում է կատարել) հայ մշակույթի ինչպես զարգացման, այնպես էլ դրա արժեքների տարածման ասպարեզում: Միսիրաբի և նրա առաջին աշակերտների հավատամքն էր՝ «**ազգը չգոհել կրոնին և կրոնը՝ ազգությունը**»:



Վենետիկի ա. Ղազար կղզին

Նշված ժամանակահատվածում հայ փիլիսոփայական մտքի ծաղկմանը նպաստող հանգամանքներից էր նաև կրոնադավանաբանական պայքարի սրումը հայ և կաթոլիկ եկեղեցիների միջև: Փիլիսոփայական տարբեր հարցերի շուրջ բանավեճեր են ծավալվում միաբարարական և հակամիաբարարական շարժումները ներկայացնող մտածողների միջև:

Ուշ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից էին **Սիմեոն Ջուղայեցին** (մահ. 1657 թ.), **Կդեմես Գալանոսը** (1610-1666), **Ստեփանոս Լեհացին** (մահ. 1689 թ.), **Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցին** (1643-1715), **Ոսկան Երևանցին** (1614-1674), **Ստեփանոս Դաշտեցին** (ծնվ. 1653 թ.), **Ղուկաս Վանանդեցին** (ծնվ. մոտ 1650 թ.), **Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելյանը** (1666-1740) և ուրիշներ: Այս շրջանի փիլիսոփայությունը զարգանում էր ոչ միայն բուն Հայաստանում, այլև հայկական գաղթօջախներում՝ Նոր Ջուղայում, Կ. Պոլսում, Ամստերդամում, Վենետիկում և այլուր:

Ուշ միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը հիմնականում դուրս չի գալիս միջնադարյան աշխարհայացքին և մտածողությանը բնորոշ հարցադրումների շրջանակից: Դրա մասին է վկայում թեկուզև այն փաստը, որ **Սիմեոն Երևանցին** (1710-1780) փիլիսոփայության դասավանդման համար կազմել էր մի ժողովածու, որում ընդգրկված էին Արիստոտելի «Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին», Պորփյուրոսի «Ներածություն», Պրոկլեսի «Շաղկապք աստուածաբանության» երկերը: Դրանք հիմնականում այն գրքերն էին, որոնցով միջնադարի բարձրագույն դպրոցներում դասավանդում էին փիլիսոփայական գիտություններ: Սիմեոն Երևանցին իր «**Գիրք, որ կոչի լուծմունք արտաբնոց**» երկում միջնադարյան մտածողության հանգույն այն միտքն է արտահայտում, որ «արտաքին» փիլիսոփաների աշխատությունները «**յոյժ երևին հարկաւորք և պիտանիք ի ճանաչումն Արարչին**»:

Փիլիսոփայական հիմնահարցերի ավանդական լուծումները նկատելի են թե՛ գոյաբանական և թե՛ իմացաբանական-տրամաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ: Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը հայ մտածողները լուծում են միաստվածու-

թյան և արարչապաշտության դիրքերից: Պաշտպանելով արարչագործության սկզբունքը՝ հայ փիլիսոփաները տարբեր մոտեցում են ցուցաբերում արարված աշխարհում Աստծո խաղացած դերի գնահատման հարցում: Կղեմես Գալանոսը և Ստեփանոս Լեհացին կարծում են, որ Աստված անմիջականորեն մասնակցում և միջամտում է բնական ու հասարակական գործընթացներին, իսկ Սիմեոն Ջուղայեցին, Մատթեոս և Դուկաս Վանանդեցիները, չժխտելով աստվածային նախախնամության գոյությունը, բացառում են Աստծո անմիջական միջամտությունը բնական և հասարակական գործընթացների վրա:



Հակոբ Ջուղայեցու մանրանկարներից, 1610 թ.

թյունների և առանձին իրերի հարաբերակցության հիմնահարցը, ընդամենը, ավելի մեծ ուշադրություն է դարձվում **ընդհանուր հասկացությունների ձևավորման իմացաբանական** մեխանիզմին: Իմացաբանության մեջ սուբյեկտի ակտիվության դերի շեշտումը, հատկապես նկատելի է գիտությունների դասակարգման փորձերում: Օրինակ, Սիմեոն Ջուղայեցու կարծիքով՝ գիտությունների դասակար-

Իմացաբանության ոլորտում նույնպես գերակշռում են ավանդական հարցադրումները, սակայն դրանց կողքին նկատվում են Նոր ժամանակի իմացաբանությանը բնորոշ տարրեր: Հայ մտածողներին հետաքրքրում են մարդու իմացական բնության կառուցվածքի, իմացության բնախոսական հիմքերի, իմացության մեջ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ կողմերի (արտաքին ու ներքին գոյությունների, առաջնային և երկրորդային որակների) հարաբերակցության հարցերը: Կրկին վերարժարծվում է ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) բնության, ընդհանուր հասկացու-

գումն ունի հարաբերական բնույթ, որովհետև միևնույն առարկան կարող է դառնալ տարբեր գիտությունների ուսումնասիրության օբյեկտ: Ստեփանոս Լեհացին առաջադրում է այն միտքը, որ գիտությունների դասակարգման հիմքում պետք է ընկած լինեն ոչ թե առարկաների հատկությունները, այլ դրանց իմացության եղանակը, մեթոդը, նպատակը կամ ստացված գիտելիքի հավաստիության աստիճանը:

Ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության մեջ գերակշռում են տրամաբանական բնույթի երկերը: Կոեմես Գալանոսի **«Գրունք փիլիսոփայութեան ասացեալ ըստ յունաց, և լատինացոց լծիգայ և ըստ հայոց թարգմանի տրամաբանութիւն...»** (1645) աշխատությունը հայերեն տպագրված տրամաբանության առաջին դասագիրքն է և կարևոր դեր խաղաց տրամաբանության՝ որպես ինքնուրույն գիտության ձևավորման ու զարգացման գործում: Հայոց մեջ տարածված էր նաև նրա **«Քերական և տրամաբանական ներածութիւն առ յիմաստասիրութիւնն շահելոյ»** (1645) երկը: Սիմեոն Ջուղայեցին հրատարակել է **«Գիրք տրամաբանութեան»** երկը (որը XVIII դ. կեսին վրացերեն է թարգմանվել **«Դիալեկտիկա»** վերնագրով), Հովհաննես Միքուզ Ջուղայեցին՝ **«Համառօտ քերականութիւն և տրամաբանութիւն...»** (1711), իսկ Բաղդասար Դպիրը՝ **«Տրամաբանություն»** աշխատությունը:

Նոր շրջանի մտածողությանը համահունչ գաղափարներ են առաջադրվում հատկապես սոցիալ-քաղաքական և բարոյագիտական բնույթի աշխատություններում: Հայ մտածողները քննարկում են մարդու ազատության, անհատի իրավունքների, հասարակական օրենքների բնույթի, հասարակության կառավարման, ազգային արժեքների, ազատագրական պայքարի և այլ հարցեր: Նրանք քննադատում են ավատատիրական հասարակարգին բնորոշ արատները, ցույց տալիս թե՛ աշխարհիկ և թե՛ հոգևոր իշխանությունների անիրավ գործողությունների տնտեսական և բարոյական ծանր հետևանքները: Հայ մտածողները առաջադրում են օտարի լծից ազատագրվելու ծրագրեր, որոնց հիմնական գաղափարն այն է, որ հայ ժողովրդի ազատագրությունը հնարավոր եվրոպական քրիստոնեական որևէ

տերության կամ Ռուսաստանի աջակցությամբ: Որոշ հայ մտածողներ (Գուկաս և Մատթեոս Վանանդեցիներ) առաջադրում են նաև այն գաղափարը, որ քաղաքական ազատությունը ձեռք է բերվում ամենից առաջ սեփական ջանքերով և սեփական զենքի միջոցով¹⁹²: Իսկ կաթոլիկադավան մտածող Կոնստանտին Գալանոսը կարծում էր, որ հայ ժողովուրդը կորցրել է իր քաղաքական ազատությունն այն ժամանակ, երբ հեռացել է Հռոմի եկեղեցուց, ուստի իր ազատությունը կարող է վերգտնել, եթե նորից միավորվի կաթոլիկ եկեղեցու հետ: Կային նաև մտածողներ (Սիմեոն Երևանցի), որոնք դեմ էին ազգային-ազատագրական պայքարին այն պատճառաբանությամբ, որ ստեղծված պայմաններում հնարավոր չէ հասնել հաջողությանը:

Փիլիսոփայական, հատկապես հասարակական-քաղաքական, բարոյագիտական ու գեղագիտական հարցերի քննարկման ընթացքում առաջադրված նոր լուծումներն ու գաղափարները հող նախապատրաստեցին հայ իրականության մեջ Լուսավորական փիլիսոփայության ձևավորման համար:

¹⁹² Այդ մասին տես **Միրզոյան Հ. Ղ.**, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, էջ 151-167:

3.2 Սիմեոն Ջուղայեցի

XVII դարասկզբին ընդհատված փիլիսոփայական ավանդույթների վերականգնման գործում մեծ էր փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, հասարակական գործիչ **Սիմեոն Ջուղայեցու**¹⁹³ (1596-1647) ավանդը:



Սիմեոն Ջուղայեցի

Սիմեոն Ջուղայեցին ծնվել է 1596 թ. Ջուղայում: Սկզբնական կրթությունն ստացել է ծննդավայրում, իսկ 1620 թվականից աշակերտել է Խաչատուր Կեսարացուն, որի հետ 1630 թ. մեկնել է Լվով, որտեղ Էջմիածնի պատվիրակների հետ կաթոլիկ միախոնեմների կազմակերպած դավաճանության և գիտական բանավեճում պարտվելուց հետո վերադարձել է Հայաստան: 1631 թ. սկզբին Երևանում փիլիսոփայություն է ուսանել Սեբրիսեթ Վժանեցու մոտ: 1641 թ. օծվել է վարդապետ, տեղափոխվել Հովհաննավանք, ապա՝ Էջմիածին: 1640-ական թթ. կեսին տեղափոխվել է Հավուց թառի վանք և ստացել

եպիսկոպոսի աստիճան: Կրոնադավաճաբանական հայացքներով լինելով XVII դարում վերսկսված միարարական (ունիթորական) շարժման հակառակորդ՝ Ջուղայեցին պաշտպանել է Հայ եկեղեցու ինքնուրույնության իրավունքը: Սիմեոն Ջուղայեցու գրչին են պատկանում «**Գիրք տրամաբանութեան**», «**Արտադրութիւն վասն անձին մարդոյ**», «**Մեկնութիւն Պրոկղի**» և այլ աշխատություններ:

¹⁹³ Սիմեոն Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Միրզոյան Հ. Ղ.**, Սիմեոն Ջուղայեցի, Եր., 1971:

Սիմեոն Ջուղայեցին եղել է Արիստոտելի, Պրոկլեսի, Դավիթ Անհաղթի, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց փիլիսոփայական սկզբունքների շարունակողն ու զարգացնողը: Խմբագրել է Պրոկլեսի «Շաղկապք աստվածաբանականք» երկի և դրան կից ոմն Օմելախոսի մեկնությունների՝ Սիմեոն Պղնձահանեցու վրացերենից հայերեն կատարած թարգմանությունը, ինչպես նաև գրել Պրոկլեսի աշխատության մեկնություններ: Այդ գործերը 1757թ. հայերենից թարգմանվել են վրացերեն: Սիմեոն Ջուղայեցու փիլիսոփայական հայացքները շարադրված են «**Գիրք տրամաբանութան**» (որը XVIII դ. կեսին վրացերեն է թարգմանվել «Դիալեկտիկա» վերնագրով) և անավարտ «**Արտադրութիւն վասն անձին մարդոյ**» աշխատություններում:

Գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական հարցեր քննարկելիս Սիմեոն Ջուղայեցին հիմնականում հետևում է միջնադարից եկող փիլիսոփայական ավանդույթին: Նա պաշտպանում է Աստծո կեցության տիեզերաբանական ապացույցը: Աստծո գոյությունը կարելի է հիմնավորել՝ արարածների իմացությունից ընթանալով դեպի Արարիչը, պատճառներից ուսումնասիրությունից դեպի անպատճառ Սկիզբը, շարժման ընդունումից դեպի անշարժ Առաջնաշարժիչը: Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը նա լուծում է միաստվածության և արարչապաշտության դիրքերից: Աստված արարում է բոլոր գոյերը, որոնք զբաղեցնում են տարբեր աստիճաններ կեցության սանդուղքում՝ ըստ իրենց որակական հատկությունների: Օրինակ, Աստծո մեջ «**էութիւն և կենդանութիւն և իմացումն գերագոյաբար է**», քան հրեշտակների մեջ, և հրեշտակների մեջ ավելին է, քան մարդկանց մեջ, և մարդկանց մեջ առավել է, քան կենդանիների, և կենդանիների մեջ «գերագույն», քան բույսերի, և բույսերի մեջ ավելին է, քան անկենդան գոյերի մեջ: Թեև որակական տարբերություն գոյություն ունի Արարչի և արարված աշխարհի միջև, այնուհանդերձ Աստված տարբեր ձևերով մասնակից է աշխարհում և հասարակության մեջ տեղի ունեցող իրադարձություններին, այսինքն՝ գոյություն ունի նախախնամություն: Այս իմաստով բնությունն ստեղծագործում է, բայց դա չի հակասում նախախնամության գոյությանը, ընդհակառակը, դրանով իսկ բնությունը նույնությամբ պահպանում-

վերաբրտադրում է արարվածը: Աստված, ստեղծելով գոյերին, դրանց օժտում է որոշակի հատկություններով և ունակություններով, որոնք **«բնական ներգործությամբ»** դրսևորվում են աստիճանաբար: Արարված աշխարհի գոյերը փոխկապակցված են այնպես, որ ճանաչվածի միջոցով կարող ենք ճանաչել անծանոթը. **«Ի ձեռն ծանօթից՝ գտանիցի անծանօթն զի ամենայն էակք՝ շարախառնեալ են առ միմեանս»**¹⁹⁴:

Ըստ Սիմեոն Ջուղայեցու՝ մարդը կազմված է երկու տարբեր գոյացություններից՝ հոգուց և մարմնից, որոնք ստեղծվել են միաժամանակ, բայց ունեն տարբեր հատկություններ: Հոգին անմահ, կատարյալ, անփոփոխ ու աննյութական է, իսկ մարմինը՝ ապականացու, անկատար, նյութական ու փոփոխական: Որոշ իմաստով փոփոխական է նաև հոգին: Մարմինը փոփոխական է, որովհետև բաղկացած է չորս տարրերից, իսկ հոգին փոփոխական է, որովհետև ինքնաշարժ է և ներգործող ուժ: Բացի դրանից՝ ժամանակի ընթացքում որակապես փոփոխվում են նաև հոգու գործությունները: Հոգին և մարմինն արարվել են միաժամանակ որպես մեկ միասնական բնության մասեր, ուստի առանց մեկը մյուսի չեն կարող գոյություն ունենալ. մարմինը, բնույթով լինելով կրավորական, առանց հոգու ներգործության չի կարող գործել, իսկ հոգին առանց մարմնի չի կարող գոյել, եթե չունենա ներգործելու առարկա, որը մարմինն է: Եթե հոգու ներգործությունը մարմնի նկատմամբ ակնհայտ է, ապա պետք է ընդունել, որ մարմինը մույնպես ներագրում է հոգու վրա: Մարդու հոգին **բուսական (տնկական), կենդանական (զգայական) և բանական հոգիների** միասնություն է, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իրեն ներհատուկ գործառույթները: Բուսական հոգին ունի սնվելու, աճելու և սերելու, կենդանականը՝ քարշողական, ըմբռնողական, փոխատվական և վտարական, բանականը՝ ճանաչողական գործառույթ: Հոգու տեսակները գտնվում են փոխազդեցության մեջ, անգամ բուսականն ու կենդանականը ներկա են բանական հոգու մեջ. «Գիտելի է, զի որպես տնկական զօրութիւնքն ոչ են լոկ տնկական ի զգայունս, որպէս ի տունկս,

¹⁹⁴ Սիմեոն Ջուղայեցի, Գիլք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, էջ 128:

այլ սաստիկ խառն ներգործեն, մինչ զի նոյն գոլ թուեցեալ. այսպէս և զգայական ի բանականումս»¹⁹⁵: Սակայն դրանք այլևս հանդես են գալիս նոր որակով, այսինքն՝ զգայականը ինչ-որ իմաստով արդեն բանական է («**հանդերձ բանի**» է): Նմանապէս, «**Թէպէտ բանականն զանբան տեսակն ինքեամբ ոչ պարունակէ, սակայն գոյ ընդ բանականաւն ներգործութիւն իմն անբան**»¹⁹⁶:

Շնորհիվ հոգու իմացական գործությունների՝ մարդը հանդես է գալիս որպէս ճանաչող էակ: Շարունակելով Հովհաննէս Պլուզ Երզնկացու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց գիծը՝ Ջուղայեցին փորձում է պարզել ճանաչողության մարդակազմական-բնախոսական հիմքերը՝ ճանաչողությունը կապելով մարդու գլխուղեղի հետ, որը բաժանել է առաջին, միջին և հետին մասերի, դրանցից յուրաքանչյուրը դիտելով որպէս իմացական այս կամ այն կարողության կենտրոն: Առաջին մասում գտնվում են արտաքին զգայարանների, միջինում՝ կարծիքի ու տրամախոհության, վերջին մասում՝ հիշողության կենտրոնը: Նրա համար կասկածից վեր է ճանաչողությանը նախորդող ու նրանից անկախ արտաքին աշխարհի գոյությունը և դրա ճանաչելիությունը: Իմացումը և իմանալին նույնը չեն թեկուզ և այն պատճառով, որ իմանալին գոյություն ունի իմացությունից առաջ: Նմանապէս զգայելին առաջնային է զգայության նկատմամբ:

Ջուղայեցին փորձում է համադրել իմացության զգայական ու բանական աստիճանները: Ըստ նրա՝ իմացության սկզբնական աղբյուր են զգայությունները, որոնք, հիմք ընդունելով զգայության առարկայի անմիջական կամ միջնորդավորված առկայությունը, բաժանվում են երկու խմբի՝ **ներքին** (հասարակ զգայություն, երևակայություն, կարծիք, տրամախոհություն, հիշողություն) և **արտաքին** (հինգ զգայարաններ): Արտաքին զգայարանների վրա ներգործող նյութական իրերի ազդեցության հետևանքով ձևավորվում են զգայական պատկերներ, որոնք բնությո՞ւ սուբյեկտիվ են և արտացոլում են իրերի պատահական ու անհատական հատկությունները: Թէև զգայական իմացության մեջ գերակշռում է սուբյեկտիվությունը, այնու-

¹⁹⁵ Սիմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1794, էջ 203:

¹⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 179:

հանդերձ այն զերծ չէ ճշմարտության տարրերից: Դանաչողությունն ավարտվում է բանական աստիճանում, երբ միտքը ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ և դրանց հիման վրա կազմում մտահանգումներ:

Անդրադառնալով ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնախնդրին՝ Ջուլայեցին քննադատում է ինչպես ծայրահեղ ռեալիստներին (պլատոնականներին), այնպես էլ ծայրահեղ նոմինալիստներին՝ ցուցաբերելով չափավոր ռեալիստական (արիստոտելյան) դիրքորոշում, ըստ որի՝ ընդհանրականները գոյություն ունեն իրերից առաջ՝ Աստծո մտքի մեջ, իրերի մեջ որպես դրանց էություններ կամ հատկություններ և իրերից հետո՝ մտքի մեջ որպես հասկացություններ: Միտքը, հենվելով առարկաների նման հատկությունների վրա, վերացարկման և ընդհանրացման ճանապարհով ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ: Ընդհանուրը որպես այդպիսին (որպես առանձին գոյ) իրականում գոյություն չունի, այլ դրսևորվում է բազումի մեջ՝ **«ամենայն ընդհանրական ոչ են ըստ ինքեան կացուցեալք, այլ ի բազմութեան նոյնութիւն իմն երևալ»**¹⁹⁷: Ընդհանուրը կարող է գոյություն ունենալ միայն իրերի բազմության առկայության դեպքում: Ընդհանուրի սահմանումն այն է, որ այն հաղորդակից է բազումին (գտնվում է տվյալ դասի բոլոր իրերի մեջ): Այս իմաստով մասնավորը և ընդհանուրը գտնվում են միասնության մեջ. եթե վերանում են մասնավոր գոյերը, ապա վերանում են նաև ընդհանրականները (տեսակները և սեռերը): Այս իմաստով Ջուլայեցին շեշտում է այն միտքը, որ **«անտեղի է իմանալ զընդհանուրսն անեղ և անսկիզբն և անվախճան»**¹⁹⁸: Սա հակասում է տեսակների անփոփոխության մասին կրոնական տեսակետին:

Ջուլայեցին շոշափել է նաև գիտությունների դասակարգման, դրանց փոխհարաբերության, տեղի, դերի ու իմացական նշանակության և այլ հարցեր: Ընդհանուր առմամբ զարգացնելով Դավիթ Անհաղթից սերող ավանդույթը՝ այս կապակցությամբ նա արտահայտել է նաև նոր մտքեր: Նա գիտությունները բաժանում է տեսականի և

¹⁹⁷ Սիմեոն Ջուլայեցի, Մեկնութիւն Պրոկլի, ՍՄ, ձեռ. 2304, էջ 196ա:

¹⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 199բ:

գործնականի: Տեսականի մեջ մտնում են **բնական** (ուսումնասիրության առարկան բնությունն է), **բանական** (ուսումնասիրության առարկան միտքն ու խոսքն են) և **բնագանցական** (ուսումնասիրության առարկան աննյութական ընդհանուրն է) գիտությունները, որոնց միջոցով ձեռք են բերում հավաստի ու հիմնավորված գիտելիք, իսկ գործնականի (բարոյագիտության) միջոցով՝ այդ գիտելիքը կիրառելու սկզբունքները և ձևերը: Ըստ Ջուդայեցու՝ բարոյագիտականով «**լինի կարգաւորութիւն և օգտութիւն բարուց և՛ տանց, և՛ քաղաքաց**»¹⁹⁹, կամ՝ «բարոյական ուսուցանէ զբարոյական առաքինութիւնսն»): Բարոյագիտության նպատակն է «**ուղղել զկամս ի բարին**»: Բոլոր գիտություններն ուսումնասիրում են իրականության տարբեր կողմեր և սերտորեն փոխկապակցված են ու լրացնում են մեկը մյուսին:

Միմեոն Ջուդայեցու տեսական ժառանգության մեջ ամենաարժեքավորը տրամաբանության վերաբերյալ գիտելիքն է: «**Գիրք տրամաբանութեան**» երկում նա քննարկում է տրամաբանության առարկայի, գիտությունների համակարգում նրա տեղի և դերի, տրամաբանության տեսակների և բնույթի, դրանց ճանաչողական նշանակության հարցերը, ինչպես նաև տրամաբանական մտածողության ձևերը՝ հասկացություն, դատողություն և մտահանգում, որոնցից առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձրել վերջինիս՝ տրամաբանությունը համարելով մախ և առաջ գիտություն մտահանգումների մասին: Քննարկելով անտիկ փիլիսոփայությունից եկող այն հարցը, թե տրամաբանությունը ճշմարտությա՞ն բացահայտման գործիք է (ինչպես կարծում էր Արիստոտելը), թե՞ փիլիսոփայության մաս (ինչպես պնդում էին ստոիկները), նա եզրակացնում է, որ տրամաբանությունը թե՛ ճշմարտության բացահայտման գործիք է և թե՛ փիլիսոփայության մաս, որովհետև մի կողմից այն բանական գիտություն է՝ «**է կերպ գիտելոյ զիրս, զի առարկութեամբ գտանին անծանօթքն**»²⁰⁰, իսկ մյուս կողմից՝ փիլիսոփայության մաս է, որովհետև բանականությամբ զբաղվում է հենց փիլիսոփայությունը:

¹⁹⁹ Միմեոն Ջուդայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, էջ 157:

²⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 163:

3.3 Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցի

XVII դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է հասարակական գործիչ, աստվածաբան, փիլիսոփա, գեղանկարիչ **Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցին**²⁰¹ (1643-1715):



Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի գավիթը



Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցին ծնվել է 1643 թ. Պարսկաստանի Նոր Ջուղա քաղաքում: 1669 թ. նա ստացել է վարդապետի աստիճան և հայտնի դարձել հենց Հովհաննես վարդապետ անունով: Հովհաննեսը տարբեր թեմաներով բանավեճեր է ունեցել Աբրահամ I Սեֆիի և եվրոպացի «առաքյալների» հետ: Նրա աշակերտներից է եղել իրանցի պատմաբան և աստվածաբան Հազին Լահիճին, որի վկայությամբ՝ Ջուղայեցին լավ տեղեկացված էր իսլամական փիլիսոփայության մասին, ազատ կարողացել է խոսել արաբերեն և պարսկերեն: Իր հարուստ գիտելիքներով ու պերճախոսությամբ նա ժամանակակիցների վրա այնպիսի տպավորություն է թո-

²⁰¹ Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Միրզոյան Հ. Ղ.**, Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001:

դել, որ պատմիչ Խաչատուր Չուղայեցին նրան ոչ միայն համեմատում է Արիստոտելի ու երանելի Հովհան Ոսկեբերանի հետ, այլ ավելի բարձր է գնահատում (**«առաել քան զԱրիստոտել»**²⁰²): Չուղայեցին այն հայ մտածողներից էր, որի հետ շահ Սոթքան Հուսեյնը գրուցել է կրոնի և աստվածաբանության մասին, երբ այցելել էր Նոր Չուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանք: Չուղայեցին մահացել է Նոր Չուղայում 1715 թվականին:

Հովհաննես Չուղայեցին հայտնի է իր աստվածաբանական և փիլիսոփայական աշխատություններով, որոնք գրված են հայերեն և պարսկերեն կամ արաբերեն: Նրա երկերից են՝ **«Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն»**, **«Տրամակացութիւն ճշմարտութեան»**, **«Աստուածաբանութիւն»**, **«Քերականութիւն»**, **«Համառօտ տրամաբանութիւն»** և այլն: Նրա «Քրիստոնյա Հովհաննես խալիֆայի մասին գիրքը» երկնեզու է, իսկ «Քրիստոնեական հավատքի սկզբունքները և դրա գործնական կողմերը» հրատարակված է միայն պարսկերենով:

Հովհաննես Մրբուզ Չուղայեցու գլխավոր աշխատությունն է **«Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն»**, որում էլ շարադրված են նրա գոյաբանական, իմացաբանական և հասարակական-քաղաքական ու բարոյագիտական հայացքները: Հովհաննես Չուղայեցու կրոնական աշխարհայացքի հիմքում ընկած են միաստվածության և արարչապաշտության, մեղսագործության և փրկության գաղափարները: Ըստ նրա՝ գոյի նախահիմքի վերաբերյալ եղել են տարբեր տեսակետներ, հատկապես անտիկ փիլիսոփայության մեջ, սակայն ճշմարտությանն առավել մոտ են մի սկիզբ կամ միաստվածություն ընդունողները: Տրամաբանական տեսակետից անհեթեթ է մեկից ավելի աստվածների գոյության ընդունումը, որովհետև դրանցից մեկը պետք է հաղթի, իսկ մյուսները՝ պարտվեն: Գոյություն ունի մեկ Աստված, որը ոչ միայն արարում, այլև նախախնամում է արարված գոյերին: Արարված գոյերը՝ բանական ու անբան էակները, նյութական իրերն ու երևույթները, արժեքավոր են այնքանով, որքանով

²⁰² Խաչատուր արեղայ Չուղայեցի, Պատմութիւն պարսից, Վաղարշապատ, 1905, էջ 204:

դրանց բնության ճանաչողությամբ կարելի է հիմնավորել Աստծո կեցությունը: Արարածների բազմազանության, շարժման, պատճառահետևանքային կապերի, անհրաժեշտության և պատահականության, կատարելության աստիճանների, գոյերի նպատակահարմար ու օգտակար հատկությունների ուսումնասիրությունից կարելի է բխեցնել Առաջնաշարժիչի (անշարժ շարժիչի), Սկզբնապատճառի (անպատճառ պատճառի), անհրաժեշտ (միշտ ներգործությամբ), կատարելագույն ու բարեգույն Գոյի գոյությունը: Օրինակ, շարժման փաստից և շարժման ձևերից կարելի է բխեցնել անշարժ շարժիչի, այսինքն՝ Աստծո գոյությունը: Այս առումով Ջուդայեցիին գոյերը բաժանում է երեք խմբի՝ ա) **շարժվող, բայց չշարժող գոյեր**, որպեսին մարմինն է կամ մարդու ձեռքին գտնվող փայտը, բ) **շարժվող և շարժող գոյեր**, որպիսին հոգին է, որը, լինելով ինքնաշարժ, միաժամանակ շարժում է մարմնին, գ) **անշարժ, բայց շարժող գոյ**, այդպիսին կարող է լինել միայն Աստված: Առաջնաշարժիչը պետք է լինի անշարժ, քանի որ շարժող ուժի փնտրտումը կարող է հանգեցնել անվերջության, ինչն անընդունելի է:

Ճանաչողության հարցերում Ջուդայեցիին լավատես է: Նախ, նա ընդունում է գիտակցությունից դուրս գտնվող աշխարհի գոյությունը, երկրորդ, համոզված է, որ մարդը ի վիճակի է ճանաչելու այդ աշխարհի զգայելի և իմանալի իրողությունները: Ըստ նրա՝ գոյություն ունեցողը լինում է երեք տեսակի՝ **զգալի, իմանալի և անիմանալի**: Զգալի գոյերը ճանաչվում են արտաքին (տեսողություն, լսողություն, շոշափելիք, հոտոտելիք, ճաշակելիք) և ներքին (հասարակ զգայություն, երևակայություն, կարծիք, տրամախոհություն, հիշողություն) զգայությունների, իմանալին՝ բանականության միջոցով, իսկ անիմանալին՝ հավատով: Ջուդայեցիին մանրամասն վերլուծում է արտաքին ու ներքին զգայարանների կառուցվածքը, գործունեության մեխանիզմները, զգայական իմացության սահմանները: Բանական իմացությունը հենվում է զգայական իմացության տվյալների վրա, սակայն դրանով չի բավարարվում, որովհետև բանական ճանաչողության առարկան մտահաստ, իմանալի իրողություններ են՝ աննյութական ընդհանուր գոյերը: Ձեռք բերված գիտելիքը հիմք է անձանոթ

իրերի ճանաչողության համար՝ «**ամենայն գիտութիւն անծանօթի ծանօթիւք ծանի...**»²⁰³: Հովհաննէս Ջուղայեցին անդրադառնում է նաև ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցին, սակայն հստակ պատասխան չի տալիս Պորփյուրոսի կողմից առաջադրված հարցադրումներին: Նա շարադրում է փիլիսոփայության պատմության մեջ հայտնի տեսակետները, ի մասնավորի՝ Անտիսթենեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Պրոկլեսի և Դավիթ Անհաղթի, և թեև դրանցից որևէ մեկին ակնհայտ նախապատվություն չի տալիս, սակայն նրա գոյաբանական և իմացաբանական հայացքների վերլուծության հիման վրա կարելի է պնդել, որ նա պաշտպանում է չափավոր ռեալիստական տեսակետ: Նրա կարծիքով՝ ընդհանրականները ռեալ կերպով գոյություն ունեն և հանդիսանում են բանական իմացության առարկան: Ի մասնավորի՝ փիլիսոփայությունը գիտություն է ընդհանուր գոյերի մասին:

Ըստ Հովհաննէս Ջուղայեցու՝ քանի որ ճանաչելին տարբեր է, ուստի տարբեր են նաև ճանաչման միջոցները: Օրինակ, որոշ բաներ ճանաչվում են **ներըմբռնմամբ** (օրինակ, ամբողջը մեծ է մասից), մյուսները՝ **փորձով**, ինչպես բժշկության ոլորտում, կամ՝ **հայեցողությամբ**, երբ ուսումնասիրվում են երկնային մարմինները: Իմացության մեջ կարևոր դեր են խաղում հայտնութենական ճշմարտությունները, որոնք մարդկանց հասանելի դարձնելու համար հարկավոր է նախ բնական, հետո՝ փիլիսոփայական (բանական) փաստարկներ, իսկ ամենավերջում պետք է դիմել Սուրբ Գրքերին և հեղինակություններին: Դճանաչողության վերջնանպատակը աստվածիմացությունն է, որն իրականացվում է աստվածաբանության միջոցով: Այդ պատճառով գիտությունների մեջ պատվականագույնը աստվածաբանությունն է՝ «**գի աստուածաբանութիւն է իշխան և դշխոյ ամենայն գիտութեանց, որոյ այլ արհեստքն իբրև զնաժիշտ ծառայեն**»²⁰⁴:

²⁰³ Հովհաննէս Մրբուզ Ջուղայեցի, Համառօտ տրամաբանութիւն (բնագիրը՝ «Միրզոյան Հ. Ղ., Հովհաննէս Մրբուզ Ջուղայեցի» գրքում), էջ 230:

²⁰⁴ Հովհաննէս Մրբուզ Ջուղայեցի, Համառօտ աստուածաբանութիւն, ՄՄ, ձեռ. 7063, էջ 3ա:

Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, և թեև հոգին բազում առումներով պատվավոր է մարմնից, սակայն դա բնավ չի նշանակում, թե պետք է ոտնահարվեն մարմնի «իրավունքները», անտեսվեն նրա բնական պահանջմունքները: Ընդհակառակը, թե՛ հոգին և թե՛ մարմինը պետք է հարգեն միմյանց իրավունքները և չխախտեն մարդու բնության հավասարակշռությունը («**ո՛չ մեղանչել ի կշիռս**»): Այդ հավասարակշռությունը պահպանելու պատասխանատուն բանականությունն է, որը փաստորեն իրականացնում է ոչ միայն ճանաչողական գործառույթ, այլև կոչված է կառավարելու հոգու մյուս՝ բուսական ու կենդանական գործություններին և որպես անաչառ դատավոր կարգավորելու դրանց հարաբերությունները:

Իր աշխատություններում Հովհաննես Ջուղայեցին փորձում է վերլուծել ու գնահատել իր ապրած ժամանակի հասարակական-քաղաքական երևույթները, քննարկել կրոնին, եկեղեցուն ու հոգևորականությանը վերաբերող բազմապիսի հարցեր: Պարսկաստանի ռազմաֆեոդալական հասարակարգի պայմաններում, ուր տիրող կամայականության ու բռնության հետևանքով կոպտորեն ոտնահարվում էին անհատի իրավունքները, Ջուղայեցին քննադատում է գոյություն ունեցող իրավական, քաղաքական ու սոցիալական հարաբերությունները և պահանջում հարգել առանձին մարդու բնական ու սոցիալական իրավունքները: Նա առաջադրում է այն միտքը, որ ոչ ոք իրավունք չունի բռնաճարձ մարդու կյանքի, իրավունքների, նրա ազատկամության ու անձնիշխանության վրա: Նույնիսկ ամենահզոր ու ամենակարող Աստված, «**որ է ստեղծ զարարածս ոչ կարէ առանց իրաւանց և պատճառանաց առնուլ զկարգս և զաստիճանս, զորս տուեալ է, թէպէտ անհուն է զօրութեամբ**»²⁰⁵: Եթե ամենակարող Աստված դա չի կարող անել, ապա առավել ևս այդ իրավունքից զուրկ պետք է լինեն երկրային «աստվածիկները»՝ իշխանավորները և եկեղեցու առաջնորդները: Ջուղայեցին հատկապես քննադատում է եկեղեցական միջավայրում արմատացած տգիտությունը, շահամոլությունը, հոգևորականին անվայել վարքագիծը, ցույց տալիս, որ աշ-

²⁰⁵ **Հովհաննես (Մրգուզ) Ջուղայեցի**, Գիրք որ կոչի Սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812, էջ 262:

խարհիկ և հոգևոր իշխանավորների գործունեության նպատակը պետք է լինի «ընդհանուրի բարիքը», իսկ գլխավոր պարտականությունը՝ սոցիալական հակասությունների մեղմման ճանապարհով հասարակության մեջ համերաշխության և արդարության ապահովումը: Հակառակ դեպքում հպատակները իրենց բնական իրավունքները պաշտպանելու նպատակով կարող են ընդվզել իշխանության դեմ: Այս տեսանկյունից խորհրդանշական է այն, որ Հովհաննես Ջուղայեցին բողոքականության (լյութերականության) առաջացումը բացատրում է որպես կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանության դեմ գերմանական ժողովրդի ընդվզման արդյունք, որպես գերմանացիների կողմից իրենց իրավունքների պաշտպանության բնական քայլ: Այս մտայնությամբ առաջնորդվելով՝ նա մի կողմից մուսուլման հոգևորականների ու իշխանավորների հետ բանավեճերում պաշտպանում է քրիստոնեական կրոնը (պարսից Հուսեյն շահը այդպիսի մի բանավեճից հետո այնպես էր տպավորվել Ջուղայեցու ելույթից, որ ասել էր, թե «**ի յԵւրոպիայ ի Ֆրանկս՝ ո՛չ գոյ մման սմա**»), իսկ մյուս կողմից՝ միարարականների դեմ կրոնադավանաբանական պայքարում պաշտպանում է սեփական դավանանք, ծեսեր ու արարողակարգ ունենալու հայոց առաքելական եկեղեցու իրավունքի անձեռնմխելիությունը:

3.4 Ստեփանոս Լեհացի

XVII դարի հայ փիլիսոփայության խոշորագույն մտածողներից էր փիլիսոփա, աստվածաբան, եկեղեցական գործիչ **Ստեփանոս Լեհացին**²⁰⁶ (մահ. 1689 թ.)՝ հանրագիտակ մի մտածող, որը հայտնի է նաև իր թարգմանական գործունեությամբ:



Լվովի Վերափոխման եկեղեցին

Ստեփանոս Լեհացին (Լվովցի, Իլովացի) ծնվել XVII դ. սկզբներին (ըստ որոշ տվյալների՝ 1609 թ.) Լվովում (Լեմբերգ, Իլով): Նա կրթություն է ստացել Լվովում, այնուհետև տեղափոխվել Հայաստան, դարձել Էջմիածնի միաբանության անդամ, ձեռնադրվել վարդապետ: Կատարելագործել է հայերենի իր իմացությունը և եռանդագին մասնակցել մտավոր գրական շարժմանը՝ վաստակելով «քաջ հռետորի», «անհաղթ փիլիսոփայի» և «ներքում թարգմանչի» համբավ: XVII դարի նշանավոր հայ պատմագիր, Լեհացու ժամանակակից Առաքել Դավ-

րիժեցին, բարձր գնահատելով Ստեփանոս Լեհացու գործունեությունը, ի մասնավորի նրա մասին գրել է, թե «**Ստեփանոս վարդապետ օր ըստ օրէ վարժէր և կրթէր զանձն ուսմամբ, և պարկեշտ վարուք... թարգմանեաց չորս գիրք ի Լատին գրոյ և ի լեզուէ՝ ի Հայ գիր և ի լեզու**»²⁰⁷: Լեհացին տարբեր տարիներին Էջմիածնի վանքում զբաղեցրել է բարձր պաշտոններ: Նա մահացել է 1689 թ., Էջմիածնում: Ստեփանոս Լեհացու մատենագրական ժառանգությունը կազմում է շուրջ 15 հեղինակային և թարգմանական գործ:

²⁰⁶ Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական բառարանը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1975, թիվ 2, էջ 133-145; **Թարվերդյան Յու. Ա.**, Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1979:

²⁰⁷ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, Եր., 1990, էջ 323:

Ստեփանոս Լեհացին թարգմանել է միջնադարում կազմված և կաթոլիկադավան երկրներում տարածված «**Հայելի վարուց**» բարոյախրատական գրույցների ժողովածուն, Հովսեփոս Փլավիոսի «Հրեական պատերազմի մասին» և կրոնական ու բարոյախոսական բնույթի այլ երկեր, այդ թվում՝ «Դուրանը»: Նա լատիներենից թարգմանել է **Պրոկլեսի** «Գիրք պատճառաց»-ը, **Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագոս** չորս աշխատությունները և Թղթերը, դրանց՝ Մաքսիմոս Խոստովանողի կողմից կատարած մեկնությունները: Արեոպագիտյան երկերը նա բաժանել է գլուխների՝ յուրաքանչյուր գլխից առաջ համառոտակի շարադրելով դրա բովանդակությունը, Մաքսիմոս Խոստովանողի մեկնությունները լրացրել այլուստ քաղած մտքերով, կատարել խմբագրական փոփոխություններ: Նա լատիներենից վերաթարգմանել է **Հովհան Անգլիացու** «Համառոտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ և գօրութեանց նորին» երկը, որը դեռևս 1337 թ. թարգմանել էր Հակոբ Բռնեցին: Ենթադրվում է, որ նա թարգմանել է նաև Արիստոտելի «Հոգու մասին» աշխատությունը: Ստեփանոս Լեհացու թարգմանչական բեղուն գործունեության ամենալուրջ արգասիքը Արիստոտելի «**Մետաֆիզիկա**» երկի թարգմանությունն է: Այդ երկը մինչ այդ թարգմանվել էր միայն արաբերեն և լատիներեն: Պահպանվել են «Մետաֆիզիկայի» նրա երկու տարբերակով կատարած մեկնությունները, որոնց լուսանցքներում նա ներառացրել է իր տեսակետները: Լեհացին որակական նոր քայլ է կատարել Արիստոտելի փիլիսոփայության յուրացման, տարածման ու զարգացման ուղղությամբ՝ շարունակելով միջնադարյան հայ արիստոտելականության ներկայացուցիչներ Դավիթ Անհաղթի, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու, Պետրոս Արագոնացու, Հովհան Որոտնեցու և այլոց ավանդույթները:

Լեհացու գրչին են պատկանում փիլիսոփայական աշխատություններ, որոնցից ամենաարժեքավորը և, ընդհանրապես, XVII դ. հայ փիլիսոփայական մտքի կարևոր հուշարձաններից է «**Բանք իմաստասիրականք և աստուածաբանականք...**» ծավալուն բառարանը, որում ընդգրկված է 262 բառ: Դրանում լուսաբանված են տվյալ ժամանակի փիլիսոփայական, աստվածաբանական, հասարակագիտական, քաղաքագիտական, գեղագիտական, բարոյագի-

տական առավել կարևոր հասկացությունները՝ տարբեր աղբյուրներից քաղած բացատրություններով: Ընդ որում, յուրաքանչյուր բառի բացատրության ընթացքում օգտագործվում է թե՛ աստվածաբանական և թե՛ փիլիսոփայական նյութ:

Գոյաբանական և իմացաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ Լեհացին դուրս չի գալիս ավանդական հարցադրումների շրջանակներից, ավելին, նրա հայացքներում գերիշխողը կրոնաաստվածաբանական ուղղվածությունն է: Ըստ նրա՝ գոյի արարիչը Աստված է, որին բնորոշ են հավերժության, անփոփոխության, անհունության, ամենակարողության և այլ գերադրական հատկություններ: Աստծո իմացության երկու՝ **հաստատական, ճառելի** (կատաֆատիկ) **և ժխտական, անճառելի** (ապոֆատիկ) ուղիներից նա նախապատվությունը տալիս է ժխտականին, որովհետև կարծում է, որ, նախ, անունները կամ բառային վերագրումները չեն բացահայտում Աստծո էությունը, երկրորդ, Աստված ամեն ինչ է և ոչինչ, «**է ուրեք և ոչ է ուրեք**»: Տվյալ դեպքում «ոչինչ» ասելով նկատի է առնվում այն, որ Աստված վեր է ամենայն գոյից: Ի դեպ, մեկնաբանելով «ճշմարտության իմաստասեր» Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու աշխատությունները՝ Աստծո և բնության հարաբերակցության հարցի վերաբերյալ նրա հայացքներում նկատվում են նորալատոնականությանը բնորոշ պանթեիստական մտքեր²⁰⁸:

Աստծո մասին գիտությունը աստվածաբանությունն է, որն աստվածատուր է, հետևաբար դրա ճշմարտությունները, ի տարբերություն բնական գիտությունների (փիլիսոփայության), աներկբայելի ու անհարաբերական են: Եթե բնական գիտությունների պնդումները հակասեն աստվածաբանական պնդումներին, ապա առաջինները պետք է մերժվեն. «**Աստուածաբանութիւն ոչ հաւաստաբանէ զսկզբունս այլոց գիտութեանց, այլ ենթադատէ յաղագս նոցին և ի բաց վանէ զոր ինչ միանգամ ընդդիմանայ ճշմարտութեան իւրում**»²⁰⁹: Բնական գիտությունների առարկան երկրային իրողու-

²⁰⁸ Այդ մասին տե՛ս **Թարվերդյան Յու. Ա.**, Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական հայացքները, էջ 48-51:

²⁰⁹ **Ստեփանոս Լեհացի**, Բան իմաստասիրականք..., ՄՄ, ձեռ. քիվ 1756, էջ 24բ:

թյուններ են, որոնց բնորոշ են շարժման, փոփոխման, տարածաժամանակային, առաջացման ու ոչնչացման հատկությունները: Իրերը բաղկացած են նյութից և տեսակից, այսինքն՝ ունեն քանակական և որակական, էական և ոչէական, եզակի և ընդհանուր հատկություններ:

Իմացաբանության մեջ Լեհացու ելակետային միտքն այն է, որ մարդու գիտակցությունից դուրս գոյություն ունի իրականություն, որը ճանաչելի է: Այս իմաստով մարդու իմացության բովանդակությունը կախված է արտաքին իրերի գոյությունից՝ **«մեր գիտութիւն պատճառեալ լինի ի էյիցս և կախեալ է գտցանէ»**: Ի տարբերություն կենդանիների՝ Աստված մարդուն շնորհել է բանական հոգի, որով նա կարող է ճանաչել: Մարդու ճանաչողության միջոցներն են զգայարանները և միտքը: Իմացության խնդիրը ընդհանուրի բացահայտումն է, որը կատարվում է առավելապես բանականության միջոցով: Չգայական իմացությունն ի գործու չէ ըմբռնելու ընդհանուրը, որովհետև ընդհանուրը անմարմնական է, իսկ զգայությունը **«միշտ ընդունի ի ձեռն մարմնական գործեաց»**: Թե՛ զգայությունը և թե՛ երևակայությունը ճանաչում են իրերի միայն եզակի, պատահական հատկությունները: Իսկ իրերի էական կամ սեռատեսակային հատկությունները ճանաչվում են բանականության կողմից: Մարդկային բանականությունը, հենվելով զգայական տվյալների վրա, դրանք ընդհանրացնում է և իրերի նման հատկությունների հիման վրա մտքի մեջ ստեղծում աննյութական ու վերացական ընդհանուր էություններ:

Լեհացին ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը լուծում է **չափավոր ռեալիզմի** դիրքերից: Ըստ նրա՝ ընդհանուրը ռեալ գոյություն ունի իրերից առաջ՝ Աստծո և հրեշտակների բանականության մեջ, իրերի մեջ՝ որպես դրանց էական հատկություններ և մարդկային մտքի մեջ՝ որպես հասկացություններ: Ընդհանուրն այն է, որը գտնվում է (միևնույն սեռին կամ տեսակին պատկանող) բազում իրերի մեջ: Ի տարբերություն անհատ գոյացությունների, որոնք առաջանում և ոչնչանում են, ընդհանուր գոյերը (սեռերն ու տեսակները) անփոփոխ ու հավերժական են՝ **«ընդհանուր ասի գոլ միշտ և յամենայն ուրեք»**, որովհետև անհարաբերական են տարածության և

Ժամանակի նկատմամբ: Իմացության արդյունքում ստացվում է գիտելիք, որը կարող է լինել ճշմարիտ կամ կեղծ: Լեհացին փորձում է համատեղել ճշմարտության գոյաբանական և իմացաբանական ըմբռնումները: Մի դեպքում նա ճշմարտությունը համարում է իրերի հատկություն, ավելի ստույգ՝ աստվածային ճշմարտության արտացոլում իրերի մեջ (**«իրք բնական ասին գոլ ճշմարտութեան, ըստ որում՝ ստանան զմեանութիւն տեսակացն, որք են ի միտս Աստուծոյ»**), իսկ մյուս դեպքում՝ ճշմարտությունը համարում է իմացությանը բնորոշ կամ իմացականի մեջ գտնվող երևույթ՝ **«ճշմարտութիւն բան նախ գոյ ի մէջ իմացականին, քան ի յիրս»**²¹⁰: Աստվածային ճշմարտությունը հավիտենական է, որովհետև միայն աստվածային իմացումն է հավերժական: Իսկ մարդկային ճշմարտությունը երկրորդական է և ածանցյալ աստվածային ճշմարտությունից:

Լեհացու աշխարհայացքի կրոնաաստվածաբանական ուղղվածությունը ցայտում է դրսևորվել աստվածային նախախնամության և կամքի ազատության հարցի քննարկման ընթացքում: Եթե նախորդ դարերի հայ փիլիսոփաները (Եզնիկ Կողբացի, Հովհան Ռոտմեցի, Գրիգոր Տաթևացի և ուրիշներ), չմերժելով աստվածային նախախնամության գոյությունը, այնուհանդերձ շեշտում էին մարդու կամքի ազատության գաղափարը, մարդուն ամբողջությամբ պատասխանատու դիտում իր արարքների համար, ապա Լեհացին թեև չի ժխտում կամքի ազատությունը, սակայն անհամեմատ մեծ տեղ է հատկացնում մարդկանց գործերին Աստծո միջամտությանը: Այս հարցում նրա հայացքներում զգացվում է Օգոստինոս Երանելու տեսության ազդեցությունը:

Լեհացին համոզված է, որ հասարակության մեջ կարգ ու կանոն հաստատելու համար հարկավոր են օրենքներ: Նա տարբերակում է երեք կարգի օրենք՝ **աստվածային, բնական և մարդկային**, որոնցով կարգավորվում են հասարակական ու միջանձնային հարաբերությունները: Աստվածային օրենքները հավիտենական ու անփոփոխ են, որոնց հետևում են բնական և մարդկային օրենքները: Բնական

²¹⁰ Նույն տեղում, էջ 102ա:

են այն օրենքները, որոնք հաստատել է Աստված, և որոնք դրսևորվում են բնության և հասարակության մեջ: Մարդկային օրենքները, որոնք հիմնականում վերաբերում են սոցիալական ու բարոյական ոլորտներին, ստեղծվում են որոշակի հանգամանքներում ու պայմաններում, որոնց փոփոխության դեպքում անհրաժեշտաբար փոխվում են նաև այդ օրենքները, իսկ հաճախ ստեղծվում են բոլորովին նոր օրենքներ:



Ստ. Լեհացի.

«Տիրամոր յոթ վերքը»

Լեհացին արվեստագետ էր, նկարիչ (ենթադրվում է, որ նա կարող է լինել «Տիրամոր յոթ վերքը» կտավի հեղինակը), և իր երկերում, ի մասնավորի՝ «Բանք»-ում, դիտարկում է նաև գեղագիտությանը վերաբերող եզրույթներ (արվեստ/արհեստ, պատկեր, գեղեցիկ և այլն): Ըստ նրա՝ գեղագիտության առարկան գեղեցիկն է, որի հատկություններից են ամբողջականությունը, ներդաշնակությունը և պայծառությունը: Արվեստն առավելապես ներգործում է մարդու զգայարանների վրա՝ առաջ բերելով զգացմունքներ և ներգործելով մարդու ներաշխարհի վրա: Նա արվեստը/արհեստը բաժանում է **ազատականի և ծառայականի**:

Ազատական արվեստը վերաբերում է հոգուն, իսկ ծառայականը՝ մարմնին: Արվեստը կատարում է թե՛ իմացական և թե՛ դաստիարակչական գործառույթներ. մի կողմից այն ճանաչում է իրականությունը, փորձում նմանակել բնությանը՝ վերարտադրելով պատկերվող առարկայի բնորոշ գծերը և արտահայտելով որևէ գաղափար, մյուս կողմից արվեստը կոչված է սերմանալու բարին, մաքրելու մարդու հոգին ախտերից և նպաստելու մարդու փրկության գործին: Ըստ Լեհացու՝ արվեստ չի կարող կոչվել այն ստեղծագործությունը, որը քարոզում է չարը կամ մերժում է մարդկային ու աստվածային առաքինությունները:

3.5 Խաչատուր Էրզրումցի

XVII-XVIII դդ. կաթոլիկադավան հայազգի մտածողներից ամենանշանավորը **Խաչատուր Էրզրումցին (1666-1740)** է, որի գրչին են պատկանում աստվածաբանությանը, փիլիսոփայությանը, բարոյագիտությանը, տրամաբանությանը, քերականությանը, ճարտասանությանը, մաթեմատիկային, բնագիտությանը և այլ գիտություններին վերաբերող աշխատություններ:



Էրզրում (Կարին)

Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելյանը ծնվել է Էրզրում քաղաքում, սովորել Էջմիածնում, այնուհետև Հռոմի (Ուրբանյան) կաթոլիկական վարժարանում: 1696-1707 թվականներին Կ. Պոլիսում զբաղվել է քարոզչությամբ, այնուհետև դարձել է Վենետիկի հայկական համայնքի հոգևոր առաջնորդը: Նրա գրչին են պատկանում «**Համառօտական իմաստասիրութիւն**» (երկու հատորով), «**Լիակատար աստուածաբանութիւն**» (երկու հատորով), «**Քարոզագիրք**» (երկու հատորով), «**Ճարտասանութիւն**», «**Քերականութիւն**», «**Համառօտութիւն բարոյականի աստուածաբանութեան**» և այլ երկեր: Մահացել է 1740 թ. Վենետիկում:

Խաչատուր Էրզրումցու ստեղծագործության գլուխգործոցը «**Համառոտական իմաստասիրության**» երկիատորանաց հանրագիտարանային բնույթի երկն է: Նրա պատկերացմամբ՝ իմաստասիրությունն ընդգրկում է բազում գիտություններ ու արվեստներ, այդ թվում՝ ճարտասանությունը, տրամաբանությունը, քերթողությունը, բանաստեղծությունը, բնական գիտությունները, բժշկագիտությունը, բարոյագիտությունը, քաղաքագիտությունը, մաթեմատիկան՝ իր բոլոր մասերով հանդերձ, և մետաֆիզիկան: Նրա գրքերի մեծ մասը, այդ թվում՝ «Համառոտական իմաստասիրությունը» գրված է չափածո, ինչն անսովոր է թե՛ ընթերցման և թե՛ յուրացման համար: Այս կապակցությամբ պատմաբան Լեոն իրավացիորեն նկատել է, թե գիտնական վանականը վնասել է իր իսկ գործին, քանի որ «տարօրինակ ձգտում է ունեցել թողնել պատմողական ոճը և կիրառել երգողական ոտանավորի ոճ, նույնիսկ այնպիսի անբանաստեղծական առարկաների վերաբերմամբ, ինչպիսիք են օրինակ թվաբանությունը, երկրաչափությունը կամ բժշկությունը»²¹¹:

Իր աշխատություններում Էրզրումցին քննարկում է աստվածաբանական, գիտական ու փիլիսոփայական բազմապիսի հարցեր, հայ ընթերցողին ներկայացնում եվրոպական գիտության նվաճումները: Հետևելով Օգոստինոս Երանելու և Թովմա Աքվինացու հայացքներին՝ նա աստվածաբանությունը համարում է «**գիտությունների գիտություն**», «**իմաստությունների իմաստություն**», «**Տիրուհին իմաստութեանց**», իսկ բնական գիտությունները, այդ թվում՝ մետաֆիզիկան (փիլիսոփայությունը)՝ աստվածաբանության աղախինը: Աստվածաբանությունը առավել է բնական գիտություններից նախ և առաջ իր առարկայի պատճառով՝ «**Փափագեազոյն է Աստուածաբանութիւնն, քան զբնական գիտութիւն. քանզի փափագեազոյն է գիտելն զԱստուծոյ, որ է ստեղծող մեր, և վախճան մեր, քան զգիտութիւն, որ է ստեղծուածոց**»²¹²: Էրզրումցին միաստվածության դիրքերից պնդում է, որ գոյություն ունի մի Աստված, որը բոլոր գոյերի

²¹¹ Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. Գ., Եր., 1973, էջ 468:

²¹² Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելան, Կարճառոտագունել համառոտութիւն ընդհանրականի Աստուածաբանութեան, Վենետիկ, 1736, էջ 1:

սկիզբն ու վախճանն է: Աստված առաջնաշարժիչ է, սկզբնապատճառ՝ «**պատճառ պատճառաց է. յայլմէ պատճառեցեալ ոչ է**»²¹³, անհրաժեշտ գոյ, որը միշտ ներգործությամբ է, այսինքն՝ հավերժական է: Աստծո գոյությունը կարելի է ապացուցել՝ հիմնվելով արարվածների գոյության վրա: Ըստ նրա՝ Աստծո գոյությունը «**իմաստասերք ուսուցանեն. և բանիւք ապացուցանեն**», իսկ եկեղեցին դրանք ընդունում և «հանապազ ի մտի ունի»: Աստված «կատարելագունեղ», «գերազանցագունեղ» և «մաքրագունեղ» է, «ծայրագունեղ» ճշմարտություն և բարություն, ինքնաբավ ու կատարյալ էակ, որը ոչ միայն ստեղծում է, այլև իմաստնաբար ու արդարաբար նախախնամում և կառավարում ստեղծվածը (հրեշտակներ, երկինք, աստղեր, երկիր, զգայական-մյութական աշխարհ, բույսեր, կենդանիներ, մարդ): Աստված ոչ միայն գոյություն և կարողություններ է պարգևում արարածներին, այլև նրանց տալիս է «**գործելու գործքին**»: Խաչատուր Էրզրումցին «Համառոտական իմաստասիրության» երկում, դուրս չգալով միջնադարյան մտածողության շրջանակներից, վերլուծում է գոյաբանական, իմացաբանական ու բարոյագիտական այնպիսի եզրույթներ, ինչպիսիք են գոյություն, էություն, բնություն, ներգործություն, ընդհանուր, մույնություն, միասնություն, զանազանություն, ճշմարտություն, բարություն և այլն:

Ներկայացնելով աշխարհի ստեղծման ընթացքը՝ նա աստվածային արարչագործության պսակ է համարում մարդուն, որը «**փոքրիկ աշխարհ անուանի. զի մեծ աշխարհի նմանի: Որ է ի մեծի աշխարհի. յայսմիկ գաղեցեալ երևի**»²¹⁴: Մարդը հոգու (բուսական, կենդանական ու բանական) և մարմնի, մտքի ու կամքի միասնություն է, ընդ որում հոգին «**ոչ արտածեցեալ ի նիւթոյ, այլ անընդմիջապէս ստեղծեցեալ ի յԱստուծոյ**»: Մարմինն «ազնուագունեղ» է, հարմարեցված բանական հոգուն, սակայն կրավորական է և ենթակա ներգործությունների: Բանականության, ինչպես նաև **արտաքին** (տեսա-

²¹³ Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելան, Համառոտական իմաստասիրություն, հ. 2, Վենետիկ, 1711, էջ 651:

²¹⁴ Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելան, Համառոտական իմաստասիրություն, հ. 1, Վենետիկ, 1711, էջ 300:

նելիք, հոտոտելիք, շոշափելիք, ճաշակելիք և լսելիք) ու **ներքին** (հասարակ զգայություն, երևակայություն, կարծիք, տրամախոհություն, հիշողություն) զգայությունների շնորհիվ մարդը ճանաչում է աշխարհը, բացահայտում ճշմարտություններ, սկզբնական ընդհանուր դրույթներից մակաբերում եզրակացություններ՝ դրանով իսկ ստանալով գիտություն և իմաստասիրություն: Բանականությամբ մարդը կարող է ճանաչել ու սիրել Աստծուն և Նրանից ստանալ **«սրբացուցիչ»** շնորհ: Իսկ երբ մարդը գործում է ըստ բանական կանոնների, ապա ստանում է արհեստներ: Եթե իմացության առարկան ճշմարտությունն է, ապա կամքինը՝ բարին:

Էրզրումցու փիլիսոփայությունն ունի կրոնաբարոյագիտական ուղղվածություն: Բարոյագիտությունը կամ **«վարքական իմաստութիւնը»** գործնական գիտություն է, որը վերաբերում է մարդու վարքի կարգավորմանը, մշակում է կանոններ, որոնցով անձնիշխան մարդիկ պիտի առաջնորդվեն: Մարդը բարոյական էակ է, ուստի պետք է լինի խոհեմ, արդար, արի, ողջախոհ, այսինքն՝ կամքի միջոցով, բայց բանականության կանոններով իր կյանքի ընթացքում պետք է ձեռք բերի առաքինություններ: Ճշմարիտ առաքինությունը լավագույն է արծաթից, ոսկուց, հարստությունից, առհասարակ այս աշխարհի բոլոր փառքերից: Մարդիկ իրարից տարբերվում են բարի ու չար արարքներով. առաքինի մարդիկ գործում են բարիք, արժանանում գովասանքի, իսկ առաքինությունից զուրկ անձինք գործում են մեղքեր ու չարիքներ՝ արժանանալով պատժի, գարշանքի ու արհամարհանքի: Էրզրումցին տարբերակում է երկու կարգի առաքինություն՝ **իմացողական և բարոյական**: Իմացողական առաքինությունները հինգն են՝ **իմացություն, գիտություն, իմաստություն, խոհեմություն և արվեստ**, որոնց միջոցով բացահայտվում է ճշմարտությունը: Իսկ բարոյական առաքինություններն են **խոհեմությունը, արդարությունը, արիությունը և ողջախոհությունը (բարեխառնությունը)**, որոնք կարգավորում են մարդկանց վարքը: Այս և այլ առաքինություններ (օրինակ, աստվածաբանական՝ հավատ, հույս և սեր) հակադրվում են յոթ մահացու մեղքերին կամ մոլություններին՝ հպարտությանը, նախան-

ծին, ազահությունը, բարկությանը, բղջախոհությանը, որկրամոլությանն ու ծուլությանը:

Էրզրումցու գեղագիտական հայացքները ձևավորվել են Նոր ժամանակի եվրոպական ռացիոնալիստական ավանդույթի և XVII դարի ֆրանսիական կլասիցիզմի տեսաբանների (Ն. Բուալո և ուրիշներ) ազդեցությամբ: Մարդը ունի ինչպես զգացմունքային, այնպես և բանական ցանկություններ՝ **«Եւ ոչ միայն ունի զգայական բաղձան, այլ նաև ունի բանական բաղձան»**²¹⁵: Արվեստը կամ արհեստը ամենից առաջ արդյունք է «բանական բաղձանքի»՝ մտածողության ու տրամաբանության: Ըստ սահմանման՝ արհեստը **«է ունակութիւն բանիւ արարողական, որ աւանդէ զբացորոշեցեալ կանոնս, և հրամայէ առնել զգործ իմն ըստ կանոնաց ի յինքնենէ աւանդեցելոց...»**²¹⁶: Էրզրումցին տարբերակում է արվեստի երկու տեսակ՝ **«ծառայական»** (օրինակ, հողագործական, կերակրապատրաստական, զինվորական, վաճառականական, ճարտարապետական և այլն) ու **«ազատական»** (թվաբանություն, երկրաչափություն, բանաստեղծություն, երաժշտություն, ճարտասանություն և այլն): Եթե բոլոր գիտությունները ընդունելի են, ապա բոլոր արվեստները շահավետ են ու օգտակար: «Ծառայական» արհեստն այն է, երբ արհեստավորը նյութերից պատրաստում է նոր առարկա, ինչպես, օրինակ, ճարտարապետը, տարբեր նյութերից կերտում է պալատ: Իսկ ազատական արվեստը տալիս է ազատ գործելու կանոններ (**«աւանդէ զկանոնս առնելոյ զազատական գործս»**), այսինքն՝ դրա գործը ոչ թե ծառայողական է, այլ ազատական: Օրինակ, ազատական է բանաստեղծական արվեստը, որի ենթական մարդկային եղյալ կամ հորինյալ **«վսեմ և ընտիր»** արարքներն են: Բանաստեղծական արվեստը **«վսեմական»** է, քանի որ ստում է ստությունը, արհամարհում մոլորությունը, անարգում վատ արարքները, խորշում անհամեստությունից և փախչում անպարկեշտությունից: Չամտեսելով զգացմունքի ու երևակայության վճռական նշանակությունը՝ Էրզրումցին շեշտում է բանաստեղծական արվեստում բանականության առաջատար դերը:

²¹⁵ Նույն տեղում, էջ 36:

²¹⁶ Խաչատուր Էրզրումցի Առաքելեան, Համառօտական իմաստասիրություն, հ. 1, էջ 2:

Հենց այդ դիրքերից նա մեկնաբանում է պոեզիայի տարբեր տեսակների (ուրախական, տրտմական, քաղաքական, պատերազմական, առաքինական և այլն) կողմից իրականության «ընտիր ու վսեմ» կողմերի պատկերման, բնությանը նմանվելու, մարդկային կրքերի ու ցանկությունների դրսևորումները հաղթահարելու ու կանոնավորելու կլասիցիստական դրույթները: Խաչատուր Էրզրումցին հիմնավորում է ստեղծագործական աշխատանքում կանոններին հետևելու անհրաժեշտությունը՝ գտնելով, որ դրանք բխում են արվեստի էությունից և մտածողության անհրաժեշտ բաղադրամասերն են: Բանաստեղծական արվեստի (նաև երաժշտության) գեղագիտական, բարոյադաստիարակչական կողմերը սերտորեն առնչվում, փոխադարձաբար պայմանավորում են միմյանց: Նրա համոզմամբ՝ արվեստի նպատակն է նպաստել բարքերի լավարկմանն ու հասարակության առաջընթացին, ծառայել բարոյական դաստիարակության խնդիրներին:

ԳԼՈՒԽ IV. ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆԹՅՈՒՆԸ

4.1 XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ Լուսավորականության (Մաղրասի խմբակի) փիլիսոփայության բնութագիրը

Հայ Լուսավորականության պատմության մեջ առանձնացնում են երեք փուլ՝ ա) **ձևավորման փուլ** (XVIII դ. երկրորդ կեսից մինչև XIX դ. 50-ական թթ.), բ) **ազգային զարթոնքի կամ վերածնության փուլ** (XIX դ. 50-70-ական թթ.), գ) **լուսավորական գաղափարների գործնական իրականացման փուլ** (XIX դարավերջ և XX դարասկիզբ): Հայ Լուսավորականությունը գաղափարական մի շարժում էր, որը կոչված էր մշակելու հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսությունը, բննադատելու ֆեոդալական հասարակարգին բնորոշ արատավոր երևույթները, բարձրացնելու ազգային ինքնագիտակցությունը և նպաստելու հայ ժողովրդի մշակույթի զարգացմանը: Հայ լուսավորիչները մեծապես ազդվել են եվրոպական լուսավորիչների աշխատություններից: Կարելի է ասել, որ հայ իրականության մեջ եվրոպական Լուսավորականության գաղափարները ազգայնացվել ու հարմարեցվել են տեղական պայմաններին: Օրինակ, եվրոպական Լուսավորականության կողմից հռչակված մարդու բնական իրավունքի, ըստ բանականության պահանջների ապրելու գաղափարները հայոց մեջ մեկնաբանվեցին որպես հայ ժողովրդի ինքնություն և ազատ ապրելու իրավունքի պաշտպանության գաղափար: Ի տարբերություն եվրոպական Լուսավորականության, որում շեշտը դրվում է անհատի զարգացման վրա (ավելորդ չէ նշել, որ եվրոպացի լուսավորիչները ապրում էին իրենց հայրենիքում, պետականության պայմաններում, իսկ հայ լուսավորիչները՝ հայրենիքից հեռու օտար պետության մեջ), հայ Լուսավորականության մեջ ավելի ուժեղ էր դրսևորվում ազգային միասնության ու համերաշխության գաղափարը: Այսինքն՝ խոսքը վերաբերում էր ոչ միայն անհատի, այլև ամբողջ ազգի ազատագրության խնդրին: XVIII դարի հայ լուսավորիչներն ազգային-ազատագրական շարժման գործիչներ էին, այսինքն՝ ոչ միայն տեսականորեն մշակում էին օտար զավթիչ-

ների լծից Հայաստանի ազատագրության և հայկական պետության ստեղծման ծրագիրը, այլև ջանքեր էին թափում այն իրագործելու համար: Ա. Հ. Սարգսյանը մատնանշում է հայ Լուսավորականության հետևյալ առանձնահատկությունները՝ ա) հայ Լուսավորական շարժումը և գաղափարախոսությունը տարածվում են ոչ թե բուն հայրենիքում, այլ գաղթօջախներում, բ) այն գերծ էր եվրոպական Լուսավորականությանը բնորոշ հակասական երևույթներից, գ) եվրոպականին նման հայ Լուսավորականությունն ուներ քաղաքական բնույթ՝ պայմանավորված հայոց կեցության յուրահատկություններով, դ) հայ Լուսավորականությունը առաջ էր ընկել երկրի սոցիալ-տնտեսական կյանքից, ավելին, տեսական, գաղափարական միջոցներով հիմնավորում էր երկրում տնտեսական ու քաղաքական փոփոխություններ կատարելու անհրաժեշտությունը: Հայ Լուսավորականության մեջ առանձնացվում են չափավոր և արմատական թևեր: Լուսավորականության չափավոր ներկայացուցիչների կարծիքով՝ լուսավորական գաղափարների քարոզչությունը բավարար էր ազգի ներսում տնտեսական, քաղաքական, բարոյական հարցեր լուծելու համար, իսկ արմատական թևի ներկայացուցիչների համոզմամբ՝ ժողովրդին նախապատրաստելու և ազգային-ազատագրական պայքարի թատերաբեմ դուրս բերելու համար²¹⁷:

XVIII դ. երկրորդ կեսից հետո հայկական գաղթօջախներում ձևավորվում է հայ Լուսավորականության փիլիսոփայությունը, որի ականավոր ներկայացուցիչներից էին Հնդկաստանի Մադրաս քաղաքում ստեղծված խմբակի անդամները՝ **Հովսեփ Էմինը** (1736-1809), **Մովսես Բաղդամյանը** (XVIII դ.), **Շահամիր Շահամիրյանը** (1723-1797), հայ առաջին պարբերականի՝ «Ազդարար»-ի հիմնադիր **Հարություն Շմավոնյանը** (մահ. մոտ 1824) և ուրիշներ: Նրանք Մադրասում 1771 թ. հիմնում են տպարան և հրատարակում «**Նոր տեսրակ որ կոչի յորդորակ**», «**Տեսրակ որ կոչի նշաւակ**» և «**Որոգայթ փառաց**» աշխատությունները, որոնք իրենց բովանդակությամբ, առաջադրված խնդիրներով մոր երևույթ էին հայ փիլիսոփայության

²¹⁷ Տե՛ս **Սարգսյան Ա. Հ.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, էջ 24-30; **Ույնի** Մշակութաբանություն, էջ 484-486:

և իրավաքաղաքական մտքի պատմության մեջ²¹⁸: Այդ երկերի նպատակն էր հայ ժողովրդին հավատ և վստահություն ներշնչել սեփական ուժերի նկատմամբ, համախմբել ու միասնական պայքարի մղել նրան՝ վերականգնելու հայկական պետականությունը:



Շ. Շահամիրյան



Հ. Լևին



Հ. Շմալովյան

Եվրոպական լուսավորիչների նման հնդկահայ մտածողները քննադատում էին միապետական ու բռնակալական կարգերը, ճորտատիրական հարաբերությունները, պաշտպանում բոլոր մարդկանց ու ազգերի ազատության և իրավահավասարության գաղափարը: Իբրև լուսավորիչներ՝ նրանք գտնում էին, որ գիտության և լուսավորության տարածման միջոցով հնարավոր է բարեփոխել հասարակական և ազգամիջյան հարաբերությունները, ազատագրել օտարի լծի տակ գտնվող հայրենիքը, ստեղծել անկախ հայկական պետություն և դրանում հաստատել նոր, հանրապետական կարգեր: Նրանք համոզված էին, որ գիտությունը և կրթությունն այն գործոններն են, որոնց միջոցով հնարավոր է լուծել հասարակության առջև կանգնած հիմնական խնդիրները: Դրանց բացակայության կամ պակասության պատճառով մարդկային կյանքում շատանում են չարիքները: Տգիտությունը չարիք է, իսկ լուսավորությունը՝ բարիք: Այս տեսան-

²¹⁸ XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ լուսավորական փիլիսոփայության մասին մանրամասն տեսն **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 1957; **Միրումյան Կ. Ա.**, Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, էջ 436-462; **Մանուչարյան Հ. Գ.**, Հայ քաղաքական մտքի պատմություն, գիրք Ա, V-XVIII դդ., Եր., 2013:

կյունից հայ լուսավորիչները փորձում են իմաստավորել հայոց պատմությունը, հատկապես պարզել այն հարցը, թե ինչո՞ւ են հայերը իրենց պատմության ընթացքում կրել այդքան տառապանքներ, ինչո՞ւ են գրկվել պետականությունից: Մովսես Բաղրամյանը քվարկում է հայոց թագավորության անկման մի շարք պատճառներ, որոնցից թերևս գլխավորն այն է, որ հայոց թագավորներն ու իշխանները **«ձգտեցին լինել ինքնիշխան»** և միայնակ կառավարել՝ անտեսելով մյուսների խորհուրդները, **«չգիտակցեցին, որ յուրաքանչյուր մարդ բնությամբ սխալակալ է»**, չհասկացան, որ եթե հասարակ ժողովրդից որևէ մեկը սխալվում է, ապա միայն իրեն է վնասում, իսկ **«իշխանի սխալվելը ոչ միայն վնասներ, այլ երբեմն մեծամեծ պատուհասներ ու աշխարհավերջությունն է բերում ամբողջ ազգին»**²¹⁹: Ինքնիշխան իշխաններին գումարվում է առհասարակ ժողովրդի մեծամասնության **«անզգամ ու անհնազանդ կամակորությունը, օրինազանցությունն ու անիրավությունը»**:

Այուս պատճառը ազգային համերաշխության բացակայությունն է, երբ հայ «երիտասարդները ոչ թե քաջության պակասությունից, այլ տգիտաբար հարձակվում էին միմյանց վրա և, փոխանակ թշնամիներին, իրար էին կոտորում»: Այդ պատճառով «մեր ազգի մեջ օրեցօր ավելի ու ավելի ուժեղացան ատելությունը, թշնամանքն ու երկպառակությունը», ինչի հետևանքով հայերը սկսեցին հեռանալ Հայրենքից և սփռվել տարբեր երկրներում: Հայոց դժբախտությունների մյուս պատճառն այն է, որ մարդկանց ծուլության, անհոգության հետևանքով ամայացան մեր դաշտերը, «մեր բնաշխարհն աղքատացավ իր բերք ու պտղի արգասիքից և բարգավաճ բարիքից»: Մովսես Բաղրամյանի կարծիքով՝ հայերի կրած տառապանքների պատճառներից մեկն էլ ոչ այնքան օտարազգիների տիրապետությունն է եղել, որքան նրանց տգիտությունը: Փոխանակ ձգտենք իմաստության և գիտության, գրում է նա, մենք ինքնահավան համառությամբ օրեցօր ձեռք բերեցինք չափից ավելի տգիտություն, որը կարող է դառնալ միայն կորստյան պատճառ: Հետևաբար, եզրա-

²¹⁹ «Նոր տեսության, որ կոչվում է հորդորակ», Եր., 1991, էջ 130-131:

կացնում է նա, պարտավոր ենք հետևել ոչ թե անցյալից եկող ավանդույթին, այլ որքան կարողություն ունենք՝ ասել տգիտությունը, ինքնահաճությունն ու մտքի կորությունը և սիրել իմաստությունն ու հանճարը: Դրանցով կարող ենք վերստին բարգավաճել ու ծաղկել: Հոփսեփ Էմինի կարծիքով՝ տգիտության պատճառով հայերը մոռացել են ազատության ու լուսավորության վեհ գաղափարները: Մինչդեռ ազատ ապրելու, «**մեծ ազգ դառնալու**» համար նրանք պետք է կարողանան յուրացնել գիտության ու փիլիսոփայության նվաճումները, իրենց հոգիներից հանեն «**պառավական հեքիաթները**», ապավինեն իրենց բանականությանը: Խավարի ու տգիտության մեջ խարխափող ժողովուրդը չի կարող ստեղծել մարտունակ բանակ, չի կարող թոթափել ստրկական լուծը: «Որոգայթ փառաց»-ի հեղինակները թվարկում են հայոց ազգին պատուհասած դժբախտությունների հետևյալ պատճառները՝ **դավաճանությունը, անկարգությունը, կամայականությունն ու անարդարությունը, անօրեն կառավարումն ու անիրավությունը**: Հայ ազգը չի ապրել օրենքներով, և անգրագետ ու ինքնագլուխ թագավորների, բռնապետ իշխանավորների անօրինությունների և կամայականությունների պատճառով կորցրել է ամեն ինչ՝ իր ազատությունը և ընկել օտարների լծի տակ: Հայ լուսավորիչների կարծիքով՝ հայոց դժբախտությունների գլխավոր պատճառներից մեկն էլ «անկարգ ու անօրեն» կյանքով ապրելն էր. «**Մեր անկարգության պատճառով մեր աշխարհի հարևանները չորս կողմից հրամայեցին մեզ, ինչ որ կամեցան, իսկ մենք, չգիտակցելով ու չճանաչելով մեր ազատության պատիվը, եղանք որպես փոստակայանի պատրաստի ձի. ով որ ցանկացավ՝ հեծավ մեզ վրա և վարեց՝ ուր որ ինքը կամեցավ**»²²⁰: Ուրեմն ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու համար «մեզ հարկավոր է օրենք ու սահման ունենալ մեր անձը՝ դժնդակ գազաններից և գիշատիչ գայլերից պաշտպանվելու համար, որպեսզի այնպես չլինի, որ գուր տեղը բզկտվենք որևէ անգուսպ գազանից»:

²²⁰ «Որոգայթ փառաց», Եր., 2002, էջ 31:

Հայ լուսավորիչների իրավաքաղաքական փիլիսոփայության մեջ կենտրոնականը «**բնական օրենք**» և «**բնական իրավունք**» հասկացությունների վերլուծությունն է: Հասարակությունը բնության նման ունի իր զարգացման բնական օրենքները, որոնց պետք է հետևեն մարդիկ, ըստ այդ օրենքների և բնական իրավունքների իրականացնեն իրենց գործունեությունը: Մարդիկ պետք է գործեն համապատասխան բնության և հասարակական օրենքների: Բոլոր մարդիկ ծնվում են ազատ, ուստի ոչ ոք իրավունք չունի մարդուց խլելու նրա ազատությունը: Մարդկային կյանքում ամենասամոթալին, գրում է Շահամիր Շահամիրյանը, մարդու կողմից մարդու ստրկացման փաստն է: Պաշտպանելով «բնական իրավունքի» տեսությունը՝ հայ լուսավորիչները առաջադրում են այն միտքը, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ պետք է տեր կանգնի իր «բնական իրավունքներին», հատկապես եթե դրանք խախտված են: Այս իմաստով նրանք դատապարտում են կրավորականությունը, հարմարվողականությունը, կոչ անում ընդլզվել հակաօրինական, բռնակալական, անհատի և ժողովրդի իրավունքները ոտնահարող իշխանությունների դեմ:



«Որոգայթ փառաց» գիրքը

«Որոգայթ փառաց»-ի հեղինակները մշակում են ապագա Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրությունը, որը ուշագրավ երևույթ է ոչ միայն հայ, այլև տվյալ ժամանակաշրջանի եվրոպական իրավաքաղաքական մտքի մեջ: Նրանց պատկերացմամբ՝ Սահմա-

նադրությունը «**որոգայք է փառասերների համար**»: «Որոգայք փառաց»-ը պետք է ըմբռնել որպես փառասիրության կամ փառատենչության թակարդ՝ կալանքի ենթարկելու համար ամեն անկարգ գործ, կամայական ու բռնակալ մարդկանց՝ ուրիշների վրա իշխելու ցանկությունները սանձահարող օրենսգիրք ու սահմանադրություն, քանզի մարդկային ոչ մի անհատ իրավագոր չէ իշխելու ի վերուստ բանական բնությանը օժտված մարդկանց վրա, բացի Արարչից²²¹։ Սահմանադրության նախագծում ներկայացվում է ապագա անկախ Հայաստանի հասարակական-պետական կառուցվածքը, կառավարման մարմինների ստեղծման կարգը, նրանց իրավասությունները, քաղաքացիների իրավունքներն ու պարտականությունները, տնտեսության, լուսավորության, զինված ուժերի կազմակերպման հարցերը և այլն։ Ապագա հանրապետության բոլոր քաղաքացիները օրենքի առաջ պիտի լինեն հավասար։ Նրանք ունենալու են խոսքի, դավանանքի, ընտրելու, ազատ տեղաշարժի իրավունք և գործունեության լիակատար ազատություն։ Սակայն բոլոր պաշտոնյաները, հողի սեփականատերերը կարող են լինել միայն Հայոց եկեղեցու հետևորդները, իսկ այլադավաններին ու այլազգիներին կտրվի միայն հողի վարձակալման իրավունք։ Ըստ այդ նախագծի՝ Հայաստանը պետք է լինի ժողովրդավարական սահմանադրական հանրապետություն, որի իշխանության տարանջատված երեք թևերը՝ օրենսդիր, գործադիր և դատական, պետք է լինեն ընտրովի։ Պետության մեջ գերակայողը պետք է լինեն ոչ թե անհատները, այլև օրենքները, որոնց հիման վրա կարելի է միայն հասնել համընդհանուր բարեկեցության։ Օրենքը, գրում են «Որոգայք փառացի» հեղինակները, մեր եկեղեցին է, տիրակալը և թագավորը՝ «**ո՛չ մեզ մոտ և ո՛չ էլ մեր աշխարհում թող ո՛չ լինի և ո՛չ էլ հանդես գա մեկը, ով իր արարքներով ինքնագլուխ ու կամայական մարդ լինելով՝ չպատժվի ըստ օրենքի, և թող մեր օրենքները լինեն մեր տերն ու թագավորը, մեր օրենքներից դուրս ուրիշ ոչ ոքի չընդունենք գերադաս, բացի միայն Արարիչ Աստծուց, փոխ տանք և հատուցում ընդունենք ոչ ավելի և ոչ պակաս, քան այդ**

²²¹ Տե՛ս **Թանանյան Գ.**, «Որոգայք փառաց» (հրատարակման 250-ամյակի առթիվ), «Պատմա-բանասիրական» հանդես, 2013, թիվ 2, էջ 148-149։

մեզ հրամայում է մեր օրենքը, այն, ինչ որ մենք ենք ընտրել, ինչով մենք մեր ձեռքի կատարած գործերի վերաբերյալ վճիռ ենք կայացրել»²²²: Միայն ենթարկվելով օրենքների՝ մենք կարող ենք վերականգնել մեր պետականությունը, ապահովել հասարակության բարեկեցությունը:

Հայ լուսավորիչները մի կողմից կարևորում են լուսավորության ու իմաստության, մյուս կողմից՝ օրենքների դերը քաղաքական ազատության ձեռքբերման ու կայացման գործում: Նրանք հորդորում են՝ «Եթե կամենում եք ազատ լինել, հավասար կերպով թագավորել ձեր երկրում, ազատորեն տեր լինել ձեր ստացվածքին, պատվի արժանանալ ձեր առաքինության համար, սրբել անօրինության կեղտերը և մաքրել ձեր խղճմտանքը, անհրաժեշտ է, որ ձեզ համար շինեք իմաստության տներ, ըստ Սողոմոնի խոսքի՝ ձեզ համար կանգնեցնեք սյուներ խորհրդականներով և ձեր բանական հոգու գործությամբ, համահավասար ժողովրդի կամքի ու ցանկության համաձայն, ձեզ համար ընտրեք բարի օրենքներ՝ ապրելով ու կախման մեջ մնալով ձեր օրենքներից, քանզի ոչ ոք իրավունք չպիտի ունենա իշխելու ձեզ, բացի ձեր օրենքներից»²²³: Առաջնորդվելով այն նշանաբանով, թե **«ոչ մի գործ երբեք չի կարող ընթանալ իր ուղիղ ճանապարհով, եթե ըստ օրենքի չլինի»**²²⁴, հայ լուսավորիչները համոզված են, որ «մեզ անհրաժեշտ է ջանք թափել ընտրելու լավագույն օրենքներ ու սահմաններ՝ մեր կյանքի համար», որ այդ անխախտելի Օրենքը «մեր աշխարհը կլցնի մարդկանցով, կերջանկացնի մեզ, մեզ կազատի ենթարկվածությունից, կզապի մեր վարքը հպարտությունից ու ինքնահավանությունից և մեզ կմղի բարի գործեր կատարելու»:

Լուսավորական փիլիսոփայությունն ավելի մեծ տարածում է ստանում XIX դարի հայ իրականության մեջ, ընդամին, կրելով թե՛ եվրոպական և թե՛ ռուսական Լուսավորականության բարերար ազդեցությունը:

²²² «Որոգայք փառաց», էջ 48:

²²³ Նույն տեղում, էջ 14:

²²⁴ Նույն տեղում, էջ 28:

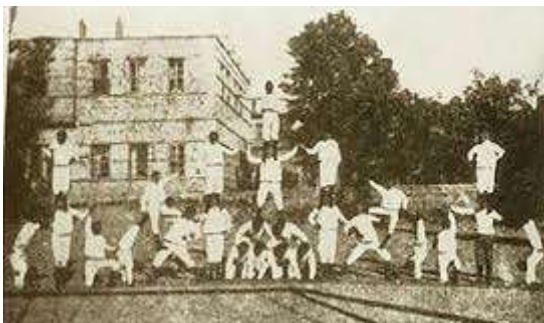
4.2 XIX դարի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը

XIX դարի սկզբներից սկսած՝ հայ ժողովրդի գիտամշակութային կյանքը թևակոխում է զարգացման մի նոր փուլ: Հայոց համար XIX դարը ազգային վերածննդի և ազգային հեղափոխության մի բարդ և հակասական ժամանակաշրջան էր, որն իր ուրույն խնդիրներն ու պահանջները առաջադրեց հայ տեսական մտքին: Պատմաքաղաքական և մշակութային մի շարք իրադարձություններ՝ Արևելյան Հայաստանի միացումը Ռուսաստանին, բուրքական տիրապետության դեմ մղվող ազգային-ազատագրական պայքարը, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքը, եվրոպական և ռուսական մշակույթների հետ ավելի սերտ հաղորդակցությունը և այլն, պայմանավորեցին ինչպես առհասարակ մշակույթի, այնպես էլ փիլիսոփայական մտքի զարգացման բովանդակությունը և ուղղվածությունը²²⁵:



Տարտուի համալսարանի շենքը

²²⁵ XIX դարի հայ փիլիսոփայության ընդհանուր բնութագրի, առանձնահատկությունների, քննարկված հարցերի մասին մանրամասն վերլուծությունն ու գնահատությունը տես **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, Եր., 1959; **Հարությունյան Է. Շ.**, Հայ փիլիսոփայական միտքը XIX դարի առաջին կեսին, Եր., 1965; **Սարգսյան Ա. Հ.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, Եր., 2001; **Սարգսյան Ս. Ա.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, Եր., 2001:



Պերսերյան վարժարան

Ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայական միտքն ընդհանուր առմամբ **լուսավորական** բնույթ ուներ, թեև XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած՝ այն հաղորդակից է դառնում մաս հետլուսավորական (ոչ դասական) փիլիսոփայական ուղղությունների: Ըստ Ա. Սարգսյանի՝ թեև լուսավորական գաղափարների քարոզչությունը հայկական գաղթօջախներում դիտվում է XVIII դարում, հատկապես դարի երկրորդ կեսում, այնուամենայնիվ Լուսավորականությունը որպես ամբողջական երևույթ, որպես ֆեոդալական հարաբերությունների դեմ մարտնչող գաղափարախոսություն, որպես հասարակական մտքի նոր որակ, որը հեղափոխական դեր է կատարում մարդկանց մտածողության և աշխարհայացքի, վարքագծում և բարոյական պատկերացումներում, հայ իրականության մեջ հանդես է գալիս XIX դարի 50-ական թվականների վերջին և 60-ական թվականների սկզբին²²⁶: XIX դարի հայ փիլիսոփայության մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ այն «հարուստ չէ զուտ փիլիսոփայական աշխատություններով, որովհետև այդ դարի հայ մտածողների մեծ մասը եղել են ժողովրդի քաղաքական հասունացումը, ազգային զարթոնքն ապահովող գործիչներ, ովքեր իրենց գրական, գեղարվեստական-հրապարակախոսական գործերում, անդրադառնալով ազգային կյանքի տարբեր կողմերին, քննարկել են հարցեր, որոնք ունեցել են մաս փիլիսոփայական նշանակություն, ենթատեքստ, գրել են փիլիսոփայական առան-

²²⁶ Այդ մասին տե՛ս **Սարգսյան Ա. Հ.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, էջ 22-29:

ձին հիմնախնդիրներին վերաբերող գործեր և հազվադեպ ընդհանուր բնույթի փիլիսոփայական ստեղծագործություններ»²²⁷: Դարաշրջանի մտածողները իրենց տեսական հայացքները շարադրել են գիտական ու փիլիսոփայական բնույթ ունեցող հանդեսներում ու շաբաթաթերթերում («Հյուսիսափայլ» (1858-1864), «Երկրագունդ» (1883-1888), «Բազմավեպ», «Գիտական շարժում» (1885-1887), «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում» (1883-1888), «Համալսարան» (1899) և այլն:



Փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը նպաստել են եվրոպական լեզուներից (առավելապես ֆրանսերենից) ու ռուսերենից կատարված թարգմանություններն ու փոխառությունները: Թարգմանվել են Ռուսոյի «Հասարակական դաշինքի մասին», Պասկալի «Խորհրդածություններ», Վոլտերի «Չատիկ կամ նախասահմանություն», «Միկրոմեգաս», Ֆր. Մուավեի «Արեստ բանական», Գիգոյի «Եվրոպայի քաղաքակրթության պատմություն», Սպենսերի «Դաստիարակություն» երկերը, այդ թվում՝ փիլիսոփայական դասագրքեր (օրինակ, «Տարերք իմացական իմաստասիրութեան համառօտ» (1851): Փոխառությունների հիման վրա են գրվել Մ. Նալբանդյանի «Հեգելը և նորա ժամանակը», Ն. Ռուսինյանի «Դասագիրք փիլիսոփայութեան», Գ. Կոստանդյանի «Մեթոդի վրա», Ստ. Պալասանյանի «Գիտություն և կրոն» և բազմաթիվ այլ երկեր: Հրատարակվել են իմացաբանությանը, տրամաբանությանը, ճարտասանությանը և բա-

²²⁷ Նույն տեղում, էջ 4:

րոյագիտութեանը նվիրված գրքեր²²⁸: Կրօնական գրականության թարգմանության գլուխահեռ՝ Մխիթարյան միաբանության անդամների օժանդակությամբ ստեղծվեցին «**Ընտիր մատենագիրք**» և «**Մատենագրութիւնք նախնեաց**» մատենաշարերը, և հրատարակվեցին Եզնիկ Կողբացու (1826), Մովսէս Խորենացու (1827), Եղիշէի (1828), Ներսէս Շնորհալու (1830), Մխիթար Հերացու (1832), Հովհաննէս Օճնեցու (1833), Դավիթ Անհաղթի (1833), Ագաթանգեղոսի (1835), Ներսէս Լամբրոնացու (1847) և այլոց գործերը:

XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ կային տարբեր փիլիսոփայական ուղղություններ: Ըստ Ա. Սարգսյանի՝ դրանք էին՝ **թեիզմը** (Հ. Չամուռճյան, Գր. Այվազովսկի, Խ. Աշըգյան և այլք), **իդեալիզմը** (Ստ. Նազարյանց, Ն. Ռոսինյան, Ռ. Պերպերյան և այլք), **դեիզմը** (Խ. Աբովյան, Ն. Զորայան, Ստ. Նազարյանց), **մատերիալիզմը** (Գ. Կոստանդյան, Ե. Տեմիրճիպաշյան, Ա. Գարագաշյան) և **պոզիտիվիզմը** (Գ. Կոստանդյան, Գր. Արծրունի): Բացի այս հիմնական ուղղություններից, տարածված էր նաև աշխարհագրական պատճառականության դպրոցը, սոցիալ-դարվինիզմը, իսկ դարի վերջին մաս կյանքի փիլիսոփայությունը²²⁹: Գրեթե նույն ուղղություններն է առանձնացնում նաև Ս. Սարգսյանը՝ ա) **կրոնական**, բ) **իդեալիզմ**, գ) **մատերիալիզմ**, դ) **պոզիտիվիզմ**²³⁰: Նրանք նաև նշում են, որ շատ մտածողների միանշանակ ձևով հնարավոր չէ ներառել որևէ ուղղության մեջ:

Լուսավորական դարաշրջանի փիլիսոփայության բնորոշ գիծը կրոնական և աշխարհիկ ուղղությունների միջև մղվող պայքարն է, որը ցայտունորեն է դրսևորվել նաև հայ իրականության մեջ²³¹: Այդ

²²⁸ Այդ մասին տե՛ս **Թևոսյան Ա. Մ.**, Հայ տրամաբանական միտքը XIX դարում, Եր., 1975; **նույնի**՝ Կանտը և XIX դարի հայ փիլիսոփայական միտքը, Եր., 1981; **Ռշտունի Է. Գ.**, Գիտական խմացության մեթոդների մշակումը հայ փիլիսոփայության մեջ (XIX դարի երկրորդ կես), Եր., 1979:

²²⁹ Տե՛ս **Սարգսյան Ա. Հ.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, էջ 35:

²³⁰ Տե՛ս **Սարգսյան Ա. Ա.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, էջ 34-35:

²³¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Սարգսյան Ա. Հ.**, Կրոնի հիմնահարցը XIX դարի հայ հասարակական-փիլիսոփայական մտքում, Եր., 1996 (դրկտ. ատենախոս. սեղմագիր):

պայքարը նախ և առաջ դրսևորվեց լեզվի հարցում, որի նշանակությունը կարևորում էին թե՛ մեկ և թե՛ մյուս կողմը: XIX դարի հայ փիլիսոփայական մտքի մեջ առանձնանում են այնպիսի մտածողներ, որոնք թեև հոգևորականներ էին, հայոց առաքելական, բողոքական և Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու բարձրաստիճան պաշտոնյաներ, այնուհանդերձ հայտնի էին ոչ միայն իրենց կրոնական և հասարակական-հոգևոր գործունեությամբ, այլև փիլիսոփայական բնույթի աշխատություններով: Կրոնական ուղղության ներկայացուցիչները կարծում էին, որ գրաբարը հայոց ինքնության սյուններից է, ազգային սրբագործված ավանդույթ, որից հրաժարվելը հավասարագործ է հրաժարում հայոց ինքնությունից: Իսկ աշխարհիկ-լուսավորական ուղղության ներկայացուցիչները, հատկապես Խ. Աբովյանը, Ն. Ջորայանը, Գր. Օտյանը, Ստ. Նազարյանը, Մ. Նալբանդյանը, Գր. Արծրունին և այլք, պնդում էին, որ գրաբարն այլևս անհասկանալի է ժողովրդին, որ ազգի առաջադիմության, նոր սերնդի կրթության ու դաստիարակության համար հարկավոր է նոր լեզու և նոր մոտեցումներ: Կրոնական (պահպանողական) ուղղության ներկայացուցիչները (**Գր. Ավագովսկի, Հ. Զամուռյան (Տերոյենց), Պ. Էմմանուելյան**²³², **Խ. Աշըգյան**²³³, **Է. Սիրունյան**²³⁴ և ուրիշներ) մի կողմից

²³² **Պողոս Էմմանուելյանը** (1829-1904) սովորել է Չմմառի վանքում և Հռոմի հավատասփյուռ ժողովի վարժարանում: Ստացել է աստվածաբանության վարդապետի վկայական: Եղել է Կեսարիայի եպիսկոպոս, իսկ 1899-1904 թթ.՝ հայ կաթոլիկական համայնքի պատրիարք: Էմմանուելյանի կրոնափիլիսոփայական հայացքները շարադրված են «**Տարբեր բանական փիլիսոփայութեան**» (հ. 1 – 2, 1872) աշխատության մեջ, որում նա թմրիզմի ոգով պաշտպանում է հավատի և բանականության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության համագործակցության գաղափարը:

²³³ **Խորեն Աշըգյանը** (1842-1899) 1888-1894 թվականներին եղել է Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք: 1889 թ. հիմնել է Արմաշի դպրեվանքը: «**Համառոտ տրամաբանութիւն**» (1871) երկուն տրամաբանությունը դիտել է որպես ճշմարտությունների ձեռք բերելու և հիմնավորելու գիտություն, իսկ «**Համառոտ փիլիսոփայութիւն**» (1885) երկուն փիլիսոփայության գլխավոր խնդիրը համարել է Աստծու գոյության հիմնավորումը:

²³⁴ **Էդուարդ Սիրունյանը** (1865-1937) ավարտել է Հռոմի Դոմինիկյան համալսարանը (1890), դասավանդել Մուրատ-Ռափայելյան վարժարանում, 1906-1909 թթ. եղել է Մխիթարյան միաբանության վարիչ-անդամ, տպարանապետ և փիլիսոփայության ուսուցիչ: 1920 թ. հաստատվել է Սբ. Դավաթ կղզում: Գլխավոր երկը «**Միջին ընթացք իմաստասիրության**» աշխատությունն է (1899)՝ նվիրված տրամաբանության և իմա-

պաշտպանում էին կրոնական աշխարհայեցողության սկզբունքները, կարևորում դրանց դերը հասարակության կյանքում, վերակենդանացնում անցյալի կրոնական փիլիսոփայության ավանդույթները, մյուս կողմից՝ քննադատում էին թե՛ եվրոպական և թե՛ հայ լուսավորական փիլիսոփայությունը, հայ լուսավորիչների ազատախոհական և գիտապաշտական հայացքները: Նրանք փորձում էին հաշտեցնել գիտությունը և կրոնը՝ պահպանելով հավատի գերազանցությունը բանականության նկատմամբ, շեշտում էին կրոնի և եկեղեցու անփոխարինելի դերը ազգի պատմության, ինքնության պահպանման, կրթության ու դաստիարակության գործում: Այս երկու գաղափարական-փիլիսոփայական ուղղությունների (աշխարհիկ-լուսավորական և կրոնական-պահպանողական) միջև ծավալված աշխույժ, անզիջում մրցակցությունը հիմնականում դրսևորվում էր մամուլի էջերում, հրապարակախոսական հոդվածներում, քննադատական ակնարկներում, ինչը նպաստում էր փիլիսոփայական գաղափարների տարածմանը, փիլիսոփայության տեղի և դերի ըմբռնման վերաիմաստավորմանը: Առհասարակ, այս շրջանի հայ փիլիսոփայությունը յուրացնում և փոխառում էր եվրոպական գիտության ու փիլիսոփայության նվաճումները, ձգտում դրանք մատչելի լեզվով մեկնաբանել:

Աշխարհիկ-լուսավորական ուղղության ներկայացուցիչները (**Ստ. Նազարյանց, Մ. Նալբանդյան, Ա. Գարագաշյան, Ստ. Պալասանյան, Մ. Մամուրյան, Գ. Կոստանդյան, Ն. Տաղավարյան** և ուրիշներ), գերազանցապես հենվելով լուսավորական փիլիսոփայության գաղափարների և գիտական մտքի նվաճումների վրա, քննադատում էին իրենց դարն ապրած կրոնաաստվածաբանական պատկերացումները, ցույց տալիս դրանց առաջացման պատմական, սոցիալական, իմացաբանական և մարդաբանական պատճառները, գիտությունը հակադրում էին կրոնին, գիտության և լուսավորության տարածման մեջ էին տեսնում պատմական առաջընթացի, ազգային խնդիրների լուծման միակ ճանապարհը: Կրոնի և եկեղեցու հանդեպ ունեցած վերաբերմունքի առումով աշխարհիկ-լուսավորական

ցարանության հարցերին: Որպես նեոթոմիզմի հետևորդ՝ ձգտել է հաշտեցնել գիտությունն ու կրոնը, փիլիսոփայությունն ու աստվածաբանությունը:

ուղղության մեջ առանձնացնելի են չափավոր և ծայրահեղ թևեր: **Չափավոր թևի** կողմնակիցները (**Ստ. Նազարյանց, Մ. Նալբանդյան, Մ. Մամուրյան** և այլք) թեև քննադատում էին եկեղեցու գաղափարախոսությունը և եկեղեցու հավակնություններն ազգային կյանքում առաջատարի դերը ստանձնելու համար, այնուհանդերձ կարևորում էին թե՛ կրոնի և թե՛ եկեղեցու դերը: **Ծայրահեղ թևի** ներկայացուցիչները (**Գ. Կոստանդյան, Ն. Տաղավարյան** և այլք) հանդես էին գալիս որպես կրոնական և եկեղեցական գաղափարախոսության անհաշտ հակառակորդներ:

Հարկ է նշել, որ թե՛ մեկ և թե՛ մյուս ուղղության ներկայացուցիչները թեև տարբեր կերպ էին գնահատում փիլիսոփայության դերը հոգևոր կյանքի զարգացման գործում, այդուհանդերձ շեշտում էին դրա կիրառական նշանակությունը: Գերիշխող էր այն տեսակետը, որ փիլիսոփայությունը «երկնքից» պետք է իջեցնել «երկիր» և ծառայեցնել հասարակության և ազգային կենսական հարցերի լուծմանը: Դրա համար լուսավորիչ փիլիսոփաների կարծիքով՝ հարկավոր է աշխարհաբար լեզվով փիլիսոփայություն, որը պետք է դասավանդվի դպրոցներում, և դրա առաջադիմական գաղափարները պետք է հասանելի դառնան բոլորի համար: Այդ կապակցությամբ լուսավորիչ փիլիսոփաները քննադատում էին վերացական, մտահայեցողական բնույթ ունեցող փիլիսոփայությունը, շեշտում փիլիսոփայության և կյանքի, փիլիսոփայության և գիտության միասնության գաղափարը: **«Մտահայաց փիլիսոփայությունը, - գրում է Սիբայել Նալբանդյանը, - արժեք չունի մեր օրերում: Այն փիլիսոփայությունը, որ անմիջապես չէ բխում մարդկային կյանքից եւ չէ դադարում դարձյալ մարդկային կյանքի վրա, քանի որ մարդը ապրում է եւ օդ շնչում, մեք հրատարակում ենք նորան իմաստակություն եւ խաբեություն: Մարդն է փիլիսոփայության եւ հեղինակը, եւ առարկան»**²³⁵: Անցան այն ժամանակները, շարունակում է նա, երբ մարդիկ ոգևորվում էին վերացական և միստիկական բաներով, այժմ իրական աշխարհը **«երկաթի գավազանը ձեռքում»** պահանջում է իր «արդարացի հարկը»: Ըստ

²³⁵ **Նալբանդյան Մ.**, Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ, Երկեր, հ. 4, Եր., 1983, էջ 69:

Ն. Ռուսինյանի՝ փիլիսոփայությունը «այսօր կոչված է մարդկանց օգտակար լինելու: Նրա նպատակը մարդուն մտաւոր ու բարոյական կատարելութեան հասցնելն է»²³⁶:

XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական է դառնում **մարդու հիմնախնդիրը՝** իր բազմաթիվ ենթահարցերով: Հայ մտածողները քննարկում են մարդու բնությանը, էությանը, հոգուն և մարմնին, նյութականին և հոգեւորին, իմացական ու բարոյական կարողություններին, մարդու ազատությանը, ներդաշնակ զարգացմանը, իրավունքներին ու պարտականություններին, անհատի և հասարակության, անհատի և ազգի, ազգայինի ու համամարդկայինի հարաբերակցությանն աղերսվող տարաբնույթ հարցեր²³⁷:

Լուսավորականության դարաշրջանում, հատկապէս XIX դարի երկրորդ կեսում, մշակութային ու քաղաքական զարթոնքի պայմաններում հայ մտածողները՝ հրապարակախոսները, գրողները, փիլիսոփաները և քաղաքական ու կրոնական գործիչները (Գ. Այվազովսկի, Ստ. Նազարյանց, Մ. Օրմանյան, Մ. Մամուրյան, Բաֆֆի, Գր. Արծրունի և այլք), սկսում են քննարկել հայ ազգի կեցությանն ու ճակատագրին, բնավորությանն ու խառնվածքին, ազգային-ազատագրական պայքարին առնչվող հարցեր: Օրինակ, Մ. Մամուրյանը հրատարակել է «Անգլիական նամականի կամ Հայոյ մը ճակատագիրը» (1881), իսկ Մ. Օրմանյանը՝ «Հայության հոգին» (1879), «Միություն հայութեան» (1879), «Հայ ազգութիւն» (1880) երկերը, որոնցում ներկայացրել են հայոց ինքնութեանական հատկությունները, մտածելակերպի ու գործելակերպի առավելություններն ու թերությունները: Քաղաքական ու մշակութային վերածնության պայմաններում ձևավորվում է նոր Հայաստանի տեսլականը՝ **«գաղափարական վսեմ թռիչքների, ազատ մտքի և ասպետական զգացմունքի Հայաստանը»²³⁸:** Դրան զուգահեռ՝ եվրոպացի գիտնականները՝ պատմաբան-

²³⁶ **Ռուսինեան Ն.**, Դասագիրք փիլիսոփայութեան հետևողութեամբ լաւագոյն հեղինակաց ընտրողական դպրոցի, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 28-29:

²³⁷ Այդ մասին մանրամասն տես **Սարգսյան Ս. Ա.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում:

²³⁸ **Վարանդեան Մ.**, Հայրենիքի գաղափարը, Ժընև, 1904, էջ 82:

ներ, բանասեր-լեզվաբաններ, փիլիսոփաներ, ճանապարհորդներ, քաղաքական գործիչներ և այլք, հետաքրքրություն են ցուցաբերում հայոց ազգի և մշակույթի նկատմամբ, շեշտում հայ ազգի մշակութային յուրահատկությունները, իմացականության ու գործնականության ունակություններն ու կարողականությունները, նրա խաղացած կարևոր դերը տարածաշրջանի ժողովուրդների կյանքում: Ինքնաճանաչողության ու այլաճանաչողության արդյունքների հիման վրա **«վաճառական ազգի»**²³⁹ համբավ ունեցողի փոխարեն մեզանում ձևավորվում է մի ընդհանուր տեսակետ, ըստ որի՝ հայությունը որպես եվրոպական արժեքներ յուրացնող ու կրող ազգ, ժամանակին քրիստոնյա այլ ազգերի հետ «Կովկասն ու Փոքր Ասիան քաղաքակրթության համար փրկած ազգ», կոչված է «խավարի մեջ թաղված» Ասիայի համար լինելու **«լուսատու ճրագ»**, **«քաղաքակրթության շինարար»**, **«արևմտականության ջահակիր»**: Այս գաղափարը տարբեր ձևակերպումներով պաշտպանում էին XIX դարի երկրորդ կեսի տարբեր ուղղությունների պատկանող հայ մտածողներ ու գործիչներ (Ստ. Պալասանյան, Մ. Մամուրյան, Գր. Արծրունի²⁴⁰ և ուրիշներ), իսկ XX դարասկզբի ողջ մտածողներ (Մ. Ս. Գաբրիելյան, Մ. Վարանդյան, Գ. Օզանյան) փորձում էին այն հիմնավորել նաև տեսականորեն:

²³⁹ Գերմանացի փիլիսոփա Ի. Կանտը **«Մարդաբանություն պրագմատիստական տեսանկյունից»** երկում հայերի բնավորության այդ գծի մասին գրել է հետևյալը. «Մեկ այլ քրիստոնյա ազգի, հայերի մեջ իշխում է ինչ-որ յուրահատուկ առևտրային ոգի, այն է՝ նրանք զբաղվում են փոխանակությամբ՝ ոտքով ճամփորդելով Չինաստանի սահմաններից մինչև Կորսո հրվանդան Գվինեական ծովափին: Դա ցույց է տալիս այս բանիմաց և աշխատասեր ժողովրդի յուրահատուկ ծագումը, ժողովուրդ, որը հյուսիս-արևելքից մինչև հարավ-արևմուտք ուղղությամբ անցնում է գրեթե ողջ Հին աշխարհով և կարողանում գրկաբաց ընդունելություն գտնել այն բոլոր ժողովուրդների կողմից, որոնց մոտ լինում են: Դա ապացուցում է նրանց բնավորության գերազանցությունը (որի սկզբնական ձևավորումը մենք այլևս ի գործ չենք հետազոտել) այժմյան հույների թեթևամիտ և քծնող բնավորության հետ համեմատած» (**Кант И. Сочинения в шести томах**, т. 6, М., 1966, с. 572-573):

²⁴⁰ Օրինակ, Գրիգոր Արծրունու կարծիքով՝ «հայ ազգը կարծես ճշմարիտ, իր բոլոր յատկություններով, իր բոլոր քաղաքակրթական հակումներով, ստեղծված է խաղաղ կոլտուրական մաքառման համար, ստեղծված է նրա համար որ լինի երօպական լուսաւորակաւնութեան և քաղաքակրթութեան միջնորդ Եւրօպայի և Ասիայի մեջ, ստեղծված է նրա համար, որ եւրօպական լուսաւորութեան ներկայացուցիչ լինի արևելքում» (**Գր. Արծրունի**, Խաղաղ պատերազմ, «Մշակ», 1879, թիվ 35):

Միաժամանակ հայ մտածողները նշում էին, որ եվրոպականի ընդունումը (մանավանդ, ինչպես նկատում է Մ. Մամուրյանը, երբ ավելի շատ ընդօրինակվում են դրա այլասերված բարբերը) չպետք է կատարվի ազգային հաշվին, այսինքն՝ առաջադիմության քողի տակ չպետք է մոռացության մատնել ազգային ավանդական արժեքները:

XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ քննարկվում էր առհասարակ էվոլյուցիային (բարեշրջությանը), ի մասնավորի՝ մարդկության պատմական ընթացքին և հասարակական առաջընթացին վերաբերող հարցեր: Հետազոտելով քաղաքակրթությունների, հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները, իմաստավորելով ազգի պատմական անցյալն ու ներկան, հայ մտածողները, հատկապես **Մ. Նալբանդյանը, Ա. Գարագաշյանը, Մ. Մամուրյանը, Ստ. Պալասանյանը, Գրիգոր Արծրունին, Բաֆֆին** և ուրիշներ՝ փորձում են միաժամանակ մատնացույց անել այն ուղիները, որոնք կարող են ապահովել ազգային առաջընթացը, նախադրյալներ ստեղծել քաղաքական ինքնուրույնության և ազգային պետականության վերականգնման համար²⁴¹:

²⁴¹ Այդ մասին տե՛ս **Միրումյան Ռ. Ա.**, Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ: Մեթոդաբանական վերլուծություն, Եր., 2003:

4.3 Ստեփանոս Նազարյանց

XIX դարի 50-60-ական թվականների հայ լուսավորական փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչներից է փիլիսոփա, արևելագետ, հանրահայտ «Հյուսիսափայլ» ամսագրի խմբագիր **Ստեփանոս Նազարյանցը**²⁴² (1812-1879):



Ստեփանոս Նազարյանց

Ստեփանոս Նազարյանը (Նազարյանցը) ծնվել է 1812 թ. Թիֆլիսում, սովորել է Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցում, որն ավարտել է 1827 թվականին: Որոշ ժամանակ աշխատել է Ներսիսյան դպրոցում որպես պատմության և աշխարհագրության ուսուցիչ: 1832 թ. մեկնում է Դորպատի (Տարտուի) համալսարան, որտեղ սովորում է նախ պետական գիմնազիայում և ապա համալսարանի բժշկագիտական և փիլիսոփայական բաժիններում՝ ստանալով փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածուի աստիճան (1840 թ.): Դրանից հետո նա տեղափոխվում է Պետերբուրգ, զբաղվում արևելյան լեզուների ուսումնասիրությամբ, իսկ 1842 թ. Կազանի համալսարանում զբաղեցնում է հայոց լեզվի ամբիոնի վարիչի պաշտոնը: 1849 թ. նա պաշտպանում է դոկտորական թեզ, որը նվիրված էր Ֆիրդուսիի «Շահնամեի» վերլուծությանը: Այնուհետև մեկնում է Մոսկվա և Լազարյան ճեմարանի արևելագիտական բաժնում պաշտոնավորում որպես լատիներենի, արաբերենի և պարսկերենի դասախոս: Նազարյանի լուսավորական գործունեությունը լայնորեն ծավալվում է հատկապես նրա խմբագրած «Հյուսիսափայլ» ամսագրի ժամանակ (1858-1964 թթ.), որի շուրջը համախմբվում են առաջադեմ հայ մտա-

²⁴² Ստ. Նազարյանցի կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 77-94; **Կարապետյան Ռ.**, Ստեփանոս Նազարյանց: Փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1976; **Նանուժյան Ռ.**, Ստեփանոս Նազարյան: Կյանքը և գործունեությունը, Եր., 1978:

վորականներ ու գործիչներ, այդ թվում՝ Միքայել Նալբանդյանը: Նազարյանը մահացավ 1879 թվականին: Նրա գրչին են պատկանում բազմաթիվ աշխատություններ²⁴³:



Տարտուի համալսարանի շենքը

Ստ. Նազարյանցի ստեղծագործության և գործունեության առանցքում «հայոց տան» վերաշինությունն է, հայության վերակերտումը «նոր դարաշրջանի» չափանիշներին համապատասխան և նրա համամարդկային առաքելության իրագործումը: «Նոր դարաշրջանը» Լուսավորականության դարաշրջանն է, որի նպատակն է լուսավորության, կրթության և գիտության միջոցով հասարակական կեցության բարենորոգումը: 1859 թ. Ստ. Նազարյանցը «Հյուսիսափայլ»-ում տպագրում է «**Հայերի կոչումը մարդկութեան մէջ**» վերտառությամբ հոդվածը, որում հիմնավորում է հայոց առաքելության տեսլականը. «**Հայերի կոչումը տիեզերական մարդկութեան մէջ, որ է, սեփականել իւրեան եւրոպական կրթութիւնը և լուսաւորութիւնը, և տանել ու տարածել նորան ասիական մարդկութեան մէջ, ամենայն կարելի ջանք կը կամենար գործ դնել յառաջադէմ կացուցանելու իւր ազգի օգուտը և պարծանքը**»²⁴⁴: Մի քանի տարի անց, դարձյալ անդրադառնալով հայոց առաքելության հարցին, նա հստակ բանաձևում

²⁴³ Տե՛ս Նազարյանց Ստ., Երկերի ժողովածու, Եր., 1996:

²⁴⁴ Նազարյանց Ստ., Հայերի կոչումը մարդկութեան մէջ, «Հիւսիսափայլ», 1859, թիվ 1, էջ 10:

է իր տեսակետը. «Մեր սիրելի ազգը, լինելով գլխաւոր քրիստոնէա ժողովուրդը ասիական հողի վերայ, ունի առաւելապէս այն գեղեցիկ կոչումը, որ է պատրաստական և ժրագլուխ կերպով ընդունել իր մէջ Եւրոպական ազգերի լուսաւորութեան արգասիքը (պտուղները), գործել և պատրաստել դորանց և տարածել ասիական մարդկութեան մէջ, և այդպէս լինել Ասիայի համար մի լուսատու ճրագ. մի փարոսեան աշտարակ ասիական թանձր խաւարի մէջ»²⁴⁵. Սակայն «**Ասիայի համար լուսատու ճրագ**» դառնալու համար միջնադարյան խավարի մէջ թաղված հայությունը նախ և առաջ ինքը պետք է ազատվի «խավարի բարեկրնյան գերությունից», յուրացնի եվրոպական Լուսավորականության արժեքները, «եվրոպականան» (Նազարյանցի համար Լուսավորականության մարմնացումը գերմանական ազգն էր, գերմանական դպրոցն ու կրթությունը, հետևաբար Լուսավորականությանը հաղորդակից դառնալու համար հարկավոր է «գերմանանալ», ինչպես հենց ինքը Դորպատի համալսարանն ավարտելով՝ «գերմանացավ», դարձավ «Երիտասարդ Գերմանիա» գրական շարժման գաղափարների կրող), իսկ դրա համար պետք է քայլեր ձեռնարկի իր «իր տունը ամուր հիմքերի վրա վերաշինելու համար»:

Նազարյանցի կարծիքով՝ ամեն մի ազգի տան հիմքերից են **լեզուն, կրոնը և քաղաքական անկախությունը**: Ամենակարևորը թերևս քաղաքական անկախությունն է, սեփական իշխանություն և օրենքներ ունենալը, որովհետև դրանց առկայության դեպքում կպահպանվեն թե՛ լեզուն և թե՛ կրոնը: Պատմական փորձը է ցույց տալիս, որ «**հաւատը առանց իշխանական գաւազանի թւարկութեան, խաչը առանց սրի տկար է, և չէ՛ կարող ազգաշինութեան պատճառ լինել**»: Նմանապէս, եթե ազգը անկախ չէ և գտնվում է այլազգիների իշխանության տակ, ապա աղճատվում է ազգի «լեզու անարատութիւնը»: Թեև Նազարյանցը կարևորում է քաղաքական անկախության հարցը, սակայն բավարարվում է միայն տեսական ցանկությամբ՝ այդ ուղղությամբ չանելով գործնական քայլեր: Ազգային տան մյուս հիմքի՝ **կրոնի** վերաբերյալ նա ուներ այն տեսակետը, որ քրիստոնէական

²⁴⁵ **Նազարեանց Ստ.**, Մտածող հայերի յոյսերը ներկայումս, «Հիւսիսափայլ», 1862, թիվ 1, էջ 567:

կրոնը ինքնին ազատության կրոն է և այս իմաստով կարող է դառնալ ազգային լուսավորության ու կրթության հիմք: Սակայն ժամանակի ընթացքում եկեղեցին քրիստոնեական կրոնը վերածել է քարացած համակարգի, իսկ հոգևորականությունն իր «միջնադարյան մտածողությամբ» օտարացել-հեռացել է ժողովրդից: Ավելին, դավանանքը նույնացվել է ազգի հետ, ինչն այլևս անկարելի է հանդուրժել, որովհետև, նախ, քրիստոնեությունը վերազգային կրոն է, երկրորդ, ազգը և դավանանքը իրարից տարբեր են: Կրոնը գործ ունի մարդու խղճի հետ, իսկ ազգը աշխարհիկ երևույթ է: Տարբեր դավանանք ունեցողները հավասարապես պատկանում են միևնույն ազգին (այս և նման մտքերի համար Նազարյանցը քննադատվեց հայ հոգևորականներին կողմից, համարվեց «ազգադավ», «լյութերական»: Այդ քննադատությամբ, ինչպես նաև անձնական վիրավորանքներին նա հակադարձում էր փիլիսոփայաբար՝ կարծելով, որ միևնույն հարցի շուրջ հակադիր տեսակետների բախումը խթան է ազգի առաջադիմության և ճշմարտության բացահայտման համար): Հայոց եկեղեցին, նշում է Նազարյանցը, եթե ցանկանում է նոր պայմաններում որևէ ազդեցություն ունենալ ժողովրդի կյանքի վրա, ապա պետք է արմատապես վերանորոգվի՝ հրաժարվելով իր մտածողության և գործունեության հնացած կարծրատիպերից: Քանի որ նրա համար ակնհայտ էր, որ եկեղեցին և հոգևորականությունը պատրաստ չեն վերափոխվելու, ուստի կարծում է, որ նրանք այլևս չպետք է զբաղվեն կրթության ու լուսավորության գործով: Նրանց փոխարեն ասպարեզում պետք է հայտնվեն եվրոպական կրթություն ստացած և «հայապես» մտածող նոր ուսուցիչները, որոնք կկարողանան կրոնի և գիտության միջև գտնել հաշտության եզրեր:

Ստ. Նազարյանցն ավելի մեծ ուշադրություն է դարձնում հայոց տան երրորդ հիմնասյունին՝ **լեզվին**, որովհետև լեզուն նա համարում է «**մի ազգի հոգու և իմացականութեան գլխաւոր անօրը**», ազգի գլխավոր հատկանիշը, ազգերին իրարից զատող և ազգը միավորող գործոնը՝ «**լեզու է՝ որ զատանէ ազգ յազգէ, որպէս դարձեալ նա է, որ կապակցէ զմարդիկ յազգ**»²⁴⁶: Լուսավորիչ մտածողը միանշանակ

²⁴⁶ Նազարեանց Ստ., Յաղագս փորձական յոգեբանութեան ճառ, Մ., 1851, էջ Ա:

պնդում է, որ գրաբարը՝ հին գրական լեզուն, մեռյալ է, այլևս կորցրել է իր հասարակական ու ազգային նշանակությունը, այլևս չի կարող լինել **«լուսավորության ու առաջադիմության գործիք»** և հայոց ինքնության պահպանման գործոն: Ավելի դյուրին կլինե՞ր մեռյալներին գերեզմաններից հարություն առնել, գրում է նա, քան հին լեզվի միջոցով, որքան էլ այն լինի գեղեցիկ, նոր ժողովուրդ լուսավորել: «Նոր դարը» և «նոր կացությունը» միանգամայն նոր պահանջներ են դնում հասարակության առջև: Հայ ժողովուրդը պետք է հաղորդակցվի և կրթություն ստանա «կենդանի» լեզվի միջոցով, իսկ գրականությունը, որպես կյանքի հայելի, պետք է հասկանալի լինի ժողովրդի մեծամասնությանը: Հետևաբար՝ **«Կամ դեպի առաջ՝ դարի հետ, կամ քարացում և հողևոր բարոյական մահ»:** Իսկ գրաբարը պետք է ոչ թե դեն նետել, այլ օգտագործել նոր լեզուն ճոխացնելու համար: Այդ ճանապարհին են անցել եվրոպական առաջադեմ ազգերը, հետևաբար լեզվական կերպափոխությունը մարդկային զարգացման ընդհանուր օրենքն է, որին պետք է ենթարկվեն նաև հայերը: Նազարյանցը, առհասարակ մերժելով հեղափոխական կամ թռիչքաձև զարգացումները, կարծում է, որ թե՛ բնության, թե՛ հասարակության և թե՛ հողևոր ու լորտի մեջ լավագույն տարբերակը **աստիճանական փոփոխություններն** են: Հայոց մեջ առաջադիմության սերմերը ցանցելու համար հարկավոր է անել հետևյալ քայլերը՝ **ա)** հիմնել ազգային, ժողովրդական դպրոցներ, այսինքն՝ այնպիսի դպրոցներ, որոնք հասանելի կլինեն «հասարակ» մարդկանց զավակներին: Ըստ նրա՝ հայկական կյանքի վերանորոգումը պետք է սկսվի ժողովրդական դպրոցից, որովհետև առանց գրագիտության չի կարող լինել ազգային կրթություն և դաստիարակություն: Առհասարակ նա կարծում է, որ **«ազգի գլխատր ուժը և զորութիւնը հասարակի մէջ է»**, որ աշխարհի բոլոր սկանավոր գործերը, գյուտերն ու հայտնագործությունները «յառաջացած են ժողովրդի միջակ և չքաւոր դասակարգերից», որ ազգի «քանքարն ու շնորհները» ամփոփված են նրանց մեջ: **բ)** Գրաբարի փոխարեն ներմուծել և տարածել գրական նոր լեզուն՝ աշխարհաբարը, այսինքն՝ անհրաժեշտ է նոր լեզուն ամրացնել դպրոցական դասագրքերով և աշխարհիկ գրականությամբ: **գ)** Իրականացնել ազգային, հայաշունչ կրթություն. հայ մանուկները պետք է ստանան

հայեցի կրթություն, հետո ցանկության դեպքում ուսումը կարող են շարունակել օտարալեզու դպրոցներում և համալսարաններում:

Ստ. Նազարյանցի ուշադրության կենտրոնում է մաս հայոց նկարագրի հարցը, որովհետև նրա համոզմամբ՝ «Նոր դարի» չափանիշներին համապատասխան պետք է վերափոխվի մաս հայ մարդը. կանտյան իմաստով անչափահասությունից անցնի չափահասությանը: Նազարյանցը քննադատական հայացքով է դիտարկում հայոց նկարագիրը, ցույց տալիս, որ հայերին բնորոշ շատ, հատկապես բացասական գծեր ձևավորել են ժամանակի ընթացքում՝ կրելով ինչպես տիրապետող ազգերի նկարագրերի, այնպես էլ հայոց **«թյլ ու աննշան պատմական կեանքի»**, **«անքաղաքագետ կառավարութեան»**, կառավարիչների **«կործանիչ անմիաբանութեան»** ազդեցությունը: Հայոց նկարագրի ակնհայտ բացասական գծերից են՝ անմիաբանությունն ու անհամերաշխությունը, անձնասիրությունը, ազգակիցների նկատմամբ անհանդուրժողականությունը, նյութապաշտությունը և այլն: Վաճառականի համբավ ունեցող, անիմաստասեր բարքերով ապրող, նյութականը պաշտամունք դարձրած հայ ազգը պետք է վերածնվի, մկրտվի «լուսավորության» ավազանում, մաքրվի իր նկարագրին բնորոշ ախտերից, **«մի կամք, մի հոգի, մի սիրտ»** դարձած վերաշինի հայոց «ավերակ տունը» և իրականացնի իր քաղաքակրթական առաքելությունը:

4.4 Միքայել Նալբանդյան

XIX դարի հայ փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչներից է փիլիսոփա, բանաստեղծ, հրապարակախոս, ազգային գործիչ **Միքայել Նալբանդյանը**²⁴⁷ (1829-1866):



Միքայել Նալբանդյան

Միքայել Նալբանդյանը (Միքո) ծնվել է Նոր Նախիջևանում (այժմ՝ Դոնի Ռոստով քաղաքի Պրոլետարական շրջան), արհեստավորի ընտանիքում: Սովորել է հայրենի քաղաքում՝ Գաբրիել Պատկանյանի դպրոցում: 1848 թ. նա որպես քարտուղար աշխատանքի է անցնում Նոր Նախիջևանի և Բեսարաբիայի թեմի առաջնորդարանում: 1853 թ. ամռանը, բողոքելով թեմի քարտուղարի պաշտոնը, մեկնում է Մոսկվա, հայոց լեզու է դասավանդում Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանում՝ միաժամանակ սովորելով Մոսկվայի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում՝ որպես ազատ ունկնդիր: Մոսկվայում համագործակցում է Ստեփանոս Նազարյանցի հետ, դառնում «Հյուսիսսփայլ»-ի ամենասակտիվ աջակիցը: Նալբանդյանը աչքի էր ընկնում իր առաջադիմական հայացքներով, որի պատճառով իշխանությունները հետապնդում են նրան, ազատում ոսուցչի պաշտոնից: Նա երկու անգամ ուղևորություն է կատարում արտասահման, որտեղ կապեր է հաստատում ռուս մտածողների Ա. Գերցենի, Ն. Օգարյովի հետ: 1860 թ. մեկնում է Հնդկաստան՝ մեծահարուստ հնդկահայերից կտակված գումարները փոխադրելու համար: 1862 թ. վերադառնում է Նոր Նախիջևան, որտեղ ցարական ոստիկանները նրա մոտ գտնում են ռուս հեղափոխականների նամակները: Նալբանդյանը իբրև կասկածելի գործիչ բան-

²⁴⁷ Մ. Նալբանդյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Հովհաննիսյան Ա.**, Նալբանդյանը և նրա ժամանակը, Եր., 1955; **Գաբրիելյան Հ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3. Եր., 1959, էջ 256-334; **Խաչատուրյան Ա. Բ.**, Միքայել Նալբանդյան, Եր., 1987:

*տարկվում է երեք տարով, արտրվում Մարատով նահանգի Կամի-
շին քաղաք, որտեղ էլ 1866 թ. մարտի 31-ին կնքում է իր մահկանա-
ցուն:*

Նալբանդյանի փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքա-
կան հայացքների ձևավորման գործում նշանակալից դեր են խաղա-
ցել ինչպես եվրոպական լուսավորիչները՝ Ժ.Ժ. Ռուսոն, Վոլտերը,
Ֆրանսիացի ուտոպիստ սոցիալիստները, գերմանացի փիլիսոփաներ
Հեգելը, Ֆոյերբախը, այնպես էլ ռուս մտածողներ Գերցենը, Չեր-
նիշևսկին, Օգարյովը և այլք: Սակայն «Նալբանդյանը ոչ թե ազդե-
ցությունների, այլ, առաջին հերթին, հայ իրականության ծնունդ է,
նրա ուսմունքը ոչ թե տարբեր մտածողներից փոխ առած մտքերի
գումար է, այլ, ամենից առաջ, հայ դեմոկրատական մտքի բնականոն
զարգացման արգասիքը»²⁴⁸:

Իր փիլիսոփայական և հրապարակախոսական երկերում լուսա-
վորիչ Նալբանդյանը նախ իդեալիստական, ապա մատերիալիստա-
կան դիրքերից քննարկել է սոցիալ-տնտեսական, ազգային, քաղա-
քական, մշակութային և փիլիսոփայական՝ բարոյագիտական, գեղա-
գիտական բազմապիսի հարցեր: Ընդ որում, նրա համոզմամբ՝ այդ
հարցերը ճիշտ լուսաբանելու համար անհրաժեշտ է աշխարհայաց-
քային այնպիսի դիրքորոշում, որը, նախ, վերացական չլինելով՝
խարսխված լինի ազգայինի վրա, հաշվի առնի ազգի շահը, երկրորդ՝
լինի քննադատական և արտահայտի ժամանակի ոգին, քանի որ
փոխվում է կյանքը, փոխվում են նաև երևույթների գնահատման մո-
տեցումները: Դա վերաբերում է նախ և առաջ փիլիսոփայությանը,
որն ունի կարևոր «երկրային» առաքելություն՝ բացատրելու բնու-
թյան մեջ գործող օրենքները, փնտրելու սոցիալական իրականու-
թյան վերափոխման և ազգի ազատագրության հուսալի ուղիները:
Դա նշանակում է, որ փիլիսոփայությունը ոչ թե պետք է սավառնի
վերացականության ու բնազանցության ոլորտում, այլ հենվի դրա-
կան, ստույգ ու հավաստի գիտելիքի վրա: «Հեգելը և նորա ժամանա-

²⁴⁸ **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 261:

կը» հողվածում Նալբանդյանը գրում է, որ փիլիսոփայության «**ճշգրիտ աղբյուրը և հաստատ պատվանդանը**» պատմությունն է, բնագիտությունը, հասարակությունը և մարդը, ուստի նա խորհուրդ է տալիս փիլիսոփա դառնալու համար ոչ թե կուրորեն հետևել վերացական համակարգերին, այլ ուսումնասիրել բնությունը, հասարակության զարգացման օրենքները, մարդկային պահանջմունքները և այլն: Նշանավոր հայ մտածողը և քաղաքական գործիչն ավելի է կոնկրետացնում իր տեսակետը՝ նշելով, որ փիլիսոփայությունը պետք է լինի ազգային: Իսկ ազգային կարող է կոչվել այն փիլիսոփայությունը, որն **«ուղղակի աղբերանում է այն ազգի կյանքից և պատմությունից, ինչ ազգի ինքը պատկանում է - այդպիսի դիպվածում փիլիսոփան կանգնում է յուր սեփական հողի վրա»**²⁴⁹: Եթե փիլիսոփան իր համակարգի մեջ ներմուծում է «օտար ազգի կյանքի ոգին», ապա այդպիսի փիլիսոփայությունը **«պատկանում է վերացականությանը, որովհետև մի ոտքը դրած է լույ գաղափարի վրա»**: Կանոնը, Ֆիխտեն, Հեգելը, շարունակում է Նալբանդյանը, որչափ էլ մեծ լինի նրանց ավանդը փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում, այնուհանդերձ լուծում էին իրենց ազգային խնդիրները: Ուստի, նրանց փիլիսոփայությունը **«քո ազգի կյանքից բխած չլինելով՝ քո ազգի մեջ անիրագործելի է»**: Այսպիսի դիրքորոշմամբ պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ հայ մտածողն ավելի մեծ ուշադրություն է դարձնում մարդաբանական, հասարակական-քաղաքական և բարոյագիտական հարցերին՝ փորձելով գտնել այնպիսի լուծումներ, որոնք կնպաստեն հայոց առջև ծառացած խնդիրների կարգավորմանը:

Նալբանդյանը առաջին հերթին դեմ է դուրս գալիս ինչպես դոգմատիկ կրոնական մտածողության, այնպես էլ անփոփոխ սկզբունքների վրա կառուցված վերացական և հեղինակագոր համակարգերի դեմ: Իբրև լուսավորիչ՝ նա անխնա քննադատում է կղերական գաղափարախոսությունը, մերկացնում կաթոլիկադավան և հայ կղերականների հայացքների հետադիմական էությունը, սակայն բնավ էլ

²⁴⁹ Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու վեց հատորով, հ. 4, Եր., 1983, էջ 126:

չէր ժխտում կրոնի դերը մարդկանց կյանքում: Նրա համոզմամբ՝ առանց խղճի և մտքի ազատության հնարավոր չէ լուսավորություն: Ավելին, նա կրոնական զգացումը համարում էր մարդու ոգեղենության բարձրագույն դրսևորում, իսկ եկեղեցին՝ կարևորագույն հասարակական ինստիտուտ: Մարդը մարմնի և հոգու միասնություն է, հետևաբար պետք է բավարարվեն ինչպես նրա մարմնական, այնպես էլ հոգևոր պահանջմունքները: Հոգին ունի «հուսալու» և «հավատալու» բնական կարողություն, ուստի պետք է իր համար գտնի մի «աննյութական աղբյուր, մի գերբնական և հավիտենական կյանքի կենտրոն»: Նալբանդյանը տարբերակում է կրոնի երկու՝ **ստրկության** (հուղայականություն, մահմեդականություն) և **ազատության** (քրիստոնեություն) տեսակներ: Ստրկական կրոնը դավանում են այն ազգերը, որոնց ճանաչողությունը սահմանափակված է զգայություններով, իսկ կեցության նպատակը՝ նյութական բարիքների ձեռքբերումով, իսկ ազատության կրոնի կրողները բանապաշտ են, իսկ նրանց կեցության նպատակն է հոգևոր բարիքների ձեռքբերումը: Որոշ իմաստով իդեալականացնելով քրիստոնեությունը՝ նա կարծում է, թե քրիստոնեությունը բանականության վրա խարսխված ազատության կրոն է, որը նպաստել է գիտության և արվեստի ազատ զարգացմանը: Սակայն Նալբանդյանը անում է ճշտումներ՝ ցույց տալով, որ քրիստոնեությունն իր պատմական զարգացման ընթացքում խեղաթյուրվել է, որ հատկապես կաթոլիկ եկեղեցին քրիստոնեությունը դարձրել է «**իսկական ստրկության կրոն**», «**հոգևոր ճնշման գործիք**», որի միջոցով բռնությամբ փորձել է իրեն ենթարկել աշխարհի ժողովուրդներին: Ըստ հայ մտածողի՝ եթե կրոնը որպես աշխարհայացք ունի հակագիտական բնույթ, ապա իբրև սոցիալական երևույթ կարող է բարոյապես ամրացնել ազգը, իսկ եկեղեցին՝ իբրև սոցիալականացման հաստատություն, կարող է դրական դեր խաղալ ազգի կյանքում: Օրինակ, ըստ Նալբանդյանի՝ հայոց կյանքում այդպիսի դրական դեր է խաղացել և խաղում է Հայաստանյանց առաքելական եկեղեցին, ի դեմս որի հայ ժողովուրդը տեսել է իր շահերն ու հոգևոր արժեքները պաշտպանող և ուժացման դեմ պայքարող ուժի: Դա բնավ չի նշանակում, որ հայոց եկեղեցին կարիք չունի բարեմոքոգ-

ման: Հայոց եկեղեցին պահել է մինչև այսօր իր ինքնուրույնությունը և անկախությունը, գրում է նա, ուստի հարկավոր է, որ «մանավանդ այսուհետև ևս պահե, հեռի մնալով հունական, հռովմեական և բողոքական եկեղեցիներից»: Միննույն ժամանակ նա քննադատում է ազգը և կրոնը/դավանանքը մույնացնող տեսակետը²⁵⁰:

Նալբանդյանը Աստծո և աշխարհի հարաբերության հարցում պաշտպանում է դեիստական տեսակետ, ըստ որի՝ Աստված դեմիուրգոս է, արհեստավոր արարիչ, որը աշխարհի ստեղծումից հետո այլևս չի խառնվում դրա գործերին և ամեն ինչ թողնում է բնությանը և մարդկության կամքին: «Արարիչը, մեկ անգամ ստեղծելով բնությունը, տվել է նորան անխախտելի և սուրբ օրենքներ, որ բնավ և մեկ մազի չափ խոտորմունք չունին. «Սահման եղ և ոչ անցանեն»: Այդ օրենքով կառավարվում է ամեն ինչ, որ մենք տեսնում ենք, կամ ինչ-որ բնավ չենք տեսնում տիեզերքի անչափելի տարածության մեջ...»²⁵¹: Օգտագործելով իր ժամանակի բնագիտության մվաճումները՝ Նալբանդյանը ցույց է տալիս, որ բնությունը՝ որպես իրար հետ փոխկապակցված գոյերի ամբողջություն, զարգանում է իրեն ներհատուկ օրենքների հիման վրա և ժամանակի ընթացքում ենթարկվում քանակական ու որակական փոփոխությունների: Էվոլյուցիա են ապրում նաև հասարակությունը, հասարակական-քաղաքական կյանքը, կրոնը, մշակույթը և, բնականաբար, մարդը: Թե՛ բնության և թե՛ հասարակության մեջ փոփոխությունները տեղի են ունենում հակադիր կողմերի, հնի և նորի, լույսի և խավարի, ճշմարտության և ստության պայքարի ձևով: Այս տեսանկյունից գնահատելով երևույթները՝ նա հանգում է այն մտքին, որ «**օրինյալ է պատերազմը**» որպես կենսունակության ու շարժման աղբյուր: Ներկայացնելով հնի և նորի պայքարի դիալեկտիկան՝ Նալբանդյանը Հեգելի ոգով պնդում է, որ նորը վերառնում է հնի լավագույն կողմերը, այսինքն՝ զարգացումն ընթանում է պարույրաձև, և դրա վերին աստիճանն իր ձևով նման է սկզբնական աստիճանին: Իսկ ինչ վերաբերում է հասարակական կյանքին, ապա այն ընթանում է վայրիվերումներով, առաջընթացնե-

²⁵⁰ Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու վեց հատորով, հ. 4, էջ 385:

²⁵¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 205-206:

րի և հետընթացների, լճացումների ու հեղափոխությունների ձևով: Օրինակ, եղել են ժամանակներ, որ մայրոկությունը, հարյուր տարի ապրելով, չի անցել մի օրվա ճամփա, և եղել են ժամանակներ, երբ մի օրում անցել է մեկ դար: Դա նշանակում է, որ գոյություն ունի **ոչ միայն աստիճանական, այլև թռիչքաձև զարգացում**, և դա հատկապես վերաբերում է հասարակությանը, որովհետև պատմությունը կերտում են բանականությամբ և կամքով օժտված մարդիկ: Նախանդյանի կարծիքով՝ եթե բնությունը «անգիտակցաբար», առանց որևէ միատիկական միջամտության զարգանում է իր օրենքների հիման վրա, ապա մարդը ինքը պետք է զարգանա, պետք է ինքը ձեռք բերի գիտելիք (Նախանդանը ժխտում է մարդու հոգու մեջ բնածին գիտելիքի գոյությունը), պետք է ունենա առաջադիմելու նպատակ, կարողանա քննադատորեն վերլուծել ու գնահատել ստեղծված իրավիճակները և փորձի ստեղծել, այդ թվում՝ **հեղափոխական ճանապարհով**, այնպիսի իրականություն, որը կհամապատասխանի իր սպասելիքներին և իդեալներին:

Նախանդյանը, հետևելով ռուս հեղափոխական դեմոկրատներին, հատկապես Գերցենին, ազատության, եղբայրության և հավասարության գաղափարների հիման վրա ստեղծվելիք հասարակարգի իրագործումը կապում է հողային, իսկ ավելի ընդհանուր՝ տնտեսական հարցի լուծման հետ: Եթե մարդիկ տնտեսապես ազատ չեն, ապա քաղաքական ազատությունը դառնում է ավելորդ: Չուտ քաղաքական և օրենսդրական ազատությունը դատարկ խոսք է՝ **«օդային ազատութիւն»**: Նրա կարծիքով՝ **«ստրկության մեջ, աղքատության մեջ չկա և չի կարող լինել լուսավորություն»**, որ պետք է բարելավել հասարակության աշխատավոր դասի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական կյանքի պայմանները, ամենից առաջ՝ լուծել տնտեսական հարցը՝ **«մարդու և հացի հարցը»**, որից հետո միայն մտածել լուսավորության ու մշակութային առաջընթացի մասին: Իսկ տնտեսական հարցի լուծման բանալին հողային հարցն է՝ **երկրագործությունը**, որը կապված է հողի սեփականատիրության ձևի հետ: Երկրագործությունը հասարակության բարեկեցության, «ապրուստի և հարստության» գլխավոր աղբյուրն է: Մինչդեռ հողը պատկանում է մի խումբ մարդ-

կանց՝ մեծահարուստներին, ովքեր շահագործում են մեծամասնությանը, օգտվում նրանց քրտինքով ստեղծած բարիքներից: Նալբանդյանը քննադատում է կապիտալիստական կարգերը՝ կարծելով, որ այն մարդկանց տալիս է ձևական ազատություն, որովհետև մի խումբ մարդիկ հարստանում են մեծամասնության կեղեքման հաշվին: Աշխատավոր ժողովրդին ապրելու և տնտեսական ազատության հասնելու համար հարկավոր է վերացնել ֆեոդալական ու կապիտալիստական սեփականատիրական ու սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները և հողը դարձնել համայնատիրական: Ընդ որում, դա պետք է անել ոչ թե բարենորոգումների, այլ արմատական, հեղափոխական, զինված ճանապարհով՝ **«ստրուկը կացնով կվճռե գործը»**: Նալբանդյանի կարծիքով՝ այս ճանապարհով (ընդվզելով օտարների գաղութային քաղաքականության դեմ, պայքարելով ազգի ազատության ու անկախության համար՝ **«Ներկա օրերում այլ ինչ սև քնար, // Սուր է հարկավոր կտրիճի ձեռքին»**) հնարավոր է լուծել նաև ազգային հարցը, կարգավորել ազգամիջյան հարաբերությունները, ապահովել բոլոր ազգերի իրավահավասարությունն ու ինքնիշխանությունը: Այս կապակցությամբ նա քննադատում է **«Փանատիկական ազգասիրությունը»**՝ ազգայնամոլությունը, երբ մի ազգ **«յուր մի շամփուր խորովածի համար մորթում է մյուս ազգության եզը»**: Արդարության, մարդկության շահը պահանջում է ճանաչել յուրաքանչյուր ազգի գոյության, ազատության և անկախության իրավունքը: Ըստ բնական իրավունքի՝ բոլոր ազգերը իրավունք ունեն ազատ ապրելու: Բնական իրավունքը, գրում է Նալբանդյանը, հզոր իրավունք է, որը գերազանցում է մարդկային բոլոր օրենքները: Ստրկությունը և բռնապետությունը պայմաններ են ստեղծում անմարդկային և հակահասարական երևույթների առաջացման համար: Պատմության ընթացքում ապստամբությունները, խռովությունները, սպանությունները, թալանը և այլ դաժան երևույթներ ծնվել են բռնակալությունից: Բռնակալության ոգին, լինելով ստրկության պաշտպանը, չցանկանալով ընդունել մարդկային հավասարությունը, «անօրինական կերպով առաջինն է մերկացնում իր թուրը, բոլոր խեղճ ու անօգնական մարդկանց ունեցվածքի և իրավունքի առջև»:

Նոր հասարակարգը պետք է ունենա իր բարոյական արժեհամակարգը: Բարոյագիտական հարցեր քննարկելիս Նալբանդյանը հետևում է Կանտի «**Մարդուն պետք է դիտել ոչ թե միջոց, այլ նպատակ**» և ֆրանսիական լուսավորիչների կողմից առաջադրած «**բանական եասսիրության**» սկզբունքներին: Ինչպես յուրաքանչյուր շնչավոր էակ, այնպես էլ մարդը որպես կենդանի ի ծնե եասսեր են, այսինքն՝ առաջին հերթին մտածում են իրենց գոյության պահպանման և իրենց օգուտի մասին: Սակայն մարդը տարբերվում է կենդանիներից իր բանականությամբ և սոցիալական էությամբ, հետևաբար պետք է հետևի «**բանական եասսիրությանը**», այսինքն՝ կարողանա անձնական շահը զուգակցել հասարակական շահի հետ: Իսկ որպեսզի մարդը դիտվի որպես բարձրագույն արժեք և նպատակ, անհրաժեշտ է այնպիսի հասարակություն, որում մարդու բնական իրավունքները կպահպանվեն, և որում պայմաններ կստեղծվեն մարդու արժանապատիվ կեցության համար: Օրինակ, եթե հասարակության մեջ մի բևեռում աղքատների (շահագործվողների) դասն է, իսկ մյուսում՝ հարուստների (շահագործողների), ապա այդպիսի հասարակության մեջ չեն կարող իրագործվել հավասարության, արդարության կամ մարդասիրության գաղափարները, մարդկանց միջև չեն կարող լինել բարոյական հարաբերություններ, ընդհակառակը, դրանում կհաճախաճան անբարո արարքները, հանցագործությունները և բացասական այլ երևույթները: «Մարդասիրական» կարող է դառնալ համայնքային սեփականատիրության վրա խարսխված հասարակարգը, որում կվերանա մի կողմից՝ մարդու կողմից մարդու, մյուս կողմից՝ մի ազգի կողմից մյուս ազգի շահագործումը, և որում գրեթե կվերանան սոցիալական և ազգային հակամարտությունները:

Նալբանդյանը շեշտում է այն միտքը, որ **ազատությունը** ինչպես ազգի, այնպես էլ յուրաքանչյուր անհատի նպատակն է: Սակայն ազատությունը հենց այնպես չի տրվում. այն հարկավոր է ձեռք բերել պայքարով ու անգամ զոհաբերությամբ: Ստրկությունից ու աղքատությունից ազատվելու նախապայմանն ազգային միասնությունն է, ազգի ազատության ու անկախության համար պայքարելու կամքը, ազգային արժեքների (մշակույթ, լեզու, կրոն, պատմական հիշողու-

թյուն և այլն) պահպանումը, ազգության շահերի համար հետևողական պայքարը: Ստ. Նազարյանցի մման մա էլ կարծում է, որ թեև Հայաստանը «**ավերակ**» է, ժողովուրդը «անգրագետ ու անդաստիարակ», ազգության «մեքենան» ջարդված, սակայն կա այդ վիճակից դուրս գալու ելք. հարկավոր է ունենալ գործելու կամք և վերանորոգվելու ցանկություն, հարկավոր է հետևողականորեն զարգացնել ազգին ազգ դարձնող գործոնները՝ լեզուն, գրականությունը, պատմությունը, կրոնը, ազգային ավանդույթները և այլն: Նա համոզված է, որ **ազգության «հոգին», «դրոշակը» լեզուն** է, որը կյանք ու լույս է տալիս ազգին, սակայն լեզուն, ինչպես բնության և հասարակական կյանքի մյուս երևույթները ենթակա են փոփոխությունների: Նալբանդյանը Աբովյանի և Նազարյանցի մման կարծում է, որ գրաբարը այլևս մեռյալ լեզու է, մինչդեռ ազգը կարիք ունի «կենդանի» լեզվի և գրականության: Նա քննադատում է ինչպես «**աբեղայական**» գրականությունը, այնպես էլ «աբեղայական» հայկական դպրոցը՝ կարծելով, որ նոր մոտեցումների՝ լուսավորական գաղափարների վրա հիմնված ազգային դպրոցը կարող է հայությանը հանել «խավարից», «ստրկացումից ու քարացումից»:

Մ. Նալբանդյանի փիլիսոփայական հայացքները նշանակալից ազդեցություն ունեցան հետագա տասնամյակների, հատկապես XIX դարի 60-90-ական թվականների հայ փիլիսոփայական, հասարակական-քաղաքական մտքի զարգացման և ազգային-ազատագրական շարժումների գաղափարաբանությանը մշակման վրա:

4.5 Նահապետ Ռուսինյան

XIX դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է ազգային-հասարակական գործիչ, փիլիսոփա **Նահապետ Ռուսինյանը**²⁵² (1819-1876):



Նահապետ Ռուսինյան

Նահապետ Ռուսինյանը ծնվել է Կեսարիայում, սովորել Կ. Պոլսի Սկյուտար քաղամասի Ս. Կարապետ եկեղեցու վարժարանում: 1844-1851 թթ. շարունակել է ուսումը Փարիզի Սորբոնի համալսարանում՝ ստանալով բժշկագիտության դոկտորի աստիճան: 1851 թ. վերադառնալով Պոլիս՝ ծավալել է մանկավարժական, ազգային-հասարակական գործունեություն՝ ակտիվ մասնակցելով արևմտահայոց **Ազգային Սահմանադրության** մշակման ու հաստատման աշխատանքներին: 1853 թ. տպագրված «**Ուղղախոսութիւն արդի Հայոց լեզուին**» աշխատությունում պաշտպանել է աշխարհաբարը, փորձել է մշակել դրա քերականությունը: 1854 թ. Պոլսի պատրիարքարանի կողմից այդ գիրքն արգելվեց: Կյանքի վերջին տարիներին Ռուսինյանը Կայսերական բժշկական ուսումնարանում դասավանդել է փիլիսոփայություն և բժշկական դեոնտոլոգիա: Ռուսինյանի «**Կիլիկիա**» բանաստեղծությունը (1860 թ.) մնայուն տեղ ունի հայոց հիշողության մեջ (դարձել է երգ, երաժշտությունը՝ Գաբրիել Երանյանի): Նա մահացել է 1876 թվականին: Ռուսինյանի փիլիսոփայական հայացքներն ամփոփված են «**Դասագիրք փիլիսոփայութեան...**» աշխատության մեջ:

²⁵² Ն. Ռուսինյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 95-128; Թևոսյան Ա. Մ., Նահապետ Ռուսինյանի աշխարհայացքը, Եր., 1970; Ռշտունի Է. Գ., Գիտական իմացության մեթոդների մշակումը հայ փիլիսոփայության մեջ (XIX դարի երկրորդ կես), Եր., 1979:

Նահապետ Ռուսինյանի փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա ազդեցություն է գործել եվրոպական (գերմանական ու ֆրանսիական) փիլիսոփայությունը, ի մասնավորի՝ փիլիսոփա Վիլտոր Կուզենի (1792-1867) էկլեկտիկական (ընտրողական) ուսմունքը: Ռուսինյանը շատ հարցերում հետևում է Կուզենին, սակայն չի պաշտպանում Կուզենի հետադիմական քաղաքական հայացքները և փիլիսոփայության անօգտակարության (իբր բոլոր ճշմարտությունները բացահայտված են նախորդ փիլիսոփաների կողմից, ուստի մնում է ընտրել դրանցից որևէ մեկը) և փիլիսոփայությունը կրոնի մեջ տարրալուծելու գաղափարները: Ընդհակառակը, ըստ Ռուսինյանի՝ փիլիսոփայությունը միշտ էլ, հատկապես այսօր օգտակար է, որովհետև փիլիսոփայության առաքելությունը մարդկանց **«մտառոր ու բարոյական կատարելութեան հասցնելն է»**, գիտության ու առաքինության (բարոյականության), գեղեցկության ու ճշմարտության միասնության ապահովումը: Եթե բնագիտության առարկան նյութական աշխարհի, ապա փիլիսոփայությանը՝ հոգեկան աշխարհի ճանաչումն է: **«Փիլիսոփայութիւնը մարդկային բանին գիտութիւնն է, որ մարդուն բարոյական կատարելագործութեան կը ձգտի՝ ուղղելով միտքը դեպի ճշմարիտը, բարին և գեղեցիկը»**²⁵³: Այս երեքն անբաժանելի են և հանդիսանում են փիլիսոփայության «հավիտենական» առարկան: Փիլիսոփայությունը վեհագույնն է գիտությունների մեջ, գիտությունների գիտություն է, որովհետև ոչ թե բացատրվում է որևէ գիտության կողմից, այլ ինքն է բացատրում է ամեն ինչ, ոչ թե ուրիշներից վերցնում է օրենքներ, այլ ինքն է բոլորին տալիս է օրենքներ, և վերջապես, ոչ թե կառավարվում է, այլ ինքն է կառավարում և **«վեհապետաբար»** իշխում բոլորի վրա: Փիլիսոփայությունը կոչված է ծառայելու մարդկության առաջադիմությանը: Ըստ Ռուսինյանի՝ փիլիսոփայության մեջ մտնում են հոգեբանությունը, տրամաբանությունը, բարոյագիտությունը (որի մեջ մտնում են իրավագիտությունը, տնտեսագիտությունը, քաղաքագիտությունը, պատմությունը և այլն) և գեղագիտությունը: Դրանք իրար հետ փոխկապակցված են, իսկ ավելի

²⁵³ **Ռուսինեան Ն.,** Դասագիրք փիլիսոփայութեան, հետեւօղութեամբ լաւագոյն հեղինակաց ընտրողական դպրոցի, էջ 29:

ստույգ՝ վերջին երեքը հոգեբանության (հոգու ճանաչողական գորությունների կամ կարողությունների՝ զգայականի, իմացականի և գործնականի) դրսևորումներն են: Գեղագիտությունը հենվում է հոգու զգայական, տրամաբանությունը՝ իմացական, իսկ բարոյագիտությունը՝ կամքի կամ գործելու կարողության վրա: Զգայականության առարկան **«անհուն գեղեցիկն»** է, իմացականությանը՝ **«անհուն ճշմարիտը»**, իսկ բարոյագիտությանը՝ **«անհուն բարին»**: Հոգին ճշմարտությունը ըմբռնում է իմացությամբ (խորհրդով), բարին՝ կամքով, և գեղեցիկը՝ զգայությամբ: Զգայական կարողությունը նախորդում է իմացական ու գործելու կարողություններին, իսկ արվեստը՝ գիտությանը, որովհետև **«մարդ նախ գեղեցիկը կ' զգայ գուտ ճշմարիտը ըմբռնելէն յառաջ»**:

Իմացության հարցեր քննարկելիս Ռուսինյանը փորձում է հաշտեցնել էմպիրիզմն ու ռացիոնալիզմը, կանտականությունն ու հեգելականությունը, հոգեբանությունը և իմացաբանությունը: Իմացության գործընթացին մասնակցում են հոգու երեք՝ **բնական (զգայական), իմացական և բարոյական կարողությունները**, բայց վճռական դերը պատկանում է իմացական կարողությանը, որը բազմափուլ է: Սկզբնական շրջանում հոգին ինքնահայեցողությամբ ճանաչում է ինքն իրեն, ապա զգայություններով տեղեկություններ ստանում արտաքին աշխարհի մասին, այնուհետև բանականությամբ հասու է լինում բացարձակ ճշմարտություններին: Որչափ իրականության սահմաններն են, այնչափ էլ իմացականության սահմաններն են: Իմացականն ունի իր ենթակարողությունները՝ ներքին ըմբռնումը, մտադրությունը, արտաքին ըմբռնումը, հիշողությունը, երևակայությունը, վերացարկումը, ընդհանրացումը, դատողությունը և իմաստասիրությունը, որոնց միջոցով հոգին ստեղծում է գաղափարներ: Օրինակ, **«վերացումը»** (վերացարկումը) գիտական իմացության առաջին աստիճանն ու պայմանն է: Վերացարկման դեպքում մարդը վերանում է առարկայի բոլոր հատկություններից (նա չի կարող միանգամից ճանաչել բոլորը), բացի այն հատկությունից, որը տվյալ պահին հետաքրքրում է իրեն: Այս ճանապարհով մտքի մեջ կազմավորվում են վերացական գաղափարներ ու արքսիոմներ, ինչպիսիք են տարածու-

թյան, ժամանակի, պատճառի գաղափարները և մաթեմատիկական աքսիոմները: Ըստ Ռուսինյանի՝ տարածությունը և ժամանակը ոչ թե սուբյեկտիվ իրողություններ (ապրիորի ձևեր) են, այլ **«բնական էություն»**՝ օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող իրերի հատկություններ: Դրանք համագոյակից իրողություններ են: Օրինակ, պատմության ուսումնասիրության դեպքում դրանք գործածվում են միաժամանակ, քանի որ պատմական իրադարձությունները տեղի են ունենում տարածության և ժամանակի մեջ: Եթե վերացարկյան ժամանակ առարկայի որևէ հատկություն ուսումնասիրվում է մյուս հատկություններից գատ, ապա **ընդհանրացման** դեպքում, ընդհակառակը, դրանք դիտարկվում են ընդհանրության (սեռերի ու տեսակների) մեջ, և միտքն ընդհանուր կապերի ու հարաբերությունների հիման վրա մշակում է ընդհանուր օրինաչափություններ: Վերացարկյան ու ընդհանրացման ճանապարհով կարող են ստացվել տարբեր տեսակի՝ զգայական կամ փաստական, իմացական և բարոյական, հարաբերական ու բացարձակ գաղափարներ: Դրանց հիման վրա միտքը կազմում է դատողություններ, այնուհետև իմացության ասպարեզ է գալիս իմաստասիրությունը, որով **«միտքը դատողութենէ մը ուրիշ դատողութիւն մը կը հանէ»**²⁵⁴:

Փիլիսոփայության նպատակը ճշմարտության բացահայտումն է, սակայն կան ճշմարտության տարբեր ըմբռնումներ: Մի դեպքում ըստ Ռուսինյանի՝ **ճշմարտությունն այն է, ինչ գոյություն ունի**, և այս իմաստով իրականության զարգացումը նշանակում է ճշմարտության ինքնաբացահայտում հոգու կարողությունների միջոցով: Բայց ի տարբերություն Հեգելի, ըստ որի՝ ճշմարտության բացահայտումն ավարտվում է իր իսկ փիլիսոփայության մեջ, Ռուսինյանը կարծում է, որ այն **«անհուն»** է և չունի ավարտ: Հետևելով ճշմարտության գոյաբանական ըմբռնմանը՝ նա հավերժական ճշմարտություն է համարում Աստծուն: Այս մտքին նա հանգում է Աստծո կեցության **բնական** (դրանք երեքն են՝ նյութի գոյությունը, նյութի շարժումը և տիեզերաց կարգը), **բնագանցական** (դրանք բազմաթիվ են, բայց գլխավորներն են՝ առաջին Էակի անհրաժեշտությունը և «անհունի ծանօթությունը»)

²⁵⁴ Դույն տեղում, էջ 68:

և բարոյական (դրանք երեքն են՝ բնական օրենքը, մարդու «անդիմադրելի պարտքը», ժողովուրդների միաձայն հավանությունը) ապացույցների միջոցով: Օրինակ, խուսափելով շարժողական ու պատճառական շղթայի անվերջությունից՝ միտքը հաստատում է անշարժ շարժիչի և անպատճառ պատճառի՝ Աստծո գոյությունը: Նմանապես՝ «**հարկաւոր ճշմարտութեանց վերջին պատճառը կը գտնուի յԱստուած**»²⁵⁵: Սի այլ դեպքում ճշմարտությունը նա սահմանում է արիստոտելյան ոգով՝ **որպես մտքի համապատասխանություն իրականությանը**: Բացի դրանից՝ նա տարբերակում է երկու կարգի՝ **առաջնային և երկրորդային ճշմարտություններ**: Առաջնային են մտքի մեջ գոյություն ունեցող մինչփորձական ճշմարտությունները, որոնցից բխեցվում են մյուս ճշմարտությունները: Այս իմաստով առաջնային ճշմարտությունները որպես «**մեր գիտութեան էական խարխիսներ**», որպես արքիմոններ կամ գիտելիքի ապրիորի ձևեր ունեն բացարձակ բնույթ. կախված չեն կոնկրետ հանգամանքներից: Դրանք ակնհայտ են, համընդհանուր և արմատավորված մարդկային գիտակցության մեջ: Երկրորդային են կոչվում փորձով տրված ճշմարտությունները, որոնք ունեն հարաբերական, պատահական ու մասնավոր բնույթ: Փորձով ստացված գիտելիքները հավաստի են, բայց չունեն ընդհանուր և անհրաժեշտ բնույթ: Իսկ առհասարակ Ռոսինյանը ճշմարիտ ու հավաստի է համարում՝ **ա)** զգայական որոշ ընկալումներ (բնական ճշմարտություն), **բ)** մետաֆիզիկական այն գաղափարներն ու պնդումները, որոնց աղբյուրը բանականությունն է, **գ)** բարոյականության հիմնարար գաղափարներն ու կանոնները, **դ)** ակնհայտ, ինտուիտիվ գաղափարներն ու դրույթները, **ե)** դեդուկտիվ ճանապարհով արքիմոններից ու ակնհայտ պնդումներից ածանցված դատողությունները: Ճշմարտության հասնելու համար կարևոր է մեթոդների ընտրությունը: Գիտական մեթոդներից են՝ վերլուծությունը, համադրումը (բաղադրությունը), որոնք ունեն իրենց կանոնները, հանգիստությունը (համանմանությունը), մակածությունը (ինդուկցիան) և ընծայությունը (դեդուկցիան):

²⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 81:

Եթե բանականության նպատակը մտածողության կարգավորումն է տրամաբանական օրենքներով, ապա բարոյագիտությանը՝ մարդու վարքի կարգավորումը բարոյական կանոններով և օրենքներով: Այս հարցում Ռուսինյանը հետևում է Լուսավորականության, ի մասնավորի կանտյան բարոյագիտության սկզբունքներին: Ըստ բարոյագիտության հիմնական օրենքի՝ մարդը պետք է անի այն, ինչ բարի է, և խորշի այն բանից, որն անիրավ ու չար է: Մարդը, անկախ իր սոցիալական կարգավիճակից, պարտավոր է հետևել բարոյական օրենքին, պարտավոր է պահպանել թե՛ սեփական անձի և թե՛ ուրիշ մարդկանց վերաբերող բարոյական նորմերը: **«Կը յարգեն ուրիշին իրաւունքները, այդ իմ պարտքս է, և կը պահանջեն, որ իմիններս ալ յարգեն, այդ ալ իրաւունքս է»**²⁵⁶: Այս առումով Ռուսինյանը կարծում է, որ պարտքն ու իրավունքը իրարից անբաժանելի են. **«Չկայ պարտք առանց իրաւանց, ոչ ալ իրաւունք առանց պարտուց»**, և այդ երկուսի հավասարակշռությունը կոչվում է **արդարություն**: Նա տարբերակում է **անհատական և ընկերական «պարտքեր»**: Անհատական պարտքը վերաբերում է թե՛ հոգուն և թե՛ մարմնին. թեև հոգին բարձրագույն է, քան մարմինը, միևնույնն է, մարդու համար դրանց «իրավունքները» հավասար են: Մարդը պարտավոր է զարգացնել հոգու զգայական, իմացական և բարոյական կարողությունները, այսինքն՝ պարտավոր է մաքուր պահել զգայությունները, ուժեղացնել իմացականությունը, որպեսզի կարողանա հասու լինել ճշմարտությանը և **«ճանաչել գերագոյն էակը և արժանի ըլլայ անոր»**, մշակել կամքը՝ բարին ընտրելու և չարից փախչելու համար: Ընկերական են կոչվում այն պարտավորությունները, որոնք առաջանում են մարդկանց հետ սոցիալական հարաբերությունների և հաղորդակցության ժամանակ: Դրանք վերաբերում են ընդհանրապես մարդկանց, ընտանիքին, հասարակությանը և պետությանը: Դրական պարտականության բանաձևն է. **«Ըրէք ուրիշին ինչ որ կ' ուզէիք որ ձեզ ընէր»**, իսկ ժխտականինը՝ **«Մի ընէք ուրիշին ինչ որ չէիք ուզեր որ ձեզ ընէր»**²⁵⁷:

²⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 166:

²⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 170:

Քննադատելով ավատատիրական հասարակարգին բնորոշ հակամարդասիրական սկզբունքները, ի մասնավորի՝ թուրքական պետության մեջ առկա խտրական օրենքները՝ Ռուսիյանը պնդում է, որ ի բնե բոլոր մարդիկ ազատ ու հավասար են (**«բնական իրաւունք մ'ունիմ ազատ ըլլալու»**) և ունեն միատեսակ իրավունքներ ու պարտականություններ: Բոլոր մարդկանց համար աստվածային ու մարդկային օրենքները պետք է լինեն նույնը: Մարդու ազատ լինելու նախապայմանը լուսավորության ու կրթության ճանապարհով ձեռք բերած գիտելիքի շնորհիվ գիտակցումն է այն բանին, որ ինքն անհատականություն է, գիտի իր պարտականությունները և ի գործ է պաշտպանելու սեփական իրավունքները: Մասնակցելով արևմտահայոց Ազգային Սահմանադրության ստեղծման աշխատանքներին՝ Ռուսիյանը ձգտում էր դրա մեջ ներառել լուսավորականության և Ֆրանսիական հեղափոխության հռչակած սոցիալ-փիլիսոփայական և իրավական բնույթի առաջադիմական գաղափարները:

4.6 Գրիգոր Արծրունի

XIX դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության նշանավոր ներկայացուցիչներից է հասարակական գործիչ, հրապարակախոս, փիլիսոփա, «Մշակ» թերթի խմբագիր **Գրիգոր Արծրունին**²⁵⁸ (1845-1892):



Գրիգոր Արծրունի

Գրիգոր Արծրունին ծնվել է Մոսկվայում՝ Թիֆլիսի քաղաքագլուխ ու հասարական-քաղաքական գործիչ Երենիա Արծրունու ընտանիքում: 1858-1863 թթ. սովորել է Թիֆլիսի ռուսական գիմնազիայում, որն ավարտելուց հետո մեկնել է Մոսկվա՝ համալսարան ընդունվելու համար, բայց շուտով տեղափոխվել է Սանկտ Պետերբուրգի համալսարան: 1867 թ. մեկնել է Գերմանիա ու ուսումը շարունակել Հայդելբերգի համալսարանում: Երեք տարի անց ավարտել է համալսարանը՝ ստանալով քաղաքագիտու-

թյան ու փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան: 1870 թ. նա ունկնդրել է քաղաքագիտական դասախոսություններ Վիեննայի համալսարանում, այնուհետև վերադարձել Թիֆլիս և դասավանդել Գայանյան ու Մարիամյան օրիորդական դպրոցներում: 1872 թ. հունվարին Գրիգոր Արծրունին հիմնադրում է «**Մշակ**» թերթը (որի խմբագիրն էր մինչև իր մահը (1892 թ.), որում էլ տպագրում է իր հոդվածները: Մահացել է 1892 թ. Թիֆլիսում, քաղվել Խոջիվանքի հայկական պանթեոնում:

²⁵⁸ Գրիգոր Արծրունու փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 436-460:

Արծրունին լուսավորական գաղափարները կրող ազատամիտ ու գիտապաշտ մտածող էր, որը խոր հավատ ուներ գիտության ճանաչողական ու վերափոխիչ գործառույթների նկատմամբ: Ըստ նրա՝ միջնադարում գիտությունը վերացական էր, կտրված կյանքից, գլխավորապես ծառայում էր աստվածաբանությանը և կոչված էր բավարարելու եկեղեցական դասի պահանջմունքները: Կապիտալիզմի ժամանակաշրջանում վերացական գիտելիքը դառնում է ժամանակավրեպ, անօգուտ և մերժելի: Հավատալով առաջընթացին և հիմնվելով մտքի անասհմանափակ հնարավորությունների վրա՝ նա մերժում է աստվածային նախախնամության, իրադարձությունների կանխորոշման, վերերկրային ուժերի միջամտության և այլնի մասին վարկածները՝ դրանք համարելով անտեղյակության և նախապաշարմունքների ու սնոտիապաշտության դրսևորում: Իբրև պոզիտիվիստ մտածող՝ Արծրունին հանդես է գալիս որպես դրական, փորձի վրա հիմնված գիտելիքի ջատագով: Ըստ նրա՝ վերացական դատողությունների ու սոփեստությունների փոխարեն գիտությունը պետք է հենվի փաստական իրողությունների վրա, քանի որ **«մտախոհությունը փաստի հետևանք է»**: Կյանքի բոլոր բնագավառներում առանց գիտության հնարավոր չէ հասնել առաջընթացի: Տնտեսական գործունեության հաջողության մեջ վճռական դերը պատկանում է գիտելիքին, իսկ բարոյական օրենքների բնույթը կախված է հասարակության լուսավորության ու կրթվածության մակարդակից: Հետևելով անգլիացի փիլիսոփա Հ. Բոկլի (1821-1862) տեսությանը՝ նա կարծում է, որ պատմական գործընթացում **«իրողությունների գումարը որոշվում է գիտելիքի գումարով»**, որն ստեղծում են մեծ անհատականությունները: Հասարակության զարգացմանը նպաստում են ոչ միայն աշխարհագրական ու բնակլիմայական գործոնները, այլև **«մարդկային էներգիան»**, անհատների ստեղծագործական ներուժը:

Գրիգոր Արծրունին հասարակության (պետության) օրգանիստական տեսության պաշտպաններից էր: Նա հասարակությունը նմանեցնում է օրգանիզմի, որի յուրաքանչյուր անդամ կամ դաս կատարում է որոշակի գործառույթ՝ դրանով իսկ ապահովելով ամբողջի բնականոն գործունեությունը: Ընդ որում, այդ գործունեության և

տարբեր դասերի սոցիալական համերաշխության հիմքում պետք է ընկած լինեն **օրենքները, իրավունքները և պարտականությունները**: Արծրունին դեմ է սոցիալիստական գաղափարախոսությանը, որովհետև այն մերժում է մասնավոր սեփականության «բնական» գաղափարը: Նա կողմնակից է «**համայնական**» սեփականության ձևին, օրինակ, համայնական հողատիրությանը, բայց պայմանով, որ այն պետք է ոչ թե ամրապնդի ավատատիրական հարաբերությունները, այլ օգտագործվի տնտեսվարման կապիտալիստական եղանակի (երկրագործական ընկերությունների, արտադրական կոոպերացիաների) զարգացմանը: Առհասարակ, այն ամենը, ինչ խանգարում է հասարակական առաջընթացին, տվյալ դեպքում կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացմանը, պետք է մերժել: Քաղաքակրթության բուն նպատակը պետք է լինի ընդհանուրի բարօրությունը և ոչ թե մի կողմից մի խումբ մարդկանց առասպելական հարստության կուտակումը, իսկ մյուս կողմից՝ մեծամասնության չքավորության հաստատումը: «**Ողջամտության**» սկզբունքներով հասարակության կազմակերպումը ենթադրում է տնտեսության զարգացում, դասակարգային համերաշխության հաստատում: Բոլոր ազգերի (այս դեպքում նա նկատի ունի հայ, թուրք, քուրդ, ասորի, եզդի) աշխատավորները պետք է «հասկանան իրենց համերաշխությունը» և համատեղ ուժերով պայքարեն իրենց կեղերողների՝ «կալվածատերերի, վաշխառուների և պաշտոնյաների դեմ»²⁵⁹: Հասարակության մեջ անհատը առանձին մարդն է, իսկ մարդկության մեջ՝ ազգը: Արծրունին կարծում է, որ պետության մեջ բոլոր ազգերը պետք է լինեն հավասար, ունենան միանման իրավունքներ և ամենակարևորը՝ ինքնուրույն զարգանալու հնարավորություններ: Մարդկությունը կազմված է ազգերից, որոնք իրարից տարբերվում են իրենց ֆիզիոլոգիական կառուցվածքով, տարածքով, բնակլիմայական պայմաններով, պատմական ընթացքով, լեզվով, կրոնով, մշակույթով, ավանդույթներով և այլն: Միսալ է այն պատկերացումը, թե ինքնութենական հատկությունները կորցնելով՝ որևէ մեկը կարող է իրեն համարել այդ ազ-

²⁵⁹ **Գր. Արծրունի**, Մեր ուղղությունը, «Մշակ», 1883, թիվ 1:

գության անդամ: Ճշմարիտ հայրենասերը նա է, ով ապրում է իր Հայրենիքում, շենացնում է երկիրը, պահպանում իր մայրենի լեզուն և մշակույթը: Հայրենիքը հողն է, իսկ ամեն մի ազգի հասարակական գլխավոր ուժը՝ երկրագործությունը. **«Մի ազգ, որ հետզհետե կորցնում է իր երկրագործական դասը, նա անհետանալու է որպես ազգություն աշխարհի երեսից»**²⁶⁰: Ընդ որում, խնդիրը ոչ միայն հայության մեջ այդ դասը պահպանելն է, գրում է նա, այլև դրան «ժամանակակից կազմակերպություն» տալը՝ նոր, կատարելագործված ձևեր մտցնելով երկրագործական աշխատանքի մեջ: Առհասարակ Արծրունին, քարոզելով աշխարհաքաղաքացիական գաղափարներ, միաժամանակ պնդում է, որ դրանց հիմքում պետք է ընկած լինի ազգասիրությունը, որ աշխարհաքաղաքացիությունն ու ազգասիրությունը ոչ թե իրար հակասում են, այլ, ընդհակառակը, լրացնում են: Ազատագրական պայքարի գաղափարախոս Արծրունին «ոչ թե անտեսում է ազգայինը, նսեմացնում ազգի կրող լինելու գաղափարը, այլ հիմնավորում է համամարդկային մեջ ազգայինով վեհանալու, հպարտանալու, ազգայինի առավելությունները գիտակցելու, բայց նաև այդ ամենը պատմամշակութային ավելի լայն համակարգի՝ համամարդկային համատեքստում արժեքավորելու, առաջադիմության ընթացքին հետևելու անհրաժեշտությունը»²⁶¹:

Գրիգոր Արծրունին պոզիտիվիստ սոցիոլոգ Հ. Մպեմսերից փոխառել է **«հասարակական մարմին»** հասկացությունը, որի կանոնավոր գոյության պայմանը տեսնում է դրա բաղկացուցիչ մասերի՝ անհատից մինչև ազգ զարգացման մեջ: Անհատական զարգացումը նշանակում է մարդու բնական, ֆիզիկական, բարոյական, մտավոր ընդունակությունների, բոլոր հակումների ու ձիրքերի անարգել ու կատարյալ զարգացում: Առհասարակ պատմության նպատակը մարդու անհատականության զարգացումն է: Մարդը ի ծնե ազատ էակ է, և այդ ազատությունը դրսևորվում է անհատականության զարգացման միջոցով: Ազգի մտավոր և բարոյական գոյության համար ամենավ-

²⁶⁰ **Գր. Արծրունի**, Ազգի գոյութան հիմքը, «Մշակ», 1878, թիվ 176:

²⁶¹ **Մարգարյան Ս. Ա.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակագիտական մտքում, էջ 216:

տանգավորն այն է, երբ «մի ազգութիւն այլեւս չէ արդիւնաբերում ինքնուրույն, անկախ, ինքնագոյ բնաւորութիւններ, երբ պատմական հանգամանքների շնորհիվ մի ազգի բոլոր անդամները միմեանց նման են դառնում, կորցնում են իրանց անհատական տարբերութիւնները, միակերպ են դառնում»²⁶²: Նման դեպքում ազգը զրկվում է «մտքի գինվորներից», ստեղծագործելու, նոր գաղափարներ, նոր գրականություն և գիտություն արարելու կարողությունից: Առանձին մարդու անհատական զարգացումը հիմք է բոլոր մարդկանց և հասարակության զարգացման համար: Մարդը ավատատիրական հասարակության մեջ չի ունեցել այդպիսի հնարավորություն, քանի որ մի կողմից չունէր ազատություն (տնտեսապես կախված էր ֆեոդալներից), իսկ մյուս կողմից՝ կրոնական գաղափարախոսության գերիշխանության պայմաններում զրկված էր ազատ մտածելու ու ստեղծագործելու հնարավորությունից: Արծրունին բնադատում է եկեղեցուն և աստվածաբանությունը, սակայն հանդուրժողական է կրոնի նկատմամբ: Ըստ նրա՝ խնդիրը քրիստոնեության մեջ չէ, որովհետև այն եվրոպական մշակույթի մեջ ներմուծեց անհատականության, ազատության, հավասարության ու եղբայրության համամարդկային գաղափարները, այլ աստվածաբանության, որը, որոշակի շահերից ելնելով, ձևակերպել է դոգմատիկ սկզբունքներ: Կրոնը մարդու անհատական համոզմունքն է, հետևաբար այս հարցում ոչ ոք իրավունք չունի ճնշելու մարդուն, բռնաճալու նրա կամքի և խղճի վրա: Կրոնը և եկեղեցին պետք է անջատ լինեն պետությունից (չպետք է լինի պետական կրոն), այլապես հասարակության մեջ անխուսափելի կդառնան անհանդուրժողականությունը, ատելությունը և կրոնական պատերազմները: Նրա համոզմամբ՝ ազգությունը և կրոնը չպետք է նույնացվեն, հակառակ դեպքում մենք կունենանք պառակտված ազգություն, որի առանձին հատվածներ կհետապնդեն միայն իրենց շահերը. «Պետք է որոնել ուրիշ, ամենքի համար ընդհանուր շահ ներկայացնող կէտ, մի չէզոք գետին, որի վրա բոլոր հայաստանցիներն էլ միանալով՝ կարող էին համերաշխ ոգով գործել ընդհանուր հայրենի-

²⁶² Գր. Արծրունի, Ինչի մեջն է վտանգը, «Մշակ», 1878, թիվ 144:

քի բարոյքման գործի համար»²⁶³: Արծրունին իր հրապարակային գործունեության գլխավոր նպատակներից է համարում հայությանը կրոնական համայնքից վերածել ազգության, խթանել ազգային ինքնաճանաչողությունը, նպաստել ազգին ազգ դարձնող գործունեւրի՝ լեզվի, գրականության, գեղարվեստի և կրթության զարգացմանը: Նրա կարծիքով՝ հայոց եկեղեցին կատարել է իր պատմական առաքելությունը, ուստի նոր պայմաններում պետք է հրաժարվի ազգը գլխավորելու մտադրությունից: Որքան էլ հայությունը կաշկանդված լինի պատմական ավանդույթներով ու պատմական հիշողությամբ, պետք է ուժ գտնի վերափոխելու արմատացած ավանդույթները, պետք է շարժվի ժամանակի պահանջներով: Առաջին հերթին հայությունը պետք է հրաժարվի գրաբարից, պետք է աշխարհաբար լեզվով ստեղծի նոր գրականություն, պետք է նույնիսկ աշխարհաբարի փոխադրի Աստվածաշունչը, որպեսզի մարդկանց հասկանալի դառնա այդ «ժողովրդական» Գրքի բովանդակությունը: Առհասարակ պետք է հրաժարվել բոլոր այն հաստատություններից ու կառույցներից, որոնք խանգարում են ազգի առաջընթացին: Ոչ թե մարդն է ստեղծված հասարակական հաստատությունների համար, այլ վերջիններս են ստեղծվել մարդու համար: Եվ եթե այդ հաստատությունները այնքան են հնացել, քարացել, անընդունակ դարձել առաջադիմելու, այսինքն՝ այլևս չեն նպաստում, ավելին խոչընդոտում են մարդկանց զարգացումը, ուրեմն դրանք պետք է վերացվեն և փոխարինվեն նորերով. «Իսկ այնպիսի հաստատությունները, որոնք ժամանակի պահանջման համեմատ վերանորոգվել էլ չեն ուզում, կամ չեն կարող, նրանք իսպառ պետք է անհետանան աշխարհի երեսից, որպես զի **անհատը** և անհատներից բաղկացած հաւաքական մարմինը, մարդկային **հասարակութիւնը**, ինչ ազգութեան և պատկանէին նրանք՝ ազատվեն մեռնող հաստատութիւնների մեռցնող ազդեցութիւնից...»²⁶⁴: Եթե հայ հոգևորականությունը ցանկանում է նպաստել իր ժողովրդի զարգացմանը, ապա պետք է հրաժարվի իր հնացած սովո-

²⁶³ **Գր. Արծրունի**, Լուսաւորութիւն եւ տնտեսական ոյժ, «Մշակ», 1881, քիվ 82:

²⁶⁴ Տե՛ս **Գր. Արծրունի**, «Մշակի» տասն եւ վեց տարվայ գործունեութիւնը, «Մշակ», 1888, քիվ 149:

րույթներից և, բարձրացնելով իր կրթական ու բարոյական մակարդակը, առաջնորդվի ժամանակի պահանջներով:

Լինելով ժամանակի հայտնի գրաքննադատներից ու արվեստի տեսաբաններից՝ Արծրունին այդ տեսանկյունից է գնահատում գրականության դերը հայ ժողովրդի մտածելակերպի փոփոխության և նոր սերնդի գեղագիտական ու բարոյագիտական դաստիարակության գործում: Երբ Ֆրանսիան անհրաժեշտություն զգաց փոխելու իր հասարակական օրենքները, իր քաղաքական կյանքի ձևը, գրում է նա, հանդես եկան այնպիսի գրողներ, ինչպիսիք են Մոնթեսքյուն, Վոլտերը, Ռուսսոն և այլք, որոնք առաջարկեցին հասարակական կյանքի կազմակերպման նոր օրենքներ և դաստիարակության նոր կանոններ: Գրականության և արվեստի խնդիրն է տարածել լուսավորականություն, նպաստել ազգի մտավոր և բարոյական առաջընթացին: Այլ խոսքով՝ գրականությունը և արվեստը, ի մասնավորի՝ թատրոնը, պետք է արտացոլեն ազգի կյանքը, ճշգրտորեն վերարտադրեն կյանքի իրողությունները, զբաղվեն առաջին հերթին «ինքնաքննությամբ» ու ինքնաքննադատությամբ, ցույց տան թե՛ ազգի պակասությունները և թե՛ ազգի բնավորության գծերը վերափոխելու ու լավարկելու ճանապարհները:

4.7 Մատթեոս Մամուրյան

XIX դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության երևելի ներկայացուցիչներից է մտածող, գրող, խմբագիր, հրապարակախոս, մանկավարժ **Մատթեոս Մամուրյանը**²⁶⁵ (1830-1901):



Մատթեոս Մամուրյան

Մատթեոս Հովհաննեսի Մամուրյանը ծնվել է Իզմիրում, 1845 թ. ավարտել է Չմյուռնիայի Մեսրոպյան վարժարանը, 1850 թ.՝ Փարիզի Մուրադյան վարժարանը: 1856-1857 թթ. եղել է Քեմբրիջի համալսարանի ազատ ունկնդիր: 1858 թ. շրջագայել է Եվրոպայում, այցելել նաև Պետերբուրգ: 1860-1865 թթ. եղել է Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի դիվանապետ: 1865-1899 թթ., ընդմիջումներով, եղել է Մեսրոպյան վարժարանի տեսուչը, դասավանդել անգլերեն, ֆրանսերեն, արաբերեն և համաշխարհային պատմություն: 1871-1901 թթ. Չմյուռնիայում հրատարակել է «Արևելյան մամուլ» գրական-քաղաքական հանդեսը: 1850-1860-ական թվականներին գրած իր բազմաթիվ հոդվածները ամփոփել է «Հայկական նամականի» (1872 թ.) և «Անգլիական նամականի կամ Հայու մը ճակատագիրը» (1881 թ.) հրապարակախոսական երկերում, որտեղ քննարկված են ազգային-ազատագրական պայքարին, Հայաստանի տնտեսական զարգացմանը վերաբերող թեմաներ: Մամուրյանը հայերեն է թարգմանել Վոլտերի, Գյոթեի, Գ. Լեսինգի, Ա. Դյումայի, Ժյուլ Վեռնի, Է. Պրուդի, Կ. Բոմարշեի, Վ. Սքոթի, Լև Տոլստոյի և ուրիշ գրողների երկեր, ինչպես նաև «Հազար ու մի գիշեր» արաբական հեքիաթները (6 հատորով):

²⁶⁵ Մ. Մամուրյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տես Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 173-194; Ղազարյան Հ. Մ., Մատթեոս Մամուրյան: Կյանքն ու ստեղծագործական գործունեությունը, Եր., 1961:

Իր տեսական-փիլիսոփայական հրապարակումներում լուսավորականության փիլիսոփայությամբ տոգորված Մատթեոս Մամուրյանը քննարկում է բնության և հասարակության զարգացմանը, գրաքարի և աշխարհաբարի, գիտության և կրոնի հարաբերակցությանը, կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ վերաբերմունքին, հայ ժողովրդի ինքնությանը, տնտեսական ու քաղաքական իրավիճակին առնչվող բազմաթիվ հարցեր: Այդ հարցերը նա դիտարկում է լուսավորականության, պոզիտիվիստական և էվոլյուցիոնիստական փիլիսոփայության տեսանկյունից՝ կարծելով, որ թե՛ բնության և թե՛ հասարակության մեջ տեղի են ունենում շարժում, զարգացում և աստիճանական փոփոխություններ: Ըստ Մամուրյանի՝ էվոլյուցիոնիստական, հատկապես Հ. Սպենսերի տեսությունը գերիշխում է ժամանակի տեսական մտքում, որովհետև այն ունի համընդհանուր բնույթ: Եթե Դարվինի տեսությունը վերաբերում է բուսական ու կենդանական աշխարհում տեղի ունեցող երևույթներին, ապա Սպենսերը էվոլյուցիոնիզմի տեսանկյունից է դիտարկում կյանքի բոլոր ոլորտները, հատկապես մարդուն և հասարակությանը: Մարդը ոչ թե արարչագործության պսակն է, այլ կենդանական աշխարհում տեղի ունեցող բարեշրջության վերջին, բարձրագույն օղակը, որը օժտված է բանականությամբ:

Բարեշրջությունը բոլոր ազգերի առաջադիմության օրենքն է: Բարեշրջությունն ակնհայտ է, սակայն այդ գործընթացը ընթանում է առաջընթացներով և հետընթացներով, ուստի դրա գնահատականը կախված է կոնկրետ հանգամանքներից: Ընդունելով աստիճանական առաջադիմության սկզբունքը՝ «հարկ է ըսել որ այն իր բնութիւնն ու նշանակութիւնը կ'փոխէ ժամանակի հոլովմամբ և բարուց փոփոխմամբ. ինչ որ այս ինչ ժամանակամիջոցին յառաջադիմութիւն է ժողովրդեան մը համար, յետադիմութիւն կամ մնացականութիւն է ուրիշ ժողովրդեան մը կացութեան նկատմամբ»²⁶⁶: Առհասարակ Մամուրյանը կարծում է, որ հասարակական ամեն մի հիմնարկ ժամանակի արդյունքն է, հետևաբար ենթակա է փոփոխության: Իսկ քաղաքակր-

²⁶⁶ **Մամուրյան Մ.**, Յառաջադիմութեան գործակներ, «Արևելյան մամուլ», 1897, թիվ 18, էջ 601-602:

թությունը տարբեր՝ գիտական, բարոյական, արվեստագիտական, ճարտարագիտական և այլ ոլորտների **«յառաջադէմ քայլերու գումարումն է»**, չունի չափ ու սահման, քանի որ մարդկային զարգացման ասպարեզը ինքնին անչափ ու անսահման է: Այս առումով դժվար է ասել, թե հատկապես նյութական ու հոգևոր ո՞ր գործոններն են խթանել առաջադիմությունը, որո՞նք են մարդկանց **«ազնուացման և երջանկութեան նպաստած»** գործոնները՝ կռակաշտությունը, թե՞ քրիստոնեությունը, իմաստասիրությունը, թե՞ բարոյագիտությունը, նյութապաշտությունը, թե՞ գիտությունը: Այս հարցադրմանը դժվար է միանշանակ պատասխանել նաև այն պատճառով, որ հաճախ իբրև քաղաքակրթության ու առաջադիմության չափանիշ ներկայացվում է նյութական միջոցների ու բարիքների արտադրության մակարդակը: «Նյութապաշտական քաղաքակրթության» մասին պատկերացումը, որը տարածված է ինչպես հայ, այնպես էլ «լուսամիտ» ազգերի մեջ, **«պարզապես իր բուն նպատակէն կ'վրիպի և ամեն բարձր սկզբունք, ամեն տեսական անձուկներ կը գոհէ միայն անասնական յօժարութեանց գոհացման»**: Մինչդեռ քաղաքակրթությունը բազմաշերտ երևույթ է, և առաջադիմությունը չափվում է նաև այն բանով, թե որքանո՞վ է բավարարել մարդկանց հոգևոր պահանջմունքները, որքանո՞վ է նպաստել մարդկանց բարոյական կատարելագործմանը, նրանց փոխհարաբերություններում այլասիրության, եղբայրության և արդարության հաստատմանը: Մինչդեռ հասարակության մեջ տեսնում ենք բարբերի անկում, չարիքներ ու մոլորություններ, ընտանեկան ավանդույթների խաթարում, իսկ միջազգային ասպարեզում **«լուսամիտ»** ազգերը իբրև «վայրի հրեշներ իրարու դէմ յարձակին՝ պատեհագոյն առթիւ՝ զիրար բզկտեն»։ Մամուրյանի համոզմամբ՝ այդ ամենը **«բարոյական օրինաց դէմ գործուած ոճիրներու»**, **«ընտանեկան շրջաններու մէջ մուտ գտած անկանոն, շուայտ, հեշտասէր, ինքնամոլ կենցաղի»**²⁶⁷ հետևանքն են: Հետևաբար, բավական չէ որ մարդիկ լինեն «խոհուն մեքենաներ», երկինքն ու երկիրը չափել իմացողներ, հարկ է նաև ունենալ «տաք սիրտ», «մարդասեր գլուխ»,

²⁶⁷ **Մամուրյան Մ.**, Մեր վարքն ու բարքը, «Արևելյան մամուլ», 1898, թիվ 6, էջ 202-203:

բարոյական «ճշմարտություններով» առաջնորդվող հասարակություններ: Դրա համար անհրաժեշտ է մշակել հանրնդիսանոր բարոյականության սկզբունքներ, որոնք պետք է գործածվեն ոչ թե մեկ, այլ բոլոր ժողովուրդների մեջ:

Կարևորելով գիտությունների դերը մարդկանց կյանքը բարելավելու գործում՝ Մամուրյանը միաժամանակ նկատում է, որ չպետք է ուռճացնել այդ դերը թեկուզև այն պատճառով, որ մարդկության մեծագույն մասը դեռևս գտնվում է ողբալի վիճակում՝ **«տառապանաց անդունդը կհեծեծէ»**: Նկատի ունենալով քաղաքակրթության քննադատության Ժ.Ժ. Ռուսոյի և Լ. Տոլստոյի փաստարկները՝ Մամուրյանը կարծում է, որ, նախ, «գիտութիւններն ամեն խոստացած ու ակնկալուած բարիքը չեն հայթայթած մարդկութեան», երկրորդ, որ գիտությունները ոչ միայն իրենց նպատակին չեն հասել, այլև **«մոլութեանց նոր սնունդ տալէն զատ՝ նորանոր կործանման միջոցներ հնարելու կ'ձգտի»**²⁶⁸:

Մամուրյանի համոզմամբ՝ ինչպես քաղաքակրթության, այնպես էլ լուսավորության, կրթության և սերունդների դաստիարակության կենտրոնում պետք է լինի մարդը: **«Մարդ եղի՛ր»** վերտառությամբ հռոգվածում (1899) նա գրում է, թե որոշ նյութապաշտ ու պոզիտիվիստ «լուսամիտ» մտածողների կարծիքով՝ այս «ոսկեպաշտ» դարում կրթության նպատակը պետք է լինի այն, որ «տղայք **հաց ճարելու** ուսմունքը սորվին, շահու և հարստութեան ճամբան գտնելու հնարներն ուսումնասիրեն, **կենաց պայքարը** մղելու համար հնարագէտ, ճարտար, և մինչեւ իսկ նենգամիտ լինելու օգնող դասեր առնուլ»²⁶⁹: Իսկ դրան հակառակ որոշ մտածողներ էլ ընկնում են մյուս ծայրահեղության մեջ՝ կարծելով, թե գործնականի փոխարեն պետք է **«վերացական ուսմանց մէջ հալիլ և մաշիլ»**, խորանալ տեսական գիտությունների մեջ, սովորողներին դարձնել «իդեալներ» ունեցող գիտուններ և արվեստագետներ: Թե՛ մեկ և թե՛ մյուս դեպքում անտեսվում է մարդը (երեխան դիտվում է որպես մեքենա), մինչդեռ կրթության

²⁶⁸ **Մամուրյան Մ.**, Ռ՞ր կտանի մեզ գիտութիւնը, «Արևելյան մամուլ», 1898, թիվ 10, էջ 368:

²⁶⁹ **Մամուրյան Մ.**, Մարդ եղի՛ր, «Արևելյան մամուլ», 1899, թիվ 18, էջ 746:

նպատակը բարոյական դիմագիծ ունեցող, տեսական գիտելիքներով և գործնական հմտություններով օժտված մարդու կերտումն է:

Առհասարակ Մամուրյանի մարդաբանական ու սոցիալ-բարոյական մտածումների առանցքում մարդն է, նրա էությանը, ազատությանը, անհատականությանը, իրավունքներին և պարտականություններին, առաքինություններին և արժանապատվությանը վերաբերող հարցերը: Մարդը ի ծնե ազատ էակ է, իսկ ազատությունը բնական իրավունք է, մնացյալ ազատությունների (տնտեսական, քաղաքական, կրոնական և այլն) և իրավունքների գործածության նախապայման. **«Ո՛ւր որ չկայ ազատութիւն՝ ոչ հասց կա, ոչ շահ, ոչ իրաւունք, ոչ պարտք, ոչ լույս, ոչ արդարութիւն, ոչ բարոյութիւն և ոչ խաղաղութիւն»**²⁷⁰: Բոլոր ազատությունների աղբյուրը մարդու կամքն ու բանականությունն է. մշակելով բանականությունը՝ մարդը կարող է իր կամքն ուղղել դեպի **բարին, ճշմարիտն ու գեղեցիկը**: Այս առումով ազատությունն սկսվում է սեփական «երկնատուր» Ես-ից, որովհետև առանց ազատության անհնար է պատկերացնել մարդու կեցությունը, նրա անհատականության ձևավորումը: Լինել ազատ նշանակում է բարոյապես պատասխանատու լինել սեփական խղճի առջև: Սակայն անհատական ազատությունը բավարար չէ երջանիկ լինելու համար. մարդը ապրում է հասարակության մեջ, պատկանում է որևէ ազգի, ուստի նա պետք է կարողանա իր ազատությամբ ապահովել ընդհանուրի ազատությունը, պետք է վերահասու լինի **«ընդհանուր վսեմագոյն շահուց»**: Այս առումով Մամուրյանը կարևորում է հատկապես աշխատանքային ազատությունը, որովհետև, նախ, մարդուն տրված ի բնե ազատությունը պետք է վերաբերի իր բնության դրսևորման բոլոր ձևերին, երկրորդ, աշխատանքային գործունեության մեջ են բացահայտվում մարդու իմացական ու գործնական կարողությունները:

Իբրև լուսավորիչ ու գիտապաշտ մտածող՝ Մամուրյանը կարծում է, որ կրոնի գերիշխանության դարաշրջանն ավարտվել է (**«հրաշքի օրեր անցած են»**), և սկսվել է գիտության հաղթարշավը,

²⁷⁰ **Մամուրյան Մ.**, Տնտեսական ազատութիւն, «Արևելյան մամուլ», 1871, թիվ 10, էջ 479:

հետևաբար բնության, մարդու և հասարակական կյանքի կրոնական բացատրությունները հնացել են և կորցրել իրենց գիտական նշանակությունը: Սակայն այդպիսի գնահատականը բնավ էլ չի խանգարում նրան կրոնը դիտելու որպես մարդկային ոգու, այլասիրության և հումանիզմի բնածին զգացում և այն համարելու **«հիմ և լծակ ընկերություն»**, որով «կ'կազմուի, կ'շարժի ի բարին կամ ի վատ՝ սկեպտիկեան և նիւթական վարդապետութեանց բոլոր ճգանց հակառակ: ...սակայն ինչ որ ընեն մարդկային երևակայութիւնն ու գիտութիւնը, դարձյալ կրօնական ներքին զգացումը նոյն կայ ու կմնայ՝ այս է յաւիտենականին ճանաչումն ու պաշտօնը»²⁷¹: Կրոնի ազդեցությունից չեն կարող զերծ մնալ օրենսդրությունները, հիմնարկները, բարքերը, սովորույթները, արհեստներն ու գրականությունը: Նա մասնավորապես հայոց համար կարևորում է կրոնի և եկեղեցու ազգապահպան գործառույթը: Հայը, գուրկ լինելով քաղաքական ապահովությունից, պետությունից ու ազատությունից, **«իր եկեղեցւոյն մէջ ապաւեն մը կփնտրէ եւ անկէ դուրս ազգութեան կործանում կտեսնէ»**: Հենց այս տեսանկյունից է նա մերժում Գ. Կոստանդյանի «Մեթոդի վրա» երկի հակակրոնական և աստվածուրացական (աթեիստական) գաղափարները: Մամուլյանը ոչ միայն քաղաքակրթությունների, այլև ազգերի պատմությունը հանգեցնում է կրոնների պատմությանը՝ կարծելով, որ գրեթե ամեն ազգ իր կրոնի ծնունդն է և ունի իր կրոնական նախապաշարումները: Միաժամանակ ազգային հատկություններն իրենց ազդեցությունն են թողնում կրոնի ըմբռնման և կրոնական կյանքի կազմակերպման վրա: Օրինակ, իսպանացին հակամետ է մոլեռանդության և «հաւատաքննութեան խարոյկներու առջեւ կ'ըբերկրի», իտալացին «կրօնն երաժշտութիւն կը կարծէ ու անոր առջեւ արձաններ, պատկերներ կը կանգնէ, տաղեր ու երգեհոններ կ'ինչեցնէ», ֆրանսիացու համար պաշտամունքը թատրոն է, ամերիկացու համար կրոնը կատարելագործության ու նոր բաներ հորինելու

²⁷¹ **Մամուլյան Մ.**, Անկրօն կրօնատորներ, «Արևելյան մամուլ», 1872, քիվ 11, էջ 505:

մեքենա է, հայերի համար՝ առևտրական գործ, որով **«երկրային գանձը երկնային շնորհով գտնելու կնկրտի»**²⁷²:

Մ. Մամուրյանը մտահոգ հայոց ապագայով, հաճախ է անդրադառնում հայոց ինքնությանը, վարքագծին, բարոյական պահվածքին, ազգային միասնությանը, նոր սերնդի հայեցի դաստիարակության խնդիրներին, վերլուծում հայոց հոգեկերտվածքի առավելություններն ու թերությունները: Ոսկի դիզել, տուն շինել, շռայլ կյանք վարել – սրանք են հայի գլխավոր հոգսերը, որոնք բավարարելու համար նա պատրաստ է անգամ դիմելու «վատ միջոցների» (ղավ, ցեմ-գոբյուն, կաշառակերություն, խաբեություն, պարտազանցություն, օրինազանցություն): Այստեղից էլ նրանց վարքագծում ապահովության, ճշտության, պատասխանատվության, վստահության բացակայությունը: Հայերը գործունյա են, ճարպիկ հատկապես այն գործերի մեջ, **«որոց ծայրը վաստակ կա»**:

Թեև XIX կեսերից սկսած թուրքահայ մտավորականության մեջ «քաջողջ ու խոստմնալից ոգեւորութիւն մը կը սկսի», այնուհանդերձ այդ աշխուժությունը, խլրտումներն ու շարժումները, նկատում է Մ. Մամուրյանը, «հիմնական, տևողական արդիւնք չեն ունեցած Հայաստանին վիճակին բարութման համար»: Հայությունն իր դարավոր ստրկության պատճառով հստակ պատկերացում չունի ո՛չ իր ներկա վիճակի, ո՛չ էլ գալիք անելիքների մասին. **«Հայոց նշանաբանն եղած էր՝ տիրող իշխանութեանց կոյր հնազանդութիւն և ամէն քաղաքական դրութեանց ու չարեաց կատարեալ համակերպութիւն»**²⁷³: Հայությունը չունի ազգային քաղաքական տեսլական ոչ միայն ընթացիկ, կրոնական, կրթական, վարչական կյանքի վերաբերյալ, այլև «նոյն իսկ ազգային հիմնական մի շատ խնդիրներու մասին դեռ եւս ցաւալի անհամաձայնութիւն մը կ'տիրէ, անհամաձայնութիւն՝ որ մասամբ մեր դարատր ստրկութեան և մասամբ մեր թեթևամտութեան արդիւնքն է, և ազգային նպատակի մը հասնելու համար շատ տեղ

²⁷² Մամուրյան Մ., Անգլիական մամականի կամ Հայոյ մը ճակատագիրը, մամակ ԻԴ:

²⁷³ Մամուրյան Մ., Հայոց ինքնօրինութեան խնդիրը, «Արևելեան մամուլ», 1878, թիվ 5, էջ 6:

տարբեր ճամբաներ կ'բռնենք ու այսպէս իրարմէ հեռանալով՝ առիթ կ'տանք մեր թշնամիներուն յաղթութեան»²⁷⁴: Անհամաձայնությունը դրսևորվում է հետևյալ կերպ. հայերը ուզում են ազգային համերաշխություն, բայց Հայաստանյայց եկեղեցուց դուրս եկողներին չեն համարում հայ, խնդրում են ինքնօրինություն, բայց «մտնում» են բռնապետության ծոցը, ուզում են ունենալ ազատագրված Հայրենիք, բայց չեն ուզում սովորել զինվորական գործ, դիմում են Բեռլինի դաշնագիրը ստորագրած երկրներին, որոնք կամ կաթոլիկ են, կամ բողոքական, բայց հալածում են հայ կաթոլիկներին ու բողոքականներին (**«Մէկ կողմէ Հայաստանի համար պաշտպանութիւն կ'մուրան, միւս կողմէ պաշտպանին դաւանանքը կ'անարգեն»**), ուզում են Հայաստան ու Սահմանադրություն՝ գաղափար չունենալով Հայաստանի և Սահմանադրության մասին. **«Այս անկերպարան դրութեան մէջ գտնուող ժողովուրդ մը ի հարկէ քաղաքականութիւն մը չկրնար ունենալ, այլ յառաջադիմութեան յետին աստիճանին վրայ պիտի գտնուի և բնապէս ուրիշի օգնութեան պիտի կարօտի միշտ որ քալէ, միշտ բարձր իշխանութեան մը պիտի դիմէ որ զինք պաշտպանէ, միշտ կրաւորական դեր մը պիտի խաղայ աշխարհի վրայ, և եթէ երբէմն՝ բուռն պարագայից ճնշման տակ՝ կենդանութեան նշաններ յայտնէ, այդ նշաններն էլ պիտի դադրին, նոյն պարագայից վերնալովն, և ցոյց պիտի տայ որ ինքն իր ճակատագրին տէրը չէ»**²⁷⁵:

Ազգի գոյության և տևականության համար անհրաժեշտ են բազում պայմաններ, որոնցից առավել կարևորներն են միջավայրը, նյութական, իմացական ու բարոյական կարողությունները: Դրանք իրար հետ փոխկապակցված են, բայց եթէ ազգը գուրկ է բարոյական առաքինություններից, ապա նյութական հարստությունը նրան չի փրկի կործանումից: Բարոյական գորությունն է, գրում է Մամուրյանը, որ ազգի միջից պետք է վանի նրա բնավորության հոռի կողմերը՝ անմիաբանությունը, եսակենտրոն հակումները, անարդարությունը, իրար «հոշոտելը», նախանձը, պարտազանցությունը և պետք է ազգի

²⁷⁴ **Մամուրեան Մ.**, Հայոց քաղաքականութիւնը, «Արևելեան մամուլ», 1879, թիվ 2, էջ 383:

²⁷⁵ **Նույն տեղում**, էջ 384:

մեջ հաստատի անկեղծությունը, ուղղամտությունը, համերաշխությունը, փոխօգնությունը, ճշմարտասիրությունը և այլն²⁷⁶: **Ընտանիքը, եկեղեցին և ազգը** այն երեք ինստիտուտներն են, որոնց միասնական գործունեությունը կարող է ապահովել ազգի նյութական, իմացական և բարոյական զարգացումը:

²⁷⁶ Տե՛ս **Մամուրյան Մ.**, Ազգային կազմալուծություն, «Արևելյան մամուլ», 1891, թիվ 8, էջ 365:

4.8 Անտոն Գարագաշյան

XIX դարի երկրորդ կեսի հայ տեսական և փիլիսոփայական մտքի ականավոր ներկայացուցիչներից է փիլիսոփա, տրամաբան, պատմաբան **Անտոն (Մադաթիա) Գարագաշյանը**²⁷⁷ (1818-1903):



Անտոն Գարագաշյան

Անտոն Գարագաշյանը ծնվել է 1818

թ. Կ. Պոլսում, սովորել տեղի վարժարանում, այնուհետև Վիեննայի Մխիթարյան դպրոցում, որն ավարտելուց հետո խորացել է փիլիսոփայության, տրամաբանության, ճարտասանության ուսումնասիրության մեջ: 1843-1848 թթ. մասնակցել է Վիեննայի համալսարանի բնապատմական դասընթացներին, որի ժամանակ նրա աշխարհայացքում տեղի են ունենում արմատական փոփոխություններ: 1856 թ. նա հրաժարվում է քահանայությունից և իրեն հռչակելով «մատերիա-

լիստ ու աթեիստ» մտածող՝ զբաղվում է աշխարհիկ գիտություններով: Նրա գրչին են պատկանում «**Համառոտ պատմություն փիլիսոփայության**», «**Սկզբունք տրամաբանության**», «**Տիեզերագիտություն**», «**Արուեստ ճարտարախօսութեան**» երկերը, հակակրոնական և հակաիդեալիստական բնույթի «**Քան և դատումն**» և «**Կրոնք և բարոյական**» հոդվածները: Գարագաշյանը հայ քննական պատմագրության հիմնադիրն է: Նրա «**Քննական պատմութիւն Հայոց**» (հ. 1-4, 1880-95 թթ.) աշխատությունն ընդգրկում է հայ ժողովրդի ծագումնից մինչև V դարի ազատագրական շարժումների ավարտը (484 թ.) ընկած ժամանակաշրջանը: Նա նաև գրել է աշխարհագրության,

²⁷⁷ Ա. Գարագաշյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Շաքարյան Հ. Գ.**, Ա. Մ. Գարագաշյանի աշխարհայացքը, Եր., 1962; **Թևոսյան Ա. Մ.**, Ա. Մ. Գարագաշյանի փիլիսոփայական և տրամաբանական հայացքները, Եր., 1962; **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 129-172, **Հարությունյան Է. Շ.**, Հայ փիլիսոփայական միտքը XIX դարի առաջին կեսին, Եր., 1965, էջ 158-183:

հայերենի քերականության դասագրքեր, կազմել ընթերցարաններ, կատարել քարզմանություններ: Ա. Գարագաշյանը վախճանվել է 1903 թ. նոյեմբերին Կ. Պոլսում:

Անտոն Գարագաշյանի փիլիսոփայական հայացքները ձևավորվել են եվրոպական փիլիսոփաների (Ֆր. Բեկոն, Ռ. Դեկարտ, Ի. Կանտ, Կ. Ռիտտեր, Գ. Բյուխներ և այլք) գաղափարների ազդեցությամբ: Լինելով լուսավորիչ և ազատամտության ջատագով՝ նա կարծում է, որ հասարակության առաջընթացը և ազգի փրկությունն ամենարեալ է պատկերացնել առանց գիտության ու լուսավորության: Գիտությունը ոչ միայն ճշմարտություն հայտնաբերելու և հիմնավորելու մտային գործունեություն է, այլև հասարակական ու ազգային կյանքը կարգավորելու միջոց: Նա առաջադրել է գիտությունների դասակարգման մի քանի տարբերակ: Հիմք ընդունելով առարկայի էության մեջ մտքի խորացման աստիճանը՝ գիտությունների դասակարգումն սկսում է գեղագիտությունից կամ գեղեցիկի մասին գիտությունից (իմացությունն սկսում է առարկայի ընկալումից, որի արդյունքում առաջանում է գեղարվեստական պատկեր), անցում կատարում քերականության, ճարտասանության և պատմության: Մի այլ տարբերակի համաձայն՝ գիտությունները լինում են՝ «**ճիշտ**» (թվաբանություն, երկրաչափություն), որոնց մեթոդը ապացուցողականն է, **բնական** (ֆիզիկա, քիմիա, կենսաբանություն և այլն), որոնց մեթոդները փորձառականն ու մակաձականն (ինդուկցիա) են, և **բարոյական** (հոգեբանություն, բարոյագիտություն, քաղաքագիտություն, իրավագիտություն, նաև՝ պատմություն, աշխարհագրություն), որոնք օգտագործում են ինչպես փորձառական և մակաձական մեթոդներ, այնպես էլ մարդկանց (սկանաստեաների) վկայություններ:

Փիլիսոփայությունը բաղկացած է չորս գիտությունից՝ **հոգեբանություն, տրամաբանություն, բարոյագիտություն և բնական աստվածաբանություն**: Հոգեբանություն ասելով նա հասկանում է իմացաբանությունը, որը ուսումնասիրում է իմացության առարկայի՝ արտաքին աշխարհի և իմացողի հարաբերության ձևերը: Իմացությունն սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին իրերն ազդում են մարդու վրա՝

առաջ բերելով զգայություններ, որոնք երեք տեսակի են՝ **բնական, բարոյական և իմացական**: Բնական զգայությունը իրերի անմիջական ազդեցության արդյունք է: Բարոյական զգայությունը նույնպես առաջանում է անմիջական ազդեցությամբ, սակայն այս դեպքում գործ ունենք ոչ թե իրերի, այլ մարդկանց փոխհարաբերության հետ: Բարոյական զգայությունը վերաբերում է արդեն մարդկանց ներաշխարհին: Որակապես նոր աստիճան է իմացական զգայությունը, որը արդեն թե՛ ինքնաճանաչողություն է և թե՛ ճանաչողություն: Միտքը զգայական տպավորությունների հիման վրա հղանում է հասկացություններ, հետո՝ գաղափարներ, որոնք իրենց բնույթով վերացական են («բուն առարկաներուն գաղափարը չեն») և իրենց բնույթով՝ բազմատեսակ: Օրինակ, ըստ իրենց բնության գաղափարները չորսն են՝ **ըմբռնում, հղացում, հիշատակ (հիշողություն) և երևակայություն**: Իսկ ըստ իրենց ծագման գաղափարները նույնպես չորսն են՝ **զգայական, վերացական, ստացական և կեղծ**: Գաղափարներով գործառույնը արդեն ռացիոնալ ճանաչողության փուլն է, որի դեպքում գաղափարները վերածվում են ապրիորի մտակաղապարների և կատարում են զգայական նյութի կարգավորման ու կազմակերպման գործառույթ: Տարբերելով «**ճշմարիտ**» և «**ճիշտ**» գաղափարները՝ նա կարծում է, որ ճշմարիտ է այն գաղափարը, որը «համաձայն» է իրի հետ և պատկերացում է տալիս առարկայի միայն մեկ կողմի մասին, իսկ գաղափարը «ճիշտը» է, երբ տալիս է առարկայի մասին ամբողջական պատկերացում:

Ճանաչողության գործընթացում անգնահատելի է մեթոդի դերը, որը Ա. Գարագաշյանը սահմանում է որպես մտքի ուղի ճշմարտությունը փնտրելու կամ ապացուցելու գործում: Գիտության մեջ գործածվող մեթոդներից են՝ **ապացուցականը, փորձառականը** կամ **ենթադրականը, վերլուծականը** (վերլուծումը) և **բաղադրականը** (համադրումը): Իմացության մեթոդների բազմազանությունը կապված է իմացության առարկայի բազմաշերտության հետ: Գարագաշյանը խոսում է նաև **ինդուկցիայի** (մականոնության) և **դեդուկցիայի** (ընծայության) մասին՝ կարծելով, որ ինդուկցիան ելնում է իրականությունից, իսկ դեդուկցիան՝ բանականության ապրիորի սկզբունքներից:

Իմացության ընթացքում ըստ անհրաժեշտության պետք է ընտրվեն այն մեթոդները, որոնք հնարավորություն կտան բազմակողմանիորեն ուսումնասիրելու իմացության առարկան:

Ա. Գարագաշյանը փիլիսոփայության մաս է համարում տրամաբանությունը (նրա տրամաբանական հայացքները շարադրված են «**Սկզբունք տրամաբանութեան**» երկում), որը, լինելով գիտություն մտքի գործողությունների վերաբերյալ, ուսումնասիրում է դատողությունների և մտահանգումների ձևերը, մտահանգման օրենքները, մտածողության մեթոդները, մտածողության կանոնների խախտումները և այլն²⁷⁸:

Բարոյական գիտությունների նպատակն է ճանաչել մարդկային հոգին, «բարոյական աշխարհիս ճշմարտութիւններն ու օրէնքները»: Այդ գիտությունները օգտագործում են փորձառական և մակաձական մեթոդները: Իսկ բուն «բարոյականը» (բարոյագիտությունը) ուսումնասիրում է պարտքի/պարտավորության և բարուն ու չարին առնչվող հարցեր՝ «**կուսուցանէ բարվոյն հետեւելու և չարէն զգուշանալու կանոններ**»²⁷⁹: Պարտավորությունը մարդուն թելադրում է վարվել բարոյական օրենքին համապատասխան («**Բարոյական գործող ան է, որ բարոյական օրէնքի մը հնազանդելու պարտական է**»²⁸⁰), և եթե այդ գործողությունը բարոյական զգացմանը հաճելի է, ապա գործ կունենա բարի գաղափարի հետ, իսկ եթե անհաճ է կամ վիշտ է պատճառում՝ չարի գաղափարի հետ: Բարոյական օրենքը պարտավորեցնում է, որ մարդու կամքը պետք է լինի ազատ, այլապես չգիտակցված ընտրության դեպքում մարդը չի կարող կրել պատասխանատվություն: Բարոյականության սկզբունքն է՝ «**Ուրիշներին մի արա այն, ինչ չես ցանկանում քեզ**»: Գարագաշյանը տարբերակում է անհատական և ընդհանուր բարոյագիտություն: Անհատական բարոյագիտության առարկան մարդն է, նրա ներաշխարհում

²⁷⁸ Տե՛ս Թևոսյան Ա. Մ., Հայ տրամաբանական միտքը XIX դարում, էջ 106-150:

²⁷⁹ Գարագաշեան Ա. Մ., Կրոնք և բարոյականք, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, քիվ 2, էջ 192:

²⁸⁰ Գարագաշեան Ա. Մ., Համառօտ պատմութիւն փիլիսոփայութեան, Կ. Պոլիս, 1868, էջ 81:

տեղի ունեցողը, նրա անձի պահպանությունը, իսկ ընդհանուր/ընկերական բարոյագիտությանը՝ մարդկանց միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունները և վարվեցողության ընդհանրական կանոնները: Լուսավորիչ Գարագաշյանը պաշտպանում է այն տեսակետը, որ աստվածամերժությունն անբարոյականություն չէ, ավելին՝ կրոնը չի նպաստում մարդու զարգացմանը: Հոգու անմահության, հանդերձյալ կյանքի, դրախտի ու դժոխքի մասին կրոնական պատկերացումները ոչ միայն «**սուտ և անտեղի**» են, այլև մեծավ մասամբ վնասակար «**մեր մտաւոր և բարոյական յառաջադիմութեան, որ էական պայմանն է մեր գոյութեան**»²⁸¹:

Փիլիսոփայության մաս է նաև **բնական աստվածաբանությունը**, որի խնդիրն է ռացիոնալ ապացույցներով հիմնավորել Աստծո գոյությունը, բացահայտել Նրա հատկությունները: Ըստ Գարագաշյանի՝ Աստծո կեցության ապացույցները երեքն են՝ **բնական** (ֆիզիկական), որը հենվում է նյութի, շարժման գոյության և տիեզերքում առկա կարգավորվածության փաստերի վրա, **բարոյական**, որը հենվում է բնական օրենքի, գերագույն էակի նկատմամբ հավատքի պահանջմունքի, ժողովրդի միաբան հավանության վրա, և **բնագանցական**, որը հենվում է առաջին էակի անհրաժեշտության կամ բացարձակ պատճառի և կատարյալ էակի գոյության գաղափարների վրա: Աստծո գոյության դեմ կան նաև առարկողներ, որոնց տեսակետի հիմքում ընկած է աշխարհում բնական և բարոյական չարիքների առկայությունը (ինչպե՞ս համատեղել չարիքների գոյությունը ամենաբարի և ամենագետ Աստծո գոյության հետ): Բնական աստվածաբանությունը դիտարկում է նաև հոգու անմահության և մարդու անձնիշխանության հարցերը: Մարդու հոգին անմահ է, ինքնիշխան և ազատ: Ազատությունը «**որոշում ընելու կարողութիւնն է**», որին չի կարող խանգարել Աստծո կանխագիտությունը և աստվածային նախախնամությունը:

Ա. Գարագաշյանի համոզմամբ՝ փիլիսոփայության մասին ամբողջական պատկերացում ստանալու համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել փիլիսոփայական մտքի պատմությունը, որովհետև փիլիսո-

²⁸¹ Գարագաշեան Ա. Մ., Կրոնք և բարոյականք, էջ 190:

փայտության «**ուսումն իր պատմութեամբը կը լուսաւորուի**»: Նրա «**Համառոտ պատմություն փիլիսոփայության**» (1856 թ.) աշխատությունը XIX դարի հայ իրականության մեջ առաջին դասագիրքն էր, որը համառոտ լուսաբանում է փիլիսոփայական մտքի պատմությունը՝ դրա սկզբնավորման շրջանից սկսած մինչև իր ապրած ժամանակաշրջանը: Որպեսզի ընթերցողը դյուրութեամբ յուրացնի թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ փիլիսոփայապատմական նյութը՝ առհասարակ նա նախընտրում է դրանք ներկայացնել հարց ու պատասխանի ձևով: Ըստ նրա՝ փիլիսոփայությունը մարդկային մտքի այն ջանքն է, որով ցանկանում է ճանաչել թե՛ իր և թե՛ բնության մեջ գործող օրենքները և հասկանալ, թե դրանց վերաբերյալ գիտելիքը արդյո՞ք ճշմարիտ է կամ ի՞նչ պայմանների դեպքում կարող է լինել ճշմարիտ: Եթե հնագույն ժամանակներում մարդը այս հարցերը քննում էր առասպելաբանության շրջածիրում, ապա հույն առաջին բնափիլիսոփաները, թողնելով «**հին առասպելական գաղափարները**», հիմք են դնում բնության բնական քննությանը: Ժամանակի ընթացքում ձևավորվում են փիլիսոփայական ուղղություններ՝ զգայապաշտությունը (սենսուալիզմ), ոգեպաշտությունը (սպիրիտուալիզմ)/, կասկածապաշտությունը (սկեպտիցիզմ), խորհրդապաշտությունը (միստիցիզմ) և ընտրականությունը (էկլեկտիզմ): Զգայապաշտությունից առաջանում է մատերիալիզմը (ըստ զգայապաշտների՝ իրականում գոյություն ունեն միայն զգալի իրերը, որոնք նյութական են, հետևաբար գոյություն ունի միայն նյութական աշխարհը), իսկ ոգեպաշտությունից՝ իդեալիզմը (ըստ ոգեպաշտների՝ իրականում գոյություն ունեն միայն աննյութական՝ իմացական կամ հոգևոր իրողությունները, իսկ զգայա-հասու աշխարհը սոսկ երևույթ կամ գաղափար է), իսկ այս երկու ուղղությունների ժխտումներից ու հաստատումներից հետո ի հայտ է գալիս սկեպտիցիզմը՝ կարծելով, որ ճշմարտություն չկա, իսկ եթե անգամ կա, ապա մարդն այն չի կարող գտնել, հետևաբար՝ ամեն բան «**անստոյգ է և տարակուսական է**»: Ընդ որում, սկեպտիցիզմը որպես կանոն հայտնվում է փիլիսոփայական մտքի զարգացման յուրաքանչյուր շրջանի ավարտին՝ ուրանալով ամեն բան և չհաստատելով որևէ բան:

Ա. Գարագաշյանը փիլիսոփայական մտքի պատմությունը բաժանում է 4 շրջանի՝

ա/ **նախնի փիլիսոփայություն** (Թալեսից մինչև Սոկրատես - 640-470 թթ.), որի առարկան Տիեզերքն է, տիեզերական երևույթները, ուսումնասիրության սկզբունքը՝ ընդհանուր օրինաչափությունների բացահայտումը, իսկ մեթոդը ենթադրականն է:

բ/ **Միջին փիլիսոփայություն** (Սոկրատեսից մինչև Պլոտինոս - 470-200 թթ.), որը ունի մարդաբանական ուղղվածություն (մարդուց ընթանում է դեպի բնությունը), և որի առարկան մարդն է, բարին, բարիքը, սկզբունքը՝ բարոյականը, այսինքն՝ այդ փիլիսոփայությունը ցանկանում է ճանաչել և կարգավորել կյանքը, իսկ օգտագործած մեթոդը դեդուկցիան է, միտքը ընդհանուրից գնում է դեպի մասնավորը:

գ/ **Խառն փիլիսոփայություն** (Պլոտինոսից մինչև Բեկոն և Դեկարտ - 200-1600 թթ.), որի առարկան աստվածաբանական է (միտքը ընթանում է աստվածճանաչումից դեպի մարդը), սկզբունքը՝ հոգևորը, այսինքն՝ փորձում է ճանաչել կյանքը և առաջ բերել հոգևորը, մեթոդը՝ ենթադրությունը և դեդուկցիան:

դ/ **Արդի փիլիսոփայություն** (Բեկոնից և Դեկարտից մինչև իր օրերը - 1600-1868 թթ.), որի առարկան հոգեբանական է, այսինքն՝ միտքը Ես-ից ընթանում է դեպի նյութական և աննյութական ոչԵս-ը, սկզբունքը՝ գործնական է, այսինքն՝ արդի փիլիսոփայությունը գիտության արդյունքները փորձում է օգտագործել մարդկանց նյութական, իմացական ու բարոյական պահանջմունքների բավարարման համար, իսկ մեթոդը փորձառական է, այսինքն՝ փորձով ստուգում է գիտելիքի ճշմարտացիությունը, մասնավորից ընթանում դեպի ընդհանուրը: Ըստ Գարագաշյանի՝ այս շրջանի գլխավոր արդյունքն է՝ **«փիլիսոփայութեան, որ մարդկային մտքին ազատ քննութիւնն է, ճշմարտութիւնը փնտռելու եւ ապացուցանելու ճշմարիտ մեթոդը կամ ճամբան ցուցունել»**²⁸²:

Ա. Գարագաշյանի համար պատմությունը որպես գիտություն ուսումնասիրում է անցյալի դեպքերն ու իրադարձությունները, բացա-

²⁸² Գարագաշեան Ա. Մ., Համառօտ պատմութիւն փիլիսոփայութեան, Կ. Պոլիս, 1868, էջ 58:

հայտում դրանց միջև գոյություն ունեցող պատճառահետևանքային կապերը, հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները: Ըստ նրա՝ պատմաբանը պետք է «**ազգային սնապարծութիւնը փաղաքշող նախապաշարումներէ**»²⁸³ ձերբազատվելով, պատմական աղբյուրների անաչառ վերլուծության, պատմական փաստերի ստուգման, պատմական դեպքերի առաջացման արտաքին և ներքին գործոնների հաշվառման հիման վրա կարողանա առանձին ազգի պատմությունը ներկայացնել ընդհանուր, հարևան ազգերի պատմության համատեքստում: Ա. Գարագաշյանը հայ քննական պատմագրության հիմնադիրն է: Նրա «**Քննական պատմություն հայոց**» աշխատությունը ընդգրկում է հայ ժողովրդի ծագումից մինչև V դ. ազատագրական շարժումների ավարտը: Նրան համարել են «սրբապիղծ», քանի որ համարձակվել է քննադատել պատմական անցյալի վերաբերյալ գոյություն ունեցող որոշ տեսակետներ, որոնք «**շատ կարևոր պատմական դիպաց վրա առասպելներ տված են մեզ քան ճշմարիտ պատմություն**»²⁸⁴: Օրինակ, ցույց տալով, որ հայերը հնդեվրոպական ժողովուրդների մի առանձին ճյուղ են, նա մերժում է հայ ժողովրդի ծագումը ըստ Աստվածաշնչի մեկնաբանող իր նախորդների տեսակետները: Իր պատմագիտական աշխատություններում Գարագաշյանը կարողացել է փաստական տվյալների և պատմական աղբյուրների քննադատական վերլուծության հիման վրա հայ ժողովրդի պատմական անցյալը դիտել որպես արտաքին և ներքին հանգամանքներով պայմանավորված գործընթաց: Նա աշխարհագրական դետերմինիզմի ոգով անցյալի իրողությունների մեկնության ժամանակ կարևոր տեղ է հատկացրել արտաքին գործոնին՝ կարծելով, որ իր պատմական առաջընթացի կամ հետընթացի, քաղաքական փոփոխությունների համար հայ ժողովուրդը մի կողմից կախված է եղել հզոր հարևանների ազդեցությունից, մյուս կողմից՝ երկրի աշխարհագրական դիրքից:

²⁸³ **Գարագաշեան Ա. Մ.**, Քննական պատմություն հայոց ըստ նորագոյն պատմական, լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց, Մասն 1, Թիֆլիս, 1895, էջ Ը:

²⁸⁴ **Գարագաշեան Ա. Մ.**, Կրոնք և բարոյականք, էջ 191:

4.9 Ստեփանոս Պալասանյան

XIX դարի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է փիլիսոփա, հրապարակախոս, ազգային գործիչ **Ստեփանոս Պալասանյանը**²⁸⁵ (1837-1889):



Ստեփանոս Պալասանյան

Ստեփանոս Պալասանյանը ծնվել է 1837 թ. Ռումինիայի Բատոշանի քաղաքում, որտեղ և ստացել է տարրական կրթությունը: Այնուիշտև նա իր ուսումը շարունակել է Փարիզի Մուրադյան վարժարանում, որտեղ մերձեցել է Գ. Ալֆագովսկու հետ, որի հրավերով էլ քսանամյա Պալասանյանը 1858 թ. մեկնել է Թեոդոսիա: Սակայն երկար չի տևել Ալֆագովսկու հետ նրա համագործակցությունը: 1860 թ. նա մեկնում է Նոր Նախիջևան, ընկերների հետ հիմնում վարժարան: Որոշ ժամանակ անց փոխադրվելով Թիֆլիս՝ Պալասանյանը դասավանդում է Ներսիսյան դպրոցում և միաժամանակ աշխատակցում մի շարք պարբերականների՝ հոդվածներ հրատարակում հայոց պատմության, ազգային հարցի, հասարակագիտական, գեղագիտության, գրաքննադատության, մանկավարժության և այլ հարցերի շուրջ: Այդ նույն ժամանակ նա գրում է հայոց պատմության («**Պատմութիւն հայոց**», 1890), հայ գրականության պատմության («**Պատմութիւն հայոց գրականութեան**», 1865) նվիրված աշխատություններ, հայերենի քերականության դասագրքեր: 1881 թվականից մինչև իր կյանքի վերջը (1889 թ.) Ստ. Պալասանյանը հայոց պատմություն է դասավանդում Էջմիածնի ճեմարանում:

²⁸⁵ Ստ. Պալասանյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Թովմայան Ստ.**, Ստեփանոս Պալասանյանի գեղագիտական հայացքները, Եր., 1959; **Միրումյան Ռ. Ա.**, Ստեփանոս Պալասանյան, Եր., 2009:

Ստ. Պալասանյանի փիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած է էվոլյուցիայի (բարեշրջության) գաղափարը, ընդամին, դա վերաբերում է թե՛ բնությանը, թե՛ պատմությանը և թե՛ հոգևոր իրողությունների (կրոն, արվեստ, փիլիսոփայություն): Եթե Միքայել Նալբանդյանը պաշտպանում է տնտեսական հարցի լուծման հեղափոխական ճանապարհը, ապա Պալասանյանը համոզված է, որ թե՛ բնության և թե՛ հասարակության մեջ առաջադիմության ճանապարհը աստիճանականության (էվոլյուցիայի) մեջ է: Թռիչքաձև զարգացումը համարելով անբնական երևույթ՝ նա զարգացման միակ հնարավոր եղանակ է դիտում էվոլյուցիան, որի ժամանակ զարգացման շղթայի օղակները միմյանց հետ կապվում և կազմում են մի օրգանական ամբողջություն: Էվոլյուցիան ոչ մի կապ չունի արտաքին միջամտությունների, ի մասնավորի՝ աստվածային նախախնամության հետ, քանի որ այն բնությանը և հասարակությանը ներհատուկ գործընթաց է: Եթե գիտությունը իրականության երևույթները բացատրում է բնական գործոններով, ապա կրոնական և իդեալիստական փիլիսոփայությունը դիմում է կամ աստվածային նախախնամությանը կամ էլ որևէ հոգևոր ուժի ազդեցությանը: Մինչդեռ բնությունը պետք է բացատրել՝ մեկնակետ ունենալով հենց բնության մեջ գործող բնական ուժերը: Բնության մեջ չկան հրաշքեր և բանականության համար սկզբունքորեն անբացատրելի երևույթներ. դրանում գործում է մի օրենք՝ շարժման ու փոփոխության օրենքը: Բացի դրանից՝ բնության մեջ առկա են պատճառահետևանքային կապեր ու հարաբերություններ: Ցանկացած իրի ու երևույթի առաջացման համար անհրաժեշտ է պատճառ, որովհետև որևէ դեպք չի զարգանում, եթե իր «**բնական պատճառը չունենա նախընթաց դեպքի մեջ**»: Պալասանյանի համոզմամբ՝ սակայն համընդհանուր պատճառավորվածությունը չի բացառում պատահականության գոյությունը, այսինքն՝ պատճառավորվածությունը հարկ է տարբերել անհրաժեշտությունից: Ընդ որում, այդ երևույթի նախընթաց փուլը պետք է լիովին դրսևորի իրեն, որպեսզի հիմք ստեղծի նորի առաջացման համար: Նորն առաջանում է հնի «ավերակների» վրա՝ վերառնելով հնի լավագույն կողմերը:

Ստ. Պալասանյանը էվոլյուցիայի դրսևորումներն ավելի համ-
գամանորեն է դիտարկում պատմական և մշակութային իրողություն-
ների համատեքստում: Ինչպես բնությունը, այնպես էլ հասարակու-
թյունը գտնվում են անընդհատ զարգացման ու փոփոխության մեջ:
Այդ գործընթացում ինչ-որ բան ոչնչանում է, և միաժամանակ առա-
ջանում է ինչ-որ նոր բան: Շարժման ու փոփոխության ենթակա են
ինչպես մարդկային հանրությոները, օրինակ, ազգերը, այնպես էլ
նրանց ստեղծած կրոնները, արվեստը և գիտությունը: Ընդ որում, այդ
համընդհանուր փոփոխությունն ունի իր պատմությունը, իր ժամա-
նակային շրջափուլերը, ինչը նշանակում է, որ որևէ երևույթի մասին
ամբողջական պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է
ուսումնասիրել դրա պատմությունը, պարզել դրա առաջացման մա-
խադրյալները և զարգացման տրամաբանությունը:

Էվոլյուցիան դիտելով իբրև կեցության հիմնական սկզբունք՝
Պալասանյանը որպես հասարակական կյանքի զարգացման շարժիչ
ուժ ընդունում է ինչպես գաղափարական, այնպես էլ նյութական
(տնտեսական), ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին գործոններ:
Ըստ նրա՝ փիլիսոփայական առումով շարժման աղբյուր է հակադ-
րությունների պայքարը, որը դեռևս իր արտահայտությունն էր գտել
դուալիստական բնույթ ունեցող պարսկական կրոնում: Պալասանյա-
նը հասարակության զարգացման աղբյուր է դիտում մաս քաղաքա-
կան ազատությունը, կարծիքների ազատ փոխանակությունը և բա-
նավեճը: **Քաղաքական ազատությունն ամեն մի ազգի գոյատևման
ու զարգացման երաշխիքն է:** Օրինակ, ըստ նրա՝ եվրոպական քա-
ղաքակրթության զարգացմանը նպաստել են՝ կառավարման ժո-
ղովրդական ձևերը և դրանց վերաբերյալ ազատ արտահայտվելու
իրավունքը: Քաղաքական ազատության հետ մա կարևորում է մաս
առնատուրի ու արտագաղթի դերը՝ կարծելով, որ այդ երևույթները
պայմաններ են ստեղծում գաղափարների փոխանակության համար:
Պալասանյանը շեշտում է այն միտքը, որ զարգացման օրենքներն
ընդհանուր են, սակայն յուրաքանչյուր ազգի կյանքում, պայմանա-
վորված տվյալ ազգի զարգացվածության մակարդակով և նկարա-
գրով, այդ օրենքներն ունենում են իրենց յուրահատկությունները:

Այստեղից նա բխեցնում է մեթոդաբանական այն մոտեցումը, որ յուրաքանչյուր ազգի պատմություն պետք է դիտարկվի մարդկության պատմության համատեքստում: Օրինակ, հայերը մարդկություն կոչվող «մեծ մարմնի» մի անդամն են, ուստի «**չենք կարող Հայոց հոգևոր գործունեության պատկերը նկարագրել, առանց ընդհանուր ազգերի զարգացման պատմությանը դիմելու:...Մասնաւոր երևոյթը ճիշդ կերպով բացատրելու համար՝ հարկ է անդադար ընդհանուրին դիմել, որովհետև ազգերի զարգացման օրէնքները մի և նոյն են. պատմիչի պարտքն է ցոյց տալ թէ երբ և ինչ բանում մասնաւորը ընդհանուրի համաձայն է, և երբ ու ինչ հանգամանքներից ստիպուած՝ ընդհանուրից շեղվում ու առանձին ճանապարհով է գնում**»²⁸⁶:

Հասարակության նյութական ու հոգևոր մշակույթի, ազգերի ձևավորման, մարդկանց գաղափարների ու հարաբերությունների զարգացման վրա էական ազդեցություն են թողնում ինչպես պատմամշակութային ու սոցիալ-տնտեսական պայմանները, դրկից ազգերի ինքնութեանական հատկությունները, այնպես էլ բնական, հատկապես աշխարհագրական գործոնները՝ հողը, կլիման, գետերը: Կարևորելով հողի ու կլիմայի դերը՝ Պալասանյանը կարծում է, որ եթե որևէ ազգ գաղթում է իր բնական միջավայրից, ապա հիմք է ստեղծում ոչ միայն ազգային նկարագրի կերպարանափոխության, այլև ինքնառաջացման կամ ուժացման համար: Կլիմայի փոփոխությամբ արտադադրած ազգի յուրահատկությունները «**մի քանի սերունդ անցնելուց յետոյ, տեղական նոր պայմանների համեմատ՝ զգալի փոփոխութիւնների են ենթարկվում ի վնաս ազգության կամ երբեմն նոյն իսկ ամբողջ մարդկութեան. փոխվում է ազգի վարքն ու բնաւորութիւնը, փոխվում է նորա ներքին կազմուածքն ու առողջութիւնը և այս ընդհանրական կերպարանափոխութիւնից ծնունդ առնում մի նոր կերպարանք, այսինքն մի ուրիշ ազգութիւն, կամ, որ աւելի հաւանական է, յառաջանում է ցեղի նուագում և կատարեալ սպառում, այսինքն մահ**»²⁸⁷: Ֆրանսիացի մտածող Շ. Մոնտեսքյոյի ոգով նա պնդում է, որ աշխարհագրական գործոնները պայմանավորում են

²⁸⁶ Պալասանեան Ստ., Պատմութիւն հայոց գրականութեան, Թիֆլիզ, 1865, էջ 57-58:

²⁸⁷ Պալասանեան Ստ., Գաղթականութեան խնդիրը, «Փորձ», 1977/78, թիվ 4, էջ 199:

մաս կառավարման ձևերը: Օրինակ, չոր և անբերրի երկրներում գերիշխում է բռնապետությունը, իսկ բերրի ու բարեխառն երկրներում՝ դեմոկրատիան: Աշխարհագրական դետերմինիզմի սկզբունքը կիրառելով հայոց պատմության նկատմամբ՝ նա կարծում է, որ հայոց պատմական զարգացման այնպիսի դեպքեր, ինչպիսիք են մախաբարությունների առաջացումը, իշխանների կենտրոնախույս ձգտումները, կենտրոնացած իշխանության թուլությունը և այլն հիմնականում հետևանք են Հայաստանի աշխարհագրական դիրքի ու կլիմայական պայմանների:

Ըստ Պալասանյանի՝ մարդկության և ազգի հոգևոր մշակույթի զարգացման պայմաններից մեկն էլ պետության առկայությունն է: **Պետությունն ազգի գոյատևման ու զարգացման հուսալի երաշխիքն է:** Պետականագուրկ ազգերը չեն կարող համակարգված ձևով կազմակերպել գիտական ու մշակութային նվաճումների յուրացումն ու վերարտադրությունը: Ընդունելով խղճի ազատության սկզբունքը և ազգությունը չնույնացնելով կրոնի կամ դավանանքի հետ՝ Պալասանյանը միաժամանակ բարձր է գնահատում Հայոց եկեղեցու պատմական ծառայությունները հայապահպանման և հայ մշակույթի զարգացման գործում:

Քննադատելով մարդկության զարգացման շրջապտույտային տեսությունը՝ նա պաշտպանում է պատմական առաջընթացի գաղափարը, որի նպատակը նախ և առաջ մարդու և ազգի քաղաքական ազատագրումն է, որին հետևում է հոգեբարոյական ազատությունը: Առաջընթացը ենթադրում է բոլոր ազգերի հավասարություն ու մերձեցում և ազգային ինքնագիտակցության զարթոնք՝ ազգերի ընտանիքում և պատմության մեջ սեփական ազգի տեղն ու դերը որոշելու համար: Հասարակական առաջընթացի նպատակը ոչ թե ազգային առանձնահատկությունների ու ազգերի վերացումն է, այլ ազգերի ծաղկումը և իրենց յուրահատուկ անհատական գծերի զարգացումը: Առանձին ազգն էլ պետք է մարդկության զարգացման համար իր ավանդն ունենա («**Իրաքանչիւր ազգութիւն պէտք է մի վաստակ ունենա մարդկութեան առաջ որ նորա համակրութեան արժան լի-**

նի»²⁸⁸): Հետևաբար՝ յուրաքանչյուր ազգ պարտավոր է պահպանել և զարգացնել իր հոգևոր անկախությունը, ինքնության հիմնասյուները (լեզու, կրոն, ավանդույթներ, պատմական հիշողություն), անցյալի ժառանգությունը իմաստավորելով՝ կարողանա նպաստավոր պայմաններ ստեղծել ապագա առաջադիմության համար: Այս առումով Պալասանյանը կարևորում է հատկապես լեզվի (ըստ նրա՝ լեզուն ազգը միավորող **«անհերքելի շաղկապ»** է, **«ազգայնության ամենաորոշ յատկանիշը»**), կրթության, դաստիարակության, եկեղեցու և ընտանիքի դերը ազգի մշակութային ինքնության, ազգի հոգևոր «վերանորոգման» և քաղաքական ազգ դառնալու գործում:

²⁸⁸ Ստ. Պալասանյանի համոզմամբ՝ հայությունն ունի իր վաստակը մարդկության պատմության մեջ, ուստի արժանի է ունենալ բարեկեցիկ ապագա. «Հայաստան աշխարհը արժանի»⁶ է արդեօք արեւմտեան ազգերի համակրութեանը, և նորա որդիքը մի բարոյական իրաւունք ունին մտածելու իրանց ապագա բարօրութեան վրայ...: Ոչ ոք կարող չէ գոյութեան իրաւունքից զրկել այն ազգին որի ուսերի վրայ բարձած էր անցեալում քրիստոնեական գաղափարի համար տուած պատերազմի ծանրութիւնը, և որին, նոյնիսկ արեւմտեան ազգերի կարծիքով, վիճակուած է ապագայում նոր քաղաքակրթութեան միջնորդ հանդիսանալ եւրոպական և ասիական ազգերի միջև» (**Պալասանեան Ստ.**, Տասնեւիններորդ դարու նշանաբանը, «Փորձ», 1877/78, քիվ 1, էջ 173):

4.10 Գալուստ Կոստանդյան

XIX դարի 60-90-ական թվականների հայ փիլիսոփայական մտքում տարածված գիտապաշտական (պոզիտիվիստական, մատերիալիստական) ուղղության նշանավոր դեմքերից էր **Գալուստ Կոստանդյանը**²⁸⁹ (1840-1898):



Գալուստ Կոստանդյան

Գալուստ Կոստանդյանը ծնվել է 1840 թ. Իզմիրում, ծնողների հովանավորությամբ ստացել հիմնավոր կրթություն, հոր հետ շրջագայել է եվրոպական քաղաքներում և տակավին պատանի հասակում ցուցաբերել բազմակողմանի տաղանդ: Տիրապետել է մի քանի օտար լեզուների (ֆրանսերեն, գերմաներեն, հունարեն), ուստի հեշտությամբ կարողացել է փիլիսոփայության, հատկապես բնագիտության բոլոր բնագավառներին վերաբերող նորագույն գրքերը: Տեսական գիտելիքների ստացմանը զուգընթաց՝ նա բնագիտական հետազոտություններով և պրակտիկ փորձարկություններով է զբաղվել իր սեփական լաբորատորիայում և աստղադիտարանում: 1858 թ. նա բնական գիտությունների նկատմամբ հետաքրքրություն առաջացնելու նպատակով «**Հասարակաց թանգարան**» խորագրով հրատարակել ու անվճար տարածել է բնագիտության տարբեր բնագավառներին վերաբերող 16 գրքույկներ: Կոստանդյանի մահվանից հետո (1898 թ.) եղբայրը այրել է նրա անտիպ գործերը՝ պատճառաբանելով, թե իբր մահվանից առաջ նա հրաժարվել է իր հակակրոնական ու աստվածամերժական հայացքներից: Նրա փիլիսոփայական հայացքները շարադրված են «**Մեթոդի վրա**» (1878 թ.) գրքում:

²⁸⁹ Գ. Կոստանդյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 345-423; **Գասպարյան Գ. Ն.**, Առաջաբան, «Գ. Կոստանդյան, Մեթոդի վրա» գրքում, Եր., 1961, էջ 3-36:

Գալուստ Կոստանդյանի «**Մեթոդի վրա**» աշխատությունը կրոնական ու վերացական մետաֆիզիկական մտածողության քննադատության և գիտության, գիտական մեթոդի ջատագովության փայլուն նմուշ է: Հեղինակը այն բնութագրել է որպես՝ «**պզտի հանրագիտարան մը... նյութապաշտ դպրոցի ամենեւն ահավոր զենքերու**», իսկ ժամանակակիցները՝ մի երկ, որը կոչված է «հռչակելու և քաջալերելու դրական կամ գիտական մտքին հաղթանակը»: Ի դեպ, կրոնական-պահպանողական թևի ներկայացուցիչները սվիներով ընդունեցին այդ գիրքը, և շուտով եկեղեցու պահանջով այն հանվեց վաճառքից, ու մնացած տպաքանակը ոչնչացվեց: Այդ գրքի դեմ հանդես եկան մասնորոշ առաջադեմ մտածողներ (Մ. Մամուրյան, Ստ. Ռսկան), որոնց համոզմամբ՝ կրոնի և եկեղեցու դեմ Կոստանդյանի արտահայտած գաղափարները վնասակար են ազգի համար:

Իր փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման սկզբնական շրջանում Կոստանդյանը հարել է իդեալիստական ուղղությանը, սակայն յուրացնելով ժամանակի բնագիտության նվաճումները՝ աստիճանաբար պաշտպանել է մատերիալիստական-աթեիստական գաղափարներ: Այդ աշխարհայացքային շրջադարձին նպաստել է մաս 1861 թ. Միքայել Նալբանդյանի հետ ունեցած հանդիպումը: Կոստանդյանը հետևողական աստվածուրացող (աթեիստ) մտածող է, ով կրոնի ծագումը բացատրում է մարդկանց տգիտությամբ և բնության տարերքների հանդեպ ունեցած վախով: Ըստ նրա՝ մարդը ձգտել է ճանաչել բնությունը, հասկանալ դրանում տեղի ունեցող երևույթները, սակայն դրանց պատճառներն ըմբռնելու անգործությունը, դրանց հանդեպ վախը մարդու մեջ ստեղծել են գերբնական ուժերի մասին հավատ: Ոչ թե Աստված է մարդկանց ստեղծել, այլ մարդիկ են ստեղծել Աստծուն (Աստված «**պարսպ երևակայության**» արդյունք է): Ըստ նրա՝ իդեալիզմը մույնպես կրոն է, քանի որ դրանում «**կրոնի սխալներն են՝ որ կնորոգվին ավելի նուրբ ձևերով**»: Նրա կարծիքով՝ գիտական հայտնագործությունների դարաշրջանում գիտության և կրոնի միջև չի կարող լինել որևէ ընդհանրություն. «Հուսալ, թե կարելի է տակավին կրոնը գիտության հողել ու **հավասարակշռության մը** գալ՝ կը մնանի ուղտը երկաթուղիին կապելու, ծառի

մը արմատները տերևներուն խառնելու և կամ երեկը այսօր ընելու: Անցյալը բնավ ներկա չէ և անկարելի է սուտը իրավիճակ հետ **հավասարակշռել**»²⁹⁰: Կրոնի և գիտության մենամարտում հաղթող է դուրս գալու գիտությունը, որովհետև կրոնը «սուտ», «անհասկանալի» և «անհեթեթ» բանաբառաբանող հայացքների հավաքածու է, որոնք հավատի «խավարի» մեջ են ճշմարիտ թվում, մինչդեռ ճշմարտության լույսի տակ «կը սևնան ու կը մարին»: Իսկ տարածված այն պատկերացումը, թե կրոնը կարևոր դեր է խաղացել մարդկության բարոյական դաստիարակության գործում, աստվածուրաց Կոստանդյանը չի ընդունում՝ պնդելով, որ կրոնը բացի վնասից մարդկությանը ոչինչ չի տվել, որ **«պատմությունը այսպիսի «կրոնի բարոյական» գտած չէ»**, որ մինչև հիմա կրոնը և կրոնավորները տարածել են սոցիալություն, անբարոյականություն, արյունահեղություն և ապականություն: Ինչ-որ իմաստով կրոնը և կրոնական անպատու վեճերն անհետևանք չմնացին, քանի որ դրանք մարդկային մտքին մոտեցրին իրականությանը. **«Քրիստոնեությունը ինքնին՝ գիտության չժառայեց, բայց անոր հարուցած կրոնային ծիծաղելի վեճերը մեծ ծառայություն մը ըրին, մարդերը աստվածաբանութենե զզվեցնելով: Կրոնի վեճերը տարակույսի կը տանին և տարակույսը հավատո սնանկության կառաջնորդե»**²⁹¹:

Կոստանդյանը, ի տարբերություն պոզիտիվիզմի հիմնադիր Օ. Կոմտի, մարդկային քաղաքակրթության և մտածողության զարգացման մեջ տարբերակում է ոչ թե երեք, այլ չորս փուլ՝ **բնագոյաին, հավատական, տրամաբանական և գիտական (դրական)**: Այս չորս փուլերը համապատասխանում են մարդու հոգևոր զարգացման փուլերին. մարդը նախ զգում է, հավատում, հետո տրամաբանում և գիտենում: Այդ փուլերի առանձնացման հիմքում ընկած է այն միտքը, որ թե՛ բնության և թե՛ պատմության մեջ տեղի են ունենում շարժում և զարգացում, որակական ու աստիճանական փոփոխություններ, ընդ որում, նախորդ փուլերը բացասվելով՝ պայմանավորում են նորի առաջացումը: Եթե ամեն ինչ շարժվում ու փոփոխվում է, նշանակում

²⁹⁰ Կոստանդյան Պ., Մեթոդի վրա, էջ 186-187:

²⁹¹ Նույն տեղում, էջ 97:

է ինչ-որ բան ուսումնասիրելու համար հարկավոր է իմանալ դրա պատմությունը, զարգացման ընթացքը և յուրաքանչյուր փուլի առանձնահատկությունները. **«Անկարելի է խնդիր մը լուսաբանել ու անոր վրա ճշգրիտ գաղափար մը առնուլ առանց նույնի պատմությունը գիտենալու»**²⁹²: Պատմական ամեն մի դարաշրջան ունեցել է իրեն բնորոշ մեթոդը՝ աշխարհայացքը, մտածողության եղանակը, ինչն էլ պայմանավորել է իրականության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքի և հարաբերության կերպը: **Բնագղային մեթոդը** տիրապետող է եղել նախապատմական շրջանից մինչև գրերի հայտնագործումը. այդ ժամանակ մարդիկ ապրում էին «անասնային ընկերությանմբ» և ստեղծում ֆետիշներ (կուռքեր): Գրերի գյուտը խթանում է մշակույթի և մտածողության զարգացմանը: Բնագղային մեթոդը փոխարինվում է **հավատականով**, որի բնորոշ գծերն էին՝ կույր հավատքը, գրքապաշտությունը, աղոթքը և բանահյուսությունը: Հին հունական փիլիսոփայության ձևավորումից սկսած՝ տիրապետող է դառնում **տրամաբանական մեթոդը**, որին բնորոշ են անհատական ոգին, բնագանցությունը և քերթողությունը: XVI դարից սկսած՝ ձևավորվում և զարգանում է **գիտական մեթոդը**, որի բնորոշ հատկանիշն է՝ **«իրականությունը, զննության և փորձի պետքը, բնական գիտությանց հաստատությունը»**: Գիտական մեթոդն սկզբունքորեն տարբերվում է իր նախորդներից, քանի որ մի կողմ է թողնում գրքերը, մարդկանց ու գաղափարները և իր ուշադրությունը բևեռում իրականության վրա: Մարդն սկզբում նայում է, շոշափում, զննում ու փորձում, այնուհետև հավատում և տրամաբանում: Ի տարբերություն նախորդ մեթոդների, որոնց ելակետը Ես-ն էր, իսկ գործունեության արգասիքը վերացական գաղափարները ու **«Ֆանտաստիկ տեսիլները»**, գիտական մեթոդը ելնում է արտաքին աշխարհից և զգայարանների ու բանականության միջոցով **«անթիվ գյուտերու կհասնի»**: Նա քննադատում է ոչ միայն ազնոստիցիզմն ու սկեպտիցիզմը, այլև բնածին գաղափարների տեսությունը, Կանտի ապրիորիզմը և Հեգելի բացարձակը իդեալիզմը: Գիտական մեթոդի «գործիքներն» են զննությունը և փորձը,

²⁹² Նույն տեղում, էջ 61:

որոնց միջոցով բացահայտվում են ճշմարտություններ, որոնք ունեն ոչ միայն տեսական, այլև գործնական նշանակություն: Գիտական մեթոդի առավելություններից բնավ չի բխում, թե բոլոր ճշմարտությունները գտնված են, և **«թե ալ ուսանելու պետք մը չունինք»**: Ընդհակառակը, ըստ հայ մտածողի՝ գիտական մեթոդը դեռ նոր է տարածում գտնում, և դրանից սպասելիքները շատ մեծ են: Կոստանդյանը շեշտում է գիտության կարևոր դերը մարդկության սոցիալական, բարոյական, իրավական և տնտեսական հարաբերությունների կարգավորման ասպարեզում: Այս առումով նա դրական ոչ մի բան չի տեսնում կրոնի և եկեղեցու գործունեության մեջ. **«Ո՛չ Քրիստոսի հռչակավոր սերը, ո՛չ աստվածներու սարսափելի հրամանը, ո՛չ կղերի բռնությունները և ո՛չ իսկ առօրյա կամ հավիտենական դժոխի մը վախը կրցած էին երբեք մարդերը եղբայրել: Ընդհակառակը՝ անոնց պատճառով իրար ատած էին, ինչպես կերևի կրոնային անթիվ հալածանքներ»**²⁹³: Կրոնը ոչ թե բարոյականության ակունքն ու նեցուկն է, այլ անբարոյականության գլխավոր պատճառներից մեկը, քանի որ կրոնը, գիտության թշնամի լինելով, **«հակագիտական և անբարոյական սովորությանց աղբյուր մը կըլլա»**: Գիտապաշտ Կոստանդյանը անչափ բարձր է գնահատում գիտության դերը մարդկության կյանքում: Գիտությունն է, որ մարդկանց ազատեց **«աստվածաբան եղեռնագործներ»**, միավորեց մարդկությանը, ապահովեց **«տնտեսական արդարասիրությունը»**, ցույց տվեց **«համազգային շահերու»** գեղեցկությունը և **«համազգային օրենսդրության պետքը»**, ջնջեց հեղափոխական արյունահեղության սկզբունքը՝ դրա տեղը դնելով **«շրջավոխական»**, **«խաղաղ ու աստիճանավոր զարգացումի օրենքը»**: Կոստանդյանը պաշտպանում է գիտության և փիլիսոփայության միասնության գաղափարը: Ըստ նրա՝ գիտությունը առանց փիլիսոփայական ընդհանրացումների ոչ թե գիտություն է, այլ փաստերի և տեղեկությունների հանրագումար: Փիլիսոփայությունը տեսականացնում է մասնավոր գիտությունները, նրանց տալիս ճշմարտության բացահայտման մեթոդաբանությունը:

²⁹³ Նույն տեղում, էջ 179:

4.11 Եղիա Տեմիրճիպաշյան

XIX դարի վերջերին հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորված պոզիտիվիստական և բնապաշտական-բնագիտական ուղղության ներկայացուցիչներից էր գրող, փիլիսոփա, մանկավարժ, հրապարակախոս, գեղագետ **Եղիա Տեմիրճիպաշյանը**²⁹⁴ (1851-1908):



Եղիա Տեմիրճիպաշյան

Եղիա Կարապետի Տեմիրճիպաշյանը ծնվել է 1851 թ. Կոստանդնուպոլիսում: Սովորել է տեղի Ներսեսյան և Շահնագարյան վարժարաններում: 1874 թ. մեկնել է Ֆրանսիա՝ սովորելու, սակայն շուտով վերադարձել է Կ. Պոլիս, նվիրվել գրականության ու մանկավարժական գործին: Հրատարակել է «**Դամբարան**» (1878), «**Փիլիսոփայական բառարան ժողովրդական նախափորձ**» (1879) գրքույկները: 1882 թ. եղել է տեսուչ Կ. Պոլսի վարժարաններում, փիլիսոփայության դասախոս՝ Հայկական կրթարանում: 1883-1888 թթ. հրատարակել է «**Գրական և իմաստասիրական շարժում**» ամսագիրը, 1884-1888 թթ. խմբագրել է «**Երկրագունտ**», 1886-1888 թթ.՝ «**Տնտես**» ամսագրերը, 1889 թ.՝ «**Դար**» հասարակական-գրական ժողովածուն: Մինչև 1893 թ. Տեմիրճիպաշյանը դասավանդել է փիլիսոփայություն, փիլիսոփայության պատմություն, պատմության փիլիսոփայություն, հին ու նոր գրականությունների պատմություն, մանկավարժություն, գեղագիտություն, հոգեբանություն: Կազմել է «Բառարան ֆրանսերեն-հայե-

²⁹⁴ Եղիա Տեմիրճիպաշյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 477-491; **Հարությունյան Ս. Հ.**, Եղիա Տեմիրճիպաշյան, «XIX դարի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունից», գիրք 2, Եր., 1980, էջ 6-112; **Պարսումեան-Տառոյեան Ս.**, Էջեր արեւմտահայ մտածումէն, Պէյրոս, 1987; **Թոփչյան Ա.**, Կերպ և իսկություն, Եր., 1987:

րէնը» (1886), որն ունեցել է մի քանի հրատարակություն: Մահացել է (ինքնասպան է եղել) 1908 թվականին:

Հակոբ Օշականը Եղիա Տեմիրճիպաշյանին համարում է արևմտահայ գրականության «կսկծալի ճակատագրով» երկու «խենթերից» մեկը (մյուսը Ինտրան՝ Տիրան Չրաքյանն է), Հ. Գաբրիելյանը՝ հարցասեր, «խռովարար» (բունտար), որը «կապիտալիստական հասարակության դեմ ապստամբության դրոշ էր պարզել, բայց այն հաղթելու ուժ չուներ, այդ պատճառով էլ դիմեց ինքնասպանության»²⁹⁵: Էությանը լինելով արվեստագետ, սեփական Ես-ի խորքերում սուզվող հայեցող՝ Տեմիրճիպաշյանը ձգտում է աշխարհին նայել, իմաստասիրել իր Ես-ի պատուհանից («Տիեզերքն իմ **եսիս** ընդմէջէն կը տեսնեմ»), երևույթները գնահատել իր անհատականության դիտակետից, որը, ի դեպ նույնքան շարժունակ է, որքան փոփոխվող աշխարհը: Իսկ այդ շարժունակությունը ենթադրում է ստեղծարարություն, հնի քննադատություն և նորի ընդունում, մտքի ու տեսողության սահմանների ընդլայնում՝ մտակաղապարների հաղթարման ճանապարհով: Նման դեպքում կարևորը ոչ թե ճշմարտության բանաձևումն է, այլ փնտրտուքը: Նա կարողանում էր միաժամանակ մեկտեղել տարբեր մտքեր, նույնիսկ իրար հակասող փիլիսոփայական ավանդույթներ: Պատահական չէ, որ ինքն իրեն բնորոշել է որպես **«հակասութեամբք խմորուած արարած մ»**²⁹⁶: Իսկապես, նա «իր մտածողության մեջ միահյուսել է հակադրություններ՝ Շոպենհաուերին եւ Կոնտին, հռետեսությունը եւ դրա ժխտումը, անհավատությունը եւ խորքային հավատը, ակադեմիական բառարանագիտությունը եւ ազատ իմաստասիրությունը, արձակը եւ բանաստեղծությունը, հնդկական իմաստությունը եւ եվրոպական դատողականությունը»²⁹⁷: «Արդյո՞ք անհնարին է Դարվինին հաշտեցնել Աստվածաշնչի հետ, կարդալ ժամանակակից իմաստուններին և հիանալ Ս. Գրքով» հարցին Տեմիրճիպաշյանը պատասխանում է՝ **«փորձով**

²⁹⁵ Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 490:

²⁹⁶ «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հատոր Բ, Յուլիս, 1884, էջ 133:

²⁹⁷ Մոսինյան Գ., Նիկողոս Սարաֆյան. Ի խոյզ կորուսյալ միջավայրի, Եր., 2023, էջ 25:

գիտեմ թե ոչ»: Առհասարակ, նա ընդունում է շարժման, հակասությունների, օրենքների («ինչ ալ ըլլա պետք է համակերպիլ բնության օրենքին»), հակադրությունների փոխակերպման գոյությունը. **«Լավատեսութենեն հոռետեսություն կերթանք. հոռետեսութենե լավատեսութեան պիտ վերադառնանք»**²⁹⁸: Նրան հատուկ է մինչպողիտիվիստական փիլիսոփայության «մետաֆիզիկական» էությունից, իդեալիզմից ու մատերիալիզմից վեր կանգնելու միտումը: Աստծո գոյության ընդունումը բնավ չի խանգարում պաշտպանել նյութապաշտության ու դրապաշտության (պողիտիվիստական) սկզբունքները: Ավելին, ըստ նրա՝ հարկավոր է **«պաշտել ա՛յն Աստուածն, որ կօրինե միայն ի՛նչ որ դատողութեան ու հաշուոյ ու փորձոյ արդիւնք է»**²⁹⁹:

Տեմիրճիպաշյանի գնահատմամբ՝ XVIII-XIX դարերում եվրոպական իմաստասիրական մտքի, տնտեսության, սոցիալ-քաղաքական կյանքում տեղի են ունեցել արմատական փոփոխություններ, որոնք, մույնիսկ տարածվելով ասիական երկրներում, ստեղծել են բոլորովին նոր մթնոլորտ, նոր իրավիճակ, որը ունի իր զարգացման ընդհանրական միտումը՝ **«ընդհանուր մարմնոյն շարժումն է դէպ յաշխարհ, դէպ յաշխարհականութիւն, դէպ ի գիտութիւն, դէպ յիմաստասիրութիւն»**³⁰⁰: Այսօր հավատաքննության (ինկվիզիցիայի) փայտակույտերի փոխարեն բարձրանում են դրական իմաստասիրության բեմերը: Ժամանակի գլխավոր խնդիրն է **«բարեփոխել մարդոց մտաւոր վիճակը»**: Ժողովուրդը իր գրագետներից ու քարոզիչներից (հոգևորականներից) սպասում է գիտության պաշտպանությանն ուղղված խոսքեր և ոչ թե գիտության դեմ խոսքեր, հետևաբար հայոց եկեղեցին եթե մտածում է սերնդի ազգային դաստիարակության մասին, ապա իր դպրանոցներում պետք է դասավանդի դրական գիտություններ: Հասարակության մեջ տեղի ունեցող ամեն ինչ, այդ թվում՝ եկեղեցու և հոգևորականների կյանքին առնչվողը, պետք է ենթարկվի այս մտայնությանը: Հոգևորականները պետք է բարձրանան **«ազգին մտաւորական ընդհանուր մակարդակին»**, խորանան աշխարհիկ գի-

²⁹⁸ Տեմիրճիպաշյան Ե., Երկեր, Եր., 1986, էջ 500:

²⁹⁹ «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հ. Գ, 1885, Մարտ, էջ 44:

³⁰⁰ «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հ. Բ, Փետրուար, 1885 էջ 25:

տությունների մեջ, որովհետև քաղաքակրթության և մտքի «աստուածաբանական» շրջանը այլևս ավարտված է: Ի տարբերություն կրոնի և եկեղեցու վերաբերյալ Գ. Կոստանդյանի արմատական դիրքորոշմանը՝ Տեմիրճիպաշյանը պաշտպանում է չափավոր ու ողջամիտ տեսակետ: Պոզիտիվիստական գաղափարներ քարոզելով՝ գրում է նա, քրիստոնեության դեմ ատելություն չեմ քարոզում («մարդկությունն ալ կրօնքով կը սկսի», կրոնը իմաստասիրության սկիզբն ու վախճանն է), ընդհակառակը, կմտածեմ և կքարոզեմ այն, որ **«Հայ մը պարտի յաւետ պաշտպանն ազգային եկեղեցին»**³⁰¹, որովհետև այն մեր ազգի առաջին «բարոյական գործությունն» է: Հայոց եկեղեցին հարվածներ ստացավ արտաքին (նկատի ունի կաթոլիկությունը և բողոքականությունը) և ներքին (ազատախոհությունը) ուժերի կողմից, սակայն «Հայաստանեայց ազատապանժ ու բազմափորձ եկեղեցին պատկառանք կ'ազդէ տակաւին, և ունի «հրապոյր» մ' անասելի'...»³⁰²:

Նա տարբերակում է երկու կարգի իմաստասիրություն՝ ա) **բնագանցություն**, որը վերացական գաղափարներից ընթանում է դեպի իրականություն, այսինքն՝ ինքն է հորինում, մտակառուցում այդ իրականությունը, և բ) **դրական իմաստասիրություն**, որը իրական աշխարհից ընթանում է դեպի վերացականը, փաստերի հիման վրա ստեղծում է իրականության պատկերը: Նա դրական (պոզիտիվ) իմաստասիրության ջատագովն է: Մինչև դրական իմաստասիրության հայտնվելը փիլիսոփայական միտքը անցել է երկար ճանապարհ՝ աստիճանաբար ազատվելով առասպելների, մոգության, կախարդության, տրամաբանության, բնագանցության և աստվածաբանության կապանքներից: Նոր ժամանակներում, սկսած Ռ. Դեկարտից, փիլիսոփայությունը «եղբայրացավ» գիտության հետ և հայեցողության փոխարեն կարևորեց փորձը: Ըստ Տեմիրճիպաշյանի՝ այլևս գիտության և դրական իմաստասիրության գերիշխանության ժամանակաշրջանն է, հետևաբար բնությանը, պատմությանը, հասարակությանը, իմացությանը, գեղագիտությանը և առհասարակ քաղաքակրթությանը վերաբերող հարցերը պետք է քննվեն ու գնահատվեն

³⁰¹ «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հ. Բ, Յունուար, 1884, էջ 6:

³⁰² «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հ. Գ, Յունուար, 1885, էջ 4:

դրապաշտական իմաստասիրության չափանիշներով: Իսկ այդ փիլիսոփայության մեթոդը ոչ թե **դեդուկցիան** է (ընծայությունը), այլ **ինդուկցիան** (մականծությունը), ոչ թե բնագանցական (վերացական) պնդումներ են, այլ փորձի տվյալների վրա հիմնված «հավաստի» եզրակացությունները: Քանի որ տևական ժամանակ իմաստասիրական հարցերը մեկնաբանվել են կրոնի դիրքերից, ուստի որևէ հարց դիտարկելիս առաջին հերթին պետք է պարզել դրա վերաբերյալ կրոնի և աշխարհիկ փիլիսոփայության վերաբերմունքը: Օրինակ, ըստ կրոնական աշխարհայացքի՝ Աստված է ստեղծել նյութը և մարդուն, իսկ ըստ իմաստասերների՝ ի սկզբանե գոյություն է ունեցել նյութը, և մարդն է ստեղծել Աստծուն: Տեմիրճիպաշյանի դատողությունների հիմքում ընկած է նյութի գաղափարը, որը վերափոխվում է, բայց չի ոչնչանում: Ոչնչից ոչինչ չի առաջանում, և ոչ մի բան չի ոչնչանում: Տիեզերքում ամեն ինչ նյութի ձևափոխության ու զարգացման արգասիքն է, այսինքն՝ նյութը հավերժական է. ո՛չ ստեղծվում է և ո՛չ էլ ոչնչանում: Նյութի հիմնական վիճակներն են՝ հաստատուն, հեղուկ և գազային, որոնք իրար փոխկապակցված են: Իսկ նյութի էական հատկություններից են **շարժումը, թանձրությունը և տարածականությունը**, իսկ ոչ էական հատկություններից են բաժանելիությունը, ծակոտությունը, ճնշականությունը, առաձգականությունը և այլն:

Նյութական աշխարհի մաս է կազմում նաև մտածողությամբ օժտված մարդը, որը երկարատև էվոլյուցիայի ու կատարելագործման արդյունք է և քաղաքակրթության զարգացման տարբեր փուլերում «բիւր ազդեցութիւններ կը կրէ բնութեան կողմանէ»: Մարդը «**անտարակույս անասուն մը՝ է կատարելագործեալ**» (այդ նմանությունը հատկապես ակնհայտ է երևում, երբ հանդիպում ենք տխմար, խորամանկ, անգութ, լիիր, տգետ, ամբարտապան մարդկանց), օրգանական աշխարհի էվոլյուցիայի գագաթնակետը՝ «**կենդանաց շղթայի վերջին օղակը**»: «Եւ մարդս՝ աւելի քան եւ ոչ արարած մը՝ յաւէտ այդ բարեշրջութեան օրինաց է ենթարկեալ: Մարդս, կատարելագոյն կենդանի, ծնած չէ կատարեալ: Կեանքն է, կամ արդի բացատրութեամբ՝ կենաց պայքարն է որ մարդս մարդ կ'ընէ. պայքար յորում ՝ պիտոյից աննահանջ հարկին տակ՝ եւս քան զեւս կը զարգանան մարմնոյն

գործարանք եւ մտաց կարողութիւնք»³⁰³: Նախամարդը նման էր իր «կրտսեր» ազգակիցներին կամ «անդրանիկ եղբայրներին»՝ կենդանիներին, սակայն «ներքին բարեշրջական գործքամբ» և «արտաքին աշխարհի ներգործութեամբ» մարդը կատարելագործվում և հեռանում է բնական վիճակից: Մարդու կատարելագործմանը նպաստող գլխավոր գործիքներից էր **լեզուն**, առանց որի անհնար է պատկերացնել մարդկանց միջև հաղորդակցությունը, առհասարակ մարդկային առաջադիմությունը: Լեզուն ներգործում է մտքի վրա և ներգործվում է մտքի կողմից, դրանք միասնաբար զարգանում ու «պայծառանում» են: Լեզուն կատարում է ոչ միայն հաղորդակցության և ճանաչողական, այլ գիտելիքի կուտակման (հատկապես գրատպության գյուտից հետո), մարդկանց արարքների և աշխարհի երևույթների նկատմամբ վերաբերմունքի գործառույթներ:

Եթե քրիստոնեությունը մարդուն աստված դարձրեց, ապա Դարվինը մարդուն կարգեց անասունների դասին. դրանցից ո՞վ ավելի կարևոր ծառայություն մատուցեց մարդկությանը: Տեմիրճիպաշյանը այս հարցում խորհուրդ է տալիս հետևել Պասկալի դիրքորոշմանը, ըստ որի՝ վտանգավոր է մարդուն հավասարացնել անասուններին՝ առանց ցույց տալու նրա մեծությունը, և, ընդհակառակը, վտանգավոր է ցույց տալ մարդու մեծությունը՝ առանց ցույց տալու նրա նվաստությունները: Մարդը պետք է պատկերացում ունենա թե՛ իր մեծության և թե՛ նվաստության (փոքրության) մասին:

Մարդու պատմական զարգացումը նա պատկերացնում է վերընթաց ուղիով, ի մասնավորի՝ մտքի զարգացման ու առաջընթացի հետ զարգացել են քաղաքակրթությունները, կրոնները, փիլիսոփայական ուսմունքները, գեղագիտական և բարոյական օրենքները: Քաղաքակրթությունները «բարեշրջական օրինօք իրարու կը հաջորդեն՝ մին քան գմիսն նշանատր և հզոր»: Մարդկության պատմության մեջ նա առանձնացնում է երեք շրջան՝ **գերության** (սկսվում է մարդու ծագումից և տևում մինչև մասնավոր սեփականության առաջացումը), **ստրկության** (երբ զորավոր մարդիկ ուժի սպառնալիքով ստրկացնում

³⁰³ **Տեմիրճիպաշյան Ե.**, Ընթացք գիտութեան, «Երկրագունտ» 1988, թիվ 9, էջ 454:

են իրենց նմաններին) և **քաղաքացիության** (երբ ձևավորվում է օրենքի և իրավունքի վրա հիմնված հասարակություն): «**Տարերք պատմութեան իմաստասիրութեան**» (1891) աշխատությունում նա քաղաքակրթության ծագումը բացատրում է հիմնականում աշխարհագրական ու բնակլիմայական պայմաններով: Օրինակ, հունական հարուստ մշակույթը հետևանք է հունական աշխարհագրական տարածքի բազմազանության: Միաժամանակ նա նշում է, որ քաղաքակրթությունների զարգացմանը նպաստել են ինչպես տնտեսական գործոնները, այնպես էլ «մտավոր օրենքները», օրինակ, աշխարհագրական հայտնագործությունները, տպագրության գյուտը, իմաստասիրության քննադատական ոգին և այլն: XVI դարում եվրոպական քաղաքակրթության ծաղկմանը նպաստել են նոր ձևավորվող բուրժուական հարաբերությունները, Ռեֆորմացիան՝ բողոքական փիլիսոփայությունն ու բարոյագիտությունը և հումանիստական գաղափարախոսությունը: Բոլոր ժողովուրդներն ընդհանուր առմամբ անցնում են զարգացման միևնույն ճանապարհը, այսինքն՝ առանց խտրականության բոլորը կարող են քաղաքակրթվել, ստեղծել բարձր մշակույթ: Օրինակ, հույները միանգամից չդարձան քաղաքակիրթ. նրանց նախահայրերը նույնպես «թափառական ու վայրենաբարո մարդիկ էին»³⁰⁴:

Հասարակական կյանքի զարգացումը տեղի է ունենում հակադրությունների պայքարի (հակամարտությունների, պատերազմների) ձևով: Օրինակ, պատերազմները տեղի չեն ունենում անհատների կամ պետությունների կամքով կամ «հանցանքով». «**Բնական օրենք է պատերազմը, եւ ընկերութեանց յառաջադիմութեան անհրաժեշտ պայմանն է պատերազմը**»³⁰⁵ (դժբախտաբար, իրական աշխարհը հանապազ չի նմանվում տեսական աշխարհին): Հասարակության բարեկեցության մասին վկայող փաստերից են մարդկանց ազատության չափը և աշխատանքի ընդհանուր արդյունքի բաշխման ձևը: Քանի դեռ գերիշխում է անարդար ու անհավասար բաշխումը, հասա-

³⁰⁴ **Տեմիրճիպաշեան Ե.**, (Ազատախոհեան Ա.), Փիլիսոփայական բառարան (ժողովրդական նախափորձ), Կ. Պոլիս, 1879, էջ 35:

³⁰⁵ «**Գրական եւ իմաստասիրական շարժում**», հ. Գ, նոյեմբեր , 1885, էջ 188:

րակության մեջ հաստատուն կմնա դրամի իշխանությունը, ինչն էլ թե՛ տնտեսական և թե՛ բարոյական աղետալի հետևանքներ կունենա մեծամասնության համար:

Տեմիրճիպաշյանը պնդում էր, որ գիտության ազդեցությամբ այլևս վերափոխվում են փիլիսոփայությունը, գրականությունն ու գեղարվեստը, առաջանում են բնապաշտական («բնավարական») գրականություն և իմաստասիրություն: Ավելին, նա կարծում է, որ գիտությունը ոչ միայն ընդլայնում է մարդու իմացական մտահորիզոնը, այլև դաստիարակում է հայրենասեր ու ազգասեր մարդուն. **«Գիտութիւնն է որ զմարդ ճշմարիտ հայրենասէր կը կացուցանէ...»**³⁰⁶: Լինելով գիտապաշտ մտածող և չկասկածելով ճշմարտությունների հայտնաբերման մարդկային կարողությանը՝ Տեմիրճիպաշյանը երբեմն արտահայտում է վատատեսական մտքեր. ծիծաղում, ընդ որում, **«ղիվային ծիծաղով»** բացարձակին հասնելու իմաստասերների և իմաստասիրության, մարդկային հավակնությունների և աստվածային Հայտնության վրա: **«Ո՞ւր կ'երթանք: Ո՞ւր կ'երթայ Հայութիւնն. ո՞ւր կ'երթայ մարդկութիւնն»** հարցերը նրա համար մնացին անորոշ և անպատասխան: Այս համատեքստում նա ձևավոխում է դեկարտյան հանրահայտ **«Մտածում եմ, հետևաբար կամ»** դրույթը **«Կյտրիհիմ, ուրեմն չկամ»** դրույթով:

Տեմիրճիպաշյանը էվոլյուցիայի տեսանկյունից է դիտարկում նաև գեղագիտության ու մանկավարժության հարցերը: Ըստ նրա՝ արվեստը (ճարտարապետություն, նկարչություն, քանդակագործություն, երաժշտություն և պոեզիա) սոցիալական երևույթ է, որը մարդկային «քաղաքակրթության», հասարակական հարաբերությունների զարգացմանը համընթաց ձեռք է բերել նորանոր բովանդակություն և դրսևորումներ՝ բավարարելով մարդկանց հոգևոր պահանջմունքները: Արվեստի նպատակն է գեղարվեստական պատկերներով ներկայացնել իրականությունը, դրանում տեսնել ոչ միայն գեղեցիկը, բարին ու ճշմարիտը, այլ դրանց հակադիրները՝ տգեղը, չարիքը և կեղծը: Արվեստն ու գրականությունն ինքնանպատակ չեն, այլ կոչված են

³⁰⁶ **«Գրական եւ իմաստասիրական շարժում»**, հ. Դ, 1886, դեկտեմբեր, էջ 205:

ծառայելու մարդկանց շահերին՝ նրանց ոգևորելու և տալու խղեալներ, քննադատելու հասարակության մեջ առկա արատները, հռոչի բարքերը և միաժամանակ գովաբանելու առաքինի արարքները, դաստիարակելու մարդասիրություն, ազգասիրություն և հայրենասիրություն:

Նրա համոզմամբ՝ յուրատեսակ գեղագիտական մոտեցում պետք է կիրառել նաև մանուկների կրթության ու դաստիարակության գործն իրականացնելիս: Պետք է նկատի ունենալ, որ **«դպրատունն իմացականութեան սրբավայրն է»**: Այս հարցում անգնահատելի է ուսուցչի դերը, քանի որ **«դասատուն է մանկանց լավագույն դասագիրքը»**: Վարժապետները պարտավոր են կենդանի բարբառով մանկանց ուսուցանել այն, ինչ կա բնության մեջ, պարտ են «թանձրացեալ առարկաներէն սկսիլ եւ տակաւ առ տակաւ վերացմանց անզգալապէս բարձրացնել մանկանց իմացականութիւնն. օրինակէն սկսիլ եւ կանոնին հասնիլ. իրօղութենէն մեկնիլ եւ մակաժաբար օրէնքին հանգիլ»³⁰⁷: Ընդ որում, ինչպես ամենուր, այնպես էլ կրթական ոլորտում պետք են ոչ թե հեղափոխություն, այլ աստիճանական փոփոխություններ, բարեշրջություն՝ հնից սահուն անցնելով դեպի նորը, վերաիմաստավորելով ու արդիականացնելով ավանդականը:

³⁰⁷ «Գրական եւ իմաստասիրական շարժում», հ. Գ, մայիս, 1885, էջ 84:

4.12 Նազարեթ Տաղավարյան

XIX դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է փիլիսոփա, բնագետ, մանկավարժ, բանասեր, խմբագիր, հասարակական գործիչ, Օսմանյան խորհրդարանի անդամ **Նազարեթ Տաղավարյանը**³⁰⁸ (1862-1915):



Նազարեթ Տաղավարյան

Նազարեթ Նահապետի Տաղավարյանը (իրական ազգանունը՝ Չատրճյան) ծնվել է 1862 թ. Սեբաստիա քաղաքում, արհեստավորի ընտանիքում: 1879-1881 թթ. Ֆրանսիայում սովորել է է երկրագործական բարձրագույն ուսումնարանում և ստացել գյուղատնտես-ինժեների կոչում: 1883 թ. վերադարձել է Կ. Պոլիս և աշխատանքի անցել երկրագործության նախարարությունում: 1885 թ. բնագիտական առաջադիմական հայացքների համար Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի Կրոնական ժողովը նրան բանադրել է: 1887-1893 թթ. միաժամանակ ուսանել է Փարիզի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում և Սորբոնի համալսարանի բնագիտական ֆակուլտետում: 1896 թ. Տաղավարյանը Կ. Պոլսում հայրենասիրական գործունեության համար ձերբակալվել ու բանտարկվել է, բայց որոշ ժամանակ անց ընդհանուր համաներմամբ ազատ է արձակվել: Խուսափելով հետագա հալածանքներից՝ 1905 թ. մեկնել է Եվրոպա, անցել Եգիպտոս և հաստատվել Կահիրեում, որտեղ սկսել է աշխատել որպես բժիշկ, մանկավարժ, մասնակցել Հայկական բարեգործական ընդհանուր միության հիմնադրմանը: 1908 թ. երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո վերադարձել է Կ. Պոլիս, ընտրվել խորհրդարանի երեսփոխան Սեբաստիայից: 1915 թ. ապրիլի 24-ին ձերբակալվել է, իսկ 1915 թ. հու-

³⁰⁸ Նազարեթ Տաղավարյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տես **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 3, էջ 466-491:

լիսին Տիգրանակերտ տեղափոխվելու ճանապարհին գազանաբար սպանվել:

Տաղավարյանը գրել է բազմաթիվ գիտական աշխատություններ՝ բժշկության, կենսաբանության, ֆիզիկայի, քիմիայի, երկրագործության, աստղագիտության, Հայաստանի պատմության ու հայ եկեղեցու, հայ գրերի գյուտի մասին (հրատարակվել են ֆրանսերեն և թուրքերեն): Նրա գրչին են պատկանում **«Տարուիմականութիւն»** (1901), **«Տիեզերք եւ իր կազմութիւնը»** (1902), **«Մարդկային կազմախօսութիւն ու բնախօսութիւն ի պէտս ազգային նախակրթարանաց»** (1910) և այլն:

Բնագիտական կրթությունը վճռական դեր է խաղացել Տաղավարյանի գիտապաշտական ու հակակրոնական աշխարհայացքի ձևավորման գործում: Ի դեպ, թեև 1885 թ. առաջադիմական բնագիտական հայացքների համար Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի Կրոնական ժողովը նրան բանադրել է, այդուհանդերձ դա չի խանգարել, որ նա շարունակի իր գիտակրթական ու բժշկական գործունեությունը: Նրա համոզմամբ՝ որևէ ժողովրդի առաջադիմության նախապայմանը գիտելիքի վրա հիմնված կրթությունն է և գիտության նվաճումներից օգտվելու կարողականությունը: Վերացական գիտության ու իմաստասիրության ժամանակներն անցել են. իմացությունը պետք է հենվի փորձով ստուգված, իրականության հետ կապված գիտելիքի վրա, պետք է մի կողմ թողնի բնության մասին նախապաշարումներն ու հնացած կարծիքները, իդեալիստական բնույթի պատկերացումները: Բնագետները և իմաստասերները, գրում է նա, այլևս չեն հավատում այն ամենին, ինչը բնական իրողություններից ու փորձի սահմաններից անդին է. **«Մեծ գիտունք և նյութապաշտք չ' են ուզեր նման հավատք ընծայել, զի նոցա սկզբանց իսկ դէմ է հաւատք ընծայելն այն ամէն բանի, որ բնական օրինաց տակ չ' իյնար, տեսանելի և շօշափելի չ' է, ի մի բան այն ամէն ինչ, որ նիւթ չ' է, յաչս իւրեանց ոչինչ է»**³⁰⁹: Գիտությունը բացատրում է միայն այն, ինչ

³⁰⁹ **Ոգեպաշտութիւն**, «Գիտական շարժում», 1887 թ., Յունիս, Յուլիս, Օգոստոս, էջ 180:

տեսնում է, իսկ այն, ինչ չի տեսնում, դուրս է մնում գիտական իմացության տեսադաշտից: Այն արդեն վերաբերում է աստվածաբանության ոլորտին (օրինակ, գոյի սկզբնավորման հարցը): Տաղավարյանի համար գոյություն ունի միայն նյութը, որից առաջանում են կյանքը և անօրգանական ու օրգանական աշխարհների գոյացությունները: Նյութը և շարժումն անքակտելիորեն միահյուսված են. առանց նյութի չկա շարժում, իսկ առանց շարժման չկա նյութ: Աննյութական տարածության կամ դատարկության գոյությունը բացառվում է. «**Տիեզերքն ու Անհունը** լցուած էին շատ անոսր միութի քաօտով մը...»³¹⁰: Երկնային և երկրային մարմինների կազմությունը նույն է. «ամբողջ տիեզերք մի է և նոյն տարերէն է մի է և նոյն խմորէն կազմուած է: Մէկ խօսքով՝ **Նիւթ է Շարժում** բաւական եղան Տիեզերքը, անոր զանազան դրութիւնները, անոնց շարժումները, ջերմութիւնն ու լոյսը ծնուցանելու, և անոնց ամէն մի է և նոյն զանգուածէն առաջ գալով՝ ամէնն ալ մի է և նոյն բաղադրութիւնը ունին»³¹¹:

Այն ամենը, ինչ գոյություն ունի, նյութի ձևափոխության ու բնաշրջության արդյունք է: Տեսակների անփոփոխության մասին պատկերացումն այլևս հնացել է: Տեսակները ոչ թե բնական աղետներից հետո են վերացել, և Աստված ստիպված նորից դրանք ստեղծել է, այլ ժամանակի ընթացքում ենթարկվել են փոփոխության: Էվոլյուցիոնիստական տեսությունը, ճիշտ է, դեռ չունի անցյալին վերաբերող շատ հարցերի պատասխաններ, սակայն կուտակած փաստերի հիման վրա եզրակացնում է, որ բնության զարգացումն ընթացել է պարզ մարմիններից դեպի բարդ մարմինները, որ ժամանակի ընթացքում բնական ընտրության ճանապարհով առավել հարմարվածները կատարելագործվում են և նոր ձեռք բերած հատկությունները փոխանցում հաջորդ սերունդներին: Բնական ընտրության օրենքը գերիշխում է կենդանական աշխարհում. ուժեղները ապրում են, իսկ թույլերը՝ չհարմարվածները, անհետանում: Էվոլյուցիոնիստական տեսության կարևոր սկզբունքներից է «**Բնութիւնն ոստում չ' ընէր**», ինչը նշանակում է, որ բնության ու կենդանական աշխարհում փոփո-

³¹⁰ **Տաղաւարեան Ն.**, Տիեզերք եւ իր կազմութիւնը, Կ. Պոլիս, 1902, էջ 85:

³¹¹ **Նույն տեղում**, էջ 91:

խությունները տեղի են ունենում աստիճանաբար: Մարդը նույնպես էփոյուցիայի արգասիք է, կատարելագործված մի կենդանի, ճանաչող «մեքենա», որի իմացական միջոցների բնախոսական հիմքը՝ ուղեղը, ունակ է ոչ միայն արտաքին աշխարհից գրգիռներ ստանալու, այլև դրանք վերամշակելով՝ ստեղծելու նոր գաղափարներ. «ուղեղը ոչ միայն յուր վրա եղած ազդեցությունները զարգացման և գաղափարի կվերածէ և գայնս կամբարե ի հարկին ի գործ ածելու համար, այլ նոցա կազատե, կխորհի, կվիճաբանի յուր մեջ զգացած և երևակայած խնդրոց նկատմամբ և կեզրակացնէ»: Նկատի ունենալով Տաղավարյանի «մարդը կենդանի մեքենա է» միտքը՝ Հ. Գաբրիելյանը կարծում է, որ նրա հայացքները հիմնականում դուրս չեն գալիս «մեխանիկական մատերիալիզմի շրջանակներից»:

Ն. Տաղավարյանը ոչ միայն բնագետ է, այլև մշակութաբան, կրոնագետ ու հայագետ, հայոց պատմության և հայոց հին կրոնների վերաբերյալ աշխատությունների հեղինակ: Քաղաքակրթությունների զարգացման գործում նա կարևորում է երկրի աշխարհագրական դիրքը և բնակլիմայական պայմանները: Նրա կարծիքով՝ բարեխառն միջավայրերում ապրող ժողովուրդները եղել են քաղաքակրթված և քաղաքակրթիչ, «**հետամուտ արհեստից և գիտութեանց զարգացման, գրականութեան ու գեղարվեստից սիրահար**»: Այս իմաստով քաղաքակրթությունն սկզբնապես զարգացել է բարենպաստ կլիմա ունեցող արևելյան երկրներում, որից հետո տարածվել է Արևմուտքում: Օրինակ, հունական միտքը շատ բան է փոխառել իր հարևան երկրների (Եգիպտոս, Բաբելոն, Միջագետք, Պարսկաստան և այլն) գիտական ու մշակութային նվաճումներից: Հայ ժողովուրդը, ի մոտո շփվելով իր հարևան ժողովուրդների հետ, նույնպես նրանցից փոխառել է թե՛ կրոնական և թե՛ գիտափիլիսոփայական գաղափարներ: Ն. Տաղավարյանը բնմարկում է հայ ժողովրդի կազմավորմանը, նրա պատմական, կրոնական ու մշակութային կյանքի զարգացմանն աղերսվող բազմաթիվ հարցեր, որոնց վերաբերյալ հայտնած կարծիքներն այսօր էլ, լինելով վիճահարույց, չեն կորցրել իրենց գիտական նշանակությունը: Պատասխանելով իր քննադատներին՝ Ն. Տաղավարյանն արտահայտում է այն միտքը, որ հայագիտությանն առնչվող

Ծանրակշիռ հարցերի քննարկման ընթացքում հայ գիտնականները պետք է իրար օժանդակեն, սակայն ցուցաբերեն սկզբունքային մոտեցում, այսինքն՝ քննադատեն և գնահատեն գլխավոր մտքերը և ոչ թե ուշադրությունը բևեռեն երկրորդական թերությունների վրա³¹²:

³¹² Տե՛ս **Տադևաթեան Ն.**, Պատասխան առ տիար Բ. Խալաթեանց ի մասին քննադատութեան «Ի սկզբանէ մինչ ց' Արշակունի հարստութիւնն հայ պատմութեան» ուրվագծիս, Վենետիկ, 1904, էջ 32:

ԳԼՈՒԽ V. ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XX ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՄԻՆ

5.1 XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության բնութագիրը

XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայական միտքն աչքի է ընկնում խայտաբղետությամբ, տարբեր կարգի և տարբեր ուղղություների և կուսակցությունների պատկանող մտածողների մրցակցությամբ³¹³, ինչը պայմանավորված էր հասարակական կյանքում տեղի ունեցող սոցիալ-քաղաքական բնույթի իրադարձություններով, ի մասնավորի՝ ռուսական հեղափոխական շարժումներով, համաշխարհային պատերազմներով, կայսրությունների փլուզումով և նոր (խորհրդային) պետությունների հիմնադրմամբ: Դարասկզբին տարբեր լեզուներից բարգմանվում էր փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական բնույթի գրականություն (բնագրեր և հետազոտություններ), որը կարևոր դեր խաղաց փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման գործում: Ուշադրության արժանի իրադարձություն էր 1911թ. հրատարակված «Միտք» գիտական և փիլիսոփայական ժողովածուն, որում հոդվածներով հանդես եկան Ե. Ֆրանգյանը, Մ. Հովհաննիսյանը, Սնարը (Սնար Սնարյան/Նարինյան), Ե. Կուզյանը և ուրիշներ: Փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար կարևոր նշանակություն ունեցավ նաև այն հանգամանքը, որ հայ մտածողները (Ե. Ֆրանգյան, Մ. Խոստիկյան, Մ. Վարանդյան, Վ. Տերոյան, Հ. Ասատրյան, Ե. Կիրկորյան, Հ. Հարությունյան, Խ. Մելիք-Փարսադանյան և ուրիշներ) մասնագիտական կրթությունն ստանում էին եվրոպական համալսարաններում, որտեղ էլ պաշտպանում էին իրենց դոկտորական ատենախոսությունները: Օրինակ, Վ. Տերոյանը (1888-1938) 1909-1912 թթ. ուսանել է Սորբոնի համալսարանի (այստեղ պաշտպանել է «Օգյուստ Կոմտի կենսաբանությունը» դոկտորական թեզը), այնուհետև Լայպցիգի համալսարանի (հանգամանք-

³¹³ XX դարասկզբի հայ փիլիսոփայության մասին տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայության պատմություն, հ. 4; **Սևյան Վ. Գ.**, Հայ բուրժուական փիլիսոփայության քննական վերլուծություն (XX դարի սկիզբ), Եր., 1971:

ների բերումով չկարողացավ պաշտպանել «Ճանաչողության սոցիոլոգիական հիմքերը» դոկտորական թեզը) փիլիսոփայության ֆակուլտետներում: Նա հայերեն թարգմանել է Ի. Կանտի «Ձուտ բանականության քննադատություն» (յույս է տեսել 2010 թ.), Ռ. Դեկարտի «Քննախոսություն մերոլ մասին» (1968), Հ. Տենի «Գեղարվեստի փիլիսոփայությունը» (1936) և փիլիսոփայական ու գեղարվեստական այլ երկեր, որոնց մի մասը դեռևս անտիպ է³¹⁴: Ի դեպ, Վ. Տերոյանը մի խումբ հայ մտավորականների հետ (Հ. Հարությունյան, Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Հ. Միրզա-Ավագյան, Մ. Խոստիկյան և Խ. Մելիք-Փարսադանյան) 1923 թ. որոշում են հիմնել «**Հայ փիլիսոփայական ընկերություն**» կազմակերպությունը՝ նպատակ ունենալով հայ և օտարազգի փիլիսոփաների գործերը թարգմանել, հրատարակել և ներկայացնել հայ հասարակայնությանը: Սակայն Հայաստանի կառավարությանը ներկայացրած նրանց դիմումը մերժվում է³¹⁵:



Վ. Տերոյան



Ա. Մյասնիկյան



Բ. Բշխանյան

Դարասկզբի հայ հասարակական-քաղաքական մտքի առանձնահատկություններից մեկն էլ այն էր, որ այն հիմնականում կուսակցականացված ու գաղափարականացված էր, և բանավիճող տեսաբանները այս կամ այն կուսակցության ներկայացուցիչներն էին, որոնք իրենց աշխատություններում՝ զրքերում, հրապարակախոսա-

³¹⁴ Այդ մասին տե՛ս **Տերոյան Վ.**, Գիտական և հրապարակախոսական աշխատություններ, Եր., 2006; **Մոսինյան Գ.**, Թողարկելով անցեալը, «Կամ» հանդես վերլուծական եւ քննադատական, թիվ 7 (1/2020), էջ 95-113:

³¹⁵ Այդ մասին տե՛ս **Սահակյան Ռ. Օ.**, «Հայ փիլիսոփայական ընկերության» ստեղծման պատմությունից, «ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2007, թիվ 3, էջ 224-229:

կան հողվածներում, հրապարակային բանավեճերում քննարկում էին գլխավորապես սոցիալ-փիլիսոփայական, հատկապես ազգերին ու դասակարգերին, Հայկական հարցին, Հայաստանի ներկային ու ապագային առնչվող քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական ու մշակութային հարցեր: Հայ տեսաբանների համար խիստ գործնական նշանակություն ունեւ հատկապես բազմազգ պետություններում ազգերի կարգավիճակը, ի մասնավորի՝ այն հարցը, թե հայերը ի՞նչ իրավաքաղաքական կարգավիճակ պետք է ակնկալեին ռուսական և թուրքական պետությունների մեջ՝ ինքնավարությո՞ւն (տերիտորիալ կամ մշակութային), ֆեդերացիա՞, թե՞ լիակատար ինքնորոշում ու անկախություն:

XX դարասկզբում փիլիսոփայական հիմնախնդիրների առաջադրման և քննարկման գործում նշանակալի դեր են խաղացել մարքսիստներ **Ստեփան Շահումյանը** (1878-1918), **Ա. Մյասնիկյանը** (1886-1925), **Սուրեն Սպանդարյանը** (1882-1916), **Բոգրան Կնունյանցը** (1878-1911): Նրանք ոչ միայն տեսաբաններ էին, այլև Հայրավային կովկասում հասարակական-քաղաքական հայտնի գործիչներ: Հայ մարքսիստները մարքսիզմ-լենինիզմը դիտում էին որպես հասարակական մտքի բարձրագույն նվաճում, բանվոր դասակարգի և բոլոր աշխատավորների «ազատագրման» գաղափարական զենք: Նրանք համոզված էին, որ մարքսիզմը «միակ ճշմարիտ» տեսությունն է, որի միջոցով հնարավոր է գիտականորեն բացատրել բնության, հասարակության և մտածողության զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունները: Իսկ ազգային խնդիրների վերջնական լուծումը նրանք կապում էին կոմունիստական գաղափարախոսության, սոցիալիստական հեղափոխության հաղթանակի և պրոլետարական պետության կառուցման հետ: Նրանք հետևողականորեն քննադատում էին ազգայնամոլական (նացիոնալիստական) գաղափարախոսությունները և դրանց հիմքի վրա ստեղծված փիլիսոփայական ուսմունքները: Հայ մարքսիստները տեսականորեն պաշտպանում էին ազգերի ինքնորոշման իրավունքը, սակայն դրա իրագործումը կապում էին դասակարգային շահերի ու քաղաքական նպատակահարմարության հետ: Նրանք սկզբունքորեն դեմ էին թե՛ տերիտորիալ ու

մշակութային ինքնօրինությանը և թե՛ ֆեդերալիզմին՝ կարծելով, որ «**գիտակից բանվորությունը**» ձգտում է ազգերի միավորմանը և ոչ թե բաժանմանը: Փաստորեն, հայ մարքսիստները կտրականապես դեմ էին ազգերի ինքնավարության (ավտոնոմիայի), հատկապես ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի գաղափարին՝ դրանում չտեսնելով ոչ մի դրական բան: 1920 թ. Հայաստանում հաստատվեց խորհրդային իշխանություն, որի պաշտոնական գաղափարախոսությունը դարձավ մարքսիզմ-լենինիզմը:

Հայ հեղափոխական Դաշնակցության տեսաբաններից էին **Միքայել Վարանդյանը** (1870-1934), **Գարեգին Խաժակը** (1867-1915), **Երվանդ Ֆրանգյանը** (1878-1928), **Վահան Խորենին** (1884-1920), որոնք իրենց աշխատություններում քննարկում են ազգին, դասակարգերին, ազգային ու սոցիալիստական գաղափարախոսությանը, հայոց ազատագրական պայքարին վերաբերող հարցեր: Գրեթե նման հարցեր էին դիտարկում «**սպեցիֆիկները**»³¹⁶ «Սոցիալ դեմոկրատական բանվորական հայ կազմակերպության» գաղափարախոսներ **Դավիթ Անանունը** (1879-1943), **Բախշի Իշխանյանը** (1879-1921), Սոցիալ-դեմոկրատ հնչակյան կուսակցության տեսաբաններ **Ստեփանոս Սապահ-Գուլյանը** (1861-1828), **Արսեն Կիտուրը** (1883-1976) և ուրիշներ: Նրանք, համաշխարհային փիլիսոփայության բազմազան ուղղությունների գաղափարական զինանոցը ծառայեցնելով ազգային շահերի և նպատակների տեսական հիմնավորմանը, քաղաքական իրավիճակների վերլուծության լույսի ներքո փորձում էին լուսաբանել հայ ժողովրդի կեցությունը, բացահայտել հայ մարդու նկարագիրը, նախանշել հայ ազգի զարգացման հեռանկարները:

XX դարասկզբի հայ իրականության մեջ փիլիսոփայության տարածվածության վկայություններից է այն, որ հայ գրականությունը «փիլիսոփայականում» էր, այսինքն՝ դրանում տեսանելի էր փիլի-

³¹⁶ Այդպես են նրանց անվանել, քանի որ իրենց աշխատություններում հաճախ էին օգտագործում «**սպեցիֆիկ**» բառը: Ըստ նրանց տեսության՝ ամեն մի ազգություն ներկայացնում է յուրահատուկ («սպեցիֆիկ») միջավայր՝ տարբեր դասակարգային շերտավորումով, այդ պատճառով էլ կարծում էին, որ յուրաքանչյուր ազգի բանվորների շրջանում պիտի գործեր տվյալ ազգի բանվորական կազմակերպությունը:

սովայական տարբեր ուղղությունների ազդեցությունը: XX դարասկզբի հայ փիլիսոփայության, հատկապես նշանավոր գրողների (օրինակ, Ա. Իսահակյան, Լ. Շանթ) ստեղծագործություններում նկատելի էր գերմանացի փիլիսոփա Ֆ. Նիցշեի փիլիսոփայության, ի մասնավորի՝ արժեքների վերաարժեքավորման, գերմարդու, ուժապաշտության, ուժեղ անհատականության վերաբերյալ նիցշեական գաղափարների ազդեցությունը: Օրինակ, Լ. Շանթի համար այդ գաղափարներին նախապատվություն տալը պատահական չէր. «Եվ քանի որ XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի հայ իրականության մեջ տիրապետող արժեքային համակարգը վերափոխման սուր կարիք էր զգում՝ այստեղ շատ արժեքներ պարզապես գլխիվայր էին ներկայացված, Շանթի համար ուժապաշտ փիլիսոփայությունը դարձավ այն միջոցը, այն գեները, որով նա փորձեց վերափոխել Ուժի և Բարումասին հայ իրականության մեջ արմատակալած սխալ պատկերացումները: Նա խորապես համոզված էր, որ ամեն կարգի նախապաշարումներից և մարդկային տկարություններից անհատի աստիճանական ազատագրման շնորհիվ կարելի է հասնել մարդկային հասարակության, մասնավորապես, հայ հասարակության բարձրացմանը»³¹⁷: «**Փիլիսոփայականում**» էր ոչ միայն հայ գրականությունը, այլև հասարակական-քաղաքական միտքը: Այս առումով ուշագրավ էին ազգերի և ազգային ինքնության վերաբերյալ Լ. Շանթի և Հ. Քաջազունու հրապարակումները:



Լևոն Շանթ և Հովհաննես Քաջազունի

³¹⁷ Հովականյան Յու., Լևոն Շանթի կենսափիլիսոփայությունը, էջ 40:

Հայ իրականության մեջ նիցշեական գաղափարների տարածման գուցենթաց, ձևավորվեց նաև **ցեղապաշտական և հեթանոսապաշտական** մի փիլիսոփայական-գեղագիտական ուղղություն, որի ներկայացուցիչներից էին «Մեհյան» ամսագրի (1914 թ. լույս է տեսել յոթ համար) խմբագրապետ **Կոստան Զարյանը**, խմբագիրներ **Հակոբ Քյուֆեճյանը (Օշականը)**, **Գեղամ Բարսեղյանը** և ուրիշներ:



Կ. Զարյան



Հ. Օշական



Գ. Բարսեղյան

Նրանց հանգանակի սկզբունքներն էին՝ ա) «Պաշտամունք եւ արտայայտութիւն հայ հոգւոյն», բ) «Ինքնուրոյնութիւն եւ անձնականութիւն ձեւի մէջ», գ) «Մշակում՝ կենսանորոգ պատուաստումով մը՝ հայ լեզուին, դ) «Զուտ գրականութիւնը հեռու պահել քաղաքականութենէ եւ լրագրութենէ»: Ըստ հանգանակի առաջին սկզբունքի՝ գրականութիւնն ու արվեստը պետք է բխեն հայ հոգուց և արտահայտեն հայի հոգեկերտվածքային յուրահատկությունները, նրա իդեալները և մտահոգությունները. «Առանց Հայ Հոգւոյն, չկայ հայ գրականութիւն եւ հայ արուեստ: Ամէն ճշմարիտ արուեստագէտ՝ իր ցեղին հոգին միայն կարտայայտէ: Հայ Հոգին՝ դարբնուած մթին ու մեծաշուք պատկերներով լի անցեալէ մը. լուսաւորուած տխրօրէն սեւ արեւէ մը, թրծուած կեանքի մը մէջ, գոր Գողգոթայի ճամբարներ կ'պիտեսն, մեր օրերուն կը թուի ըլլալ հրաշք մը, որուն խորհուրդները պէտք է արտաբերել: Հայ Հոգին իմացական տիեզերքին մէջ տարր մըն է, որուն յայտնութիւնը պիտի գարմացնէ խորհող մարդկութիւնը: Պարզել այդ հոգին՝ էական պարտաւորութիւնն է ամէն հայ արուեստագէտի»³¹⁸: Հանդեսի հոդվածագիրները ձգտել են բարձրացնել գրակա-

³¹⁸ Մեր հանգանակը, «Մեհեան», 1914, թիվ 1, էջ 1:

նության դերը ժողովրդի բարոյական նկարագրի ձևավորման գործում, նպաստել հայ ժողովրդի տարանջատված հատվածների հոգևոր միասնությանը, մերժել է «ռուսահայ», «թրքահայ», «կովկասահայ» հասկացությունները գրական ասպարեզում:

XX դարի 30-ական թվականներին ձևավորվում է ազգայնական մի փիլիսոփայական-գաղափարական ուղղություն՝ **ցեղակրոնությունը**, որն ավելի ուշ վերանվանվում է **Տարոնականություն** (Գարեգին Նժդեհ, Հայկ Ասատրյան և այլք): Անդրադառնալով ցեղակրոն ուսմունքի ստեղծման պատճառներին՝ Նժդեհը առանձնացնում է երկու կարևոր գործոն. **նախ**, ըստ նրա՝ աշխարհում տեղի է ունենում ազգային ինքնագիտակցության զարթոնք, ազգային արժեքների վերածնունդ, ազգերի միջև սկսվում է մրցակցության նոր փուլ, ինչն էլ նոր պահանջներ ու խնդիրներ է դնում ազգերի առջև: **Երկրորդ**, այսպիսի քաղաքական պայմաններում մեծագույն աղետի ենթարկված և աշխարհով մեկ սփռված հայ ժողովուրդը պետք է որոներ և գտներ ինքնակազմակերպման ու համախմբման, թշնամական ուժերի դեմ պայքարի նոր ձևեր, միջոցներ, հատկապես Սփյուռքում, ուժեղանում էր հայերի ուժացման, ապազգայնացման գործընթացը: Այդ ուղղության ներկայացուցիչները հանգեցին այն մտքին, թե ազգային վերանորոգումը հնարավոր է միայն սեփական պատմության իրական արժեքները վերապրելու, հոգեմորոգվելով, սեփական ցեղային արժեքներին ապավինելու ճանապարհով: Այդ տեսության հիմքում ընկած են ցեղապաշտության, հայրենապաշտության և ոգեպաշտության գաղափարները:

XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայական մտքի յուրահատկություններից մեկն էլ այն է, որ այն տարբեր հանգամանքների բերումով (հատկապես 1915 թ. Հայոց Ցեղասպանությունից հետո) զարգացել է սփյուռքահայ գաղութներում (ԱՄՆ, Ռուսաստան, Ֆրանսիա, Իտալիա, Սիրիա, Լիբանան և այլուր): Սփյուռքահայ մտածողները, կրելով իրենց ապրած երկրներում ձևավորված փիլիսոփայական մշակույթի ազդեցությունը, նպաստում էին այդ մշակույթի զարգացմանը, հետևում տարբեր փիլիսոփայական ուղղությունների (պոզիտիվիզմ, մարքսիզմ, էկզիստենցիալիզմ, կյանքի փի-

լիստփայություն, բերգսոմիզմ և այլն), բայց միաժամանակ չէին անտեսում նաև համահայկական բնույթի հարցերը: Սփյուռքում գործող հայ մտածողների, ավանդական կուսակցությունների և եկեղեցու առաջնահերթ խնդիրներից են հայապահպանությունը, հայոց պատմական անցյալի իմաստավորումը, նոր սերնդի հայեցի դաստիարակությունը և ուժացման դեմ գաղափարական ու գործնական պայքարը:

5.2 Երվանդ Ֆրանգյան

XX դարասկզբին հայ փիլիսոփայության մեջ տարածվում է պոզիտիվիզմի երկրորդ ձևը՝ մախիզմը կամ փորձաքննադատությունը (եմպիրիոկրիտիցիզմը), որի խոշորագույն ներկայացուցիչը փիլիսոփա, հասարակական-քաղաքական գործիչ **Երվանդ Ֆրանգյան**³¹⁹ (1878-1928) է:



Երվանդ
Ֆրանգյան

Երվանդ Ֆրանգյանը ծնվել է 1878 թ. Մուրմա-լուի Իզդիր գյուղաքաղաքում, երկրագործի ընտա-նիքում: Գյուղի ծխական դպրոցն ու Երևանի թե-մական դպրոցն սովորելուց հետո նա մի քանի տարի պաշտոնավարում է Թավրիզի թեմական և Սալմաստի հայկական դպրոցներում՝ միաժամա-նակ մասնակցելով հասարակական-քաղաքական կյանքին: 1905 թ. հրատարակում է «Ատրպատա-կան» ազգագրական բնույթի երկը: 1905 թ. մեկնում է Գերմանիա, ըն-դունվում Բեռլինի համալսարանի պատմափիլիսոփայական ֆակուլ-տետը: Ուսումնառությունը կիսատ թողնելով՝ 1909 թ. վերադառնում է Հայաստան, աշխատանքի անցնում Երևանի թեմական դպրոցում, որտեղ երեք տարի պաշտոնավարելուց հետո՝ 1912 թ., մեկնում է Բեռլին՝ շարունակելու համալսարանական կրթությունը: Համալսա-րանում պաշտպանում է թեզ և ստանում փիլիսոփայության դոկտորի գիտական աստիճան: Վերադառնալով Հարավային Կովկաս՝ ծավա-լում է մանկավարժական գործունեություն, կատարում հասարակա-կան աշխատանքներ: 1919 թ. ստանձնում է Երևանի Ալեքսանդրյան գիմնազիայի տեսուչի պաշտոնը, իսկ 1920 թ. աշնանից հրավիրվում է դասախոսելու պետական համալսարանում: Հայաստանի խորհր-դայնացումից հետո՝ 1920 թ. ղեկտեմբերին, Ֆրանգյանը հեռացվում է

³¹⁹ Երվանդ Ֆրանգյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տես Սեյան Վ. Ղ., Հայ բուրժուական փիլիսոփայության քննական վերլուծություն (20-րդ դարի սկիզբ), Եր., 1971; Օհանյան Ս. Ն., XX դարի սկզբի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն (Երվանդ Ֆրանգյան, Դավիթ Անանյան), Թեկն. ատենախոս. սեղմա-գիր, Եր., 2008:

գրադեցրած պաշտոններից: Փետրվարյան ապստամբությունից հետո նա դառնում է իր կազմակերպած Սուրմալուի Փրկության կոմիտեի նախագահը և մասնակցում ճակատի պաշտպանության գործին: Ապրիլյան նահանջից հետո գնում է Պարսկաստան, գրադվում մանկավարժությամբ: Մահացել է Համադանում 1928 թվականին: Նրա երկերից են՝ «**Պատմափիլիսոփայություն: Գիտական-փիլիսոփայական էություն**» (Երեւան, 1909), «**Հասարակագիտական էություններ. Հ.Յ. Դաշնակցութեան սօցիալ-փիլիսոփայական աշխարհայեցողութեան հիմնաւորման շուրջը**» (Բազու, 1917) և այլն:

Հետևելով երկրորդ պոզիտիվիզմի ներկայացուցիչներ Է. Մախին և Ռ. Ավենարիուսին՝ Ֆրանգյանը իր փիլիսոփայությունն անվանում է **համադրական մոնիզմ**: Նա քննադատում է այն մտածողներին, ովքեր մասնավոր գիտությունների զարգացման պայմաններում կասկածում են փիլիսոփայության գոյությանը: Նրա կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը չի կարող վերանալ հենց միայն այն պատճառով, որ մարդն իր էությանը փիլիսոփայող է, որ փիլիսոփայելը մարդկային մտքի էական հատկությունն է: Փիլիսոփայել նշանակում է իրերն ու երևույթները դիտել ամբողջության մեջ, իսկ իսկական փիլիսոփան նա է, որի «**հոգին ընդգրկում է ամբողջը, որի դիտողությունը և խորունկ հայեացքը ուղղած է բովանդակ իրականութեան վրայ: Այն, ինչ կրում է մասնակի, բացառիկ բնոյթ, տեղ չունի մեծ փիլիսոփայի հոգու մէջ**»³²⁰: Միայն է այն կարծիքը, թե փիլիսոփայությունը որևէ կապ և շփում չունի իրական կյանքի, կենսական հարցերի հետ: Ընդհակառակը, փիլիսոփայությունը սերտորեն կապված է կյանքի հետ և մարդկության «**ինքնապահպանման մի անհրաժեշտ և կարևոր ազդակ է**»: Եվ որքան փիլիսոփայությունը գիտականանում է, որքան զտվում է բնագանգական տարրերից, այնքան ավելի է մոտենում կյանքին: Գիտությունը կարիք ունի փիլիսոփայության, ինչպես փիլիսոփայությունը՝ գիտության, հակառակ դեպքում փիլիսոփայությունը կլինի մի դատարկ վերացականություն: Նրա կարծիքով՝ ամեն մի

³²⁰ **Ֆրանգեան Է.**, Ի՞նչ է փիլիսոփայությունը, «Միտք» ժողովածու, Եր., 1910, էջ 19:

գիտություն ունի իր մասնագիտական փիլիսոփայությունը (օրինակ, պատմության փիլիսոփայություն, բնության փիլիսոփայություն, իրավունքի փիլիսոփայություն և այլն), իսկ ընդհանուր փիլիսոփայությունը դրանց հիմնական դրույթները միացնում է մի ամբողջական, տրամաբանորեն հիմնավորված համակարգի մեջ և դրանով իսկ կերտում «**ներդաշնակորեն կառուցված մի շենք**»:

Ֆրանգյանը փիլիսոփայական բոլոր ուղղությունները դասակարգում է երկու խմբում՝ **մոնիստական ու դուալիստական**, և նախապատվությունը տալիս է մոնիստական ուղղությանը: Մարդկային իմացությունը երկպառակտված չէ իր մեջ և իր հիմքում, կառուցված չէ հակամեթ սկզբունքների կամ հիմքերի վրա, այլ կազմում է ներքնապես մի օրգանական ամբողջություն: Մոնիստական ուղղություններն են մատերիալիզմը և իդեալիզմը, որոնք, լինելով միակողմանի տեսություններ, չեն կարող մրցակցել գիտության և փիլիսոփայության մեջ աստիճանաբար գերիշխող դարձող **համադրական մոնիստական** տեսության հետ: Վերջինս հաղթահարում է թե՛ մատերիալիզմի և թե՛ իդեալիզմի թերությունները: **Համադրական մոնիզմի հիմքում ընկած է այն դրույթը, որ սուբյեկտը և օբյեկտը, ֆիզիկականը և հոգեկանը համարժեք են իբրև փորձի հավասար ու համագոր անդամներ:** Առանց սուբյեկտի՝ չկա օբյեկտ և առանց օբյեկտի՝ չկա սուբյեկտ: Դրանց միջև առաջնայնության հարց չի կարող լինել, որովհետև գոյություն ունեն միաժամանակ, և յուրաքանչյուրը իմաստ ու արժեք է ստանում փոխադարձ հարաբերությամբ: «**Ենթական (սուբյեկտ) եւ առարկան (օբյեկտ) համարժեք են իբրև փորձի հաւասար եւ համագոր անդամներ: Այն հարցը, թէ դրանցից որն է առաջնական եւ որն է որից ծագում, - զուտ բնագանցական հարց է: Նրանք միաժամանակ տրւած են...իմաստ եւ արժեք են ստանում միայն այդ փոխադարձ յարաբերութեամբ**»³²¹ :

Իմացաբանության մեջ համադրական մոնիզմը ընդունում է հոգու երեք հիմնական տարրերի՝ **մտածողության, կամքի և զգացմուն-**

³²¹ **Ֆրանգեան Ե.,** Մեր փիլիսոփայական աշխարհայեացքը. Իրապաշտ փիլիսոփայություն. Հ.Յ.Դաշնակցութեան փիլիսոփայական աշխարհայեացքի հիմնադրման փորձ, Փարիզ, 1929, էջ 92:

քի համադրությունը: Գոյություն չունի անխառն իմացական գործընթաց. մարդու իմացական բոլոր կարողությունները գործում են միասնական և միաժամանակ, թեև տարբեր պահերին դրանցից մեկը կարող է գերակշռություն ունենալ մյուսների նկատմամբ: Ֆրանգլանը չի ընդունում նաև հասարակական կյանքի և պատմության բացատրման իդեալիստական և մատերիալիստական տեսությունները: Վերջիններիս նա հակադրում է **պատմական ռեալիզմի** տեսությունը, որը պատմական գործընթացը դիտում է իր ամբողջության մեջ, իրատեսորեն է գնահատում պատմական գործընթացին մասնակցող յուրաքանչյուր տարրի և ուժի տեղն ու դերը, շեշտում և ճանաչում է դրանց **«իրարպատկանելիությունն և փոխազդեցությունը»**: Նա տարբերակում է հասարակության զարգացման երկու գործոն՝ **տնտեսական**, որի մեջ մտնում են բնական պայմանները, աշխարհագրական դիրքը, հողի հատկությունները, եղանակը, տնտեսությունը, և **գաղափարական**, որը ներառում է մարդու հոգևոր գործունեության ձևերը՝ գիտություն, փիլիսոփայություն, կրոն, հոգեբանություն, բարոյագիտություն, քաղաքականություն և այլն: Մարդը պատմական գործընթացի սուբյեկտիվ կողմն է, բնական միջավայրը՝ օբյեկտիվ, և դրանք «հավետ» գտնվում են գործառության փոխազդեցության մեջ: **«Պատմական պրոցեսի տարրերից մեկը չի ներկայանում իբր պատճառ, միսը՝ հետևանք, մեկը՝ առաջնական, միսը՝ երկրորդական, մեկը՝ ակտիվ, միսը՝ պասիվ: Նրանք համարժեք են եւ գտնուում են մշտական փոխազդեցութեան մէջ»**³²²: Պատմական ռեալիզմի համար գոյություն չունեն տնտեսական, իրավական, գաղափարական, կրոնական, բարոյական և գեղագիտական երևույթներ զատ-զատ, ամեն մեկն իր համար, իրարից անկախ և մեկուսի, այլ գոյություն ունեն գործընթացներ, որոնց մեջ նուրբ թելերով զուգորդված են այս բոլոր տարրերը: Դա չի նշանակում, թե պատմական ռեալիզմն անտեսում է այն փաստը, որ պատմական մի դարաշրջանում կարող է այս կամ այն տարրը կամ ազդակը համեմատաբար ավելի գորավոր, ավելի գերակշռող լինի, ավելի որոշիչ դեր խաղալ, քան մյուս տարրերը:

³²² **Ֆրանգեան Ե.**, Հասարակագիտական էտիդներ. Հ.Յ.Դաշնակցութեան սօցիալ-փիլիսոփայական աշխարհայեցողութեան հիմնատրման շուրջը, Բագու, 1917, էջ 104:

Ֆրանգյանը կարծում է, որ այդ տարրերի միջև գոյություն ունեն ոչ թե պատճառահետևանքային, այլ **գործառութային** հարաբերություններ: Օրինակ, հասարակական-տնտեսական կողմի փոփոխությունը նույն հասարակության հոգեկան-գաղափարական կողմի փոփոխության մի գործառույթն է և ընդհակառակը: Այս սկզբունքով Ֆրանգյանը բացատրում է նաև տնտեսական և հոգևոր կյանքի, տնտեսության ու գաղափարախոսության փոխհարաբերությունը և մերժում Մարքսի «տնտեսական մատերիալիզմի» այն դրույթը, թե հասարակության զարգացումը կախված է բացառապես նյութական գործոնների, այն է՝ արտադրողական ուժերի զարգացումից: Քննադատելով ակադմավոր անհատների և զանգվածների հարաբերակցության հարցի անհատապաշտական և կոլեկտիվապաշտական միակողմանի լուծումները՝ Ֆրանգյանը պնդում է, որ հասարակության զարգացման գործընթացում կարևոր դեր են խաղում թե՛ ականավոր անհատները, «մեծ մարդիկ» և թե՛ զանգվածները, որոնք փոխադարձաբար իրար պայմանավորում են և միաժամանակ իրար լրացնում: Ընդ որում, դրանց դերը կարող է լինել և՛ դրական/առաջադիմական, և՛ բացասական/հետադիմական: Հարցի նման լուծման հիմքում ընկած է մարդու կամքի ազատության գաղափարը. **«Ես ոչ ընդունում եմ կամքի բացարձակ ազատությունը, որը քարոզում են ինդետերմինիստները, ազատ հասարակական կարգերից, միջավայրի պայմաններից, ոչ էլ ընդունում եմք դետերմինիզմի տեսակետը, թե անհատի գործողությունները, որոշում են հասարակական կարգերից, և ներկայացնում են իբր սոսկ արդիւնք: Ճշմարտութիւնը երկուսի համադրութեան մէջ է»**³²³:

Երվանդ Ֆրանգյանը իր աշխատություններում, հատկապես «Ատրպատական» երկում, քննարկել է հայոց ինքնության, ազգային հոգեկերտվածքին ու ազգային նկարագրին առնչվող բազմապիսի հարցեր՝ փորձելով ազգային ինքնաճանաչման հարցը կապել հայ ժողովրդի կրավորական կեցվածքի ու ազգային ձախողումների հետևանքով ձևավորված պարտվողական հոգեբանության հաղթահար-

³²³ **Ֆրանգեան Ե.,** Պատմափիլիսոփայություն, «Մխար» ժողովածու, էջ 71-72:

ման, միասնական ազգային ամբողջության ստեղծման խնդիրների հետ: Ֆրանգյանը, ինչպես և XX դարասկզբի մյուս փիլիսոփաները, հայ ազգային հոգեկերտվածքի, հայ ազգային նկարագրի ձևավորման վրա ազդող գործոնները բաժանում է երկու խմբի՝ **օբյեկտիվ-պատմական և սուբյեկտիվ-հոգեբանական (ներագգային)**: Օբյեկտիվ-պատմական գործոններից են սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պայմանները, իսկ սուբյեկտիվ-հոգեբանական գործոնները պայմանավորված են հայ ժողովրդի ազգային առանձնահատկություներով³²⁴:

Երվանդ Ֆրանգյանի փիլիսոփայական ժառանգության կարևոր բաղադրիչներից են փիլիսոփայապատմական հետազոտությունները³²⁵, որոնք կոչված էին հայոց մեջ հանրահռչակելու նշանավոր փիլիսոփաների, ի մասնավորի՝ Ա. Շոպենհաուերի, Ֆ. Նիցշեի ուսմունքները, ընթերցողին պատկերացում տալու եվրոպական փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքի, փիլիսոփայական տարբեր ուղղությունների, XIX դարի նշանավոր հայ մտածողների՝ Խ. Աբովյանի, Մ. Նալբանդյանի, Ստ. Նազարյանցի, Ռ. Պատկանյանի, Խրիմյան Հայրիկի գաղափարների մասին:

³²⁴ Այդ մասին տես **Օհանյան Ս. Ն.**, Ազգային նկարագրի հիմնախնդիրները XX դարասկզբի հայ փիլիսոփայության մեջ, «Ժամանակակից քաղաքակրթության մարտահրավերները և փիլիսոփայությունը: Հոդվածների ժողովածու», Եր., 2016, էջ 136-147:

³²⁵ «Ֆ. Նիցշե էլ նրա փիլիսոփայությունը: Նրա մահուան 10-եակի առիթով 1900-1910», Թիֆլիս, 1910; «Ն. Կ. Սիլսայովսկին որպես փիլիսոփա-սոցիոլոգ», Եր., 1911; «Պեսսիմիզմի փիլիսոփան: Շոպենհաուերի մահուան 50-եակի առթիւ 1860-1910», Եր., 1911; «Յունական փիլիսոփայություն», Թիֆլիզ, 1913; «Հայ հասարակական միտքը: Խ. Աբովեան, Ս. Նազարեան, Մ. Նալբանդեան, Ռ. Պատկանեան, Խրիմեան Հայրիկ», Գահիրե, 1928:

5.3 Ստեփան Շահումյան

XX դարասկզբին հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է մաս մարքսիստական ուղղությունը, որի խոշորագույն ներկայացուցիչը **Ստեփան Շահումյանն** էր (1878-1918)՝ Բաքվի կոմունայի ղեկավարը, Հարավային Կովկասում «տեսական մարքսիզմի ծանր հրետանին», որի գործունեությունն արժանացել է հակասական գնահատականների³²⁶:

Ստ. Շահումյանին «սևացնելու» գործում մեծ աշխատանք են տանում հատկապես աղբրեջանցի «կեղծ պատմաբանները», որոնք, խելաբյուրելով պատմական փաստերը, փորձում են միջազգայնա-



Ստեփան Շահումյան

կան, ինտերնացիոնալիստական գաղափարներին անմնացորդ նվիրված Բաքվի կոմունայի ղեկավարին ներկայացնել որպես «աղբրեջանական ժողովրդի թշնամի, աղբրեջանական բնակչությանը ֆիզիկապես ոչնչացնելու նպատակ ունեցող» գործիչ³²⁷:

***Ստեփան Շահումյանը** ծնվել է 1878 թ. Թիֆլիսում, սովորել տեղի մասնավոր դպրոցներում, այնուհետև՝ ռեալական ուսումնարանում: 1898-1901 թթ. ընդհատումներով սովորել է Ռիգայի պոլիտեխ-*

³²⁶ «Ընդունված կանոն է ազգային արբերի շարքը դասել նրանց, - գրում է ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանը, - ովքեր գործել ու մեռել են ազգի ընդհանրության համար, կամ նրանց, ում հայեցողության ու ներգործության ասպարեզը շրջագծվել է ազգային մեկուսացման սահմաններով: Ստ. Շահումյանն այդ իմաստով մեր ազգային սուրբը չէ և ոչ անգամ հերոսը: Սակայն Շահումյանն ամենից առաջ հայ բանվորությանն է նվիրել իր երիտասարդական օրերն ու գործերը: Պատռելով ազգային մեկուսացման այն քողը, որ մթագնում էր հայ բանվորության գիտակցական հորիզոնը, նա հերոսացավ ամենից առաջ հայ բանվորական շարժման և հայ սոցիալիզմի պատմության մեջ» («Ստեփան Շահումյանը ժամանակակիցների հուշերում», Եր., 1984, էջ 153-154):

³²⁷ Այդ մասին տե՛ս **Պետրոսյան Վ. Գ.**, Ստեփան Շահումյան. նրա կյանքի պատմությունը, հ. 1, Եր., 2013:

միկական ինստիտուտի քիմիայի բաժնում, մասնակցել է ուսանողական հեղափոխական շարժումներին: 1902-07 թթ. սովորել է Բեռլինի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետի պետական իրավունքի բաժնում, իսկ 1911թ. էքստեռն քննություններ է հանձնել և սովորտել Մոսկվայի համալսարանի իրավաբանության ֆակուլտետը: Ուսումնառությանը զուգընթաց՝ աշխատանք է կատարել բոլշևիկյան կուսակցության արտասահմանյան կազմակերպություններում, գործնական կապեր հաստատել Կ. Կաուցկու, Ա. Բեքելի, Ֆ. Մերինգի, Ռ. Լյուքսեմբուրգի, Կ. Լիբկնեխտի, ռուսական փտարանդի հեղափոխականներ Գ. Պլեխանովի, Վ. Լենինի և այլոց հետ: Հայերեն է թարգմանել «Կոմունիստական կուսակցության մանիֆեստը»: Շահումյանը գործուն մասնակցություն է ունեցել ռուսաստանյան երեք հեղափոխություններին, հիմնադրել և խմբագրել է բոլշևիկյան տասնյակ թերթեր: Մշտապես հետապնդվել է ցարական իշխանությունների կողմից, քանիցս ձերբակալվել և աքսորվել Կովկասի սահմաններից: 1918 թ. գարնանը Բաքվում հաստատվել է խորհրդային իշխանություն՝ **Կոմունա**, իսկ Շահումյանը ընտրվել է Բաքվի ժողովրդային նախագահ և արտաքին գործերի ժողկոմ: Վեցամսյա գործունեությունից հետո Բաքվի կոմունան ընկավ, Շահումյանը և նրա 25 ընկերները՝ Բաքվի 26 կոմիսարները, դիմեցին փախուստի, սակայն սեպտեմբերի 20-ին Անդրկասպյան սովագուտներում զնդակահարվեցին: Շահումյանը թողել է ծավալուն գրական ժառանգություն, որը հրատարակվել է հինգ հատորով (**Ստեփան Շահումյան**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 1-5, Եր., 1975-1978):

Ստեփան Շահումյանը մարքս-լենինյան փիլիսոփայության՝ դիալեկտիկական ու պատմական մատերիալիզմի տեսաբաններից էր, Հարավային Կովկասում մարքսիզմի «ծանր հրետանին»: Սոցիալփիլիսոփայական բնույթի իր աշխատություններում, ի մասնավորի՝ «**Պատկարագրել ժամանակակից Եվրոպայի հասարակության մեջ**», «**Էվոլյուցիոնիզմն ու ռեվոլյուցիոնիզմը հասարակական գիտության մեջ**» և այլ երկերում նա հետազոտել է մարդկային հասարակության զարգացման օրենքները, փորձել մարքսիստական գաղա-

փարախոսության տեսանկյունից լուսաբանել հասարակարգերի փոփոխության, պատմության շարժիչ ուժերի, արտադրության եղանակի ու արտադրական հարաբերությունների, պետության և կառավարման ձևերի, դասակարգերի հարաբերակցության, դասակարգային պայքարի նշանակության, ժողովրդական զանգվածների՝ որպես պատմության կերտողների դերի վերաբերյալ հարցերը: Ըստ նրա՝ Էվոլյուցիոնիզմի և ռեվոլյուցիոնիզմի (հեղափոխականության) սխալ ըմբռնման հետևանքով մի կողմից երևան են գալիս **«Էվոլյուցիոնիստներ»**, որոնք ժխտում են ռեվոլյուցիոնիզմի որևէ նշանակությունը, իսկ մյուս կողմից հանդես են գալիս **«ռեվոլյուցիոնիստներ»**, որոնք տնտեսում են հասարակական Էվոլյուցիայի հիմնական օրենքները և դրա հետևանքով ընկնում ուտոպիական, անարխիստական «բուհտարարության» մեջ: Ըստ նրա՝ թե՛ արյունից ու բռնությունից վախեցող քաղքենիական «Էվոլյուցիոնիզմը», թե՛ ուտոպիստական «ռեվոլյուցիոնիզմը», որոնք հաշվի չեն առնում Էվոլյուցիայի «երկաթե օրենքները», հավասարապես վնասակար են հեղափոխության համար: Հեղափոխությունները Էվոլյուցիայի զարգացման վճռական փուլն են: Աստիճանական փոփոխությունների ընթացքում ստեղծվում են հասարակական մարմինները՝ նյութական արտադրողական ուժերը, արտադրողական ամբողջ ապարատը, հասարակության ամբողջ «տնտեսական կառուցվածքը»: Հեղափոխությունը, որը տեղի է ունենում անհրաժեշտ պահին, ազդում է մախ և առաջ «վերնաշենքի» վրա, ինչի հետևանքով պետական իշխանությունը, օրենսդրությունը և այլն սկսում են գործել ուրիշ կերպ: Միայն պատմական զարգացման օրենքների ճիշտ գիտական ըմբռնումը, Էվոլյուցիոնիզմը ռեվոլյուցիոնիզմի հետ համատեղելու ընդունակություն են ապահովում խելամիտ, նպատակահարմար և ճշմարիտ հեղափոխական գործունեությունը:

Շահումյանի տեսական ժառանգության մեջ ծանրակշիռ տեղ է գրավում ազգային հարցին նվիրված գրականությունը: **«Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան»**, **«Ռեֆերատ ազգային հարցի մասին»**, **«Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի հարցը»**, **«Ինտելիգենցիան և նացիոնալիզմը»** և այլ երկերում նա հետևողականորեն

քննադատում էր բուրժուական ազգայնամոլական (նացիոնալիստական) գաղափարախոսությունը: Հայ մարքսիստը դեմ է արտահայտվել ազգերի ինքնորոշման իրավունքին՝ այն համարելով զիջում ցարական Ռուսաստանի ճնշված ժողովուրդների ազգայնական ցանկություններին: Շահումյանը քննադատում է նույնիսկ ազգային-մշակութային ինքնավարության (ավտոնոմիայի) տեսության³²⁸ կողմնակիցներին հատկապես այն բանի համար, որ նրանք ձգտում են դասակարգայինը ստորադասել ազգայինին: Թվում է, գրում է նա, թե ազգային տերիտորիայից զրկվելուց հետո նացիոնալիզմը պետք է «**հոգին ավանդեր**», բայց ազդարարում է մի նոր սկզբունք՝ բազմազգ պետության մեջ ամեն ազգություն պետք է ավտոնոմ լինի ազգային-մշակութային գործերում, ինչը «**ամենից անհեթեթ և վատառողջ նացիոնալիզմն է**»: Շահումյանի կարծիքով՝ տնտեսական զարգացումը միանգամայն ակնհայտ է դարձրել ամեն տեսակ «սկզբունքային» սեպարատիզմի, ֆեդերալիզմի և ավտոնոմիզմի, «ամեն ազգություն պետք է պետություն լինի» պահանջի անհեթեթությունը: Ազգերն այնքան են խառնվել իրար, որ չկան այլևս ազգային տերիտորիաներ, որոնց սահմաններում կարելի լիներ հեշտությամբ հիմնել ազգային ֆեդերատիվ կամ ավտոնոմ մարմիններ. «**Կատարելապես կույր ու բթամիտ պիտի լինի մեկը, որպեսզի հանդես գա XX դարում հայտարարելու, թե անհրաժեշտ է, որ ամեն ազգություն պետություն դառնա կամ նույնիսկ միայն պահանջի, թե հարկավոր է էքս-տերիտորիական ազգային-քաղաքական կատարյալ ինքնուրույնություն**

³²⁸ Առաջին անգամ «ազգային-մշակութային ավտոնոմիա» տեսությունն առաջադրվել է 1899 թ. Բրյունենում տեղի ունեցած ավստրիական սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցության համագումարում: Ըստ այդ տեսության՝ նախ, ավտոնոմիան տրվում է ոչ թե այդ ժամանակ Ավստրիայի կազմի մեջ գտնվող առանձին երկրներին, օրինակ, Չեխիային կամ Լեհաստանին, այլ չեխերին կամ լեհերին՝ անկախ այն բանից, թե նրանք որտեղ են բնակվում Ավստրիայում: Այդ պատճառով ավտոնոմիան կոչվում է ազգային և ոչ թե տերիտորիալ: Երկրորդ, Ավստրիայում բնակվող ազգային փոքրամասնությունները, անկախ տերիտորիայից, կազմում են ազգային միություններ, որոնք պետք է զբաղվեն ոչ թե քաղաքական, այլ միայն մշակութային հարցերով: Այդ պատճառով ավտոնոմիան կոչվում է ազգային-մշակութային:

տալ մի պետության մեջ ապրող բոլոր ազգերին»³²⁹: Միասնական (ունիտար, տվյալ դեպքում՝ ռուսական) պետության ջատագով Շահումյանին մտահոգում է այն, որ պետության մեջ ազգերին քաղաքական ու ազգային-մշակութային ինքնավարություն տալու դեպքում տուժելու է դասակարգային պայքարը. «Առանձին ազգային պետությունները, նույնիսկ ավելի սահմանափակ ազգային առանձնացումները (ֆեդերացիա, ավտոնոմիա) պատնեշներ են կառուցում զանազան ազգերի պրոլետարիատի միջև և բաժանում ու մանրացնում են նրանց դասակարգային կոիվը»³³⁰: Ըստ Շահումյանի՝ այսպիսի տեսակետը ոչ մի ընդհանրություն չունի մարքսիզմի հետ, որովհետև մարքսիստները տարբերվում են ուրիշ բանվորական կուսակցություններից այն բանով, որ, նախ, **նրանք ոչ թե ազգային, այլ միջազգային** բանվորական կուսակցություն են, հետևապես հեռու են նացիոնալիզմից, երկրորդ, **որ նրանք միշտ նկատի ունեն շարժման ընդհանուր շահերը և ոչ այսրոպեական շահը**: Իհարկե, գրում է Շահումյանը, դա դեռ չի նշանակում, որ ոչ մի դեպքում մենք չենք ցանկանում խոսք անգամ լսել որևէ ավտոնոմիայի կամ ֆեդերացիայի մասին: Պետությունը պետք է երաշխավորի ազգերի ինքնորոշման իրավունքը, իսկ դա նշանակում է ամենից առաջ, որ եթե մի որևէ ազգություն՝ օրյեկտիվ, տնտեսական թե սուբյեկտիվ հոգեբանական պատճառներով չի կարող կամ չի ցանկանում մի ժողովուրդ կազմել ռուս և մյուս ազգերի հետ, նրան Սահմանադրությունը իրավունք պետք է տա տարաբաժանվելու և կազմելու ինքնուրույն պետություն: Դա **քաղաքական նպատակահարմարության կամ պատմական տեխնիկայի** հարց է. «Եթե մի որևէ դեպքում մենք գտնենք նպատակահարմար պրոլետարիատի շահերի տեսակետից ավտոնոմիա կամ ֆեդերացիա պահանջել, մենք այդ կպահանջենք»³³¹:

³²⁹ **Շահումյան Սո.**, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, ԵԼԺ, հ. 2, Եր., 1976, էջ 395:

³³⁰ **Շահումյան Սո.**, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, ԵԼԺ, հ.1, Եր., 1975, էջ 263:

³³¹ **Շահումյան Սո.**, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, էջ 269:

Ի դեպ, մնան վերապահումն անընդունելի են համարում թե՛ Գարեգին Խաժակը և թե՛ Դավիթ Անանունը՝ նկատելով, որ, նախ, հստակ չեն մարքսիստների հանրահռչակած ազգերի ինքնորոշման իրավունքի իրականացման մեխանիզմները, հետևաբար այն **«ամբողջական դրագրային կետ»** է հատկապես հայերի համար³³², երկրորդ, ինքնորոշվելու կամ անջատվելու նպատակահարմարությունը որոշելու են «գիտակից բանվորությունը» և բանվորական կուսակցության «շեֆերը», ովքեր **«մանր ազգությունների պրոլետարիատին երբեք չեն տալ այդպիսի հասունութեան վկայական»**, որովհետև «պրոլետարիատի մարտնչող բանակի ուժը կը ջլատուի» եթե «ինքնավարութեան ու ֆեդերացիայի ու այլ այդպիսի բուրժուական ըմբռնումների» խնդիրներ մեջ բերին: Չէ՞ որ մենք ուսուցիչը (Մարքսը) գուշակել է մանր ազգերի չքացումը, նրանց ձուլումը մեծերի մեջ. նրա մանրիկ աշակերտներն այժմ ևեթ գործադրել են ջանում այդ սկզբունքը կեանքի մեջ, նոյն իսկ իրենց կազմակերպութեան գրկում»³³³:

«Նացիոնալիստները» պնդում են, շարունակում է Շահումյանը, որ ամեն մի մշակույթ (դպրոց, կրթություն) ազգային է և պայմանավորված է ազգային առանձնահատկություններով, մինչդեռ մշակույթը որոշվում է իր դասակարգային բովանդակությամբ և ոչ «ազգային արտաքինով»: Մարքսիզմի տարբերությունը նացիոնալիզմից հենց այն է, որ մարքսիստների համար լեզվի, կուլտուրայի խնդիրը դասակարգային խնդիր է:

Օրինակ, այդ խնդիրը դիպուկ է ձևակերպել մարքսիստ **Ալ. Ռոբենին** (Ալեքսանդր Ծատուրյան – 1881-1920), ով դեմ էր ազգային-մշակութային տեսությանը հատկապես այն պատճառով, որ այն կրթությանը տալիս է ազգային բովանդակություն, սերունդներին դաստիարակում է ազգային ոգով, ինչը հակասում է մարքսիզմի գաղափարախոսությանը. «Ազգային կուլտուրական աւտոնոմիայի ստեղծած կրթութիւնը կարող է դառնալ այսպէս կոչւած ազգային

³³² Տե՛ս **Անանուն Գ.**, Ազգային հարցը և դեմոկրատիան, «Նոր հոսանք», 1913, թիվ 2, էջ 370:

³³³ **Խաժակ Գ.** Ի՞նչ է ազգությունը, էջ 121:

ոգով կրթութիւն, իսկ մի կրթութիւն, որ կրում է ազգային ոգի մա դա-
դարում է իսկական կրթութիւն լինելուց»³³⁴ :

Սա միշտ էլ, մաս այսօր, բնորոշ է վերազգային կամ ապասզ-
գային (աշխարհաքաղաքացիական, գլոբալիստական) գաղափա-
րախոսություն տարածողներին, որոնք միջազգայնականությունն ու
դասակարգայինը հակադրում են ազգայնականությանն ու ազգայի-
նին և, դրանով իսկ, խարխլում ազգային մշակույթի, ինքնության ու
արժեհամակարգի սյունները: Ակնհայտ է, որ դարասկզբի հայ մարք-
սիստները, ի տարբերություն վրացի ու թաթար (ադրբեջանցի) կուսա-
կիցների, իրապես նախապատվությունը տալիս էին միջազգայնու-
թյանը, այսինքն՝ պրոլետարիատի շահը գերակա էին համարում ազ-
գային շահից և ածանցյալ դիտում «ազգային գիտակցություն», «ազ-
գային տերիտորիա», «ազգային մշակույթ» իրողությունները:

³³⁴ **Ռուբենի Ա.**, Երկու խօսք ազգային կուլտուրական ատոմոմիայի մասին, «Նոր
կեանք», 1912, թիվ 3-4, էջ 125:

5.4 Դավիթ Անանուն

XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության և հասարակագիտության նշանավոր դեմքերից է **Դավիթ Անանունը (1879-1942)**:



Դավիթ Անանուն

Դավիթ Անանունը (Դավիթ Հովհաննեսի Տեր-Դանիելյան), ծնվել է 1879 թ. Լեռնային Ղարաբաղի Մեծշեն գյուղում, նախնական կրթություն ստանալուց հետո զբաղվել է ինքնակրթությամբ, անդամակցել հնչակյան, ապա՝ դաշնակցական, իսկ 1905 թ.-ից՝ Հայ սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական կազմակերպությանը («սպեցիֆիկներ»)՝ դառնալով վերջինիս գաղափարախոսը: Աշխատակցել է Թիֆլիսում և Երևանում լույս տեսնող հայ պարբերական մամուլին: 1920-1926 թթ. եղել է Երևանի հեղափոխության քանգարանի տնօրեն: 1927 թ. երեք տարով դատապարտվել է, սակայն արքորավայրում իբր հակախորհրդային քարոզչության համար դատապարտման ժամկետը տասը տարով երկարացվել է: Մահացել է 1942 թ. արքորավայրում՝ Աստրախանում:

Դավիթ Անանունը «**Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը**» երեքհատորանոց աշխատությունում շարադրել է արևելահայերի հասարակական, քաղաքական և մշակութային կյանքի զարգացման պատմությունը, «**Հայութեան հաւաքական գորութիւնը**» հոդվածաշարում առաջ քաշել հայ ժողովրդի ազգային համախմբման անհրաժեշտության գաղափարը: Վերջինս նա խիստ կարևորում է, քանի որ հարցը վերաբերում է հայության ֆիզիկական գոյությանը: Ըստ նրա՝ նախ պետք է լուծել հայության գոյաբանական անվտանգության խնդիրը, հետո մտածել ազատության ու անկախության մասին. «**Ինքնավարութիւնն ու ազատութիւնն անօգուտ բարիքներ են, եթէ նրանց պիտի տրվեն ամայացած Հայաստանին: Ազգի ֆիզիքական**

գոյութեան անվտանգ պահպանումը պիտի դառնար բոլորիս նուագագոյն պահանջը և նրա շուրջը պիտի ծառանայինք բոլորս՝ առանց դասակարգի, քաղաքական համոզման և աստիճանի խոշորութեան»³³⁵։ Բանն այն է, որ հայը կենտրոնախույս է, կրավորական և անտարբեր իր ճակատագրի նկատմամբ այնչափ, որ նրան «անկարող է սրբել ու սքափեցնել նոյն իսկ բնաջնջման վտանգը»։ Քանի որ բարոյական խրատներն ու հորդորները չեն ազդում կենտրոնախույս հայի վրա, հետևաբար անհրաժեշտ է մտածել այլ տարբերակներ, առաջին հերթին գտնել հասարակական այն ուժը, որը կարող է կազմակերպել հայության հավաքումը։ Դժբախտաբար, հայության մեջ չկա այդպիսի մի ուժ, որն «ամբողջութեամբ շահագրգռված լիներ ազգային հաւաքական շահի որոշմամբ և արտայայտութեամբ, որ դարձած լիներ ազգի գիտակից ողնաշարը»։ Բոլոր խավերն էլ կրավորական են և մտածում են միայն իրենց շահերի մասին։ Բացառությամբ է կազմում միայն «մանր բուրժուական մտաւոր դասը», որը «յաւակնութիւններ ունի արտահայտիչը լինել հայութեան հաւաքական կամքի և ղեկավարել նրա ձգտումները»։ Սակայն այդ դասը զբաղված է արկածախնդրությամբ, ինչը վտանգավոր է հայության համար։ Անանունի կարծիքով՝ հայոց թուլությունը բխում է նրա տնտեսական հետամնացությունից, ի մասնավորի՝ արդյունաբերական կյանքի բացակայությունից։ Հայաստանը «կապիտալիստական երկիր չէ, որ շարժման մէջ դնէ բոլորին և զարթնեցնէ անգամ եօթը քնով քնածին։ Հէնց որ մեր երկիրը դարձաւ խոշոր արդիւնաբերութեան վայր, ամբողջովին կը փոխվի և մեր նկարագիրը։ Տարտամութիւնը և կրաւորականութիւնը, անտարբերութիւնն ու հոգու սնանկութիւնը տեղի կը տան հետաքրքրութեան, աշխուժութեան և հասարակական չը վարանող գործունէութեան։... Մինչև որ չփոխվէ մեր տնտեսական պատուանդանը, մենք պիտի շարունակենք մնալ ընդարմացած, ամբած կեանքի մէջ, ենթակայ այն «հերոսներին», որոնց կաջողվի իրանց ետևից քաշել «ամբոխը» և հանրութեան գլխին ջարդել յղացած ընկոյզը։ Քաղքենիութիւնը չի կարող թևակոխել մտաւոր

³³⁵ Անանուն Գ., Հայութեան հաւաքական գոյութիւնը, «Մշակ», 1915, թիվ 168, էջ 2։

լայն հորիզոններ. նա չի կարող ազատագրվել արկածախնդրությունից: Մեր պակասը քաղքենիության գոյությունն է. նրա տապալումով վերջ կունենան և մեր հասարակական տառապանքները»³³⁶:

Ազգային հարցին նվիրված հոդվածներում Անանունը պաշտպանել է **ազգային-մշակութային ինքնավարության** գաղափարը: Ըստ նրա՝ կապիտալիզմի պայմաններում ազգային հարցի լուծումը պետք է տեսնել ազգային-մշակութային ինքնավարության (ավտոնոմիայի) մեջ: Նա փաստում է այն իրողությունը, որ ժամանակակից պետություններում ազգերն այնպես են խառնվել իրար, որ հնարավոր չէ նրանց միջև անցկացնել տերիտորիալ սահմանագծումներ: Բազմազգ պետության մեջ գտնվող ազգերը, կախված իրենց քանակից, տնտեսական վիճակից, զբաղեցրած տարածքից, «իրենց ազգային վիճակի տնօրինման» համար կարող են առաջադրել հետևյալ պահանջերը՝ **անկախություն, դաշնակցային կազմ, ավտոնոմիա (տերիտորիալ և էքստերիտորիալ)**: Հայերը չեն կարող մտածել ո՛չ անկախության և ո՛չ էլ դաշնակցային փոխհարաբերության (որը, ըստ նրա՝ գրեթե անկախություն է) մասին, որովհետև ակնհայտ է դրանց անիրագործելի լինելը: Ըստ նրա՝ ազգային-մշակութային ինքնավարության գաղափարը բնավ ուտոպիական չէ, ավելին, Ռուսաստանի պես բազմազգ պետությունում և մասնավորապես Անդրկովկասում «**միակ համադարձանն է, որ կարող է հաշտեցնել ազգերին, թուլացնել ազգային կռիւը**» և դառնալ ազգերի համագործակցության համար «**քաղաքական սոսիւնձ**»³³⁷: Նա բերում է վիճակագրական թվեր կովկասյան ազգաբնակչության վերաբերյալ և ցույց տալիս, որ հայերը, վրացիները, թաթարները, լեռնականները այնքան են խառնված իրար, որ անկարելի է Կովկասը բաժանել ազգային տերիտորիաների, որպեսզի հնարավոր լիներ նրանց տալ տերիտորիական ավտոնոմիա: Օրինակ, Կովկասյան մահաճգներում հայերը գերակշռություն ունեն չորս գավառներում՝ Ախալքալաքի (78,7%), Նոր-Բայազետի (67,2%), Էջմիածնի (67,1%) և Ալեքսանդրապոլի (91,7%), իսկ

³³⁶ **Անանուն Պ.**, Հայության հուսալիկ գոյությունը, «Մշակ», 1915, թիվ 182, էջ 3:

³³⁷ **Տե՛ս Անանուն Պ.**, Ազգային հարցը և դեմոկրատիան, «Նոր հոսանք», 1913, թիվ 2, էջ 366-367:

հայության 25 %՝ շուրջ 300000 հազար հայ, ապրում է այլ գավառներում: Դա նշանակում է, որ հայերի համար տերիտորիալ ինքնավարություն պահանջելն անիմաստ է: Նման պայմաններում, գրում է նա, ազգային հարցի լուծման համար պետք է հիմք ընդունել ոչ թե տերիտորիայի սկզբունքը, այլ **«ազգային պատկանելության գիտակցությունը»**: Այդպիսի ազգային միությունը նման կլինի եկեղեցու կազմակերպությանը, որն ունի արտատերիտորիալ բնույթ, սակայն այն տարբերությամբ, որ մարդկանց կհամախմբի ոչ թե կրոնական, այլ ազգային պահանջների համար: Թե՛ Դ. Անանունը և թե՛ նրա կուսակից Բ. Իշխանյանը կարծում են, որ հայերի համար ազգային-մշակութային ինքնավարության գաղափարը նորությունը չէ. Ռուսաստանում հայերն ունեն 1836 թ. եկեղեցական Կանոնադրությունը, իսկ Թուրքիայում՝ Ազգային Սահմանադրությունը, որոնք **«լավ թե վատ, իրենց մեջ պարունակում են ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի տարրերը»**: Հարկավոր է զարգացնել ու կատարելագործել սաղմնային վիճակում գտնվող այդ ավտոնոմիաները, ի մասնավորի՝ կրոնականից դրանք վերածել աշխարհիկ հաստատությունների: Դա նշանակում է, որ հայերը պետք է հրաժարվեն քաղաքական, այսինքն՝ պետական հավաքման ու համախմբման ձգտումներից և առաջադրեն «ազգային-կուլտուրական ինքնությունության պահանջը»: Դ. Անանունը մերժում է հայերի քաղաքական հավաքման կամ քաղաքական ինքնավարության պահանջը, նաև այն ծրագիրը, ըստ որի՝ հայկական վեց վիլայեթներից պետք է կազմվի «մի հայկական քաղաքական միավոր»: Դա, ըստ նրա՝ մի կողմից անիրագործելի է, քանի որ վեց վիլայեթների ստացման համար ավելի հզոր գործոններ են հարկավոր, իսկ հայերը չունեն դրանք, իսկ մյուս կողմից՝ հարցի նման լուծումը անտերության կմատներ այն հայերին, որոնք բնակվում են Թուրքիայի կենտրոնական ու արևմտյան շրջաններում, և որոնք հանդիսանում են արևմտահայերի ավելի կուլտուրական ու զարգացած մասը: Հետևաբար, հայությանը հարկավոր է **ոչ թե քաղաքական, այլ հոգևոր-մշակութային հավաքում**: Նույն միտքը զարգացնում է «սպեցիալիստների» մյուս տեսաբանը՝ Բ. Իշխանյանը, որի կարծիքով՝ թուրքահայերի հարցի լուծման համար կա մի լուրջ դժվար

րություն. դա հայության ցրվածությունն է Թուրքիայով մեկ: Եթե անգամ ստեղծվի վեց վիլայեթներից ու Կիլիկիայից բաղկացած մի միավոր, ապա անուշադրության կմատնվեն Թուրքիայի կենտրոնական ու արևմտյան շրջաններում ապրող հայերը: Պետք է վարել այնպիսի ազգային քաղաքականություն, որը հիմնված լինի **համայնակեցության գաղափարի** վրա: Բ. Իշխանյանը առաջարկում է 1863 թ. արևմտահայ Սահմանադրությունն իր կուլտուրական գործունեության բովանդակությամբ ընդարձակել, աշխարհականացնել իր վերին վարչական ղեկավար մարմիններով և դրանց գոյությունն ամրացնել հիմնական օրենքներով: Այսպիսով, ի տարբերություն Դաշնակցության տեսաբանների, «սպեցիֆիկները» անհրազործելի են համարում տերիտորիալ ինքնօրինության գաղափարը, իսկ ազգային-մշակութային տեսության իրականացումը կապում են պետության ղեմնկրատական ուժերի հաղթանակի հետ:

5.5 Գարեգին Խաժակ

XX դարասկզբի հայ փիլիսոփայության ներկայացուցիչներից է փիլիսոփա, հրապարակախոս, խմբագիր, հասարակական-քաղաքական գործիչ **Գարեգին Խաժակը (1867 - 1915)**:



Գարեգին Խաժակ

Գարեգին Խաժակը (Չագայան) ծնվել է 1867 թ. Ալեքսանդրապոլում (այժմ՝ Գյումրի): Նախնական կրթությունն ստացել է ծննդավայրում, 1883-86 թթ. սովորել է Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում, 1893-96 թթ.՝ Ժնևի համալսարանի փիլիսոփայության բաժնում: Համալսարանն ավարտելուց հետո վերադառնում է Հարավային Կովկաս, դասավանդում Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցում, աշխատակցում «Մշակ» թերթին, այնուհետև համախմբագրում «Հառաջ» և «Այլք» թերթերը: 1912 թ. մեկնում է Կ. Պոլիս, ստանձնում Սամսթիայի ազգային վարժարանի տնօրինությունը, միաժամանակ աշխատակցում «Ազատամարտ» թերթին: Սպանվել է թուրք ջարդարարների կողմից 1915 թվականին, Հայոց Մեծ Եղեռնի օրերին:

Հեղինակ է բազմաթիվ աշխատությունների՝ «Ժողովրդի բանաստեղծ Գամառ-Բաթիպան», «Հարկերը Տաճկաստանում» (1903 թ.), «Հայկական շարժման պատճառները» (1904 թ.), «Գէպի ֆեդերացիա» (1907 թ.), «Ի՞նչ է ազգութիւնը» (1912 թ.), «Ի՞նչ է դասակարգը» (1913 թ.), «Հին արևելք» (1914 թ.) և այլն: Ռուսերենից թարգմանել է Պ. Վինոգրադովի «Ընդհանուր ազգաց պատմություն» եռախատորը, Ֆ. Դոստոևսկու, Ն. Օստրովսկու և այլոց երկերը:

Գարեգին Խաժակը իր աշխատություններում քննարկում է պետության, ազգերին և դասակարգերին վերաբերող սոցիալ-փիլիսոփայական հարցեր: «Ի՞նչ է ազգութիւնը» աշխատության մեջ նա հանգամանորեն անդրադառնում է ազգերի ձևավորման պատմությանը, ազգային հարցի լուծման տարբերակներին, պետության մեջ

ազգերի կարգավիճակի ձևերին, ազգայինի և դասակարգայինի հարաբերակցությանը, վերլուծում և գնահատում ազգային հարցի վերաբերյալ տարբեր կուսակցությունների ծրագրերը: Նրա կարծիքով՝ ինչպես բնության, այնպես էլ հասարակության մեջ ամեն ինչ գտնվում է շարժման ու փոփոխության մեջ: Էվոլյուցիան համընդհանուր երևույթ է: Հակադրվելով ազգի վերաբերյալ պրիմորդիալիստական և ազատամիտ-կոսմոպոլիտիկական «մետաֆիզիկական» տեսություններին՝ Գ. Խաժակը պնդում է, որ ազգերը ոչ թե մեկընդմիջ տրված, «անսկիզբ ու անվախճան», քարացած ու անփոփոխ երևույթներ են, ինչպես կարծում են ազգայնամոլներն ու շովինիստները, ոչ էլ հեղիեղուկ և անկայուն, դիմագիծ չունեցող, զրեթե գոյություն չունեցող հանրույթներ, ինչպես կարծում են լիբերալ կոսմոպոլիտները, այլ Էվոլյուցիայի, ավելի ստույգ՝ կենսաբանական-հոգեբանական և բնապատմական էվոլյուցիոն գործընթացների արդյունք են: Ազգերը մարդկային ցեղի արտահայտության ձևեր են, որոնք որոշ ժամանակաշրջանում սկիզբ են առել և զարգացել՝ շնորհիվ բնական պայմանների ու պատմական միջավայրի, և որոնք լինելով հարավոփոխ, որոշ պայմանների դեպքում կարող են նաև անհետանալ, ձուլվել, խառնվել հարևան ազգերի հետ, կամ տարրալուծվել՝ կորցնելով «**ուրոյն գոյութեան գիտակցութիւնը**»: Ըստ Գ. Խաժակի՝ ազգը մարդկանց այն մեծ խումբն է, որը «**զարեր շարունակ ապրելով միևնույն բնական և պատմական միջավայրում, իր կուլտուրային վերաբերող բոլոր հարցերը լուծել է իր համար, ինքնուրոյնաբար: Դրանով, ժամանակի ընթացքում, երկար միասնակեցութեան շնորհիվ, ստեղծել է ազգային մի ընդհանուր ոգի կամ ներքին, սուբէկտիվ աշխարհ. ազգային ստեղծագործութեան ինքնուրոյն ձևեր, ազգային յատուկ բնատրութիւն և նոյն իսկ ազգային առանձնայատուկ *ֆիզիկական և հոգեբանական տիպ***»³³⁸: Քննադատելով ազգ-հայրենիք պետություն եռյակի վերաբերյալ մարքսիստական տեսակետը՝ Գ. Խաժակը կարծում է, որ սխալ է դրանց նույնացման փորձերը: Քննադատության չի դիմանում ինչպես փոքրաթիվ ազգերի ձուլման

³³⁸ Խաժակ Գ., Ի՞նչ է ազգութիւնը, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 57:

անխուսափելիության մասին մարքայան, այնպես էլ այն տեսակետը, որն ազգը նույնացնում է դասակարգի հետ (ըստ սոցիալիստ Լիբկ-նեխտի՝ սոցիալիստների համար գոյություն չունի ազգության հարց, քանի որ նրանք ճանաչում են միայն երկու ազգ՝ բանվորների, գրկվածների ազգ և կապիտալիստների, իշխողների ազգ): Գ. Խա-ժակի համոզմունքն այն է, որ սոցիալիզմի ժամանակ պետք է վերա-նա ազգային ճնշումները, և բոլոր ազգերը կունենան հավասար իրա-վունքները և կպահպանեն իրենց «անհատականությունը»:

Ըստ Գ. Խաժակի՝ բազմազգ պետություններում գոյություն ունի ազգային հարցի լուծման մի քանի տարբերակ. ազգերը կարող են ու-նենալ **ինքնավարություն (ավտոնոմիա)** կամ ավելի բարձր իրավա-կան կարգավիճակ՝ **ֆեդերացիայի** մաս: **Ավտոնոմիա** է կոչվում պե-տության այն մասնագը, գավառը կամ շրջանը, որն ունի թե՛ վարչա-կան և թե՛ օրենսդրական իրավասություն, անշուշտ միայն պետական ընդհանուր օրենքի որոշած սահմաններում: Եթե տեղական ինքնա-վարությունը վարչական ապակենտրոնացում կամ վարչական ավ-տոնոմիա է, ապա քաղաքական ավտոնոմիային ներհատուկ են մաս օրենսդրական իրավասություններ՝ պետական ընդհանուր օրենքնե-րի շրջանակներում: **Ֆեդերատիվ պետությունը** կազմված է անկախ պետություններից, որոնք ունեն իրենց Սահմանադրությունները, ներ-քին դատավարությունը, վարչական ձևերը և այլն, սակայն արտա-քին քաղաքականությունը, բանակը, փոստ-հեռագրատուները, մաքսե-րը և այլն, ընդհանուր Սահմանադրության համաձայն, գտնվում են կենտրոնական իշխանության ձեռքին:

Գ. Խաժակը տարբերակում է ավտոնոմիայի երեք տեսակ՝ **երկ-րային (տերիտորիալ), ազգային և ազգ-երկրային**: Երկրային ավտո-նոմիան այն է, երբ որոշակի երկրամասում ապրում է մի ազգ, և կենտրոնական իշխանությունը նրան տալիս է ինքնավարություն՝ Սահմանադրությամբ: «Այդ ազգը հրաիրում է իր **սահմանադիր ժո-ղովրդը** և կազմում իր հիմնական օրենքները, համաձայն վերևից ստա-ցած սկզբունքների. սահմանում է իր վարչութեան, իր ընտրութիւննե-րի և օրենսդրութեան, իր դատավարութեան բոլոր ձևերը, միշտ մնա-

լով նախագծած սահմաններում»³³⁹: **Ազգային կամ ազգային-մշակութային ավտոնոմիա** ասելով հասկացվում է բազմազգ պետության տարրեր մասերում սփռված մի ազգի ազատությունը՝ ունենալու իր անկախ դպրոցները, գրականությունը, լեզուն, թատրոնը, ամեն տեսակի բարեգործական, կրթական և այլ մշակութային հաստատություններ, որոնք նպաստում են տվյալ ազգի բարգավաճման, սեփական մշակույթի զարգացման գործին: Կախված այդպիսի ազգի թվաքանակից՝ կենտրոնական իշխանությունը պետք է մշակույթին հատկացված բյուջեից գումարներ տրամադրի ազգային կազմակերպություններին, որոնք պետք է իրենց հայեցողությամբ ծախսեն դրանք: Իսկ **ազգ-երկրային ավտոնոմիա** ասելով Գ. Խաժակը հասկանում է հետևյալը. ամեն ազգ պետք է իր սեփական տերիտորիայի վրա ունենա քաղաքական ավտոնոմիա: Նրա կարծիքով՝ հայ ազգի ներկա վիճակը պահանջում է կան ազգ-երկրային, կան ազգային մշակութային ինքնավարություն: Հայերը մեծամասնություն են կազմում Երևանի մահանգում, Ջանգեզուրի, Շուշիի, Լոռիի, Ջևանջիրի, Ախալքալաքի գավառներում, Գանձակի գավառի լեռնային մասում և Դազախի գավառի մի մասում: Դրանք միասին վերցրած երբեմնի ընդարձակ հայրենիքի մի կտորն են: Ազգ-երկրային ավտոնոմիայի կարող են հավակնել նաև վրացիները և կովկասյան թաթարները, որոնք հայերի նման ունեն խիտ բնակության վայրեր: Ավելին, Գ. Խաժակն այն կարծիքին է, որ թեև Կովկասում ազգերը խառնված են իրար, և դժվար է հստակ սահմանագծումներ անել, այնուհանդերձ այդ **«ազգություններն այնքան էլ յուսահատական կերպով իրար չեն խառնած»**, որ անհնարին լինի ստեղծել որոշ ազգ-երկրային ինքնավարություններ: Ռուսաստանի հետ դաշնակցական անխզելի կապերով կապված Կովկասը կարող է ունենալ իր ներքին ֆեդերացիան: Առարկելով ֆեդերացիայի հակառակորդներին՝ Գ. Խաժակը նշում է, որ ֆեդերատիվ կազմի համար անհրաժեշտ են երկու պայման՝ **ա)** պետության ամեն մի ֆեդերատիվ մաս պետք է ունենա տնտեսապես քիչ թե շատ ինքնաբավություն, **բ)** ֆեդերատիվ մասը պետք է, որքան

³³⁹ **Խաժակ Գ.**, Դեպի ֆեդերացիա, էջ 129:

հնարավոր է, ունենա միատարր ազգաբնակչություն: Առարկելով իր ընդդիմախոսների այն փաստարկներին, որ ֆեդերացիան անջատողականության սկիզբն է, որ դա խանգարելու է դասակարգային կռվին, ինչն էլ իբր արգելակելու է երկրի տնտեսական զարգացումը, Գ. Խաժակը պատասխանում է, թե, ընդհակառակը, ֆեդերացիան ազատ հիմքերի վրա ավելի ուժեղ կմիավորի ազգերին, այդ թվում՝ բանվոր դասակարգին և կիսբանի երկրի տարբեր հատվածներում տնտեսական մրցակցությունը:

5.6 Միքայել Վարանդյան

XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության և քաղաքագիտության նշանավոր դեմքերից էր պատմաբան, փիլիսոփա, ազգային գործիչ **Միքայել Վարանդյանը (1872-1934)**:



Միքայել Վարանդյան

Միքայել Վարանդյանը (Հովհաննիսյան) ծնվել է Շուշիի գավառի Զյաթուկ գյուղում: Ավարտել է Շուշիի ռեալական դպրոցը, անուհետև՝ Ժնևի համալսարանը (1897 թ.): Գործել է Եվրոպայում (Ռոմինիա, Շվեյցարիա, Ֆրանսիա): Մեծ օժանդակություն է ցույց տվել հայկական հարցի օգտին Եվրոպայում քարոզչություն տանող «Պրո Արմենիայի» (1900-1914 թթ.), իսկ վերջինիս ընդհատված ժամանակ՝ «Արևելքի ժողովուրդների համար» թերթի հրատարակմանը: Աշխատակցել է «Դորշակ», «Հառաջ» և «Հորիզոն» թերթերին: Առաջին աշխարհամար-

տի տարիներին և հետագայում ֆրանսերեն հրատարակել է «**Հայաստանը և Հայկական հարցը**» և «**Հայ-վրացական կոնֆլիկտը և Կովկասյան պատերազմը**» գրքերը, եվրոպական հասարակայնությանը ծանոթացրել Հայաստանում կատարվող իրադարձություններին: Ընտրվել է Հայաստանի Հանրապետության խորհրդարանի անդամ, նշանակվել հանրապետության դիվանագիտական ներկայացուցիչ Հռոմում: Հեղինակ է բազմաթիվ աշխատությունների՝ «**Հայրենիքի գաղափարը**» (1904 թ.), «**Դաշնակցությունը և նրա հակառակորդները**» (1906 թ.), «**Հոսանքներ**» (1910 թ.), «**Վերածնվող հայրենիքը և մեր դերը**» (1910 թ.), «**Բողոքը նորագույն պատմութեան մէջ**» (1911 թ.), «**Հայկական շարժման նախապատմություն**» (հ. 1-2, 1912-1913 թթ.), «**Հայ Յեղափոխական Դաշնակցության պատմություն**» (հ. 1-2, 1932-1950 թթ.), «**Բաֆֆի**» (1938 թ.) և այլն:

Սոցիալ-փիլիսոփայական, պատմագիտական, քաղաքագիտական, այդ թվում՝ հայրենիքի և պետության, ազգայինի և դասակարգայինի, ազգայնականության և միջազգայնականության փոխհարաբերություններին աղերսվող հարցերի մեկնաբանության ժամանակ Վարանդյանը առաջնորդվում էր պատմափիլիսոփայական հետևյալ հիմնադրույթներով՝

ա) պատմությունը հասկանարտ դասակարգերի և ազգերի բախումների, սոցիալական ու ազգային շարժումների պատմություն է, որոնք այնքան անխուսափելի են, ճակատագրական, որքան բնական երևույթները:

բ) Մարդկության մեծամասնությունը գտնվում է երեք բռնակալ ուժերի՝ **կրոնի**, ավելի ստույգ՝ **կղերականության**, **միահեծան բռնապետության** և **Փողի իշխանության** տակ: Կղերական դասակարգի և միահեծան բռնապետության դեմ պայքարը հաջողությամբ ավարտվել է. խորտակվել է կրոնի հեղինակությունը, տապալվել են բռնակալական կարգերը, մարդկությունը ձեռք է բերել խղճի ազատություն ու քաղաքական իրավունքներ, և այժմ հերթը հասել է Փողի իշխանության տապալմանը, տնտեսական անհավասարության ու ստրկության վերացմանը: Այդ խնդիրը կոչված է լուծելու միջազգային սոցիալիստական շարժումը: Վարանդյանի բացասական վերաբերմունքը կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ պայմանավորված է նախ նրա արմատական լուսավորական աշխարհայացքով, որում գերակայում են գիտապաշտությունն ու գործապաշտությունը և կրոնի քննադատությունը, երկրորդ, Փողի իշխանության դեմ պայքարի, սոցիալիստական (լուսավորական) վարդապետության և հեղափոխական դիրքերից հայոց պատմության մեջ և ազգային կյանքում Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցու և հոգևորականության դերակատարման բացասական գնահատմամբ: Իբրև լուսավորական փիլիսոփայությունից սերող հակակրոնական ու հակակղերական ավանդույթի շարունակող՝ նա պաշտպանում է հետևյալ դրույթները՝ ա) դասակարգային հասարակության մեջ ձևավորվում է կղերական խավ, որը մշտապես սպասարկում է իշխողների շահերը: բ) Կրոնը բոլոր ժամանակներում և բոլոր տեղերում «սքբագործում էր մտքի և սրտի

ստրկութիւնը», իսկ «կղերական դասակարգը», լինելով աշխատավոր ժողովրդի գլխին «ահաւոր խարազան», կոչված էր «շահագործելու մարդ-էակի **հոգին** և թանձրամած տգիտութիւնը, շահագործելու այն երկիւղը, որով համակուծ էին մարդիկ՝ բնութեան ահեղ ու խորհրդաւոր ուժերի հանդէպ...»³⁴⁰: Ունենալով այդպիսի հայացք կրոնի և հոգևորականության մասին՝ նա կարծում է, որ Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցին «չունի և չի կարող ունենալ այն դերը ազգային զարգացման պրօցեսի մէջ, որ վերագրում է մեր փարաջաւոր ու անփարաջայ կղերը: Անցեալում, անշուշտ, նա խաղացել է որոշ դեր ազգութեան պահպանութեան գործում, բայց այսօր ռամկավարութեան ու գիտութեան մթնոլորտի մէջ նոր **ազգային արժէքներ** են հրապարակ գալիս, որոնց առջև նսեմանում է եկեղեցու դերը: Աւելին կասենք: Լուսաւորչականութեան **հաւատի** տեղ՝ մենք կը քարոզենք ազգութեան, հայութեան **Սէր**»³⁴¹: Նրա կարծիքով՝ այսուհետ ոչ թե կրոնական, այլ աշխարհիկ այդ նոր արժէքներն են իմաստավորելու մարդկանց կյանքը, համախմբելու ազգի անդամներին և նրանց մղելու հայրենամկեր ու հերոսական գործողությունների:

գ) Փողի իշխանության դեմ պայքարը չի նշանակում անտեսել ազգային խնդիրները, չի նշանակում իրար հակադրել ազգայնական ու միջազգայնական գաղափարախոսություններն ու շարժումները: Ազգայնությունը և սոցիալիզմի վարդապետությունը ոչ թե իրար հակադիր են ու իրար բացասում են, այլ միանգամայն ներդաշնակ գաղափարներ են, մի տեսակ «**փոխադարձ լրացուցիչներ**». «Ազգային զգացումը, հայրենիքի գաղափարը սօցիալիստական վարդապետութեան մէջ սրբագործում են, ընդունում են վսեմ ու ջինջ կերպարանք...Ոչ մարդատեսաց, վնասակար շօվինիզմ, ոչ ծոյլ, դատարկ կօսմօպօլիտիզմ, այլ անաղարտ **հայրենասիրութիւն** միացած իմտերնացիօնալիզմի կամ **միջազգայնութեան** գաղափարի հետ...»³⁴²:

դ) Ինչպես բնության, այնպես էլ հասարակության մէջ գործում է բարեշրջության (էվոլյուցիայի) օրենքը. պետություն, հասարակու-

³⁴⁰ **Վարանդեան Մ.**, Բողոքը նորագոյն պատմութեան մէջ, Ժրնւե, 1911, էջ 18:

³⁴¹ **Վարանդեան Մ.**, Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժրնւ, 1910, էջ 281-282:

³⁴² **Վարանդեան Մ.**, Հայրենիքի գաղափարը, Ժրնւե, 1904, էջ 53-54:

թյուն, բարոյականություն, կրոն և այլն մշտապես փոփոխվում ու հեղաշրջվում են՝ տեղի տալով նորանոր ձևերի, ծնունդ տալով նորանոր դավանանքների: «**Տիեզերական էությունից իր ջնջող ու վերաշինող ալիքների մեջ**» փոփոխում է նաև ազգային նկարագրի տարրերը՝ մարդաբանական, հոգեբանական գծերը, «ազգային ոգի» կոչված առեղծվածային մտակառույցը: Սա նշանակում է, որ ազգային ինքնությունը ոչ թե մեկընդմիջ տրված, նախաստեղծ հատկությունների ամբողջություն է, այլ ստեղծվող, ձևավորվող, զարգացող ու փոփոխությունների ենթարկվող նույնականացումների ամբողջություն: Ինչպես ազգը, այնպես էլ ազգային գիտակցությունը, ազգային ոգին և ազգային ինքնությունը պատմամշակութային կյանքի զարգացման արգասիք են: Սկզբնապես մարդիկ ապրել են հոտերով, տոհմերով, գերդաստաններով, ցեղերով, որոնց միաձուլման միջոցով ձևավորվել է ազգը՝ իր ուրույն մշակույթով, լեզվով, կրոնով, ավանդույթներով ու սովորույթներով: Ազգն անհատների հավաքածու չէ, այլ օրգանական մի ամբողջություն, որի առաջացումը կապված է ոչ այնքան նյութական-քանակական, որքան սոցիալ-հոգեբանական այնպիսի գործոնների հետ, ինչպիսիք են՝ ներքին փոխադարձ համակրությունը, զգացմունքների մմանությունը, կամքերի ներդաշնակությունը, համազգային համագործակցությունը և այլն:

Վարանդյանի կարծիքով՝ հայոց մտածելակերպն ու գործելակերպն ունեն հակասական բնույթ, որովհետև հայ ազգը մի կողմից առաջադիմության առաջամարտիկ է, քաղաքակրթության ջահակիր, եվրոպական արժեքների կրող-տարածող, մշակութային միջնորդ («**կուլտուր-տրեզեր**»), իսկ մյուս կողմից՝ անհոգ ու անտարբեր է իր ֆիզիկական գոյության, իր հոգևոր արժեքների պահպանության հանդեպ: Մի կողմից՝ նա ձգտում է ազատության ու ինքնիշխանության, իսկ մյուս կողմից՝ անմիաբան է, կրավորական, չի ուզում մասնակցել ազգային-ազատագրական պայքարին: Մի կողմից՝ ազգային արժեքների պահպանման ջատագով է, ավանդապաշտ է, իսկ մյուս կողմից՝ հավիշտակված միջազգայնական (վերազգային, ապազգային) գաղափարներով հակված է ուժացման: Մի կողմից՝ նրա համար թանկ է հայրենիքի ամեն մի կտոր, իսկ մյուս կողմից՝ նա լքում է

հայրենիքը ու արտագաղթում և այլն: Այս հակասությունները ջլատում են ազգի ուժերը և դանդաղեցնում ազգային առաջընթացը: Վարանդյանը քվարկում է հայոց ինքնությանը բնորոշ հետևյալ «ստվերոտ» գծերը՝ **սեփական գոյության նկատմամբ անտարբերությունը, անտեպական գոյակերպը, սեփական պատմությունը կերտելու պատասխանատվության բացակայությունը՝ կրավորականությունը, ամփաբանությունը, հակվածությունը ուժացման նկատմամբ, «գովազդային» հայրենասիրությունը, ազգային սնապարծությունը, ազգայնության և միջազգայնության գաղափարների առավելությունները համատեղելու անկարողությունը** և այլն:

Ի՞նչ արժեք ունեն մեր բոլոր մշակութային մտահոգությունները, ժողովրդային առաջադիմության ու բարգավաճման մասին մեր ծրագրերը, ի՞նչ արժեք ունեն մեր քաղաքական ու սոցիալական դեղատոմսերը, հարցնում է Վարանդյանը, եթե ապահովված չէ ազգի ֆիզիկական գոյությունը: Ուզո՞ւմ ենք ապրել իբրև ազգություն, թե՞ ոչ, եթե այո՝, ապա պետք է անենք ազգովի այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է գոյատևելու համար. «Մեր *բացառիկ կացութեան* հանդեպ՝ մենք ոչ միայն չենք ձեռնարկում *բացառիկ միջոցների*, այլ նոյնիսկ չենք կատարում անհրաժեշտագոյն *minimium*-ը (նւազագոյն չափը) մեր հաւաքական պարտաւորութիւնների: Ազգային պահպանութեան խնդիր է դրած նախ և առաջ հրապարակի վրայ և մենք պետք է ձգտենք – ըստ առաջնոյն համախմբելով բոլոր առողջ ու կորովի տարրերը այդ ցաւատանջ մտահոգութեան շուրջը – մշակել բանաւոր և առնական *ազգային քաղաքականութիւն*»³⁴³: Չունենալով **անկախականի հոգեբանություն** ու պետականամետ մտածելակերպ և անհատական շահը գերադասելով հանրային-պետական շահից՝ հաճախ բավարարվել ենք ուրիշների իշխանության ներքո գոյատևողի և հարկատուի կարգավիճակով: Սակայն դժբախտությունը միայն այն չէ, կարծում է Վարանդյանը, որ ձեռք ենք բերել ստրկական հոգեբանություն, այլև այն, որ չենք ուզում վերափոխվել, չենք ուզում պատմությունից քաղել դասեր, այսինքն՝ իմաստավորել սեփական պատ-

³⁴³ Նույն տեղում, էջ 127-128:

մական անցյալը, ուստի հայտնվում ենք միևնույն, հիմնականում ողբերգական իրավիճակներում. «Այսօրը» մեզ մոտ **չափազանց նմանում է «երեկին», մեր պատմությունը յաւիտենական վերսկսումն է: Սուր, ցաւառիք դրագները վերադառնում են պարբերաբար, յուսահատեցուցիչ միօրինականութեամբ... Եվ միշտ նոյն ուրոյն, բացառիկ գծերով, որ յատուկ են մեր բացառիկ ճակատագրին»³⁴⁴:**

Ըստ Վարանդյանի՝ ազգամիջյան «հավիտենական կնճիռների» լուծման բանալին է՝ ունենալ այնպիսի պետություն և իրավակարգ, որտեղ ազգերը պետական ամբողջության մեջ կլինեն ազատ ու ինքնիշխան: Սակայն պատմական տարբեր հանգամանքների բերումով փոքրաթիվ ազգերը ենթարկված են մեծաթիվ ազգերին և պետություններին. մի կողմից նրանք չեն հաշտվում իրենց իրավագուրկ վիճակի հետ, մյուս կողմից՝ իշխող ազգերը նրանց չեն էլ ուզում ճանաչել որպես ազգեր, լավագույն դեպքում ճանաչում են որպես կրոնական համայնք կամ ազգաբնակչության որոշակի խումբ: Դա ազգային հարցի լուծման **ատոմիստական-կենտրոնական** տեսությունն է, որը թեև թե՛ տեսական և թե՛ գործնական առումներով արդեն ժամանակավրեպ է, սակայն դեռևս գերիշխող է: Դրան հակադիր տեսությունն է **հավաքական-ապակենտրոնական** տեսությունը, ըստ որի՝ տարբեր ազգություններից կազմված պետությունը անհատների կամ ատոմների հավաքածու չէ, այլ ազգային միություններից կազմված ամբողջություն: Այս տեսությունը առաջադրում է տարբեր ազգերից կազմված դաշնակցային պետություն, փոքրաթիվ ազգերին տալիս է ինքնավարություն, կառավարչական գործառնություններ, երաշխավորում է բոլոր ազգերի հավասարությունն իրավական պետության մեջ: Ապակենտրոնացումը և ֆեդերացիան նշանակում են ազգություններին տալ «**լիակատար ինքնօրինություն ու ինքնաւարություն (աւտօնօմիա), իր բոլոր անհրաժեշտ ստորոգելիներով, շաղկապւած, հարկաւ, ընդհանուր, պետական օրգանիզմի պաշտօնավա-**

³⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 113-114:

բութեան հետ»³⁴⁵: Ֆեդերացիան ազգային հարցի լուծման լավագույն ձևն է, որովհետև աստիճանաբար ավելի է աճում առանձին անհատների, ազգերի ազատ ու ինքնիշխան ապրելու պահանջը, և այս իմաստով դա պատմական էվոլյուցիայի վախճանակետն է: Սակայն դա չի նշանակում, թե առհասարակ բազմազգ պետություններում, մասնավորապես Թուրքիայում ու Ռուսաստանում, հեշտությամբ, առանց հետևողական պայքարի կարող են հաստատվել ֆեդերատիվ հարաբերություններ: Ֆեդերացիան խլեալ է, իսկ **«ազգային վեճերով տառապող պետության»** համար դրան հասնելու սպեղանին ազգային ինքնօրինությունն է, երբ պետությունով մեկ սփռված ազգությունը «կազմում է իրաւական ու օրգանական մի ամբողջութիւն իր ազգային կենտրոնական Խորհուրդով», որի տնօրինության տակ են գտնվում ազգային մշակութային կազմակերպությունները, դպրոցները, համալսարանները, թատրոնները, գրադարանները, բարեգործական ընկերությունները և այլն, այսինքն՝ այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է տվյալ ազգի առաջադիմության ու բարգավաճման համար: Հայությունը Ռուսաստանում և Պարսկաստանում, հատկապես Թուրքիայում, մասամբ օգտվում է արտահողային ինքնավարությունից: Քաղաքական ու տրամաբանական տեսակետից անհեթեթն այն է, որ Թուրքիայում, շնորհիվ Ազգային Սահմանադրության, հայությունը ազգային ինքնօրինություն ունի **de facto** և ոչ թե **de jure**: Գոյություն ունի Ազգային Խորհուրդ, որը տնօրինում է բոլոր ներքին գործերը, բայց ազգը չի ճանաչվում իրավական առումով, համարվում է կրոնական համայնք և Սահմանադրության մեջ երաշխավորված չէ ազգերի իրավահավասարությունը: Իրական կարգավիճակը պետք է ստանա իրավական ձևակերպում, մանավանդ, որ հայ ժողովուրդը հանդես է գալիս որպես քաղաքակրթության ջահակիր, որպես կուլտուր-տրեզեր: Իր դրական կողմերով հանդերձ, այնուամենայնիվ, ազգային ինքնօրինությունը չի լուծում ազգային հարցին առնչվող բոլոր կնճռոտ, այդ թվում լեզվի հարցերը (լեզվի գործածությունը սահմանակվում է միայն մշակութային ոլորտով, իսկ դատական,

³⁴⁵ Վարանդեան Մ., Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 240:

տնտեսական, առևտրական ոլորտներում գործածվելու է տիրող ազգի լեզուն): Բացի դրանից, անկախ ամեն ինչից, «**ազգային գերիշխանության ուրվականը**» սավառնելու է հատկապես այն շրջաններում, որտեղ հայերը կազմում են փոքրամասնություն: Չպիտի բացառել նաև պետության բռնի միջամտությունները, ազգային ինքնավարության դեմ ոտնձգությունները: Իշխող ազգը կօգտագործի պետական մեքենան՝ իրեն ձեռնադրելու ազգային քաղաքականություն վարելու համար: Իսկ պետության դեմ պաշտպանվելու միակ ձևը ազգին պետական ստորոգելիներով օժտելն է: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ ազգը մեծամասնություն կազմի իր բնաշախարհում, ինչը չենք տեսնում Արևմտյան Հայաստանում: Ընդհակառակը, մինչև այժմ թուրքական պետությունը վիլայեթները այնպես է բաժանել, որ հայությունը ոչ մի տեղ չկազմի մեծամասնություն: Նոր սահմանադրական իրավակարգը, եթե դա իսկապես միջազգային է, պետք է ընդունի, որ նման սահմանագծումը «**քաղաքական ոճիր**» է հայության նկատմամբ և ռամկավարական ուժերի հետ համագործակցելով՝ կատարի փոփոխություններ ըստ կարելույն ազգայնորեն: Այդպիսի շրջաններում հանրային իշխանությունը կհանձնվի ազգային խորհուրդին, որը, դաշնակցած երկրի մյուս շրջանների հետ, կիրականացնի մշակութային, տնտեսական և այլ գործերը: Իսկ այն շրջաններում, որտեղ հայությունը կազմի փոքրամասնություն, պետությունը օրենքներով պետք է երաշխավորի նրա քաղաքացիական իրավունքները:

5.7 Տիրան Չրաքյան (Ինտրա)

XX դարասկզբի հայ գրականության և իմաստասիրության ինքնատիպ մտածողներից է **Տիրան Չրաքյանը (1875-1921)**³⁴⁶:



Տիրան Չրաքյան

Տիրան Չրաքյանը՝ Ինտրան (Տիրանի շրջափոխությամբ կազմված) ծնվել է Կոստանդնուպոլսում: 1881-1885 թթ. սովորել է Կ. Պոլսի Սուրբ Խաչ նախակրթարանում, 1886-1891 թթ.՝ Պերպերյան վարժարանում: Հաճախել է նաև Կ. Պոլսի Գեղարվեստական վարժարանը: 1897 թ. մեկնել է Փարիզ՝ նկարչության մեջ կատարելագործվելու: 1895-1915 թթ. գրադրվել է ուսուցչական աշխատանքով, գրել հոդվածներ, ուսումնասիրություններ, արձակ խոհեր, տպավորություններ, բանաստեղծություններ: 1906 թ. լույս է բնծայել **«Ներաշխարհ»** խորագրով գիրքը, որը մեծ հռչակ է բերել նրան, տեղիք տվել իրարամերժ կարծիքների, որոնց նա անդրադարձել է **«Ներաշխարհն իր հեղինակէն դիտուած»** (1906), **«Կարծիքներ և կարծողներ»** (1908) հոդվածներում: 1908 թ. հրատարակել է **«Նոճաստան»** բանաստեղծությունների ժողովածուն: 1895-1896 թթ. հայոց ջարդերը խաթարել են նրա հոգեկան աշխարհը, իսկ 1915 թ. հետո կորցնելով հոգեկան հավասարակշռությունը, որպես բողոքական քարոզիչ թափառում էր գավառներում և սեր ու միություն քարոզում մարդկանց: 1914-1918 թթ. ծառայել է բուրքական բանակում՝ որպես թարգման-քարտուղար: 1921 թ. ձերբակալվել է խռովություն

³⁴⁶ Տիրան Չրաքյանի կյանքի, գործունեության ու փիլիսոփայական-գեղագիտական հայացքների մասին տե՛ս **Թովչյան Ս.**, ճշմարիտը և գեղեցիկը Տիրան Չրաքյանի էսթետիկայում, «Հայ էսթետիկական մտքի պատմությունից», գիրք 2, Եր., 1976; **Պըլտեան Գր.**, Տրան, Պեյրոք, 1980; **Գեմիքյան Պ.**, Վարք Ինտրայի, Եր., 2003; **Ավետիսյան Լ.**, Տիրան Չրաքյանի (Ինտրա) պոետիկան, Եր., 2005; **Նիկողոսյան Վ.**, Ինտրայի ներանձնախոհական իմաստությունը, Եր., 2014:

սերմանելու մեղադրանքով և արտաքսվել Դիարբեքիր: Տանջանքներին չդիմանալով՝ մահացել է արքայի ճանապարհին:

Տիրան Չրաքյանի փիլիսոփայական խորհրդածությունները խտացած են հատկապես «**Ներաշխարհ**» երկում, որն իր իսկ բնորոշմամբ՝ «**իմաստասիրական եւ գեղարվեստական հանգամանքների մեկ սկզբնատիպ միացումն է**»³⁴⁷: Այլ խոսքով՝ նրա իմաստասիրությունը բանաստեղծական է, իսկ բանաստեղծությունը՝ իմաստասիրական: Այսպիսի մտածելաոճը դժվար է շրջանակել, քանի որ այն ընդգրկում է տարբեր, անգամ հակադիր ավանդույթներ, համադրում է մտքեր, որոնք իրար լրացնելով՝ ապահովում են մտածումների միասնությունը, և իբրև հետերևույթ՝ բնագանգական-գեղարվեստական տեսլականների, իդեալական պատկերների ստեղծումը: Ինտրան խորապես ծանոթ է եղել արևելյան ու արևմտյան փիլիսոփայական ուսմունքներին և ազդվել է հույն մտածողներից, հատկապես Հերակլիտեսից, Պլատոնից, Արիստոտելից, իսկ Նոր ժամանակների մտածողներից՝ Սպինոզայից, Հեգելից ու Շոպենհաուերից: Տարբեր փիլիսոփայական ավանդույթների և իմացության ձևերի միախառնման ու համադրման հետևանքով Ինտրայի իմաստասիրման եղանակում տեսանելի են **ներհայեցողության, խորհրդապաշտության, համաստվածության (պանթեիզմի), միստիցիզմի, ինտուիտիվիզմի, սիմվոլիզմի և տպավորապաշտության** գծերը: Ինտրայի ուսուցիչ Ռ. Պերպերյանը «Ներաշխարհ»-ին նվիրված գրախոսականում արտահայտել էր այն միտքը, որ Ինտրան հանդես է գալիս որպես առավելապես «**համաստվածային հակումներ**» ունեցող մտածող, որպես «**համաստվածային հոգի մը**»: Իսկապես, ըստ Ինտրայի՝ ամեն բան աստված է, «**ամեն բան աստվածային է միշտ**»: Աստված մի կողմից՝ ամեն ինչից վեր Բացարձակ սկզբունք է, մյուս կողմից՝ զգայական իրերին ներհատուկ իրողություն: Սակայն Ինտրան վերապահումով է ընդունում համաստվածապաշտ լինելու բնորոշումը, քանի որ ըստ նրա՝ բանաստեղծից կարելի է սպասել փիլիսոփայություն, բայց ոչ՝

³⁴⁷ **Չրաքյան Տ.**, Երկեր: Չափածո և արձակ գործեր, Եր., 1981, էջ 326:

«փիլիսոփայական դրություն» կամ «ճշտյալ իմաստասիրություն»։ Խոսափելով իր մտածումների «իմաստասիրական ճշգրտումից»՝ նա խոստովանում է, որ համաստվածության հետ միաժամանակ ինքն ուղղափառ քրիստոնյա է, նյութապաշտ (մարմնապաշտ), գիտապաշտ, ոգեպաշտ և այլն։ Ըստ նրա՝ «Ներաշխարհ»-ի «**անկազմ**» փիլիսոփայությունը կարելի է ներկայացնել՝ հաշվի առնելով «մեկ կողմեն Ինտրայի միատիք կամ բանաստեղծական ոգեկանապաշտությունն իբր ամբողջ մը, հետո գիտական դրականությունն իբրև ուրիշ ամբողջ մը և իմաստասիրական համաստվածությունն իբր փոխանցում մը երկուքին միջև...»³⁴⁸։ Փաստորեն փիլիսոփայական համաստվածությունը համադրում է ոգեպաշտությունը և դրապաշտությունը (պոզիտիվիզմը, գիտապաշտությունը)։ Ավելի հստակեցնելով իր դիրքորոշումը՝ նա «Ներաշխարհի»-ի եռյակ հատկություններ է համարում **բնութենապաշտությունը, կենսապաշտությունը և բարոյապաշտությունը**, որոնք միասին կազմում են ճշմարտության բովանդակությունը։

Այն, որ Ինտրայի փիլիսոփայական մտածումների ելակետն իր ներաշխարհն է, իր Ես-ը, ունի իր հիմնավորումները։ Նախ, ըստ նրա՝ փիլիսոփայությունը, ինչ էլ քննարկի, պետք է ելնի ենթակայից (սուբյեկտից), քանի որ փիլիսոփայում է ենթական՝ անհատը. «Եվ իմաստասիրությունները, երբ չեն բխիր նորանշան, անհուն, տիեզերական Եսի մը գաղտնիքեն,..., իմաստասիրությունները, որքան տիեզերքի դրության անաշառ, առարկայական ցոլացումն ըլլալ հավակնին, կամ դրապաշտության պես՝ լոկ զգայարանապես ենթակայական, բայց բնախոսաբար ու բարոյապես ենթակայական են միշտ, քանի որ իմաստասերն անհատ մ'ը է»³⁴⁹։ Ընդ որում, եթե փիլիսոփայությունը պետք է սկսվի սուբյեկտի ներաշխարհից, ապա դեռ չի նշանակում, թե այն պետք է պարփակվի սուբյեկտի ներաշխարհում։ Ներաշխարհը լուսամուտ է արտաշխարհը և անդրաշխարհը հասկանալու և դրանցում Ես-ի գոյությունն իմաստավորելու համար։ Հետևաբար, որքան այն բխում է Ես-ի խորքերից, այնքան «**հավանա-**

³⁴⁸ **Չրաքյան Տ.**, Երկեր։ Չափածո և արձակ գործեր, Եր., 1981, էջ 353։

³⁴⁹ **Նույն տեղում**, էջ 78։

կան, բնական է որ ընդհանուր ըլլա»: Այս իմաստով ամեն մի փիլիսոփայություն մտածող Ես-ի անհատականության բանաձևումն է, նրա ինքնության հաստատումը և գոյության արդարացումը: Որոշ փիլիսոփաներ իրենց փիլիսոփայության համեմատ «կյանք մ՝ ը ունեցած են» (սա վերաբերում է նաև Ինտրային, որը «Ներաշախարհ»-ի վերաբերյալ գրում է, թե «**Գիրքը ես իսկ եմ**»), իսկ մյուսներն էլ քարոզում են մի վարդապետություն, սակայն ապրում են բոլորովին այլ սկզբունքներով: Օրինակ, Շոպենհաուերն իր փիլիսոփայությամբ քարոզում էր հոռետեսություն, հրաժարում կյանքից, իսկ կյանքում ապրում էր որպես «**բժախնդրորեն մոլի գռեհիկ կենցաղասեր մը**»:

Մյուս պատճառը քաղաքակրթության նկատմամբ Ինտրայի բացասական վերաբերմունքն է: Ինտրայի համար այն, ինչ դուրս է ներաշախարհից, առաջին հերթին նկատի ունի մարդկությունը, օրվա հասարակությունը, օտար և հակաբարոյական իրողություններով լեցուն մի միջավայր է: Բարոյական առումով մարդկությունը ոչ թե առաջադիմում, այլ, ընդհակառակը, հետադիմում է: Ինտրան մարդկության զարգացման մեջ տեսնում է խոսքի և գործի հակասություն. «Ահավասիկ մարդկությունը կթողու, որ կռվին մարդիկ, թեև կյանքին իրավունք կպաշտպանե, կիռչակե, - և անուղղակի վերածելով կենցաղն աղետալի, անհասկնալի տաժանքի մը՝ մահն է, որ կքաջալերե, մահը, զոր կներարկե կյանքին...»³⁵⁰: Նա քննադատում է քաղաքակրթության «անքաղաքակիրթ» դրսևորումները և ամենից առաջ «**կենսապայքար**» կամ «**մրցում**» կոչվող երևույթը, որը հիշեցնում է կենդանական աշխարհում գործող «գոյության համար կռիվը»: Ինտրան հռետորական հարց է տալիս. մի՞թե քաղաքակրթությունը մարդկության խիղճը չէ: Պարզվում է, որ նա քաղաքակրթությունից ուներ մեծ սպասելիքներ և առաջին հերթին այն, որ քաղաքակրթությունը մարդուն պիտի դարձներ մարդ, որ պայմաններ պիտի ստեղծեր անհատականությունների անկաշկանդ զարգացման համար, որ մարդկության մեջ պիտի հաստատեր հավասարության ու եղբայրության հարաբերություններ: Սակայն քաղաքակրթությունը հեռու է «խիղճ»

³⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 69:

լինելուց և անկարող է հաստատելու «զմայելի երկրային կյանք»՝ հավաքական բարոյականությամբ հանդերձ: Դժբախտաբար մարդը, գրում է նա, հասարակության մեջ ունի այն նույն վիճակը, ինչ որ մախամարդն ուներ բնության գոյությունների մեջ: Արտաքին բնությունը նվաճած մարդը դեռ չի կարողանում իր ներքին բնության մեջ «ընկճել» վայրենության մնացորդները. **«Ներքին բնությունը դեռ աննվաճ, նախնական, կապրի դեռ մարդկության մեջ իբրև քարանձավի մը մեջ»**³⁵¹: Քաղաքակրթությունը կոչված է բթացնելու, «նախնամնաց գործարանի» վերածելու այն ամենը, ինչ մարդու մեջ հիշեցնում է կենդանականը, վայրենին, առհասարակ հակամարդկայինը, մինչդեռ տեսնում ենք հակառակ պատկերը. **«Մարդկություն բառին մեջ պահված քաղցր իմաստներն անընդհատ կժխտվին, կուրացվին կենսապայքարին անհրաժեշտ նկատվող տգեղ պայմաններն ու կենսապայքարեն իսկ, քանի որ այս անդուլ կռիվը փոխանակ բնության ու մարդուն միջև սահմանափակվելու, կզինվի մարդկային անհատներու, խումբերու միջև, որք սակայն տեսապես ցուցունեն, ցուցադրեն իրարու սիրո գաղափարներու տիրացում մը տիեզերական Օրինաց ճանաչմամբ»**³⁵²: Քաղաքակրթությունը, թվում է, պետք է վերացներ «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ», պետք է գոնե կենսապայքարը սահմանափակեր անհատների միջև պայքարով, մինչդեռ տեսնում ենք կենսապայքարի քանակական ու որակական աճ, այսինքն՝ դրա տեղափոխումը սոցիալական մեծ խմբերի, էթնիկական հանրույթների ու ազգերի ոլորտ, ընդ որում, բնավ հաշվի չի առնվում նրանց միջև գոյություն ունեցող անհավասարությունները: Մարդկանց մի խումբ, մի ազգ ձգտում է նվաստացնել, տնտեսապես ու բարոյապես ճնշել, իշխել ավելի թույլ խմբերի ու ազգերի նկատմամբ. **«Ժողովուրդները մրցման կաշկանդիչ սահմանափակումն մը գերծ պահելով և մրցման անկարողներու հարկավոր միջոցները չընծայելով, մարդկությունը չի՞ հանձներ զմարդիկ մեծագույն ճնշման մը, որ մարդոց բնական անհավասարություն է: Եւ ի՞նչպես կրնա մարդասիրություն պահվիլ տակավին մրցման ազատության մեջ, որ կենսապայքարի տխուր**

³⁵¹ Նույն տեղում, էջ 70:

³⁵² Նույն տեղում, էջ 68:

օրենքին հաստատումն է. միթե կենսապայքարի բռնության մեջ կրնա՝ բողբոջիլ ու չոսնիլ մարդասիրության ու հավասարության, այսինքն եղբայրության խաղաղասեր զգացումը...»³⁵³: Նրա կարծիքով՝ կենսապայքարը մարդկության մեծագույն չարիքն ու ամոթն է: «Գռեհիկ» կենսապայքարն ու «մրցման անասնականությունը» թելադրում են իրենց օրենքները, կենցաղավարության իրենց կանոնները, դրան վաստակելու, ուրիշներին ամեն գնով հաղթելու, սոցիալական դիմակներ կրելու և ժամանակին դրանք փոխելու հմտություններ ու կարողականություններ: Իսկ այդպիսի պայմաններում ինչպե՞ս պետք է իրենց զգան և ինչպե՞ս պետք է շարունակեն ապրել քաղաքակրթության «գոհերը»՝ **«գռեհիկ կենսապայքարին անընդունակ, երազող բնավորությունները»**: Կենսաշահությունը և «եղերազավեշտ առաջադիմությունը» աստղ ու արիամարիող Ինտրան առաջարկում է երեք ճանապարհ՝ **ա)** ինքնասպանություն, որը քիչ հավանական է այն պատճառով, որ ինքնասպանական բնագոյն ավելի ուժեղ է ինքնասպանության մասին խորհրդածությունից ու կամային վճռից: **բ)** օտարացում՝ անդեմության տեսքով (լինել բոլորի մման, կլանվել սոցիալական կառույցների ու սովորույթների կողմից, ապրել այն **«բոլոր մարդերուն պես, որ քաղաքներուն ահաբեկ, նենգավոր ու գեռացող բազմությունը կկազմեն»**): Սա նույնպես լավագույն տարբերակը չէ, որովհետև ենթադրում է ուրացում սեփական ինքնությունից, հրաժարում Աստծու կողմից շնորհված անհատականությունից: **գ)** Ընդվզում և փախուստ գորշ իրականությունից դեպի ներաշխարհի լուսավոր խորքերը: Միայն մեռության դղյակում կարելի է ապրել բնազանցական տեսիլքներով ու հեքիաթներով, ձգտել առ անդրատենչություն, հոգով ու սրտով վերհամբառնալ դեպի Բացարձակը, Անհունը, դեպի կյանքը խորհրդանշող Լույսը, Եթերը: Այս մտածմունքի ու դիրքորոշման նպատակն է Եսի անէացումը Բացարձակի, Ամենայնի մեջ: «Ներաշխարհ»-ի մեջ Ինտրան ընտրում է երրորդ ճանապարհը՝ փիլիսոփայորեն հիմնավորելով իր ընտրության անհրաժեշտությունը: Անհատը հասարակության մեջ ճնշվում է, որովհետև սո-

³⁵³ Նույն տեղում, էջ 69:

ցիալական կյանքը («ընկերությունը») ենթադրում է «ստորացնող զիջողություններ», «հրավումքներու խոլ վաճառումներ՝ ապուշ պարտականությանց փոխարեն»:

Քաղաքակրթության և իր ժամանակի սոցիումի նկատմամբ քննադատական ու մերժողական վերաբերմունքին զուգահեռ՝ Ինտրան ներկայացնում է ուտոպիական մի իդեալ, թե ինչպիսին պետք է լինի քաղաքակրթությունը: Քաղաքակրթությունը, ըստ նրա՝ նախ, պետք է ապահովի «անպայքար կյանք մը», երկրորդ, պետք է պայմաններ ստեղծի, որպեսզի յուրաքանչյուր մարդ կարողանա «իր տաղանդին և ո՛չ հավակնությանց համեմատ» աշխատելու հանրության համար, կարողանա իր «տաղանդը սրտագին ու լիովին ընծայելու մարդկությանը»: Այդպիսի պայմաններում պիտի հանդես գա կենսապայքարով «չանբարոյացող» մտավորականությունը, որը կստեղծագործեր ազատորեն, տարբեր ճանապարհներով կրացահայտեր ճշմարտությունը: Այլ խոսքով՝ Ինտրայի ներաշխարհային ենթակայական փիլիսոփայությունը քաղաքակրթության և սոցիալական աշխարհի հակամարդկային, «ամհատասպան» էության դեմ ռոմանտիկ բողոքի արտահայտություն է:

Ի դեպ, այդ իմտելեկտուալ բողոքը հռեետեսության հետևանք չէ: Ինտրան հանգամանորեն անդրադառնում է լավատեսության ու հռեետեսության խնդրին, քննադատում աշխարհի ու կյանքի նկատմամբ հռեետեսական դիրքորոշումը՝ այն համարելով առաքինության, կենսական ուժի, անձնիշխանության, կամքի ու գործի նվազություն, «մեռելի մտածում», քաղաքակրթության ցավերի տակ մթագնած լավատեսություն, որում բացակայում է բարության ուրախությունը: Հռեետեսությունն արհեստածին է, ընդամենը որոշակի պայմաններից բխող և ոչ թե պայմաններ թելադրող ուսմունք: Հռեետեսության գագաթնակետը պիտի լինի ինքնասպանությունը, որն ինքնին բուռն լավատեսություն է ենթադրում: Ինտրան հռեետեսությամբ հակադրում է լավատեսությունը. «Վասնզի իբր կյանքի հայեցակետ՝ լավատեսությունն է, որ տիեզերական է միայն քանի որ իբր կյանքի պայման տիեզերական է արդեն, փիլիսոփայություն ըլլալե առաջ կյանքին ուժն իսկ ու գոհականությունը, գոհաբանությունն ըլլալով, - զգա-

ցում, որ կլեցնե մույնիսկ հոռետեսորեն փիլիսոփայելու բերումը, գործը: Լավատեսությունը հանրեական, կենսական է, մինչ հոռետեսությունն՝ անհատական»³⁵⁴:

Թե՛ հոռետեսությունը և թե՛ կենսական մյուս բոլոր խնդիրները ի հայտ են գալիս ճանաչողության պակասից, հետևաբար՝ ճանաչողությամբ և հատկապես ինքնաճանաչողությամբ պիտի հաղթահարվեն գոյության բոլոր թվացյալ թերություններն ու մարդկային հոռետեսությունը: Սակայն մյուս կողմից՝ առանձին իրերի ու իրողությունների ճանաչումը չունի արժեք, եթե չի բխում Անհունի ճանաչողությունից, իսկ վերջինս չի կարող տեղի ունենալ զգայական կամ մույնիսկ դատողական ճանապարհով, քանի որ դրանով իսկ մասնատվում ու հարաբերական է դառնում բացարձակ Անհունը: Ինտրայի համոզմամբ՝ Անհունի ճանաչողությունը հնարավոր է իմտուիցիայի («ներհայեցողության») միջոցով: Անհունի ճանաչողությունը ենթադրում է **անդրատենչություն և հավերժաբաղձություն**, որի դրսևորումը **Սերն** է: Ուստի այդօրինակ ճանաչողությունը հնարավոր է միայն սիրո միջոցով, որը ներաշխարհի բնական վիճակն է, բայց որը խաթարվել է տարատեսակ արհեստականությունների պատճառով: Ինտրայի փիլիսոփայության մյուս խորհրդանիշը **Լույսն** է՝ որպես Անհունի, Բացարձակի ներքին էություն, Ճշմարտության, Բարիքի և Գեղեցիկի եռամիասնություն: «Ներաշխարհի» ոգին, գրում է նա, «**լույսն ապրիլն**» է, որը ենթադրում է վերացում մասնավորություններից:

Այս առումով մարդկային կյանքի գլխավոր խնդիրը անկարևորը շրջանցելն ու ներաշխարհայինին հասնելն է, որտեղ կա սերը՝ որպես ամենայն մասնավորության մահ և հավիտենության զգացում: Դեպի Անհունը հնարավոր է ընթանալ, երբ Ես-ը ազատվում է մասնավորություններից և դառնում է ընդհանրականի մի մասնիկը. «**Սերը մասնավորության մահն է՝ տիեզերացման դյուրության մեջ**»: «Ամեն ինչ իր մանրամասնությամբ միայն կմեռնի, և ամմահ ըլլալու համար պետք է ընդհանուր ըլլա: Ա՛հ, կրոնքներուն նպատակն է, քրիստոնե-

³⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 76:

ության նպատակն է ընդհանրացնել զմարդ»³⁵⁵: Որքան մարդ ունի ֆիզիկական պետքեր, մասնավոր, զգայական հոացումներ, այնչափ «չի կրնար տիրանալ գերագույն ընդհանրացման», քանի որ զգայա-րանները «**բուն իմացութենն այլացած**» ու անկախացած են, անկա-րող դուրս գալու մարմնականության շրջանակներից: Իսկ ճշմարիտ իմացությունը «Ամենայնին անպատրվակ տեսողություն է», երբ միտ-քը ձգտում է «հմայափոխվելու գաղափարական, իմաստային տիե-զերքի մը»: Այս վերափոխությունը կարող է անել սոցիալական աշ-խարհի արգելքները հաղթահարած «խենթը» կամ հանճարը, որն արտաշխարհն ու իր իսկ մտապատկերները «կտեսնե սովորված տե-սակետներն գուցե երանավետ անկախությամբ մը»: Խենթի մեջ իրա-կանն ու երևակայականը, իմացական պատկերն ու մտային տեսիլք-ները, առհասարակ փիլիսոփայական ու գեղագիտական բոլոր տե-սակետները ձուլվում են, բայց չեն վերածվում կարծր ձուլվածքի, ո-րովհետև խենթը կենսական ուժի ապակենտրոնացման մարմնացում է. «**Ո՞ւր կվերջանա արտաշխարհը, և ո՞ւր իր միտքը կսկսի. միթե գի-տե՞տե՞ր ատիկա. միթե ատիկա հո՞գն է իրեն: Իր տեսիլներն իրականու-թյուններ կթվին. տեսիլներու պես կյուրաստեղծե իրականություննե-րը, որովհետև անոնց անձնական ու տարրերն իմաստներ կըն-ծայե**»³⁵⁶: Նրա մեջ հիշողությունը, գիտակցությունը, կամեցողությու-նը, Եսը «**թույլ ու քայքայուն**» են, պարզապես կենտրոնաձիգ զորու-թյան հայտակերպումներն են: Խենթին պակասում է կենտրոնաձիգ այն ուժը, որ «իմացական տարրերու ահագին այլազանություն մը ներդաշնակություն կընե՝ անոր խորին միությունն ըլլալով և որ, կա-րելի է ըսել, թե Ես կոչվելն դադարելով կրնա Անեզրությունը կոչ-վիլ»³⁵⁷:

Իմտրան մենապաշտ ու ինքնամփոփ մտածող է: Խենթը կամ հանճարը ստեղծագործում է մենության մեջ, քանի որ «գերբնական կարողություններ կաճին առանձնության մեջ»: Ըստ նրա՝ ստեղծա-գործող անհատի կյանքի եղանակն առանձնություն է, «ուր չի կրնար

³⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 102:

³⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 105-106:

³⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 109:

իշխանություն ունենալ ինքնությունն կազմիչ տարրեր հապավող ընկերական հարկը, ուր թելադրականությամբ, տպավորականությամբ իսկ նմանվելու, նմանած ըլլալու գայություն չի կրնար զգացվիլ. ուր հոգին կրնա ծավալիլ...», և կարողանալով իր ուժերը մարզել՝ երջանիկ ինքնությունն ապրելու համար: Առանձնության մեջ անհատը վերանում է կեղծ, «ոսկեգոծված» արժեքներից, հարազատանում իր խղճի հետ. «Հոգի թերևս ընկերության ու տիեզերքին հետ աններդաշնակ ու իր խղճին հետ անհաշտ մարդը կրնա տեսապես պատշաճիլ ամենում ու հոն թերևս կրնա իր խղճին հետ մույնիլ: Հոն լուսամուտը կբացվի տիեզերքին վրա, և անոր դաշնակությունները, սարսուռները, երանգները կուզան կմտնեն հոն իբրև ներշնչարանի մը խորը և իդեալացած բաղիյուսյալ արձագանքներով կանդրաթևեն անկե իբրև աղոթարան մը ծոցեն...», որտեղ «կծնի, կանրջաստեղծե հոյաթև գաղափարներն իբրև ճիշտ աղոթքներ»³⁵⁸:

Ժամանակին Ինտրայի «Ներաշխարհ»-ի վերաբերյալ եղան տարրեր կարծիքներ, որոնցում հատկապես նշվում էր նրա լեզվի խրթինությունը, մանվածապատ ոճը, անորոշ փիլիսոփայությունը և այլն: Ի պատասխան դրանց՝ նա գրում է մի հոդված «Ներաշխարհ»-ն իր հեղինակէն դիտուած» խորագրով, որտեղ մանրամասնորեն ու քննադատաբար վերլուծում է իր աշխատության լեզուն ու ոճը, իմաստասիրությունն ու իմաստասիրման եղանակը: Քանի որ «Ներաշխարհ»-ը հիմնականում քննադատվում էր բավականին շատ մոդ, հաճախ արհեստական բառեր ստեղծելու և չափազանց խրթին ու մանվածապատ ոճի համար, այդ ինքնաքննադատական հոդվածում Ինտրան իր հերթին մերժում է առհասարակ պարզունակ գրելաոճը՝ արդարացնելով տեսահորիզոն բացող լեզվաշխարհի ստեղծման անհրաժեշտությունը. «Ըսված է թե գիրք մը գրելու համար մատենադարան մը տակնուվրայ ընելու է. Ի՞նչ զարմանալի բան կըլլար չմտածել, թե գիրք մը կարդալու համար ալ հարկ է մատենադարան մը տակնուվրայ ընել, այսինքն հմուտ ըլլալ, մարզված ըլլալ, կարդա-

³⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 57:

լու դժվարին արհեստին վարժ ըլլալ գեթ...»³⁵⁹: Իսկապես, Ինտրայի «Ներաշխարհ»-ը հասկանալու համար հարկավոր է «մատենադարան մը տակնուվրայ ընել», առնվազն ծանոթ լինել եգիպտական, հնդկական ու հունական դիցաբանությանը, արևելյան ու արևմտյան փիլիսոփայությանն ու գրականությանը:

³⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 328:

5.8 Գարեգին Նժդեհ

XX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայական մտքի նշանավոր դեմքերից է ազգային գործիչ, գորավար, փիլիսոփա **Գարեգին Նժդեհը**³⁶⁰ (1886-1955):



Գարեգին Նժդեհ

Գարեգին Նժդեհը (Գարեգին Տեր-Հարությունյան) ծնվել է 1886 թ. Նախիջևանի գավառի Կզնուտ գյուղում: Սկզբնական կրթությունն ստացել է տեղի ծխական հայկական դպրոցում, այնուհետև՝ Նախիջևան քաղաքի ռուսական դպրոցում: Ուսումը շարունակել է Թիֆլիսի առաջին գիմնազիայում, որն ավարտելուց հետո ընդունվել է Սանկտ Պետերբուրգի համալսարանի իրավաբանական բաժին և ուսանել է երկու տարի: 1906-1907 թթ. սովորել է Սոֆիայի սպայական դպրոցում, իսկ 1907-1908 թթ. մասնակցել պարսկական հեղափոխական շարժմանը: Երբ 1912 թ. սկսվեց Բալկանյան առաջին պատերազմը, հայերը բուրժարական բանակի կողքին ստեղծեցին կամավորական վաշտ, որը ղեկավարում էին Նժդեհն ու Անդրանիկ Օզանյանը: Առաջին աշխարհամարտի նախօրյակին, «ներման» արժանանալով ցարական կառավարության կողմից, Նժդեհը վերադարձավ Կովկաս՝ Թուրքիայի դեմ մղվելիք պատերազմին մասնակցելու պայմանով: 1914 թ. նա նշանակվել է կամավորական 2-րդ գնդի հրամանատար Դրոյի տեղակալ: 1918 թ. վերջին Նժդեհը Հայաստանի կառավարության կողմից նշանակվում է Նախիջևանի գավառապետ, իսկ 1919 թ. օգոստոս-

³⁶⁰ Գարեգին Նժդեհի փիլիսոփայական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.**, Գարեգին Նժդեհ (փիլիսոփայական ճեպանկար), Եր., 2001; **Միրզոյան Վ. Ա.**, Գարեգին Նժդեհի փիլիսոփայությունն ու լեզվաշխարհը, Եր., 2001; **Պետրոսեան Ա.**, Գարեգին Նժդեհը և քրիստոնեությունը, Եր., 2001; «**Նժդեհյան իմաստաբանություն**»: Նժդեհի տեսական ժառանգության իմաստավորման փորձ, հոդվածների ժողովածու, Եր., **Սարգսյան Ա. Հ.**, Փիլիսոփայության դասընթաց, էջ 278-300; **Սարգսյան Ա. Ա.**, Գարեգին Նժդեհ. Համամարդը, Եր., 2020:

սից՝ Կապանի, Արևիքի և Գողթանի (Կապարգողթ) ընդհանուր հրամանատար: Ըստ 1920 թ. օգոստոսին Հայաստանի և բոլշևիկների միջև կնքված զինադադարի՝ Չանգեզուրը, Արցախը և Նախիջևանը ժամանակավորապես զբաղեցնելու էր կարմիր բանակը: Սակայն Նժդեհը որոշում է մնալ Սյունիքում և մենակ չթողնել լեռնահայությունը: 1921 թ. ապրիլին հռչակվում է Լեռնահայաստանի Հանրապետություն՝ սպարապետ Նժդեհի վարչապետությամբ: Անհավասար մարտեր մղելով 11-րդ կարմիր բանակի դեմ մինչև 1921 թ., նա լքում է Չանգեզուրը այն պայմանով, որ Սյունիքը մնալու է Հայաստանի կազմում: Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին Նժդեհն մասնակցել է 1942 թ. դեկտեմբերին Բեռլինում ստեղծված ու մինչև 1943 թ. վերջը գործած Հայ Ազգային խորհրդի աշխատանքներին: Երբ 1944 թ. խորհրդային զորքերը մտան Բուլղարիա, Նժդեհին ձերբակալեցին՝ կասկածելով Գերմանիայի հետ գաղտնի կապեր ունենալու մեջ: 1948-1952 թթ. Նժդեհը գտնվում է Վլադիմիրի բանտում, այնուհետև՝ մինչև 1953 թ. ամառը, Երևանի բանտում: Որոշ ժամանակ անց Նժդեհին նորից տեղափոխում են Վլադիմիր, ուր և մահանում է 1955 թվականին:

Գարեգին Նժդեհի փիլիսոփայական հայացքները ճիշտ հասկանալու և լուսաբանելու համար, **նախ**, հարկավոր է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ նրա գործունեության առանցքը և փիլիսոփայական խորհրդածությունների առարկան հայ ազգին վերաբերող հիմնախնդիրներն են: Մնացյալ հարցերը՝ մարդու կյանքի իմաստի և երջանկության, անհատի և ազգի, պետության և քաղաքացու և այլն, դիտարկվում են այդ հիմնախնդիրների տեսանկյունից: **Երկրորդ**, Նժդեհը ազգայնական գաղափարախոս է, ազգային գործիչ, հետո՝ փիլիսոփա, այսինքն՝ տարբեր տեսություններից քաղված փիլիսոփայական գաղափարները նա օգտագործում է՝ հիմնավորելու իր գաղափարական դավանանքը: Նա դասական իմաստով չի թողել փիլիսոփայական տրակտատներ, չի ստեղծել փիլիսոփայական համակարգ, սակայն թողել է իր փիլիսոփայական մտածումները, որոնք ունեն կոռ կառուցվածք և ներքին տրամաբանություն: Նրա յուրա-

քանչյուր միտք կրում է իր ընդհանուր աշխարհայեցողության դրոշմը³⁶¹: **Երրորդ**, Նժդեհը հենվում է տարբեր, նույնիսկ իրար հակասող ուսմունքների, տարբեր փիլիսոփայական ավանդույթների և հակամետ տեսական դրույթների, վիճահարույց պնդումների վրա, և եթե դրանք չդիտարկվեն նրա գաղափարական հավատամքի համատեքստում, ապա կարող է պատճառ դառնալ քյուր գնահատականների և բնորոշումների: Նժդեհը տարբեր, նույնիսկ իրար հակադիր ուսմունքների մեջ կարողանում էր տեսնել մարդկային ոգու, ստեղծագործ ուժի լավագույն դրսևորումները: Սոկրատես և Նիցշե, Ջրադաշտ և Քրիստոս, Սենեկա և Ֆիլիստե, Կանտ և Գանդի - ահա «իրար մերժող» այն մտածողների ոչ լրիվ ցանկը, որոնց գաղափարներից նա ստեղծագործաբար հյուսում է ազգաշունչ իր փիլիսոփայությունը: Թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ կրոնական ուսմունքներում նա փնտրում ու գտնում էր ոչ թե դրանց թույլ, այլ ուժեղ, կենսունակ, հոգեհարստացնող և մարդուն վեհացնող գաղափարները: Օրինակ, եթե Նիցշեն Սոկրատեսին համարում էր եվրոպական առաջին ղեկաղեկատը, անկման տիպար, որը կյանքը փոխեց բարոյականությամբ, ապա Նժդեհի համար Սոկրատեսը «**մտքի և ոգու Հերակլես**» է, «**մտքի և կամքի հսկա**», անգուգական իմաստասեր, ով իմաստասիրությունը երկնքից իջեցրեց երկիր: Եթե Նժդեհը կրել է որևէ մի փիլիսոփայության ազդեցությունը, ապա դա անցկացրել է իր հոգու ոսպնյակով, զգացել, վերապրել, գտել և նոր միայն սեփականել: Ի վերջո, այդ յուրացված փիլիսոփայությունն ընդունել է իմաստային նոր երանգներ, նրա մտքերի համատեքստում ձեռք բերել բոլորովին այլ նշանակություն, ունեցել այլ գործառնություն: **Չորրորդ**, Նժդեհյան գաղափարախոսությունն ու կենսափիլիսոփայությունը ժամանակի ընթացքում մնացել են անփոփոխ. իր ողջ գործունեության և ստեղծագործության ընթացքում նա դավանել է նույն սկզբունքները, սակայն լեզուն, արտահայտման ձևերը մասամբ փոխվել են: XX դարի

³⁶¹ «Նժդեհը, - գրում է Հ. Ասատրյանը, - օգտագործում է միայն օտար մտքերն ու գաղափարները: Նա չի՝ ղեկավարում նրանցով, այլ՝ ղեկավարում է դրանց: Իր հուժկու ցեղագագացության թափով նա ճմլում է նրանց սիրտը եւ ստիպում, որ սա տրոփի հայրեն» (**Ասատրյան Հ.**, Հատընտիր, Եր., 2004, էջ 129):

20-ական թվականներին և Երկրորդ աշխարհամարտից հետո գրված երկերում նա գործածում է **ժողովուրդ, ազգ, ազգային ոգի, ազգասիրություն, հայրենասիրություն**, իսկ 30-ական թվականներին գերազանցապես՝ **ցեղ, ցեղայնություն, ցեղակրոնություն, ցեղամարդ, տարոնականություն** և բովանդակային առումով նույնական այլ եզրույթներ:

XX դարի 20-ական թվականներին գրված «**Էջեր իմ օրագրին**», «**Քաց նամակներ հայ մտաւորականութեան**», «**Որդիների պայքարը հայրերի դէմ**» աշխատություններում, վերլուծելով ժամանակի քաղաքական իրողությունները և դրանց համատեքստում արծարծելով հայ ժողովրդի առջև կանգնած մարտահրավերները, Նժդեհը մշակում է մի տեսություն, որի կենտրոնում հայոց պետականության վերակերտման, ցեղասպանված հայ ժողովրդի հոգևոր վերանորոգության, բարոյական նոր չափանիշներով հայ մարդու վերադաստիարակության խնդիրն է: Այդ տեսությունը մի կողմից խարսխվում է ոգու, գիտակցության ու կամքի մասին իդեալիստական, մյուս կողմից կյանքի մեկնաբանման սոցիալ-դարվինիստական ուսմունքների վրա: Նժդեհը չի ընդունում լուսավորական ու պոզիտիվիստական փիլիսոփայությունից եկող այն միտքը, թե միայն արտաքին (քնական, հասարակական, քաղաքական) պայմաններն են մարդուն դարձնում մարդ, թե հանգամանքներն են որոշում ազգերի ճակատագիրը: Հետևելով գերմանական իդեալիստական պատմափիլիսոփայական դպրոցի որոշ սկզբունքների՝ նա պատմությունը դիտում է որպես ոգու զարգացման առաջընթաց և միաժամանակ ոգու գործունեության արդյունք: Կամքը, բանականությունը, ոգին և բարոյականն են պայմանավորում ազգի նկարագիրը: Կրավորական, ինքնությունից զուրկ մարդիկ և ազգերը ենթարկվում են հանգամանքներին, իսկ, ընդհակառակը, ոգեկիր, մշտապես վերանորոգվելու ընդունակները կարողանում են իրենց ենթարկել հանգամանքները: Ոգին է ժողովրդի ուժերի մեծագույն բազմապատկիչը. դա է ստեղծում արժեքներ, սրբություններ, իդեալներ, լեզու, մշակույթ, իմաստասիրություն, պետություն և այլն: Ժողովրդի նկարագրի մեջ հոգեբարոյական, ոգեկան ուժի դերի շեշտումը, ինչ-որ իմաստով նաև բացարձակացումը

պայմանավորված են մարդկային կյանքի մոդելիան այն մեկնաբանությամբ, որ այս **կյանքը պատերազմ է, գոյության պայքար**, ուստի յուրաքանչյուր ժողովուրդ ձգտում է ինքնահաստատման, իր քաղաքակրթական ինքնության պահպանմանն ու զարգացմանը: Նրա համար մարդկային կյանքն ինքնին մի մեծ ռազմադաշտ է, գոյության պայքարի մրցասպարեզ, և այդ պայքարն ունի իր անողոք տրամաբանությունը, իր դիալեկտիկական և հոգեբանությունը: Առնվազն պետք է ցնորապաշտ լինել չհասկանալու համար այն ճշմարտությունը, գրում է Նժդեհը, որ պատերազմը մարդկության պատմության անբաժան ուղեկիցն է եղել և, ի ցավ սրտի, այդպիսին էլ դեռ մնացել է: Առնվազն միամիտ իդեալիստ պետք է լինել չհասկանալու համար այն իրողությունը, որ խաղաղության, եղբայրության և համընդհանուր սիրո մասին բոլոր քարոզները շարունակում են մնալ որպես **«ձայն բարբառող յանապատի»**: Քանի դեռ չի փոխվել մարդու բնությունը, գրում է Նժդեհը, պատերազմը կմնա որպես հակասությունների լուծման միջոց: Հայ ժողովրդի ողբերգության պատճառներից մեկն էլ, ըստ Նժդեհի՝ այն է, որ նա, սխալ ըմբռնելով պատերազմի և խաղաղության էությունը, անտեսում է մի տարրական ճշմարտություն, որ **«խաղաղապաշտ եւ անարի ժողովուրդները պատերազմից անհամեմատօրէն աւելի են տուժում»**: Այդ «օրենքից» բխում է, որ փոքրաթիվ ազգերը, որոնք, իրենց քանակով, նյութական ու ռազմական ռեսուրսներով անկարող լինելով մրցակցել մեծաքանակ ժողովուրդների հետ, պետք է ոչ միայն նյութապես, այլև հոգեբանորեն ու բարոյապես պատրաստ լինեն պաշտպանելու իրենց անկախությունն ու ազատությունը: **«Զո՞ւրկ է մի ժողովուրդ ինքնապաշտպանութեան ընդունակութիւնից – նշանակում է նա զուրկ է ամէն առաքինութիւնից, զուրկ գոյութեան բարոյական իրաւունքից»**³⁶²: Ինքնապաշտպանությունը բնավ էլ ազգային եասկանության դրսևորում չէ, ընդհակառակը, այն ոչ թե յուրաքանչյուր ժողովրդի բնական իրավունքն է, այլ **«պարտականութիւն դեպի մարդկութիւնը»**: Փոքրաթիվ ազգերի ներկայացուցիչները պետք է լինեն ավելի կազմակերպված, ավելի ազ-

³⁶² **Գ. Նժդեհ**, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 68:

գասեր և ավելի հայրենասեր: Նրանց գաղափարախոսության և գործունեության հիմքում պետք է ընկած լինի հայրենապաշտության գաղափարը՝ **«Հայրենիքը ընդհանուր աստվածություն, հայրենասիրությունը՝ կրոն»** նշանաբանով:

Նժդեհի համար մերժելի և անընդունելի են բոլոր այն կրոնները, փիլիսոփայական վարդապետությունները և գաղափարախոսությունները, որոնք «հաշտ չեն հայրենասիրության հետ»: Նրա համոզմամբ՝ հայրենասիրությունը մարդկային առաքինությունների թագն ու պսակն է, **«ազգերի գոյության անհրաժեշտ պայմանը և անսպառ աղբյուրը նրանց ուժի և մեծության»**: Հայրենասիրությունը ենթադրում է նվիրվածություն և գոհաբերություն: Նժդեհը մերժում է եսապաշտական (էգոիստական) ու աշխարհաքաղաքացիական (կոսմոպոլիտիկական) դիրքորոշումները, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ի վերջո տանում են դեպի ազգային արժեքների և ավանդույթների ժխտմանը կամ թերագնահատմանը: **Եսապաշտական** փիլիսոփայությունն սկսվում և ավարտվում է Ես-ի ներսում, լուծում է միայն Ես-ի կենսական, բայց փոքրիկ խնդիրները: Եսապաշտի համար աշխարհը և Ես-ը նույնանում են իրար, իսկ ավելի ստույգ՝ աշխարհը նեղանալով տեղավորվում է Ես-ի անձուկ քարանձավում: Եսասերներից կազմված ազգը դատապարտված է կործանման, իսկ եսապաշտության վրա խարսխված հայրենասիրությունն անհեթեթություն է, զարհուրելի խեղկատակություն, տրոյական ձի՝ հայրենասիրության մեջ: Եսապաշտական աշխարհայացքի հակադիր ծայրահեղությունը **աշխարհաքաղաքացիությունն** է: Աշխարհաքաղաքացու համար հայրենիքն ամբողջ աշխարհն է, իսկ ազգը՝ համայն մարդկությունը: Արտաքնապես աշխարհաքաղաքացու փիլիսոփայությունն ունի մարդասիրական բնույթ: Իսկապես, գրում է Նժդեհը, սերն առ մարդը, մարդկանց միջև հավասարության, ազատության և եղբայրության հաստատումը եղել են և կմնան բոլոր կրոնների ու հեղափոխությունների գերագույն նշանաբանը: Այդ նշանաբանով առաջնորդվելով՝ Բուդդան Հին Հնդկաստանում մերժեց կաստայական հասարակարգը, Քրիստոսը՝ ազգային աստվածությունները, բուրժուական սահմանադրությունները՝ մարդկանց միջև առկա իրավական խտրակա-

նությունները: Սակայն մարդասիրությունը պետք է սկսվի ազգասիրությունից և հայրենասիրությունից: Ինչպե՞ս կարելի է սիրել ամբողջը՝ չսիրելով դրա մասերը: Աշխարհաքաղաքացին եսասերի պես խուսափում է կատարել իր ազգի հանդեպ ունեցած պարտականությունները, ուստի նրա մարդասիրությունը սոսկ ծխածածկույթ է՝ քաքցնելու իր եսապաշտական և անպատասխանատու վերաբերմունքը:

Նժդեհի կարծիքով՝ մարդասիրությունը և ազգասիրությունն իրար ոչ թե հակասում կամ բացառում, այլ, ընդհակառակը, փոխալայնամանավորում են: Աններելի տգիտություն է մտածել, թե ազգային արժեքների ուրացումով կարող ենք սիրել համամարդկային արժեքներ: Ճշմարիտ ազգասերը չի կարող մարդասեր չլինել: **«Չի կարելի միաժամանակ վատ մարդ, բայց եւ այնպէս լաւ Հայ լինել: ... Այո՛, չի կարելի անկատար մարդ, բայց կատարեալ Հայ լինել: Միայն մարդ կոչելու արժանին կարող է արժանաբար Հայ կոչւել»**³⁶³: Նժդեհը համոզված է, որ յուրաքանչյուր ազգի պարտականությունը մարդկության հանդեպ նախ և առաջ դրսևորվում է սեփական ազգի կենսունակության պահպանման և սեփական մշակույթի զարգացման ձևով: Մերժելով եսապաշտական, աշխարհաքաղաքացիական, ինչպես նաև հակաազգայնական դիրքորոշումները՝ Նժդեհը անհատի և ազգի, քաղաքացու և պետության հարաբերակցության հարցը լուծում է ազգակենտրոնության և պետականակենտրոնության տեսանկյունից. **«Անհատի աշխարհայեացքը պիտի համապատասխանի իր ազգի եւ պետութեան նպատակներուն. անոր երջանկութիւնը մէկ հատիկ արդարացում ունի՝ զայն ծառայեցնել իր ցեղի երջանկութեան»**³⁶⁴: Նրա կարծիքով՝ զոհաբերության այդ գործողությունը ոչ թե նվաստացնում, դիմագրկում է մարդկային անհատականությունը, այլ, ընդհակառակը, մեծապես ուժավորում, հարստացնում է նրա հոգևոր կյանքը: Անհատի իսկական արժեքը նա տեսնում է ազգային իդեալին զոհաբերվելու կարողության մեջ: Չնայած այն հանգամանքին, որ Նժդեհը դավանում է անհատի զոհաբերության գաղափարը,

³⁶³ Նույն տեղում, էջ 92:

³⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 151:

այնուհանդերձ միաժամանակ հանդես է գալիս որպես անհատապաշտության յուրօրինակ քարոզիչ, ուժեղ անհատականության ջատագով:

Մարդու մասին նժդեհյան փիլիսոփայությունը խարսխվում է նախ և առաջ Նիցշեի հանրահայտ այն մտքի վրա, թե **մարդը ինքն իրեն գերազանցող էակ է:** Նժդեհը հավատացած է, որ մարդը ավելին է, քան իրականում ներկայանում է: «Բնական մարդը» պետք է հաղթահարվի՝ ծնունդ տալով «հոգևոր մարդուն», այսինքն՝ այն մարդուն, որը ստեղծում է ինքն իրեն, տեր է կանգնում իր արժանապատվությանը: **Մարդը մի էակ է, որը գոյություն ունի այնքանով, որքանով ինքն իրեն ստեղծում է:** «Բնական մարդը» բնության մյուս գոյացությունների մնան մահկանացու է, սակայն ստեղծագործող «հոգևոր մարդը» կարողանում է անցավորը կապել հավերժականի հետ: Ո՛չ միայն և ո՛չ այնքան մարդկային կյանքի փիլիսոփայական ըմբռնումից, որքան պատմաքաղաքական իրողությունների, հայ ժողովրդի օրհասական վիճակի, միջազգային իրադրության վերլուծությունից ելնելով՝ նա մշակում է **տիտանիզմի, հերոսապաշտության** մասին իր ուսմունքը, որի առանցքային գաղափարներն էին՝ **մարդը պետք է կարողանա ինքն իրեն հաղթահարել, ինքն իրեն տիրապետել, ինքն իրեն ստեղծել, սպանել իր մեջ նստած ստրուկին, թուլամորթին, էսապաշտին, պատրաստ լինել ինքնագոհաբերության՝ հանուն հայրենիքի, ունենա ոգի, անասան կամք և նպատակ, օժտված լինի բարոյական ամենավսեմ առաքինություններով:** Եթե Նիցշեի Գերմարդը՝ նոր բարոյականության օրենսդիրը, անհատապաշտ է, արհամարհում է ամեն մի հավաքականության բարոյականության պատվիրանները, ապա Նժդեհի Նոր մարդը, նախ, պետք է ծառայի ազգային Ես-ին, դառնա այդ Ես-ի մասը, իր Ես-ը տարրալուծի ազգային Ես-ի մեջ, երկրորդ, պետք է իր բարոյականությունը համահունչ դարձնի ազգային ու համամարդկային բարոյական բարձրագույն արժեքներին:

Նժդեհի իմաստասիրական մտորումների կիզակետում է հայոց հոգեբարոյական նկարագրի հարցը: Նա ելնում է այն մտքից, որ պատմական անցյալը հասկանալու, վտանգված ներկան ճանաչելու

և ապագան կանխատեսելու համար բավական չեն միայն պատմական և ընթացիկ իրադարձությունների վերլուծությունը և գնահատումը, այլև անհրաժեշտ է հստակ պատկերացում ունենալ **«մեր հոգեւոր կեանքի ենթակայական տարրերի»**, մեր ազգային նկարագրի մասին: Առանց ինքնաճանաչումի հնարավոր չէ խուսափել սեփական ուժերը քերականահատելու կամ գերազնահատելու աղետալի սխալներից: Անինքնաճանաչությունը պատճառ է սխալ դաստիարակության, սխալ ազգային քաղաքականության և սխալ աշխարհայեցողության: Ինչպես ինքն իրեն չճանաչող մարդը չի կարող ճանաչել ուրիշներին, այնպես էլ անինքնաճանաչ ժողովուրդները անկարող են ճանաչել ուրիշ ժողովուրդներին, նրանց հոգեբանությունը, մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկությունները և քաղաքական նպատակները: Հայոց հոգեբարոյական նկարագրի նժդեհյան վերլուծության մեջ հաշվի են առնված հարցի դիտարկման երեք տեսանկյուն՝ **անցյալը, ներկան և ապագան**: Անցյալի հայի հոգեբարոյական նկարագիրը Նժդեհը գերազանցապես ներկայացնում է իդեալական-ռոմանտիկ գույներով, որպես իսկական հայի նախատիպար՝ օժտված ազգային և համամարդկային վսեմ առաքինություններով: Ներկայի (հին) հայի բարոյահոգեբանական նկարագիրը Նժդեհը ներկայացնում է իրապաշտորեն՝ առավելապես կոնկրետ պատմական իրադարձությունների վերլուծության համապատկերում: Ներկայի հայությունը ներկայանում է որպես բևեռացված, հակասական մի ամբողջություն, որում միախառնված են ազգի հերոսն ու տականքը, ընդվզողը և ստրուկը, ազգապաշտը և օտարամոլը, հայրենասերը և ազգուրացը, հեղափոխականը և հակահեղափոխականը և այլն: Այս երկվությունը բնորոշ է նաև «հին հայի» հոգեբանությանը. **«Հին մարդը, որ անցնում է,- գրում է Նժդեհը,- երկուսացած էր՝ տեսութեանց մէջ իդէալիստ, իսկ իրական կեանքում նիւթապաշտ, դեմոկրատիզմից եւ այլասիրութիւնից խօսող, բայց եսապաշտ, կրօնը անհատական խղճի գործ համարող, բայց սրբութեան զգացումից զուրկ, հայրենասիրութիւն կեղծող ու վտանգի ժամանակ դասալքող, ազատութիւնից ու ազատականութիւնից ճառող, բայց իշխանութեան տիրանալիս՝ շնականօրէն բռնաւոր, ընկերավարութիւն դաւանող, բայց իր**

հացի համար ընկերոջ դիակը կոխտոռոգ: Այսպես հոգով պառակտ-
ւած ու ցեղորէն անդեմ էր հիմը»³⁶⁵: Վաղվա հայը պետք է լինի «հին
հայի» հակապատկերը, բայց նրա նկարագիրը առավելագույնս
պետք է համապատասխանի «**յափտեմական հայի**», այսինքն՝ հա-
յաշունչ, ազգապաշտ, հայրենակրոն և մարդասեր հայի նկարագրին:

Նժդեհը թվարկում է հայոց նկարագրի առավելություններն ու
թերությունները, դրական ու բացասական գծերը: Հայոց նկարագրի
բացասական գծերից առաջին հերթին նա առանձնացնում է այն, որ
մենք չենք ունեցել ինքնապաշտպանության կամ նպատակադիր գոր-
ծունեության ծրագիր: Դրա բացակայությամբ պետք է բացատրել
այն փաստը, որ հաճախ եղել ենք **քաղաքական անցուղարձի կրավո-
րական հանդիսատեսը**, չենք կարողացել օգտվել քաղաքական կյան-
քում կատարված փոփոխություններից, որովհետև «**ներքուստ մենք
պատրաստ չէինք դէպքերի իմաստը հասկանալու, զանոնք մեր քա-
ղաքական ձգտումներին համընթաց դարձնելու**»: Հայոց պատմու-
թյան մեջ Նժդեհի համար ամենաամոթալից հայ ժողովրդի «**կրավո-
րական նահատականության**» փաստն է: Այդպիսի կրավորական
դիրքորոշման հետևանքներն են՝ հոգեբանական և բարոյական մար-
գում՝ անվստահություն սեփական ուժերի հանդեպ, ստրկամտու-
թյուն, հոռետեսություն, պարտվողականություն, քաղաքական մար-
գում՝ օտարամոլություն, կողմնորոշումներ, լակկանություն և քաղա-
քական մուրացկանություն, սեփական մեղքերն ուրիշների կամ ար-
տաքին հանգամանքների վրա բարդելու սովորույթ և այլն: Այստեղից
էլ անգիտության երկու տեսակ. նախ, մենք չենք ուզում տեսնել, խոս-
տովանել և ընդունել այն ճշմարտությունը, թե «**մեր դժբախտութիւն-
ների համար մեղաւոր են ոչ թէ բոլորը բացի մեզնից, այլ նախ եւ ա-
ռաջ մենք**»³⁶⁶: Երկրորդ, մեզ թվում է, թե ուրիշները պետք է զբաղվեն
մեր փրկության և պաշտպանության հարցերով՝ «**մեր սեփական
տրամադրութիւնները դրել էինք եւրոպացու հոգու մէջ եւ ամենախոր
կերպով հաւատացել, թէ բոլոր քրիստոնէայ ժողովուրդները նոյն
զգացումներն ունին մեր հանդէպ, թէ բոլոր պատերազմները մղուած**

³⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 346:

³⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 64:

են յանուն մեր փրկութեան»³⁶⁷: Հենց ուրիշներից հոգեբանորեն կախ-վածությունն է հիմնական պատճառը, որ երբ նրանք շռայլ խոստում-ների են տալիս, մենք հավատում և խանդավառվում ենք, իսկ երբ դրժում են իրենց խոստումը, հիասթափվում ու հուսալքվում ենք: Քա-նի դեռ չունենք **պայքարելու ինքնավստահություն** ու **վճռական մե-նակի հոգեբանություն**, ուստի ստիպված ենք լինելու կողմնորոշվելու, ասել է թե՛ պետք է ընտրենք, թե ո՞ր օտարի լուծն է նախընտրելի, թե ումի՞ց պետք է օգնություն աղերսել: Հայոց նկարագրի վերոնշյալ թե-րությունների հետ սերտորեն կապված են մյուս բացասական գծերը՝ **հայոց հատվածական հոգեբանությունը, եասկանությունը, նեղ կու-սակցականությունը, եղբայրասպան երկպառակությունները և ան-միաբանությունը**: Նժդեհի կարծիքով՝ հայի հոգևոր նկարագիրն ունի անձնակենտրոն կառուցվածք, ինչը մի կողմից վկայում է նրա քաղա-քակրթված, զարգացած լինելու մասին, իսկ մյուս կողմից՝ երբ դա «**հայ մարդու մէջ վերածվում է զգւելի անճնապաշտութեան**», նա ոչ միշտ է կարողանում խելամտորեն զուգակցել անհատականը և ազ-գայինը, սեփականը և պետականը, իրավունքը և պարտականությունը: Դրա հետևանքով հայությունը ոչ միշտ է կարողացել իր կեցու-թյան բախտորոշ պահերին հանդես գալ միասնական ու հավաքա-կան կերպով: Նա երկատվել է, քաղաքական տարբեր կողմնորոշում-ների պատճառով բաժանվել հատվածների և օտարների հովանավո-րությամբ ու դրդմամբ զբաղվել «**իրարակերությամբ**», դրանով իսկ նպաստել պետականության, քաղաքական անկախության և ինքնու-րույնության կորստին:

XX դարի 30-ական թվականներին Նժդեհը, որոշ իմաստով տուրք տալով Եվրոպայում իշխող ազգայնական (ցեղաբանական) եզրաբանությանը, առաջադրում է ցեղի մասին մերձգիտական (մի-ֆական) մի տեսություն՝ ցեղակրոնությունը³⁶⁸, իսկ ԱՄՆ-ում ստեղ-ծում է Ցեղակրոն ուխտեր: Անդրադառնալով այդ ուսմունքի ստեղծ-ման պատճառներին՝ Նժդեհը առանձնացնում է երկու կարևոր գոր-

³⁶⁷ **Նույն տեղում:**

³⁶⁸ Այդ մասին տե՛ս **Լալայան Մ.**, Ցեղակրոն և Տարոնական շարժումներն ու Գաբե-զին Նժդեհի գործունեությունը, Եր., 2001:

ծոն. **նախ**, ըստ նրա, աշխարհում տեղի է ունենում ազգային ինքնագիտակցության զարթոնք, ազգերի միջև սկսվում է մրցակցության նոր փուլ, ինչն էլ նոր պահանջներ ու խնդիրներ է դնում ազգերի առջև: **Երկրորդ**, այդպիսի քաղաքական պայմաններում ազգային մեծագույն աղետի ենթարկված և աշխարհով մեկ սփռված ժողովուրդը պետք է որոներ և գտներ ինքնակազմակերպման ու համախմբման, թշնամական ուժերի դեմ պայքարի նոր ձևեր, մինչդեռ, հատկապես Սփյուռքում, ուժեղանում էր հայերի ուժացման, ապագայնացման գործընթացը: Ըստ այդմ, Նժդեհը, լինելով լավատես և հետևելով փիլիսոփայական այն դրույթին, որ կյանքը հարավոփոխ վերածնունդ է, որ **պարտվողականությամբ տառապող ժողովուրդը անբուժելի չէ**, հանգեց այն մտքին, թե ազգային վերանորոգումը հնարավոր է միայն սեփական պատմության իրական արժեքները վերապրելու, սեփական ցեղային արժեքներին ապավինելու ճանապարհով (ըստ նրա՝ ցեղակրոն լինել նշանակում է ցեղը կրել իր մեջ, պաշտել ցեղը): Ցեղակրոնության հիմքում ընկած է ցեղապաշտության ու հայրենապաշտության գաղափարը: 30-ական թվականներին գրված, հատկապես «Ամերիկահայությունը – ցեղը և իր տականքը», «Ցեղակրոնությունն իբր հաղթական գորույթ» և այլ աշխատություններում, Նժդեհը այդ տեսությունը անվանում է **Ցեղակրոնություն**, հետո՝ **Տարոնականություն**, իսկ ավելի ուշ՝ պատերազմից հետո գրված երկերում՝ **Հայրենակրոնություն կամ Հայկականություն**: Բովանդակային առումով ըստ էության չկան տարբերություններ այդ երեք անվանումների միջև, սակայն «ցեղակրոնություն» և «տարոնականություն» անվանումները այն ժամանակ բուռն վեճերի տեղիք տվեցին: Նժդեհի ընդդիմախոսները «ցեղակրոնություն» ուսմունքի մեջ տեսնում էին (այսօր էլ ունանք տեսնում են) ֆաշիստական գաղափարախոսության ազդեցության հետքերը: Սակայն մոլեհեյան ցեղակրոն ուսմունքն էապես տարբերվում է եվրոպական ցեղապաշտական տեսություններից **նախ և առաջ** այն բանով, որ չի ընդունում ազգերի (ցեղերի, ռասաների) անհավասարության, անլիարժեքության և ընտրյալության գաղափարը: **Երկրորդ**, հարկ է նշել, որ փիլիսոփայական դրույթներն ինքնին չեզոք են և կարող են օգտագործվել

տարբեր գաղափարախոսությունների կողմից՝ դրանց տալով յուրօրինակ մեկնաբանություն: Ինչևցե, թեև նժդեհյան ցեղակրոնությունն ուղղված չէ որևէ ժողովրդի դեմ, այնուհանդերձ ընդհանուր առմամբ թե՛ անցյալում և թե՛ ներկայումս դա այնքան էլ ընդունելի և կիրառելի ազգայնական գաղափարախոսության տարբերակ չէ:

Նժդեհը եզակի այն հայ մտածողներից է, ով կարևորել է ազգային փիլիսոփայության, առհասարակ համակարգված աշխարհայացքի նշանակությունը մեր կյանքի կազմակերպման գործում: Ցավալի է, նշում է նա, որ հայը ցայսօր չունի կյանքի հստակ փիլիսոփայություն, փիլիսոփայական կուռ աշխարհայեցողություն, ինչի պատճառով **«մեր հոգեւոր կեանքը շարունակում է մնալ քառսային»:** Նրա պահանջը արդիական է հնչում նաև այսօր. **«Պէտք է նախ օտար խաթարիչ ազդեցութիւններէն ազատագրել ու կազմակերպել Հայ մտածողութիւնը, այլապէս Հայութիւնը կը մնայ պառակտւած ու ցրուած հոգեբանօրէն, կը մնայ տկար՝ միշտ պատրաստի որս իր երկու թշնամիների - Հայաստանում՝ իր հարեւանների, Հայաստանից դուրս՝ օտարացման վտանգի համար»**³⁶⁹:

³⁶⁹ **Գ. Նժդեհ**, Հատընտիր, էջ 401:

5.9 Հայկ Ասատրյան

XX առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է փիլիսոփա, ազգային գործիչ, Տարոնականություն շարժման համահիմնադիր **Հայկ Ասատրյանը**³⁷⁰ (1900-1956):



Հայկ Ասատրյան

Հայկ Ասատրյանը ծնվել է 1900 թ. փետրվարին Ալաշկերտի գավառի Երից գյուղում: Սկզբնական կրթությունն ստացել է ծննդավայրում, այնուհետև ուսումը շարունակել է Երևանի քննական դպրոցում: Մասնակցել է 1921 թ. փետրվարյան ապստամբությանը, ապա ձերբակալումից խուսափելու համար հաստատվել Թավրիզում, այնուհետև մեկնել Եփրոսյա: Ավարտել է Բեռլինի բարձրագույն քաղաքական դպրոցը և Պրահայի համալսարանի փիլիսոփայության բաժինը՝ փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորի աստիճանով (1930): Այնուհետև Հ. Ասատրյանը մեկնել է Բուդապեշտ, որտեղ համագործակցել է Գ. Նժդեհի հետ: 1933 թ. Սոֆիայում հրատարակել է **«Յեղանեմ գ շէյքան»**-ը և **«Մտածումներ հայկական ճգնաժամի, Հայ հեղափոխության և Մայիս 28-ի մասին»** գրքույկները: Խմբագրել է պարբերականներ, հրատարակել ամսագրեր: Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին հակահայ քարոզչության (որ հայերն իբր ոչ թե արիական, այլ սեմական ծագում ունեն) դեմ առնելու համար հրատարակում է **«Հայաստան-Արիական նախադիրք Առաջավոր Ասիայում»** գրքի առաջին մասը (1943, Սոֆիա): 1944 թ. Բուդապեշտում ձերբակալվել է

³⁷⁰ Հ. Ասատրյանի կյանքի, գործունեության և հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Լալայան Մ.**, Տարոնական շարժումը: Հայկ Ասատրյան, Եր., 2002; **Սարգսյան Ա. Ա.**, Աշխարհիմաստութիւնն իբրեւ հայոց ինքնութեան ուսումնասիրման եւ կառուցարկման գործօն (Հայկ Ասատրյանի օրինակով), «Էջմիածին», 2018, թիվ Է, էջ 121-135; **Ուլունի**՝ Հայ ազգային ինքնության պատմամաստասիրական և մշակութաբանական տեսանկյունները (Հ. Ասատրյանի օրինակով), «Բանբեր Երևանի Համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 2011, 4 (134), էջ 26-39:

«Մներշի» կողմից, դատապարտվել է տասը տարվա ազատազրկման և մինչև 1955 թվականը տառապել խորհրդային բանտերում: Մահացել է 1956 թ. Բուլղարիայի մայրաքաղաք Սոֆիայում:

Թեև Հ. Ասատրյանը փիլիսոփայության դոկտոր էր (նրա դոկտորական թեզը վերաբերում էր Հեգելի փիլիսոփայությանը), այնուհանդերձ նա փիլիսոփայությունը գերազանցապես ծառայեցնում է իր ազգայնական գաղափարախոսության հիմնավորմանը: Ինչպես Գարեգին Նժդեհի, այնպես էլ Հ. Ասատրյանի փիլիսոփայական մտածումների կիզակետում Հայրենիքի, հայոց ազգի անցյալին, ներկային ու ապագային աղերսվող կենսական հարցերն են, որոնք նա դիտարկում է ցեղագիտության պրիմորդիալիստական (լատ. *primordialis* -նախասկզբնական, նախածին) կամ էութենապաշտական (էսենցիալիստական) տեսության սոցիալ-կենսաբանական ուղղության ուսայնակով: Այդ տեսությունը³⁷¹ մարդկանց կենսաբանական (ժառանգական) տվյալների առանձնահատկություններով փորձում է բացատրել էթնիկական հանրությունների միջև գոյություն ունեցող վարքագծի և մտածելակերպի տարբերությունները, ցեղի մասին

³⁷¹ Ժամանակակից գիտությունը (գիտնականների մեծ մասը) մերժում է ցեղի, տեսակի, ռասայի մասին նման տեսությունները, քանի որ, **նախ**, գիտական տվյալները հերքում են գտարյուն ռասայի գոյության հնարավորությունը, **երկրորդ**, ընդունվում է, որ մարդը ոչ այնքան կենսաբանական, որքան պատմամշակութային էակ է, և որ մարդու կենսաբանության մեջ չկա որևէ բան, որը նրան կդարձնի **մարդ**: **Երրորդ**, բոլոր մարդիկ պատկանում են *Homo Sapiens* տեսակին, իսկ ազգերի միջև տարբերությունները պայմանավորված են ո՛չ միայն և ո՛չ այնքան կենսաբանական, այլև որքան տնտեսական, սոցիալական, կրոնական, քաղաքական, մշակութային և այլ գործոններով: **Չորրորդ**, դրանք հիմք են ստեղծում ռասայական խտրականություն քարոզող զանազան ուսմունքների՝ ռասիզմի, ֆաշիզմի առաջացման համար: Երկրորդ աշխարհամարտից հետո ռասայական տեսությունները թե՛ գիտնականների մեծ մասի և թե՛ միջազգային կառույցների կողմից դատապարտվել են: 1950 թ. ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի կազմակերպության (ՅՈՒՆԵՍԿՕ) «Ռասայի հարցի» («The Race question») մասին հայտարարության մեջ նշվում է, որ պետք է տարբերել կենսաբանական ռասան և «ռասայի» մասին առասպելը. «ռասան» ոչ այնքան կենսաբանական երևույթ է, որքան **սոցիալական առասպել**: Իսկ 1978 թ. ռասայի և ռասայական նախապաշարմունքի մասին հայտարարության մեջ նշվում է, որ «Բոլոր մարդիկ պատկանում են մեկ տեսակի և սերում են մեկ ընդհանուր ցեղից: Նրանք ծնվում են արժանապատվությամբ և իրավունքներով, և բոլորը կազմում են մարդկության անբաժանելի մասը»:

մերձգիտական (միֆական) պատկերացման հիման վրա ներկայացնում էքնիկական հանրությունների (ցեղ, ազգ, ժողովուրդ) հոգեբարոյական նկարագրերի և պատմական ընթացքի առանձնահատկությունները: Ըստ Հ. Ասատրյանի՝ ցեղերն իրարից տարբերվում են իրենց կենսաբանական-մարդաբանական հատկություններով՝ կազմվածքով, արյամբ, ոգով, մտածելակերպով, իսկ **«Ցեղաբանական տարբերությունները պատճառում են հոգեբանական խորթություն, իսկ վերջինս՝ արժեքմեքենությունների հակամարտություն»**³⁷²: Ավելին, հետևելով Էվոյուցիոնիստական իմացաբանությանը, ի մասնավորի Ֆ. Նիցշեի և Ու. Ջեմսի պրագմատիզմի տեսությամբ՝ Հ. Ասատրյանը կենսաբանականացնում է նաև ճանաչողությունը՝ այն մեկնաբանելով որպես շրջակա միջավայրին հարմարվելու կենսաբանական գործառնություն, և այս համատեքստում ճշմարտությունը դիտում է որպես հաջողության հասնելու գործիք: Ըստ Նիցշեի, գրում է նա, ճշմարտությունը մի տեսակ մոլորություն է, առանց որի, սակայն, մարդը չի կարող **«կենսաբանորեն նպատակայարմար»** մի քայլ անել: Պաշտպանելով ճշմարտության սուբյեկտիվիստական տեսությունը՝ նա ճշմարտությունը համարում է մտակառուցման արգասիք, սուբյեկտի էության, «ներհոգեոր ոգորումների, դեգերումների, գործունեության» դրսևորում. **«Մենք ենք ստեղծում, կառուցում մեր ճշմարտությունները, ապա՝ դրանք դարձնում մեր գլխիս պատուհաս կամ օրհնաբեր նաճումների միջոց»**³⁷³: Ճշմարտությունը մտքի և կամքի փոխկապակցված ու համատեղ գործունեության արգասիք է, որում միտքը պայմանավորում է ճշմարտության ձևական, իսկ կամքը՝ բովանդակային կողմը: Արդյունավետ կամ «ամբողջական» են այն ճշմարտությունները, որոնց բանաձևումների հիմքում ընկած են **«ճշմարտագործ ենթակայի բանական իրաւունքներն եւ կենսաբանական շահերը»**: Այս իմաստով ճշմարտությունները միշտ էլ ունենում են օգտապաշտական բնույթ, որովհետև դրանց գործնական արժեքը չափորոշվում է այն բանով, թե ինչքան և ինչպե՞ս են ծառայում անհատի կենսաբանական նպատակներին. **«Արժեքաւոր է ամեն ճշմարտութիւն, որ**

³⁷² Ասատրյան Հ., Հատըմտիք, Եր., 2004, էջ 74:

³⁷³ Նույն տեղում, էջ 18:

կենսաբանօրէն նպատակայարմար է: Անարժէք եւ անիմաստ է ամեն ճշմարտութիւն, որ կենսաբանօրէն նպատակայարմար չէ»³⁷⁴:

Ըստ այդմ, մարդիկ, ցեղերն ու ազգերը ապրում են իրենց «կառուցած ճշմարտութեանց ոյժով» և մեռնում «սրանց անուժական, անգործնական նկարագրի հետևանքով»: Անշուշտ, մարդկային ճանաչողությունը կատարում է հարմարվողական գործառույթ ինչպես բնական, այնպես էլ սոցիալական աշխարհի նկատմամբ, սակայն իմացությունը միայն կենսաբանական երևույթ չէ, այլև սոցիալական, և այն կոչված է բավարարելու մարդու ճանաչողական պահանջմունքը: Իմացության միջոցով մարդիկ ոչ այնքան հարմարվում են միջավայրին, որքան փոխում են այն՝ հարմարեցնելով իրենց կարիքներին ու պահանջներին: Ի դեպ, այս միտքը պաշտպանում է նաև Հ. Ասատրյանը՝ կարծելով, որ մարդիկ (ցեղերը) ոչ միայն հարմարվում են բնական պայմաններին, այլև իրենց մշակութաստեղծ գործունեությամբ դրանք հարմարեցնում են իրենց կենսական պահանջմունքներին: Ավելին, ժամանակի հոլովություն գոյատևում են այն ժողովուրդները, որոնք «ցեղօրէն օժտւած են միջավայրը իրենց պատշաճեցնելու եւ նրան յարմարվելու ընդունակութեամբ»: Օրինակ, ըստ նրա՝ հայերը կարողացան աշխարհաքաղաքացիական բովանդակություն ունեցող քրիստոնեական կրոնը «ազգայնացնել», ինչի հետևանքով քրիստոնեությունը ձուլվեց հայ ազգային «տառապապաշտ» ոգուն, և հոգեբանական յուրահատուկ համադրումով ի հայտ եկավ քրիստոնյա մարդու մի տիպար՝ «հայ քրիստոնյան»: Այնուհանդերձ մշակութային այդ «հարմարեցումը» նա կապում է ցեղի կենսաբանական հատկությունների հետ՝ կարծելով, որ մշակութային ձևերը չեն փոխում ժառանգաբար տրվածը: Մինչդեռ, **նախ**, մշակույթը վերկենսաբանական երևույթ է, իսկ կենսաբանականն ընդամենը նախադրյալ է, **երկրորդ**, ազգը (ժողովուրդը) ազգ է դառնում ոչ թե իր կենսաբանական հատկությունների շնորհիվ, այլ երբ կարողանում է էթնիկական-ազգագրական մշակույթի բազմազանության վրա բարձրացնել մշակույթի վերին, արդեն ընդհանրական շերտի՝ գրական լեզվի, գրի ու

³⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 19:

գրչության, գրատպության, արվեստի ու գրականության, փիլիսոփայության, գիտության, կրթական համակարգի, շինարարական արվեստի ու ճարտարապետության, այդ թվում՝ հասարակական-պետական կյանքի կազմակերպման ընդհանրական իրավաքաղաքական ձևերը³⁷⁵:

Հ. Ասատրյանի «կառուցարկած» ճշմարտությունը խարսխվում է հայոց օրհասական վիճակը բնութագրող «տխուր» փաստերի վրա և նպատակ ունի ցուցանելու այդ իրավիճակից դուրս գալու ճանապարհը: Ըստ նրա՝ ցեղասպանված, հայրենագրկված ու աշխարհով մեկ սփռված հայոց ազգը կանգնած է նոր մարտահրավերների առջև, որոնցից առաջնահերթն ազգային ինքնությունն ու մշակութային ինքնատիպ դիմագիծը կորցնելու, ուժանալու, որպես տեսակ վերանալու վտանգն է: Ողբերգականը ոչ այնքան այն է, որ հայ ազգի վիճակը ողբերգական է (ունենք **«թափառական ժողովուրդ եւ քաղաքականապէս յոշոտած հայրենիք»**), այլև որքան այն, որ նա չի փնտրում ուղիներ այդ վիճակից դուրս գալու համար, չունի ինքնակազմակերպման ու վերանվաճողական համագային ճիգ: Ավելին՝ **«Ուրիշ ժողովուրդներ ոտքի են ելնում վտանգից առաջ, մենք՝ մրափում ենք աղէտից յետոյ էլ»**³⁷⁶: Որո՞նք են այս տարօրինակ ու անհասկանալի իրավիճակի պատճառները: Հ. Ասատրյանի համոզմամբ՝ պատճառները հիմնականում ենթակայական (սուբյեկտիվ) են՝ պայմանավորված այն բանով, որ հայ մտավորականությունը հոգևոր ծուլության կամ մտավոր մակերեսության պատճառով **«ոչ ցեղի ամոքանքն ապրելու առաքինություն ունի»**, ո՛չ «ինքնավերականգնողական հավատ», ո՛չ էլ ինքնաճանաչողական խոկում: Իսկ ընդհանրապես մեր բոլոր գաղափարական խարխափանքները, քաղաքական սխալները, կազմակերպական թերիւնները պայմանավորված են այն բանով, որ մենք չունենք **«հայկականօրէն հիմնաւորւած աշխարհայեցողութիւն»**, անցյալ ու ներկա իրականության մասին համակարգված, պատճառագիտորեն հիմնավորված հայեցակարգ: Իսկ այն մշակելու համար հարկավոր է առնվազն անել հետևյալ քայլերը՝ ա) համա-

³⁷⁵ Տե՛ս Գևորգյան Հ. Ա., Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, էջ 510-511:

³⁷⁶ Ասատրյան Հ., Հատընտիք, էջ 13:

կարգել հայ մտածման ու իմաստասիրման արդյունքները, այսինքն՝ ցուցահանել հայ փիլիսոփայության գծերը, ուսումնասիրել ներկայի հայի հոգևոր խմորումները, վերլուծել հայոց մեջ տարածված հոսանքների գաղափարական դրույթները, **բ)** լույս սփռել հայոց հոգեբանական առանձնահատկությունների վրա, միջոցներ առաջարկել մեր հոգեբանական թերիմները սրբագրելու, հոգեբանորեն կազմակերպել ազգի ինքնապաշտպանության և վերափոխման գործը, **գ)** մշակել հայոց պատմության փիլիսոփայությունը, ուսումնասիրել մեր պատմական կյանքի միջավայրը՝ Հայկական Բարձրավանդակը, ցույց տալ դրա ազդեցությունը հայոց հոգեգծերի ձևավորման գործում, **դ)** հետազոտել հայոց պատմական կյանքի օրինաչափությունները, հայոց ողբերգությունների, այդ թվում՝ ցեղասպանության արտաքին ու ներքին պատճառները, արժեքավորել հնագույն և նորագույն «յեղափոխությունները», մատնանշել մեր քաղաքական-հասարակական վերածնության և հոգեմորոգման ուղիներն ու կարելիությունները:

Հ. Ասատրյանը «**հայկականօրէն հիմնաւորած աշխարհայեցողութեան**» հիմքում դնում է նախածին առաքինություններով ու արտակարգ հատկություններով օժտված ցեղի մասին մի.ֆը՝ **ցեղակրոնությունը** (ավելի ուշ՝ տարոնականությունը)՝ որպէս բնագանցական և կենսաբանական տեսություն: Յեղակրոնության բնագանցությունը ենթադրում է գոյի խորհուրդի, «գոյութեան հանելուկի», տիեզերաբանական ուժերի ու երևույթների (Բացարձակ, Ոգի, ճակատագիր, պատճառ, հետևանք, պատահականություն, արկած և այլն), մարդկային կեցության առեղծվածի վերծանում և մարդու մեջ բանականի ու անբանականի, գիտակցականի ու անգիտակցականի, կամքի ու էության, մտքի ու զգացմունքի, ճշմարտության ու մոլորության հարաբերության պարզաբանում: Բնագանցությունը, գրում է նա, որը տարբեր տեսությունների միջոցով փորձում է հասկանալ Ես-ի և բնության, ոգու և նյութի, կյանքի և առարկայի իմաստը, առայժմ հանգել է այն մտքին, որ դրանց միջև եղած «կապն ու անկապը» շատ ավելի խորհրդավոր է, քան կարող է ըմբռնել մարդկային ողջախոհությունը, կամ՝ քան կարող են սահմանել «ճշգրիտ գիտությունները»: Ըստ Հ.

Ասատրյանի՝ գոյություն ունի Բացարձակը, որի կամքը պատճառ է արարչագործության, և առանց որի հնարավոր չէ պատկերացնել գոյի ընթացքը և մարդու գոյության իմաստը: Մարդը անիմանալի ձևով գողված է Բացարձակին, հետևաբար պետք է լինի Նրա կամքի արտահայտիչը, պետք է ձև տա իր մեջ ապրող հավիտենականությանը և մասնակից լինի արարչագործությանը: **«Մարդն իր համար ճակատագրական մի անասուն է, կենդանական մի անցում, եւ նրա գոյութիւնը արժէք է ստանում միմիայն աստուածայինի հետ հաղորդակից դառնալու տենչով»**³⁷⁷: Հավերժականը տեսակայինն է (ցեղայինը), որը յուրաքանչյուր մարդու մեջ անհատականացվում է: Յուրաքանչյուր մարդ հաղորդակցվում է հավիտենականի հետ՝ Աստծո կամոք արարված իր տեսակը հավերժացնելու ճանապարհով: Պատմության ընթացքում հաղթում են այն տեսակները, որոնք առաջնորդվում են Աստծո կամքով: Յեղը Աստծո և մարդու միջև եղած կամուրջն է: Ի դեպ, տեսակն աստվածածին է, սակայն ո՛չ թե Աստծուց կանխորոշված է մնալու հավերժ, այլ կարող է վերանալ՝ կախված գոյության կռվում նրա կենսունակությունից և Աստծո հետ հաղորդության կերպից: Բացի դրանից, ցեղային բնատուր հատկությունները թեև անփոփոխ են, սակայն ժամանակի ընթացքում, տարբեր պատճառներով կարող են այլասերվել, կորցնել իրենց ցեղային դրոշմը:

Իսկ ցեղակրոնության կենսաբանական ըմբռնումը ենթադրում է ցեղի առաջացման, ցեղի բնության, դրա առանձնահատկությունների, Աստծո ու ցեղի, անհատի ու ցեղի, բնական միջավայրի և ցեղի բնության, ժառանգականության և մշակույթի փոխհարաբերության հարցերի պարզաբանում: Հ. Ասատրյանը տարբերակում է **ցեղ, ազգ և ժողովուրդ** հասկացությունները՝ կարծելով, որ ազգի և ժողովրդի ճակատագիրն «ամենաուժեղ եւ ամենավճռական» կերպով գտնվում է իրենց ցեղային բնության ազդեցության տակ. **«Յեղը կենսաբանական ըմբռնում է, ազգութիւնը՝ պատմական, ժողովուրդը՝ ընկերային: Որով՝ ցեղն է ազգութեան եւ ժողովրդի գոյութեան նախապատճառը**

³⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 53:

և հիմքը: Ցեղը ուժածին գործօն է, ազգութիւնը եւ ժողովուրդը՝ նրա արդիւնքները»³⁷⁸: Ինչպես Նժդէհը, այնպես էլ Հ. Ասատրյանը գիտականորեն չեն սահմանում ցեղը, ուստի անհասկանալի է մնում, թե ի՞նչ է ցեղը. էթնիկական հանրութիւն, որից ձևավորվում է ազգը՝ երբ միավորվում են մի քանի ցեղեր, (այդ դեպքում պարզ չէ, թե ո՞ր ցեղի պաշտամունքի մասին է խոսքը), թե՞ ցեղը արդեն ձևավորված ազգին բնորոշ, բայց բնատուր (կենսաբանական) հատկությունների ամբողջություն է, որով այն տարբերվում է մյուսներից: Թերևս վերջինը, քանի որ Հ. Ասատրյանն ընդունում է ցեղաբանական գրականության մեջ տարածված այն ըմբռնումը, ըստ որի՝ ցեղը ժառանգական ընդհանուր ստացվածքով օժտված մարդկային մի խմբակցություն է: Ժառանգականությունը կենսաբանական գորութենականությամբ պայմանավորված այն օրենքն է, որով տեսակները սերնդագործման միջոցով ձգտում են հավիտենականացնել իրենց գոյությունը: Ցեղը բնության պահպանման գորություն է, խառնվածք, նկարագիր, ոգի և արյուն, կամք և բանականություն: Ցեղի բնության պահպանումը հնարավոր է դառնում անհատների միջոցով, որոնք կրում են տվյալ ցեղը հատկորոշող մարմնական և հոգեկան բնածին գծերը: Ցեղը գոյության մարգում կենսաբանորեն նպատակահարմարը ստեղծելու և խնամելու գորույթ է, ինչի պատճառով պատմության մարգում ցեղը դառնում է ժողովուրդների գոյության պայքարի առաջնորդն ու զենքը. «**Ազգերի պատմութիւնը գրւում է ցեղի արիւնով եւ ոգւ տանջանքով, բայց ո՛չ ժողովրդի քրտինքով եւ հացի ժխտով**»³⁷⁹: Ի հավելումն ցեղի մասին կենսաբանական-միֆական ըմբռնմանը՝ Հ. Ասատրյանը պնդում է, որ ցեղը և Հայրենիքն անբանական (իռացիոնալ) ուժեր են և գտնվում են հոգեկանի անգիտակցական կամ ենթագիտակցական շերտում, որը տարբերվում է գիտակցականից այն բանով, որ ոչ թե իմացաբանական, այլ կենսաբանական երևույթ է, ոչ թե մտքի ընդունակություն է, այլ արյան: Անգիտակցականն ազգակից է բնությանը և ըստ էության բնատարերքի շարունակությունն է կենսաբանական էակների մեջ: Այս հարցում Հ. Ասատրյանը հետևում է գերմանական

³⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 27:

³⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 113:

իդեալիստական փիլիսոփայության, ի մասնավորի՝ գերմանացի ազգայնական ռոմանտիկների տեսությանը, ըստ որի՝ գոյություն ունի «**ազգային ոգի**» (**Volksgeist**)՝ իռացիոնալ, գերբնական սկզբունք, որը մարմնավորված է ազգի ներկայացուցիչների մեջ, և որի ինքնատիպությունն արտահայտվում է «արյան» և ռասայի միջոցով: Այս իմաստով խորհրդավոր «ազգային ոգին» փոխանցվում է ժառանգաբար «արյան» միջոցով, իսկ ազգը հասկացվում է որպես ընդհանուր նախնիներից սերված համայնք՝ կապված ազգակցական-արյունակցական հարաբերություններով:

Յեղերի ձուլումից ստեղծվում է ազգությունը, որը, ընկերային հավաքականություն դառնալով, վերածվում է ժողովրդի: Յեղը միաձույլ է, իսկ ազգը և ժողովուրդը բաժանվում են շերտերի՝ դասերի, դասակարգերի: Ըստ նրա՝ ցեղի և ժողովրդի տարբերությունը որակական է. ժողովուրդը «միշտ էլ ներկայապաշտն է, իդեալի եւ մեծագործութեան թշնամին, որ իր հացի հետ օրւայ մանր փաստերն է ծամծմում»: Հարկ է նշել, որ ցեղի, ազգի և ժողովրդի վերաբերյալ ասատրյանական դատողությունները չեն համընկնում այսօրվա գիտական պատկերացմանը, ըստ որի՝ ազգը էթնիկական հանրությունների զարգացած ձևն է, ավելի շուտ՝ քաղաքական և պատմամշակութային հանրույթ, իսկ ցեղը ընդամենը ազգի զարգացման նախնական փուլերից է:

Հ. Ասատրյանի համոզմամբ՝ ցեղային բնության ձևավորումը մեծապես կախված է բնական միջավայրից՝ երկրաբանական կազմից, աշխարհագրական դիրքից, կլիմայական պայմաններից, կենդանական և բուսական աշխարհի առանձնահատկություններից: Օրինակ, Հայկական Բարձրավանդակի՝ հայոց ազգի ծննդյան միջավայրի բնորոշ գիծը **հրաբխականությունն** է, որը խառնել է երկրաբանական բոլոր շերտերը, և իր ազդեցությունը թողել հայոց խառնվածքի ձևավորման վրա (հայոց պատերազմի աստված Վահագնի ծնունդը հիշեցնում է հայոց աշխարհի երկրաբանական ծնունդը): Այդ ազդեցության դրոշմն են՝ ա) հայը նախ և առաջ ոգու մարդ է, օժտված կենսաբանական գերաստիճան դինամիկայով, զգացական-իմացական էակ, որի մեջ «**յայտնութեան ոյժը գործում է զգացումների տարե-**

րային պոռթկումով», բ) ցեղատիպ հայի մարմնակերպությունը կրում է իր երկրի բարձրավանդակային բնության կնիքը. նա լեռնահովտական մարդ է և իր «արեան շաղախը եւ ոգու բնագծումը» ստացել Հայկական Բարձրավանդակում, հետևաբար ունի **լինելիական** նկարագիր: Իսկ լինելիական հայը «յալիտենատենճ մարդն է, յալիտենական հայը», որի հոգում եռում է «գալիքի խորհուրդը», գ) հայի ոգում իդեալիստական և խորհրդապաշտական, բանապաշտական ու զգալապաշտական գծերն այնպես են խառնվել իրար, ինչպես հայոց աշխարհի հովիտները, լեռները և կիրճերը: Ընդ որում, դրանք դեռ խառն են, այսինքն՝ դեռ չկա ներքուստ ամբողջացած հայը, հայը դեռ լինելիական է, նրանում դեռ ընթանում է հակադիր ոգիների պայքարը: Յեղը ձևավորվում ու կայանում է որոշակի բնական միջավայրում, սակայն ցեղի հանճարն այն բանում չէ, որ հարմարվի միջավայրի բնական պայմաններին, այլ որ այդ պայմանները «պատշաճեցնի իր գոյութեան», իր հոգեկերտվածքին համապատասխան կերտի իր Հայրենիքը:

Հ. Ասատրյանի փիլիսոփայական դատողություններն անմիջականորեն առնչվում են հայոց հոգեբարոյական նկարագրի և ինքնության վերաբերյալ նրա մտածումներին: Նժդեհի մեան նա մույնպես փորձում է թվարկել հայոց ազգի նկարագրի առավելություններն ու թերությունները, ցույց տալ հայոց ինքնութենական այն գծերը, որոնք բացասական ազդեցություն են թողել մեր պատմական ընթացքի վրա, դարձել մեր աղետների ներքին պատճառները: Հայը, գրում է նա, թերևս նկատի ունենալով «դասական» հային, մտածումով, հղացումով, լեզվով ու ռազմական կորովով արիացի է, իսկ աշխարհապրումով՝ ալպիական. **«Այդ պատճառով անհունօրէն խոր է նրանց նուիրումի զգացումը, զօրաւոր՝ տոկալու կամքը, անխախտ՝ համոզումը, իմաստալից՝ ստեղծագործական երկունքը, խիզախ՝ մարտական ոգին եւ խանդալից՝ հայրենասիրությունը»**³⁸⁰: Սակայն ժամանակի ընթացքում խաթարվել է հայի ազգային ոգին, վատասերվել նրա բնատուր հատկությունները, ինչի հետևանքով նրա կյանքը վե-

³⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 408:

րածվել է ողբերգությունների անվերջանալի շղթայի: Հ. Ասատրյանը նախ շեշտում է այն միտքը, որ հայը չկարողացավ օգտվել իր բնօր-րանի առավելություններից, որովհետև չկարողացավ բնական իրո-դություններն ու պատմական անցքերը **«պատշաճեցնել իր կենսա-կան շահերին»**: Այդ պատճառով նա չկարողացավ դրսևորել նաև իր «մշակութային ողջ կորովը»: Հայոց ողբերգության մյուս պատճառն այն է, որ հայը գերազանցապես **ներկայապաշտ է և իրապաշտ**, այ-սինքն՝ կարճատեսի պես ներկայից անդին ոչինչ չի տեսնում՝ ո՛չ ան-ցյալը և ո՛չ էլ ապագան, այլ «գտնում է ներկայի կոպիտ փաստերի ազդեցության տակ»: Հայոց ողբերգությունների մյուս պատճառը հայոց նկարագրի դուալիստական բնույթն է՝ հայի մեջ հակադիր ուժերի և հակումների, հակադիր դիրքորոշումների առկայությունը: Հայը արևապաշտ է, բայց քնամոլ է, իդեալիստ է, բայց դրամա-պաշտ, հայրենասեր է, բայց անձնապաշտ, իմացական է, բայց ոչ կռահող, խելք ունի, բայց ո՛չ երևակայություն, գիտապաշտ է, բայց ծուլանում է դրանից օգտվել, գոռոզ է, բայց հարմարվում է նվաս-տացմանը, քաջ է, բայց խորտակումի զգացում չունի, խիստ է, բայց անկարգապահ, երազատես է, բայց ներկայի գերին, ունի ուժի պաշ-տամունք, բայց ո՛չ հզորության կամք, արդարամիտ է, բայց ո՛չ ճշմարտասեր, ցեղ է, բայց գերադասում է ժողովրդի բարոյականը, իրեն համարում է ազգայնական, բայց ապրում է աշխարհաքաղա-քացու սկզբունքներով: Առհասարակ հայությունը գուրկ է քաղաքա-կան նպատակի և գաղափարական համոզմունքների կայունություն-ից: Միննույն անձը մեկ երեսով ներկայանում է որպես ցեղապաշտ, մյուսով՝ ընկերավար, մեկով՝ իդեալիստ, մյուսով՝ մատերիալիստ. **«Քարոյական անկայունությունը կը ստեղծէ մտածումի ցրածություն, երկրորդը՝ նպատակի անորոշություն, իսկ վերջինը՝ ճիգի, գործունեու-թեան աննպատակություն»**³⁸¹: Եթե հայի «շուռ տված», հակադրու-թյուններից տոչորվող էության մեջ գոյություն չունի ձևակերպված նպատակ՝ ապագայի տեսլական, ապա պատմության մեջ՝ թե՛ անց-յալում, թե՛ ներկայում և թե՛ ապագայում «անդեկ ու անգաղափար»

³⁸¹ Նույն տեղում, էջ 91:

զանգվածը միշտ էլ մատնվելու է անհաջողության: Հայոց ձախողումների ընդհանրական պատճառներից են՝ **պատմական զգացումի, կազմակերպվելու մշակույթի և ապագայի մասին տեսականի կամ նպատակի բացակայությունը**: Եթե չկա նպատակի հստակություն, նշանակում է, որ պատահական հանգամանքները պետք է որոշեն ազգի ճակատագիրը:

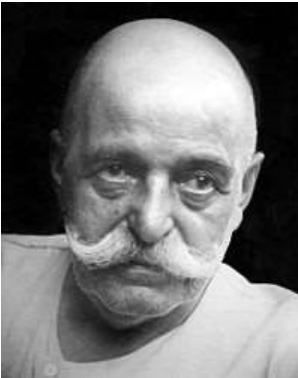
Ըստ Հ. Ասատրյանի՝ հային բնորոշ են նաև խոսքի և գործի հակասությունը, հատվածականությունը, անպատասխանատվությունը, պարտվողականությունը, անինքնաճանաչողությունը, անկարգապահությունը, օտարահակությունը, օտարածին արժեքների գերադասումը ազգայինից, գիտականության (հոգեգիտության) ու բարոյական կորովի պակասը, նպատակի, իշխելու, ճշմարտությունը բացահայտելու կամքի բացակայությունը և այլն, որոնք տարբեր ձևերով և պատճառներով (ոչ միայն կենսաբանական) դրսևորվել են հայոց բազմադարյա պատմական կյանքի ընթացքում՝ լրացնելով հայոց ողբերգությունների ներքին պատճառների ցանկը: Չնայած այս թերիներին, որոնցից մի քանիսը վերածվել են «անհաղթահարելի չարիքների», այնուհանդերձ Հ. Ասատրյանը լավատես է, վստահ, որ ինչպես մարդն ունակ է ինքն իրեն հաղթահարելու, այնպես էլ ազգերը կարող են բուժել իրենց ներքին տկարությունները և հոգեմորոգման ու ինքնամաքման միջոցով հասնել իրենց նպատակին: Իբրև ոգեպաշտ փիլիսոփա՝ նա կարծում է, որ դրա համար հարկավոր են «ներցեղային սրբութեան փիլիսոփայություն» և ոգին վերանորոգելու ճիգ, որովհետև ոգում գործում է տիեզերաստեղծ ուժը՝ Աստծո կամքը, և առհասարակ՝ **«ոգու ներգործութիւնն է իմաստաւորում բնութեան ամէն մի երեւոյթը և պատմութեան դէպքերը»**, որ առանց ոգու իմացության հնարավոր չէ հասկանալ պատմությունը: Միաժամանակ նա կարծում է, որ իր քարոզած վարդապետությունը՝ տարոնականությունը, միայն ընտրյալների համար է, բարոյական նորոգումի ընդունակ այն մարդկանց համար, ովքեր **«սրտի կսկիծով»** ապրում են ներկան և **«հոգու աչքով տեսնում երջանիկ ապագան»**, ովքեր ուզում են **«յեղաշրջել ճակատագիրը»**: Բայց տվյալ դեպքում ծագում է այն հարցը, թե կարո՞ղ են այդ փոքրաթիվ ընտրյալները վերափոխել «ցե-

դային» հոգեգծերը կորցրած, միայն սեփական հոգսերով ապրող, անձնապաշտ, ներկայապաշտ, դրամապաշտ բազմաքանակ այն «ոչընտրյալներին», որոնք ո՛չ միայն չեն մտածում, այլև չեն ուզում մտածել վերանձնական նպատակի, ազգային արժեքների, ազգի և Հայրենիքի մասին: Պատմական և ներկա օրերի փորձը ցույց է տալիս, որ դա այնքան էլ դյուրին գործ չէ՝ եթե անգամ այդ ընտրյալներին օժտենք դյուցազնական գծերով և հանձինս նրանց տեսնենք Աստծո կամքը կատարողների: Ավելին, հայոց ողբերգությունների ու պարտությունների հիմնական պատճառներից է նաև այն, որ դարերի հոլովույթում հայոց համար ճակատագրական պահերին հայոց ընտրանին չի կարողացել «արթնացնել» և իր հետևից տանել «ոչընտրանուն»: Այդ ընտրանին, լինելով անիմքնաճանաչ, պատկերացում չունենալով ո՛չ իր կարողությունների և ո՛չ էլ ժողովրդի տրամադրությունների ու ցանկությունների մասին, հաճախ փորձել է անիրատեսական, ռոմանտիկական կամ իռացիոնալ, զուտ քարոզչական միջոցներով հասնել նպատակին: Հարդյունս՝ ընտրանին ստիպված գիտակցաբար միայնակ հերոսացել է, իսկ ժողովուրդը բռնել է կրավորական նահատակության ճանապարհը: Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ո՛չ միայն չեն հասել իրենց բաղձալի նպատակին, այլև միասին կորցրել այն, ինչ ունեին մինչև այդ:

Թեև Հ. Ասատրյանի փիլիսոփայական հայացքներում ակնհայտ են վիճահարույց կետերը՝ պայմանավորված էթնիկական հանրությունների կյանքում կենսաբանական տվյալների և բնական միջավայրի ու աշխարհագրական գործոնների դերի բացարձակացմամբ, այնուհանդերձ այսօր էլ արդիական է մնում նրա հորդորը՝ մարտահրավերներին դիմակայելու և դժվարությունները հաղթահարելու համար հարկավոր է համախմբվել ազգային արժեքների շուրջ, գիտականորեն (պատճառագիտորեն) ուսումնասիրել հայոց պատմությունը, հայոց մտածելակերպի և գործելակերպի վերլուծության և իմաստավորման հիման վրա մշակել հայոց աշխարհատեսության, պատմափիլիսոփայության, մշակութային ինքնության և հայոց հոգեբարոյական նկարագրի մասին գիտական հայեցակարգեր:

5.10 Գեորգի Գյուրջիև

XX դարի նշանավոր հայ մտածողներից է համաշխարհային հռչակ ունեցող միստիկ մտածող, «ճշմարտության որոնող», «Հոգևոր ուսուցիչ», «չորրորդ» կամ «խորամանկի» ուղի կոչվող էզոթերիկական ուսմունքի հիմնադիր **Գեորգի Գյուրջիև**³⁸² (1866/1873-1949):



Գեորգի Գյուրջիև

Գեորգի Իվանի Գյուրջիևը ծնվել է 1866/1873 թ. Գյումրիում: Նրա հայրը Գյումրիում հայտնի գուսան ուստա Ադաշն էր, ով կամ ազգությամբ հույն էր, կամ Վրաստանից Գյումրի տեղափոխված դավանանքով քաղկեդոնական հայ (1918 թ. գնդակահարվեց թուրքերի կողմից), իսկ մայրը՝ Եվան, գյումրեցի հայուհի էր: Ապագա միստիկ փիլիսոփան նախնական կրթությունն ստացել է Ալեքսանդրապոլի ծխական եկեղեցում կից դպրոցում, սովորել է Ավետիք Իսահակյանի հետ, այնուհետև ուսումը շարունակել Կարսում: Հետաքրքրասեր Գյուրջիևը ճանփորդել է Հայաստանում, եղել սրբավայրերում, ուսումնասիրել հայոց հին մատյանները, հայկական տաճարների կառուցվածքն ու դրանց խորհրդանշանները, այնուհետև ծանոթացել՝

Գիլգամեշ էպոսին, արևելյան և եվրոպական միստիկ փիլիսոփայությանը: 1912-1913 թթ. Գյուրջիևը մեկնում է Մոսկվա, որտեղ իր շուրջն է հավաքում հետևորդների մի փոքր խումբ, հանդիպում ճանապարհորդ, պատմաբան և լրագրող, էզոթերիկայի մասին մի շարք գրքերի հեղինակ Պ. Ռուպենսկու հետ: Իր կյանքի ընթացքում նա ճանփորդում է Ասիայում, լինում Չինաստանում, Տիբեթում, Հնդկաստանում, Աֆղանստանում, Միջին Ասիայում, ուսումնասիրում շատ

³⁸² Տե՛ս **Андерсон М.**, Непостижимый Гурджиев. М., 2002; **Гартман Т. де.**, Книга о господине Гурджиеве. СПб., 2003; **Беннетт Д. Г.**, Гурджиев. Путь к новому миру. М., 2006; **Քարսեղյան Հ. Հ.**, Գեորգի Գյուրջիևի էզոթերիկական ուսմունքի փիլիսոփայական վերլուծություն (թեկն. ատեն. սեղմագիր), Եր., 2009:

կրոններ և ուսմունքներ, դառնում գաղտնի միաբանությունների և քնկերակցությունների անդամ:

1919 թ. Գյուրջիսը Թիֆլիսում հիմնում է **Մարդու ներդաշնակ զարգացման** ինստիտուտը, որը կարճ ժամանակ անց փակվում է: Գյուրջիսն իր աշակերտների հետ տեղափոխվում է Փարիզ, Ֆոնտենբլոյի մոտակայքում գնում է Ավոն ամրոցը և շուտով աներևակայելի ճանաչում ունենում: Թեպետ շատերը նրան **շառլատան, սուտասան ու խաբեբա** էին անվանում, այնուհանդերձ նրա աշակերտների թիվը օրեցօր մեծանում էր: Նրա ինստիտուտում պարապմունքները մեծ մասամբ բաղկացած էին աշխատանքից և պարերից: 1949 թ. դեկտեմբերի 29-ին նա մահացավ ավտովթարից:

Գյուրջիսի աշխատություններից են՝ «**Բեհեզգերուդի պատմածներն իր թռռանը**», «**Հանդիպումներ հիշարժան մարդկանց հետ**», «**Ամենը և ամեն ինչը**», «**Կյանքն իրական է միայն այն ժամանակ, քանի դեռ կամ**» և այլն³⁸³:

Գյուրջիսի ուսմունքը փիլիսոփայական, գիտական, էգոթերիկական, քաքնագիտական (օկուլտիստական) ու կրոնական գաղափարների յուրօրինակ համադրում է: Նա իր առջև դնում է հետևյալ խնդիրները՝ ա) արմատախիլ անել տիեզերքի և մարդու մասին մարդկանց գիտակցության մեջ դարեր շարունակ արմատացած թյուր պատկերացումները, բ) մարդկանց ծանոթացնել նոր ստեղծագործության համար անհրաժեշտ նյութին, գ) օգնել մարդկանց այժմ գոյություն ունեցող ֆանտաստիկ, պատրանքային պատկերացումների փոխարեն աշխարհի մասին իրական գաղափարի ձևավորմանը: Դրանց նա անդրադառնում է իր հայտնի երկերում՝ «**Ամենը և ամեն ինչը**», «**Հանդիպում հիշարժան մարդկանց հետ**», «**Կյանքն իրական է միայն այն ժամանակ, քանի դեռ ես կամ**», «**Բեհեզգերուդի պատմածներն իր թռռանը**» և այլն:

Գյուրջիսի ուսմունքը կոչվում է «**չորրորդ ուղի**», որովհետև, միավորելով մարդու ավանդական երեք՝ **ֆիզիկական, մտավոր և զգացմունքային** գործառույթները, տարբերվում է դրանք իրարից

³⁸³ Տե՛ս Գյուրջիս Գ., Ամենն ամենայնիվ, երեք հատորով, Եր., 2012-2014:

տաբանջատող հայտնի երեք ուղիներից: Առաջին ուղին **Ֆակիրի կամ մարմնի ուղին** է, որը Տիեզերքը ճանաչելու համար տանջում է իր մարմինը և զոհաբերում նյութական հարստությունը: **Ֆակիրի** ուղին այն է, գրում է Գյուրջիկը, երբ մարդը ճշմարտությունն իմանալու համար զոհաբերում է իր մարմնի հարմարավետությունը, չի ուտում, նստում է մի դիրքով, շոթաներ է կրում և այլն: Մարմինը զոհաբերելով՝ նա ձգտում է մերձենալ Աստծուն: Երկրորդը **վանականի կամ հավատքի** ճանապարհն է, որը պահանջում է կրքերի զսպում: **Վանականի ուղին այն է**, որի դեպքում մարդ սանձում է իր կրքերը, զգացմունքի միջոցով մերձենում Աստծուն: Երրորդը **յոգայի կամ մտքի ուղին** է, որը տարբեր վարժությունների միջոցով կոչված է կատարելագործելու միտքը: **Յոգայի ուղու** ժամանակ մարդու միտքը ենթարկվում է խիստ կարգապահության: **Չորրորդ ուղին** միավորում է առաջին երեք ուղիները. այն հրաշագործի և առավելագույն իրազեկման, պատրանքներից և մեքենայական վիճակից արթնանալու ուղին է: Այս ուսմունքի հետևորդը բացահայտում է մի գաղտնիք, որը չգիտեն ո՛չ ֆակիրը, ո՛չ վանականը, ո՛չ էլ յոգան: Չորրորդ ուղուն հետևողն օգտագործում է մնացած բոլոր երեք ուղիների առավելությունները՝ համեմատելով, ընդհանրացնելով և աշխատելով միանգամից բոլոր ուղիություններով: Նա դա անում է ո՛չ թե մենաստանում, ո՛չ թե փակվելով աշխատասենյակում, այլ՝ լինելով կյանքի խորքում: Չորրորդ ուղին հենվում է ինքնաճանաչողության և ինքնավերափոխության գաղափարի վրա: Գյուրջիկի նշանաբաններից մեկը հետևյալն էր. «**Ես խնդրում եմ չհավատալ այն ամենին, ինչը դուք ամենաբնականաբար ստուգել եք**»: Բայց սա վերաբերում է այն փուլին, երբ մեկը ցանկանում է հետևել որևէ ուսմունքի: Եթե նա համոզվում է, որ այդ ուսմունքը ճշմարիտ է, ապա դրանից հետո պետք է **հավատա** այն ամենին, ինչ ասում և անում է դրա հեղինակը կամ ուսուցիչը: Այս առումով նա տարբերակում է հավատի երեք տեսակ՝ գիտակցական, զգացմունքային և մեխանիկական, որոնցից բարձրագույնը գիտակցական հավատն է՝ «**Գիտակցական հավատը ազատություն է:**

Չգացմունքային հավատը ստրկությունն է: Մեխանիկական հավատը հիմարությունն է»³⁸⁴:

«Չորրորդ ուղի» ուսմունքում գլխավորը Տիեզերքում մարդկության տեղի ու առաքելությանը և մարդու ներքին զարգացման հնարավորությունների հարցն է: Գյուրջիևի տիեզերաբանության մեջ հիմնական գաղափարը «ստեղծման ճառագայթն» է, ըստ որի՝ մեկ, ամբողջական և նյութական Բացարձակն ինքն իրենից ստեղծում է բոլոր աշխարհները, Գալակտիկան, Արեգակնային համակարգը, բոլոր մոլորակները, Երկիրը, Լուսինը և կրկին Բացարձակը՝ արդեն որպես Ոչինչ: Մարդը տիեզերական էվոլյուցիայի արդյունք է, կապված է տիեզերական մյուս գոյերի հետ և ունի իր առաքելությունը: Տիեզերական մարմինները, օրինակ, մոլորակներն ազդում են մարդու և հասարակական իրողությունների (հեղափոխություն, պատերազմներ, աղետներ) վրա, սակայն այդ ազդեցությունն այնպիսին չէ, ինչպես փորձում են ներկայացնել «աստղագուշակները»: Մարդն ի վիճակի է խուսափելու այդ ազդեցություններից կամ ընտրելու դրանցից մեկը: Տիեզերական առաքելությունն իրականացնելու համար մարդը նախ և առաջ պետք է գիտեիք ունենա թե՛ Տիեզերքի և թե՛ իր բնության մասին: Ինքնաճանաչողությունն սկսվում է այն պահից, երբ մարդը փորձում է իմանալ, թե ինքն ի՞նչ տեղ ու դեր և ի՞նչ առաքելություն ունի տիեզերքում: Ըստ Գյուրջիևի՝ «մարդը ստեղծված է աստծո պատկերով և նմանությամբ», սակայն աստված ասելով նա նկատի ունի Մեծ տիեզերքը: Մարդը արարչագործության պսակը չէ, այլ Փոքր Տիեզերք՝ թեև սահմանափակ կարողություններով, բայց անսպառ, «աստվածային» հնարավորություններով: Մարդը այնպիսին, ինչպիսին մեզ ներկայանում է, անավարտ ու կիսակատար էակ է: Բնությունը, իր ուժերով զարգացնելով մարդուն մինչև հայտնի մակարդակը, նրան բողբ է իր սեփական ճակատագրի ընտրության հնարավորությունը՝ կամ զարգանալ ինքնուրույն, սեփական միջոցներով ու ջանքերով, կամ ապրել և մեռնել այնպես, ինչպիսին ծնվել է, այսինքն՝ մնալ բնական մակարդակի վրա: Գյուրջիևի կարծիքով՝ բնական էվո-

³⁸⁴ Гурджиов Г. Беседы с ученикам. Киев. 1992, с. 107.

լյուցիայի ճանապարհով մարդը հասել է այնպիսի մի մակարդակի, որ այսուհետև ինքը պետք է գիտակացաբար և ոչ թե մեխանիկորեն ու պատահականորեն անցնի զարգացման նոր մակարդակի: **Մարդու էվոլյուցիան գիտակցության էվոլյուցիա է, իսկ գիտակցությունը չի կարող զարգանալ անգիտակցորեն**³⁸⁵: Անիքնաճանաչ մարդը մեքենա է, որն ամբողջությամբ կառավարվում է արտաքին ուժերի կողմից և ենթարկվում է պատահական հանգամանքներին: Երբ մեքենան ճանաչում է ինքն իրեն, ապա դադարում է մեքենա լինելուց, այսինքն՝ դառնում է պատասխանատու իր արարքների համար: Գույր-ջինն առանձնացնում է գիտակցության չորս վիճակ՝ «**քուն**» (սովորական գիշերային քուն, որում մարդը տեսնում է երազներ), «**արթուն քուն**» (որում իրականության ընկալումը միախառնված է պատրանքների և երազների հետ, և մարդը չի գիտակցում ո՛չ իր խոսքերի և գործողությունների հետևանքները, ո՛չ էլ ինքն իրեն), «**հարաբերական զարթոնք**» (որում մարդը մասամբ տեղյակ է ինքն իր մասին, բայց տեղյակ չէ ամեն ինչի մասին), «**ամբողջական զարթոնք**» (որում մարդը օբյեկտիվորեն տեղյակ է և՛ իրեն, և՛ շրջապատող իրականության մասին): «Արթուն քնի» վիճակում գտնվող մարդը արտաքին ազդեցություններով կառավարվող մեքենա է: Նա ոչինչ չի կարող «անել»: Նրա հետ ամեն ինչ պատահում է: «Կատարելու» համար պետք է «**լինել**», արթնանալ: Այսպիսով, խնդիրը մարդու մեջ «մարդուն» արթնացնելն է, մարդուն թռիչքի նախապատրաստելն է, որովհետև ժամանակակից մարդը «քնած» է, այն էլ՝ «լեթարգիական քնով»: Ինքնաթիռն ունի այնպիսի հնարավորություններ, որոնք չունի սայլը, բայց ինքնաթիռն էլ կարելի է սայլի տեղ օգտագործել՝ «**Մենք մեզ օգտագործում ենք որպես սայլ, այն դեպքում, երբ կարող էինք թռչել**»:

Մարդը ունի երեք կենտրոն՝ **բնագոյային** (որի մեջ մտնում են շարժողական և սեռական ենթակենտրոնները), **զգացմունքային և մտային**, որոնց համակարգում են գերազույն զգացմունքային և գերազույն մտային կենտրոնները: Մարդիկ տարբերվում են իրարից

³⁸⁵ Стів Гурджиев Г. И., Вестник грядущего добра, СПб. 1993. էջ 171:

ըստ այն բանի, թե ո՞ր կենտրոնն է նրանց մեջ գերիշխում, ինչպիսի՞ն է նրանցում այդ կենտրոնների հարաբերակցությունը: Ըստ Գյուրջի-
սի՝ ժամանակակից մարդու մեջ այդ կենտրոնները գործում են իրա-
րից անկախ, ավելին՝ խանգարում են իրար և տապալում մեկը մյուսի
գործողությունները: Այս իմաստով **ժամանակակից մարդն ինքն իր
տերը չէ**, որովհետև ոչ միայն ի գորու չէ վերահսկելու այդ կենտրոն-
ները, այլև չգիտի, թե դրանցից յուրաքանչյուրն ինչպես է գործում³⁸⁶:
Այլ խոսքով՝ մարդը ներքնապես միասնական չէ, չկա որոշումներ կա-
յացնող և դրանց համար պատասխանատու մի կենտրոն: Դա նշա-
նակում է մեկ միասնական «Ես»-ի բացակայություն մարդու մեջ և
բազմաթիվ փոքր «ես»-երի առկայություն, որոնք անընդհատ փոխա-
րիկում են միմյանց, և որոնք չեն ուզում իրար ճանաչել, ինչի պատ-
ճառով մարդը գործում է մեխանիկորեն և ինքն իրեն նույնացնում է
այդ ես-ից մեկին: Մարդու մեջ ձևավորվում են բուֆերներ (թափար-
գելներ), որոնք մի կողմից խոչընդոտում են մարդու ներքին զարգա-
ցումը, մյուս կողմից՝ մեղմում այդ բազում ես-երի բախումը: Ժամա-
նակակից մարդը ներկայանում է ներքին միասնությունից զուրկ,
իրարից օտարված մասերի մեխանիկական ամբողջություն, ինչի
հետևանքով կորցրել է իր սոցիալական ու հոգեբանական դիմադրո-
ղականությունը, իր ինքնանույնականությունը:

Ըստ Գյուրջիսի՝ մարդն ունի **բնածին էություն** (կենսաբանական
նախադրյալներ, որոնք մնում են գրեթե անփոփոխ կամ դժվարու-
թյամբ են փոփոխվում) և **անձնավորություն** (այն ամենը, որը նա
ձեռք է բերում «սոցիալականացման» ընթացքում՝ ընդօրինակման և
նմանակման միջոցով): Անձնավորությունը կարող համընկնել կամ
չհամընկնել էության հետ: Որչափ անձնավորությունը հեռանում է
էությունից, այնչափ էլ մեծանում է էության և անձնավորության
միմյան գոյություն ունեցող խզումը: Իսկ եթե անձնավորությունը
«աճում» է էության հիմքի վրա, ապա պայմաններ են ստեղծվում
մարդու ներքին զարգացման համար: Դաստիարակության ընթաց-
քում մարդը ձեռք է բերում արհեստական և նույնիսկ անբնական

³⁸⁶ Стів Гурджиев Г. И., Вестник грядущего добра, էջ 99:

բազմաթիվ սովորություններ ու հատկություններ, որոնք նրանում ձևավորում են «**կեղծ անձնավորություն**»: Կեղծ անձնավորությունը ճնշում է էության զարգացումը: Անձնավորությունը դիմակ է, որը մարդը փոխում է՝ կախված հանգամանքներից³⁸⁷: Ի տարբերություն էության, անձնավորությունը ենթակա է տարբեր ազդեցությունների, խաբկանքների ու մոլորությունների: Երկու անձնավորություններ իրար կարող են սիրել, բայց նրանց էությունները՝ իրար ատել: Մարդը չգիտի իր էությունը, այսինքն՝ իր բնական նախասիրություններն ու ճաշակները, ուստի չգիտի, թե իրականում ի՞նչ է ուզում: Կեղծ մույնականացման հետևանքով անձնավորությունը գերիշխում է էության վրա, իսկ անձնավորության իշխանությունը խաբուսիկ է: Մարդու մեջ խառնված են կեղծն ու իրականը: Ուստի մարդն առաջին հերթին կարիք ունի իր մեջ իրականը գտնելու կեղծից, այսինքն՝ լինելու անկեղծ: Ինքնաճանաչողության ընթացքում հարկավոր է ազատվել կեղծ մույնականացումից և անձնավորությունն օգտագործել որպես գործիք էության զարգացման համար: **Գիտակցական էվոլյուցիան այն է, երբ անձնավորությունը գիտակցաբար ձգտում է բացահայտել էության հնարավորությունները, երբ նա «ստեղծում» է իր հոգին և կամքը:**

Մարդն ունի աստվածային մեծ հնարավորություններ, նա իր կյանքի ընթացքում կարող է ստեղծել և զարգացնել իր մեջ ուժեղ հոգի, այնքան ուժեղ, որ այդ հոգին վերապրի ֆիզիկական մարմնի մահից հետո: Առանց հասուն հոգու մարդն ընդամենը մեքենա է: Մարդիկ ապրում են առանց հոգու և կամքի մինչև այն պահը, երբ իրենք հաղթահարում են իրենց մեխանիկությունը, ձեռք բերում միասնական Ես, վերահսկում կենտրոնների գործունեությունը, ձևավորում բարձրագույն մարմին, որը բաղկացած է չորս մասից՝ **ֆիզիկական, աստրալ, մենթալ և պատճառական** (վերջինս կոչվում է պատճառական, որովհետև ինքն է իր գործողությունների պատճառը, այսինքն՝ կախված չէ արտաքին գործոններից և հանդիսանում է կամքի մարմինը): Արևելյան մի շարք ուսմուքներում այդ չորս մարմիններին ան-

³⁸⁷ Гурджиев Г. И., Взгляды из реального мира. Встречи из реального мира. Минск, 2004, с. 506.

վանում են հետևյալ կերպ. **կառք** (ֆիզիկական մարմին), **ձի** (զգացմունքներ), **կառապան** (միտք) և **տեր** (ես, կամք, գիտակցություն):

Գյուրջիկի ուսմունքի մաս է կազմում **«սրբազան մարմնամարգությունը»**՝ 250 պարերից և ֆիզիկական վարժություններից բաղկացած ընտրանին, որոնք անհրաժեշտ են «ֆիզիկական» մարմինը ամրապնդելու և մյուս երեքը՝ «աստրալը», «մտավորը» և «պատճառականը» մշակելու համար: Եթե մինչև կյանքի վերջը մարդու մեջ չեն ձևավորում այդ չորս մարմինները, ապա մահվանից հետո այդ մարդուց ոչինչ չի մնում: Գյուրջիկը քննադատում է հոգու վերաբնակության և տեղափոխության գաղափարը՝ կարծելով, որ ա) հոգին նյութական է, բ) հոգու անմահության գաղափարը վերաբերում է միայն այն մարդկանց, ովքեր կարողանում են համառ ջանքերի շնորհիվ իրենց մեջ զարգացնել այդ չորս մարմինները:

Թեև Գյուրջիկի էզոթերիկական ուսմունքը չի արժանացել միանշանակ գնահատականի, այնուհանդերձ թե՛ իր կենդանության և թե՛ մահվանից հետո աշխարհի տարբեր վայրերում, այդ թվում Հայաստանում գործել և գործում են գյուրջիկյան կենտրոններ, որոնք առաջնորդվում են հայ մտածողի ուսմունքի դրույթներով:

5.11 Շահան Պերպերյան

XX դարի սփյուռքահայ նշանավոր մտածողներից է փիլիսոփա, հոգեբան, մանկավարժ, գեղագետ **Շահան Պերպերյանը**³⁸⁸ (1891-1956):



Շահան Պերպերյան

Շահան Պերպերյանը ավարտել է Կ. Պոլսի Պերպերյան վարժարանը, 1906-1907 թթ. դասավանդել նույն վարժարանում: 1908 թ. Փարիզում հետևել է Սորբոնի համալսարանի փիլիսոփայության և արվեստների մասնաճյուղերի դասընթացներին: 1911 թ. ստանձնել է Պերպերյան վարժարանի տնօրենությունը (մինչև 1922 թվականը): 1922 թ. Գ. Գավաֆյանի, Վ. Թեքեյանի, Հ. Օշականի և Կ. Ջադյանի ընկերակցությամբ հրատարակել է **«Բարձրավանդ»** գրական-գեղարվեստական հանդեսը: 1922 թ. աշնանը մեկնել է Գերմանիա, Դրեզդենում ուսումնասիրել պարարվեստ (1922-1924 թթ.), որից հետո Կահիրեում, եղբոր՝ Օնիկ Պերպերյանի հետ վերաբացել է Պերպերյան վարժարանը: 1934 թ. հրավիրվել Երուսաղեմի Ժառանգավորաց վարժարան, Հակոբ Օշականի հետ հիմնել Հայ մշակութային միությունը (1940—1947 թթ.): 1944 թվականից Ամբիլիասի դպրեվանդում դասավանդել է փիլիսոփայություն: Պերպերյանի մահվանից հետո նրա աշակերտները, որոնք նրան անվանում էին **«Քրմապետ մը՝ իմաստասիրության մեհյանի մեջ»**, հրատարակել են իրենց ուսուցչի դասախոսությունների տեքստերը՝ **«Գեղագիտութիւն եւ գեղարուեստ»** (1975), **«Արժեքաբանութիւն կամ արժեքներու իմաստասիրութիւն»** (1976), **«Պատմութիւն իմաստասիրութեան»** (1977), **«Բնագանցութիւն»** (1978), **«Հոգեբանութիւն»** (1992) և այլն³⁸⁹: Նա հեղինակ է նաև երաժշտագիտական բազմաթիվ հոդ-

³⁸⁸ Տե՛ս Տէր Խաչատուրեան Ա., Շահան Ռ. Պերպերեան (1891–1956), Պէյրոս, 1969:

³⁸⁹ Շահան Ռ. Պերպերեան, Իմաստասիրական ժողովածու, կազմեց Շահան վրդ. Սարգիսեան, Ամբիլիաս, 1992:

վածների և «Կոմիտաս վարդապետ, անձը և գործը» (1936), «Երկու ժամանակներ» (1943) աշխատությունների:

Շահան Պերպերյանի փիլիսոփայական և գեղագիտական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել ֆրանսիացի փիլիսոփա Անրի Բերգսոնի փիլիսոփայությունը, որին նա համարում է «**թերևս ամենէն խորունկ իմաստասէրը արդի ժամանակին**», կամ՝ «**մեր օրերու յայնաստեղծը**»: Ա. Բերգսոնը նորկենսապաշտություն ուղղության ներկայացուցիչներից է, որի համար «կեանքը էապէս տեւողութիւն եւ ստեղծագործում է. տեւողութիւն եւ փոփոխութիւն ոչ ինչպէս մեքենական աշխարհին մէջ ուր իրերը իրարու կը յաջորդեն իրարմէ դուրս մնալով, ուր ժամանակը իրարմէ անջատ գոյութիւններու յաջորդութիւն մըն է...», այլ փոփոխութիւն որուն մասերը իրարու խառնուած են անբակտելի կերպով, զիրար կ' ենթադրեն եւ զիրար կ' ամբողջացնեն շարունակեալ (continu) տեւողութիւն մը կազմելով»³⁹⁰: Բերգսոնը մերժում է գոյաբանական և հասկապէս հոգեկան երևոյթների մեկնաբանման «մեքենագիտական» (մեխանիկական) և ռացիոնալիստական մոտեցումը, որը ոչ թե օգնում, այլ, ընդհակառակը, խոչընդոտում է իրերի իմացությունը: Պերպերյանը պաշտպանում է կեցության, կյանքի, մարդու, ստեղծագործության, երկու ժամանակի՝ ներքին, «երաժշտական», և արտաքին, «ժամացույցային», ինտելեկտի և ինտուիցիայի վերաբերյալ բերգսոնյան ուսմունքները և դրանց հիման վրա զարգացնում իր մարդաբանական, հոգեբանական, գեղագիտական, արժեքաբանական, բարոյագիտական ու պատմափիլիսոփայական հայացքները:

Ըստ Պերպերյանի՝ իրականությունը կամ Տիեզերք կոչվածը ոչ միայն նյութական իրերի և երևոյթների, այլ մարդու կողմից իմաստավորված, զանազան արժեքներով արժևորվող և մեկնաբանվող մի ամբողջություն է: Այդ իրականությունը «ծանոթ» է մեզ, որովհետև հազեցած է առարկայական ու ենթակայական բազմապիսի իմաստներով: Պերպերյանը տարբերակում է իրականության իմաստավոր-

³⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 150-151:

ման երեք դեպք՝ ա) հարակցյալ իմաստ, բ) արտաբերյալ իմաստ և գ) ներմուծյալ իմաստ: **Հարակցյալ իմաստի** դեպքում իմաստը գիտակցության կողմից կցված է տվյալ զգայությանը, ավելի ստույգ՝ անցյալում ստացված գաղափարների զուգորդության միջոցով ամբողջացվում է ներկան: Օրինակ, եթե անցյալում լսել ենք զանգակի ձայնը, որը մեր մտքի մեջ զուգորդված է զանգակի պատկերին, ապա երբ հիմա լսում ենք միայն այդ ձայնը, մեր մտքի մեջ վեր է հառնում այդ զանգակի պատկերը: Արտաքին աշխարհի իրերը ճանաչում ենք այսպիսի իմաստավորմամբ: **Արտաբերյալ իմաստի** դեպքում «**իմաստը յարաբերութիւններ ըմբռնող, միութիւն մտածող միտքի մը կողմէ դուրս կը բերուի զգայարանական տուեալներու ամբողջէն**, տուեալներ՝ որոնք մասեր էին միայն ի բնէ իմաստաւորեալ ամբողջի մը»³⁹¹: Այսինքն՝ իմաստը առարկայական ձևով առկա է իրերի մեջ, ուստի այն հարկավոր է տեսնել և արտաբերել: Օրինակ, եթե կտավի մեջ տեսնենք միայն առանձին գույներ կամ գծեր, ապա այն չի ունենա ինչ-որ իմաստ: Իսկ եթե տեսնենք դրանք միավորող կարգը կամ գաղափարը, ապա այն կ'իմաստավորվի: Կտավի հեղինակը ամբողջից անցնում է դեպի մասերը (նյութականացնում է իր մտքի մեջ ստեղծված գաղափարը), իսկ տեսնողը՝ մասերից դեպի ամբողջը: Այս դեպքում իմաստավորման գործընթացն անցնում է երեք փուլերով՝ ա) տարրերի ըմբռնում, բ) տարրերի միջև հարաբերությունների բացահայտում ու հասկացում, գ) ամբողջի միջոցով մասերի/տարրերի վերագնահատում կամ մեկնություն: **Ներմուծյալ իմաստի** դեպքում իմաստը ներմուծվում է իմացական տվյալների մեջ, որոնք ինքնին չեզոք են, անտարբեր իմաստավորողի համար: Օրինակ, պատմաբանը ուսումնասիրում է անցյալի դեպքերը, և դրանք արժևորում է «իր ըմբռնումին համաձայն»: Այդ պատճառով տարբեր պատմաբաններ նույն դեպքերի վերաբերյալ «տարբեր պատմութիւններ կը կառուցանեն»: Դա չի նշանակում, թե անցյալի դեպքերը չեն «**թելադրում**» որոշակի իմաստ: Այս դեպքում իմաստավորման գործընթացն անցնում է երեք փուլ՝ ա) ընդունվում է որոշ տվյալների կամ տարրերի

³⁹¹ **Շահան Ռ. Պէրպերեան**, Իմաստասիրական ժողովածու, կազմեց Շահան վրդ. Սարգիսեան, Անթիլիաս, 1992, էջ 165:

«թելադրության» հանգամանքը, բ) այդ տարրերի միջև մտակառուցվում են հարաբերություններ, գ) հետևում է մեկնություն, որում արդեն մեկնաբանողը «պարտադրում» է տարրերին: Այս երեք դեպքերի համար ընդհանուրն այն է, որ դրանց մեկնակետն առարկայական իրականությունն է, իսկ ելակետը՝ այդ իրականության հարստացումը մեկնության շնորհիվ:

Իմաստասիրությունը տիեզերքի մեջ փնտրում է ոչ միայն իմաստներ, այլև արժեքներ: Մարդու համար տիեզերական իրերը ոչ միայն գոյություն ունեն, այլև իրենց հատկություններով հրապուրում, գրավում կամ վաճում են նրան: Բնության մեջ տեսնում ենք մեզ հրապուրող գեղեցիկ տեսարաններ, ինչը նշանակում է, որ դրանցում առկա գեղեցկությունն արժեք է, ոգեկան որակ: Իսկ դա նկատելու համար մարդը պետք է ունենա գեղեցիկի իմացություն: Արժեքները բազմատեսակ են: Պերպերյանը առանձնացնում է հինգ հիմնական արժեք՝ **տնտեսական, գեղագիտական, տեսական կամ ճշմարտական, բարոյական և կրոնական**: Նա դեմ է արժեքների մեկնաբանման սուբյեկտիվիստական և հարաբերապաշտական տեսություններին: Բոլոր արժեքներին բնորոշ է այն, որ դրանք իրերի մեջ ունեն իրենց հիմքերը, իրենց հատուկ իմացման ձևը և հատուկ գգայարանը: Բացի դրանից՝ բոլոր արժեքներին ընդհանուր է այն, որ **«գանոնք որոշ իրերու վրայ կամ որոշ արարքներու մեջ գոյացնելու, ստեղծելու – յարաբերական իմաստով – գործունեութիւն մը կայ ամէն արժեքի կապուած»**: Օրինակ, իրերը կարող են տնտեսական արժեք ստանալ, երբ մարդը գործում է դրանց տնտեսական նշանակություն տալու համար: Այս իմաստով արժեքներն ունեն իրենց «վայելումը կամ հայեցումը», այսինքն՝ «մեր իմացումին սպասածին գոհացումը»: Տնտեսական պահանջմունքների բավարարումը (գոհացումը) տնտեսական արժեքի վայելքն է, նմանապես՝ արվեստի գործի մեջ գեղեցկության արժեքի դիտումը «վայելքն է գեղագիտական արժեքին յատուկ մեր իմացումին»:

Բոլոր տեսակի արժեքների գոյության համար անհրաժեշտ են՝ ա) հոգեիմացական բարձր կարողություններով օժտված **ենթակա/սուբյեկտ**, այսինքն՝ **մարդը**: Առանց ենթակայի ամենաբարձր ար-

ժեքն իսկ չի կարող գոյություն ունենալ: Ճիշտ է, ինքնին կարող է գոյություն ունենալ, բայց «խրբել արժեք չի կրնար իրագործուիլ եւ զգացուիլ»: Ենթակայի ներկայությունը պայման է արժեքների հայտնության, սակայն արժեքները ոչ թե ենթակայական են, այլև անդրենթակայական: Բ) **Երկրորդ անհրաժեշտ պայմանը ձևն է**, որովհետև արժեքները դրսևորվում են ձևերի (մտային, առարկայական, գործելային, կենսային և այլն) մեջ: Օրինակ, ճշմարտությունը բնորոշ է դատողությանը, իսկ վերջինս մտքի ձև է: Գեղեցկության արժեքը իրագործվում է արվեստի գործի մեջ, որը «զգալիին ձևն է», իսկ բուն գեղեցկությունը այդ ձևի կատարելության մեջ է: Գ) **Երրորդ պայմանն այն է, որ արժեքները նախորդում են ձևերին**, քանի որ մինչև առարկայանալը կամ իրագործվելը որպես իդեալ գոյություն ունեն սուբյեկտի գիտակցության մեջ: Այլ խոսքով՝ արժեքներն «անդրանցական իրականություններ» են, որոնք, սակայն, «մարմին կ' առնեն իրենց մարմնառությունը փափաքող գործողին կողմէ՝ ձևի մը մեջ»³⁹²: Արվեստագետն ստեղծում է ինչ-որ բան համապատասխան իր մտքի մեջ եղած իդեալի, որն անդրանցական ու անդրժամանակային իրականություն է: Այս երեք պայմանները սերտորեն կապված են, այնպես որ «**արժեքը ո՛չ ենթակային մեջն է, ո՛չ ձևերուն մեջն է եւ ո՛չ ալ այդ ձևերէն անկախաբար տեսակ մը երկինքի մէջ կախուած բանի մը մէջ**»³⁹³: Իսկ բոլոր արժեքները ունեն իրենց «զերագոյն միատրութեան կէտը»՝ Աստծուն, որի մեջ էլ դրանք գտնում են իրենց իմաստը՝ ստեղծելով Աստծո քաղափորությունը աշխարհում:

Բոլոր արժեքների համեմատական վերլուծությունից կարելի է բխեցնել դրանց միջև գոյություն ունեցող օրենքներ կամ ընդհանրական հատկություններ: **Առաջինը արժեքների բազմաթիվության և տեսակավորության** օրենքն է, ըստ որի՝ արժեքները բազմաթիվ են, և յուրաքանչյուրն ունի իր յուրահատկությունները: **Երկրորդը զուգահեռականության օրենքն** է, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր արժեք, հատկապես ոգեկան արժեքները ունեն իրենց դրական և բացասական կող-

³⁹² **Շահան Ռ. Պերպերեան**, Արժեքաբանություն կամ արժեքներու իմաստափութիւն, Ամբիլիաս, 1976, էջ 151:

³⁹³ **Նույն տեղում**, էջ 155:

մերը, իրենց հակադրությունները և դրանց իմացման ձևերը: Բոլոր արժեքների պայմանների և արդյունքների միջև գոյություն ունի գու-գահեռականություն: Օրինակ, գեղեցկությանը հակադիր է տգեղու-թյունը, բարոյականին՝ հակաբարոյականը, ճշմարտությանը՝ կեղ-ծը/սխալը: Որևէ արարք բարոյական գնահատական տալու համար հարկավոր է ունենալ բարոյական արժեքի իմացում, որը կոչվում է **խիղճ**, գեղեցկության պարագային՝ գեղագիտական իմացում, որը կոչվում է **ճաշակ**, ճշմարտության պարագային՝ ողջամտության կա-րողություն: Աշխարհայացքային առումով՝ հնարավոր չէ միաժամա-նակ «ծառայել» իրար հակադիր, օրինակ, նյութական և ոգեկան ար-ժեքների: **Երրորդը արժեքները փոխադարձաբար իրար հարստացնե-լու կամ լրացնելու օրենքն է**, ըստ որի՝ թեև յուրաքանչյուր արժեք ունի իր յուրահատկությունը, այնուհանդերձ այն տարբեր թեւերով կապ-ված է մյուս արժեքների հետ, կամ՝ մի առարկա կարող է տարբեր առումներով արժևորվել: Օրինակ, ճարտարապետի համար շենքը գծերի ներդաշնակություն է, իսկ շենքը նախևառաջ օգտակարային արժեք է (բնակվելու վայր է), որը միաժամանակ գեղագիտական ար-ժեք է (գեղագիտական արժեքը իբրև նյութ ներառում է օգտակա-րային արժեքը): **Չորրորդը արժեքների «արտաձգման» օրենքն է**, ըստ որի՝ «որոշ կարգի արժեք մը միւս կարգի արժեքները կ' ուզէ իր-մէ վերածել եւ իրմով մեկնել»: Կրոնական արժեքը կարող է «իրմով մեկնել» կամ ներառել թե՛ ճշմարտական, թե՛ բարոյական և թե՛ գեղա-գիտական արժեքները: Օրինակ, կրոնական արժեքը տիեզերական կարգը կարող է մեկնաբանել որպես աստվածային կարգ, հետևա-բար այս առումով ճշմարտության, գեղեցկության և բարոյականու-թյան որոնումը կստանա կրոնական արժեք: Կա նաև «**տափակցնող (հանգեցնող) արտաձգում**», երբ որ «**փոխանակ աւելի բարձր արժե-քի մը հանելու արժեքները եւ անով մեկնելու զանոնք, աւելի վար ար-ժեքի մը կը վերածէ**»³⁹⁴: Դա տեղի է ունենում այն դեպքում, երբ մար-դը ունի միայն մեկ արժեքի իմացում, ըստ որի էլ գնահատում է մյուս բոլոր արժեքները:

³⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 145:

Հետևելով Ա. Բերգսոնին՝ Պերպերյանը տարբերակում է երկու ժամանակ՝ **արտաքին կամ «ժամացույցային» և ներքին կամ «Երաժշտական»**: Այդ բաժանման ենթախորքում ընկած է ինտելեկտի և ինտուիցիայի հակադրության բերգսոնյան գաղափարը: «Ժամացույցային» կամ արտաքին ժամանակը մարդկանց հասարակ ժամանակն է, որում տեղավորում են իրենց կյանքի եղելությունները, գործածում են բոլոր այն դեպքերում, երբ փորձում են հասկանալ և իմաստավորել գոյի ընթացքը և բնության իրերի շարժումները: Այս իմաստով այն առարկայական է, անհրաժեշտ, «հանրային», համասեռ, «պարապ», որովհետև իրենով կոչված է ոչ թե «լցնելու», այլ՝ խորհելու եղելությունների միջև առկա անջրպետը: «Ժամացույցային» ժամանակի երեք փուլերից երկուսը՝ անցյալը և ապագան, գոյություն չունեն, իսկ ներկան տևում է սոսկ մի ակնթարթ. ներկայի «փոշի-կէտերը» ջնջվում են «անգոյ-անցեալին անդունդի մէջ»: «Երաժշտական» ժամանակը (այդպես է կոչվում, որովհետև դրա ինչությունը լավագույնս դրսևորվում է մեղեդու և երաժշտական ունկնդրության մեջ) անհատական է, ներանձնային, ենթակայական, անտեսանելի ու անչափելի, անհամասեռ, «լցված» է անձնական հոգեկան ներապրումներով: «Երաժշտական» կամ ներքին ժամանակի ներկան միահյուսված է անցյալի ու ապագայի հետ, անձը յուրաքանչյուր նորի հետ հարստանում, իսկ ժամանակը, ոգեկան գործողություններով ամբողջացած, ներկայանում է որպես **«անբաժանելի, ակնթարթներու մէջ անցրուելի բայց միեւնոյն ատեն յաջորդական տարրերով ճոխացող, պլազանորէն լեցուն մէկ պահ մը. այսինքն տեսող ներկայ մը, երկար «հիմա» մը»**³⁹⁵: Ժամանակը վերածվում է ներապրվող տևողության՝ «պատրաստ՝ դիմադրելու Ներկայութիւնը Համապարփակ Յավերժին»:

Եթե երկու ժամանակները բնորոշ են մարդու կեցությանը, ապա ո՞րն է դրանից առավել կարևորը, **«որով պիտի մտածենք, աւելին՝ պիտի ապրենք մեր գոյութիւնը»**: Ապրել «ժամացույցային» ժամանակով նշանակում է «առարկայացնել» մեր ինքնությունը, մեր

³⁹⁵ **Շահան Ռ. Պերպերեան**, Իմաստասիրական ժողովածու, էջ 29-30:

մտածմունքները, գգացմունքները և գործերը ամբողջությամբ «խառնել» առօրենայի մեջ, անձնատուր լինել ներկա եղելությունների հոսքին, դառնալ «մեքենացած քաղաքակրթության» անհեթեթ վազքի անպաշտպան, սեփական ինքնությունից օտարված, ներկայի մեջ անհացող և անստույգ ապագայով մի անդամ մասնակից: Իսկ ապրել «Երաժշտական» ժամանակով նշանակում է ապրել մեր իսկական կյանքով, մեր տևողությամբ, որի «հիմա»ներն իրենց մշտահաստատ ոգեղեն գոյությամբ պիտի ապահովեն մեր ինքնության իսկությունը: Այս դեպքում ժամանակի ակնթարթները ոչ թե մասնատում ու օտարացնում են մեր անձը, այլ, ընդհակառակը, մեր էությունը հարստանում է անցյալի, ներկայի ու ապագայի պահերով, ստեղծվում է ժամանակի մասերի «անքակտելի միություն»: «Երաժշտական» ժամանակը մեզ տալիս է մի կարողություն, որի գործադրման դեպքում մեր կյանքը կարող է դառնալ «Յաւերժին մէջ պայծառակերպուած» կյանք («Յավերժը Ներկային իսկութիւնն է ինքնին»), արվեստի մի գործ, «ապրումս ստեղծագործութիւն»: Եվ քանի դեռ «մեր այդ հարազատ ժամանակովը խորհինք, ներգգանք ու ապրինք մեր օրերը՝ այնքան պիտի ազատենք զանոնք մեզմէ իրենց խուսափումէն. ազատուած պիտի ըլլանք մենք զմեզ վայրկեաններու փոշին մէջ մեր անհետացումէն, անցեալի վիհին մէջ մեր անհացումէն. ազատուած պիտի զգանք մենք զմեզ մեր «անցաւորութեան» ցաւէն, ապագային կապուած անստուգութեան անձկութենէն, ու թերեւս մինչեւ մեր մահուան իսկ գերագոյն մղձաւանջէն»³⁹⁶: «Երաժշտական» ժամանակին նախապատվություն տալը դեռ չի նշանակում պարփակվել Ես-ի սահմանների մեջ, մեկուսանալ հասարակությունից, մերժել «արտաքին» ժամանակը, ընդհակառակը, պետք է ապրել ներքին ժամանակով, բայց միևնույն ժամանակ լինել մասնակիցը «աշխարհի» ժամանակին: Երկու ժամանակները վերաբերում են ոչ միայն անհատներին, այլև հասարակությանը, ժողովրդին և ազգին: Որպեսզի ժողովուրդը դառնա ազգ, պետք է իր գոյությունը և լինելությունը բարձրացնի ոգեկան մակարդակի, այսինքն՝ դառնա հավաքական Հոգի և

³⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 46:

փութա շարադրելու իր Պատմությունը: Իսկ «**ազգի մը պատմութիւնը ուրիշ բան չէ, բայց եթէ այդ ազգին արտաքնապէս անցնող ու ջնջող կեանքին ազատագրումը Արտաքին Ժամանակին ջնջող վազքէն՝ հաւաքական ներքին թանձրական Տեղողութեան մը մէջ անոր հաստատումովը**»³⁹⁷: Արտաքին Ժամանակի լուսի ներքո շարադրել ազգի պատմությունը նշանակում է այն ներկայացնել որպէս «նիւթական եղելութիւնների գումար», «տրամեցուցիչ» դեպքերի թվարկում, իսկ ներքին Ժամանակի հոլացքով դիտելու դեպքում ազգի պատմությունը կմտածենք ու կխորզգանք իբրև «հաւաքական թանձրական Լինելութեան մը ոգեկան իրականութիւնը մեզի տուող՝ այսինքն բուն Պատմութիւն», ինչի հետևանքով կունենանք «ազգային կեանքը ներշնչող հերոսական ոյժի մը մշտահոս աղբիւր»:

Շ. Պերպերյանի տեսական ժառանգության մեջ առանձնանում են գեղագիտությանը նվիրված աշխատությունները: Գեղագետ Պերպերյանը դիտարկում է արվեստի էությունը, արվեստի տեսակները, արվեստագիտական ուղղությունները, արվեստագիտական ստեղծության գործընթացի փուլերը, գեղեցիկը, գեղագիտական արժեքը՝ իր էության և հարաբերությունների մեջ և այլն: Արվեստը և գիտությունը «գիրար սպանելու» կարիք չունեն, որովհետև տարբերվում են իրենց ուսումնասիրության առարկայով, գործիքով և մեթոդներով: Գիտությունը բանական վերլուծությամբ բացահայտում է իրերին ներհատուկ ընդհանուրը, օրինաչափությունը, ձևակերպում օրենքներ, իսկ արվեստը «յայտնատեսութեամբ» (ինտուիցիայով) ներկայացնում է անհատականը, անկրկնելին: Արվեստը հիմնական իմաստով նշանակում է «**կարողութեան մը ենթադրած ծանոթութիւններուն եւ այդ ծանօթութիւններով կատարուած գործողութիւններուն ամբողջը**»³⁹⁸: Արվեստագետն այն մարդն է, ով ինչ-որ բան ստեղծելու համար ունի գիտելիք («ծանօթութիւններ»), ճարտարություն և վարպետություն այդ գիտելիքը իրագործելու, այսինքն՝ արարելու արվեստագիտական կամ գեղագիտական արժեք: Ըստ Պերպերյանի՝ գե-

³⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 47:

³⁹⁸ Ծահան Ռ. Պերպերեան, Արժեքաբանութիւն կամ արժեքներու իմաստասիրութիւն, էջ 31:

դագիտական արժեքը կարող է լինել բնության և արվեստի գործերի մեջ: Վերջինիս մեջ գեղագիտական արժեքն իրականանում է երեք փուլով՝ ա) **ստեղծում**, որը ենթադրում է ստեղծող արվեստագետ, բ) **գործադրում**, որը ենթադրում է արվեստագիտական գործի ներկայացում, գործադրություն կամ վերլուծություն, գ) **ըմբռնում**, որը ենթադրում է արվեստագիտական գործի դիտողին, ունկնդրին և գնահատողին: Նա տարբերակում է արվեստների երկու տեսակ՝ **ավագ**, որոնք իրենց արվեստագիտական արժեքի տարողությամբ առաջնակարգ են, և **կրտսեր**, որոնք երկրորդական են (օրինակ, բրուտագործություն, դերձակություն, ոսկերչություն և այլն): Ավագ արվեստները վեցն են՝ **1. ճարտարապետություն, 2. քանդակագործություն, 3. նկարչություն, 4. պար, 5. բանահյուսություն, 6. երաժշտություն**: Առաջին երեքը տարածության արվեստներ են, մնացյալը՝ տևողության արվեստներ, թեև մի մասը, օրինակ, պարը, պատկանում է թե՛ մեկին և թե՛ մյուսին: Արվեստագիտական ստեղծագործության մեջ անհրաժեշտ են վեց ազդակ՝ նյութ, գաղափար, նյութեղենություն, ճարտարություն, հորինվածք և ոճ, որոնք առկա են թե՛ նախքան արվեստագիտական գործը և թե՛ գործի մեջ:

Ը. Պերպերյանը առանձնացնում է արվեստի և իրականության փոխհարաբերության երեք եղանակ՝ ա) կենսապատկան կայացում, բ) վերակայացում, գ) զուտ կայացում: **Կենսապատկան կայացման** դեպքում արվեստի գործը կատարում է գոհացնելու, օգտակար լինելու և ծառայելու գործառույթ (օրինակ, ճարտարապետության մեջ՝ շինությունները, բանահյուսության մեջ՝ քաղաքական ճառը, կրոնական քարոզը, աղոթքը, երաժշտության մեջ՝ կրոնական օրհներգը և այլն): **Վերակայացման կամ վերապատկերացման** (re-pré-sentation) դեպքում արվեստը ոչ թե կյանքի պետքերի համար ստեղծում է իրեր, այլ «բնական Իրականութեան մէկ մասին մէկ նոր պատկերացումը կը ստեղծէ զգալի նոր տարրերու միջոցաւ արուեստագիտական խաբկանք մը (fiction) կերտելով»³⁹⁹: **Զուտ կայացման** դեպքում արվեստը «անտիպ իրականութիւններ կ'աւելցնէ տուեալ իրականութե-

³⁹⁹ **Շահան Ռ. Պերպերեան**, Գեղագիտութիւն եւ գեղարուեստ, հաւաքեց եւ խմբագրեց Ա. Տէր-Խաչատուրեան, Պէյրոս, 1975, էջ 127:

անց աշխարհին մեջ», այսինքն՝ ստեղծում է նոր բաներ՝ բնավ նկատի չունենալով դրա օգտակարության հանգամանքը:

Անդրադառնալով գեղեցիկի էությանը՝ Պերպերյանը, նախ, նշում է, որ գեղեցիկը գոյություն ունի թե՛ բնության մեջ և թե՛ արվեստի գործերում, և այս իմաստով նա փորձում է համադրել գեղեցիկի ըմբռնման ենթակայական (ըստ որի՝ մարդն է իրերին վերագրում գեղեցկության հատկությունը) և իրապաշտական (ըստ որի՝ գեղեցիկը գտնվում է իրերի մեջ) տեսակետները: Այնուհետև նա սահմանում է գեղեցիկը՝ առանձնացնելով դրա հետևյալ հիմնային հատկությունները՝ **ներդաշնակությունը** (համաչափությունը, հավասարությունը, համեմատականությունը) և **կշռույթը** (ռիթմը): Ներդաշնակությունն առավելապես բնորոշ է տարածական արվեստներին, իսկ կշռույթը՝ տևողական արվեստներին: Նրա կարծիքով՝ Արիստոտելից եկող գեղեցիկի սահմանումը («**գեղեցիկը բազումի միությունն է**») չափազանց լայն է: Օրինակ, եթե ճիշտ է, որ ամեն գեղեցկություն այլազանության մեջ միություն է, ապա ճիշտ չէ, որ ամեն այլազանության մեջ միությունը գեղեցկություն է: Գեղեցիկը «զգալի տարրերու **իբրեւ զզալի տարրեր իսկ ներկայացուցած** այլազանութեանը զզալի Միութիւնն է»⁴⁰⁰: Երբ զգալի տարրերի մեջ իբր զզալի՝ կա միօրինակություն, նույնություն, ապա չկա գեղեցկություն (միօրինակությունը վերացնում է գեղեցկությունը): Նմանապես, եթե զգալի տարրերի մեջ տիրում է բացարձակ այլազանություն կամ ամբողջական անկարգություն, ապա դարձյալ չկա գեղեցկություն, որովհետև քաոսը չի կարող լինել գեղեցիկ: Սակայն եթե զգալի այլազանության մեջ միօրինակությունը և կարգը (ձևը) համադրում և միավորում են զգալի տարրերը, ապա կունենանք գեղեցկություն, որն արդեն արվեստագիտական արժեք է: Իսկ այն, ինչ հակասում է այլազանի մեջ գտնվող ձևին, տգեղն է:

Շ. Պերպերյանի տեսական ժառանգության մեջ առանձնացնելի են նաև փիլիսոփայության պատմությանը, հոգեբանությանը և ազգային երաժշտության պատմությանն ու տեսությանը նվիրված աշխատությունները:

⁴⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 162:

ԳԼՈՒԽ VI. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԽՈՐՀՐԳԱՅԻՆ ԵՎ ՀԵՏԽՈՐՀՐԳԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

8.1 Խորհրդահայ փիլիսոփայական միտքը 1920-1980-ական թվականներին

Խորհրդային Հայաստանում փիլիսոփայական մտքի զարգացումը կարելի է բաժանել երկու շրջանի՝ ա) 1920-1950-ական թվականներ, բ) 1960-1980-ական թվականներ:

Փիլիսոփայական միտքը 1920-1950-ական թվականներին: Հայաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումից (1920 թ.) և Խորհրդային Միության ստեղծումից (1922 թ.) հետո մարքսիզմը դարձավ խորհրդային պետության, այդ թվում Հայաստանի պաշտոնական գաղափարախոսությունը և միակ «գիտական» փիլիսոփայական ուղղությունը: 1920 թ. բոլշևիկյան կուսակցության ղեկավարությունը որոշեց գաղափարական հարձակում սկսել ոչ մարքսիստական փիլիսոփայական մտքի վրա և պայքարել փիլիսոփայության ոլորտում մարքսիզմի գերիշխանության հաստատման համար: «**Մարքսիզմի դրոշի տակ**» (1922 թ.) նոր ամսագրի հրատարակման կապակցությամբ Վ. Ի. Լենինը հրապարակեց իր «**Մարտնչող մատերիալիզմի նշանակության մասին**» հոդվածը, որում պահանջում էր պայքարել իդեալիզմի դեմ, խթանել աթեիզմի և բնագիտության ներկայացուցիչների հետ դաշինքի հաստատումը, Հեգելի դիալեկտիկայի վերամշակման ճանապարհով զարգացնել դիալեկտիկայի մատերիալիստական տեսությունը: «Հիմք ընդունելով Լենինի ցուցումները, Հայաստանում ստեղծվեցին **մարտնչող մատերիալիստների և մարտնչող անաստվածների** ընկերություններ»⁴⁰¹: Անգիջում պատերազմ հայտարարվեց իդեալիստական փիլիսոփայության դեմ: Փիլիսոփայական և գաղափարական մյուս ուղղությունները համարվեցին «բուրժուական», և դրանց հետևորդներին ժամանակի ընթացքում կամ ֆիզիկապես վերացրին, կամ «լեցրին», կամ էլ արտաքսեցին

⁴⁰¹ Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 4, Եր., 1965, էջ 342:

խորհրդային պետությունից: Օրինակ, 1922 թ. «**փիլիսոփայական շոգենավով**» Խորհրդային Ռուսաստանից առանց վերադառնալու իրավունքի արտաքսվեցին շուրջ 190 մտավորական, այդ թվում՝ փիլիսոփաներ Ն. Բերդյաևը, Պ. Ա. Սորոկինը, Ի. Իլյինը, Ս. Ն. Բուլգակովը, Բ. Ն. Վիշեվալսկը, Վ. Վ. Ջենկովսկին, Ի. Ի. Լապշինը, Ն. Օ. Լոսկին, Լ. Պ. Կարսավինը, Ս. Լ. Ֆրանկը և այլք: Խորհրդային Հաստատանից տարբեր պատճառներով հեռացան Գարեգին Նժդեհը, Երվանդ Ֆրանգյանը, անհեթեթ մեղադրանքներով հալածվեցին, աշխատանքից ազատվեցին կամ արքորվեցին Դ. Ամանունը, Վ. Տերոյանը, Հ. Հարությունյանը, Մ. Խոստիկյանը, Վ. Չալոյանը, Հ. Գաբրիելյանը և այլք: Բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում ներդրվեց փիլիսոփայության դասընթացների դասավանդման և ուսումնական ծրագրերի կուսակցական-պետական վերահսկողությունը: Այսպիսի մոտեցմամբ փիլիսոփայությանը վերապահվեց կուսակցության գործնական քաղաքական գիծը տեսականորեն հիմնավորելու, գիտության, մշակույթի, գրականության և արվեստի բոլոր ոլորտների մեթոդական և գաղափարական ուղղորդման ու ղեկավարման գործառույթը:

1920-1930-ական թվականների ընթացքում ձևավորվեց փիլիսոփայական բանավեճի հատուկ ոճ, որը չէր համապատասխանում գիտական էթիկայի կանոններին: Քաղաքական պիտակները, փիլիսոփայական սխալները կուսակցության «շեղումների» հետ կապելու ցանկությունը (օրինակ, հայ մտածողներին մեղադրում էին «նացիոնալիզմի», «հակախորհրդային քարոզչության», Հ.Յ.Դաշնակցություն կուսակցությանը հարելու մեջ և այլն), ուշադրությունը կենտրոնացնելու անհատական թերությունների կամ սխալների վրա՝ անտեսելով քննադատվող հեղինակի վաստակը և այլն: Այս ժամանակահատվածում փիլիսոփայական գործունեության կարևորագույն միտումը մարքսիզմի ոսպնյակով փիլիսոփայության ողջ պատմության վերանայումն էր: Փիլիսոփայության պատմությունը բաժանվում էր երկու շրջանի՝ **մինչմարքսյան և մարքսյան**, ընդ որում, վերջինս համարվում էր միակ գիտական ու ճշմարիտ, փիլիսոփայական բոլոր հիմնախնդիրներին ճիշտ լուծումներ տվող փիլիսոփայությունը:

Ստալինիզմի ժամանակաշրջանում մարքսիստական փիլիսոփայությունը դարձավ կոմունիստական գաղափարախոսության առաջնությունը և ձեռք բերեց դոգմատիկական, սխեմատիկական ու ջատագովական բնույթ, տեղի ունեցավ դասական մարքսիզմի գոեհեկացում ու աղավաղում, սահմանափակվեց փիլիսոփայելու ազատությունը: Հոգևոր գործունեության բնորոշ վիճակն էր **մտավոր ստեղծագործության ազատության բացակայությունը, խիստ վերահսկողություն պետության և իշխող կուսակցության կողմից, փիլիսոփայության օգտագործումը խորհրդային համակարգի գործառնական գաղափարական հիմնավորման և նրա պատմական զարգացման հեռանկարների համար:** 1938 թ. լույս տեսավ «Համամիութենական կոմունիստական կուսակցության (բոլշևիկների) պատմության համառոտ դասընթաց» գիրքը, որում ներառված էր նաև «**Ռեալիտիկական և պատմական մատերիալիզմի մասին**» ստալինյան փոքրածավալ հոդվածը: Այս հոդվածը հռչակվեց «**մարքսիստական փիլիսոփայական մտածողության գագաթնակետ**» և հիմք հանդիսացավ փիլիսոփայության և գիտական գիտելիքների մեթոդաբանության դասավանդման համար: Փիլիսոփայությունը վերածվեց մարքսիզմի դասականների երկերից անհարկի «մեջբերումների» գործունեության: Փիլիսոփաներն իրենց մտքերը համաձայնեցնում էին ոչ միայն մարքսիզմի դասականների, այլև «ժողովուրդների առաջնորդ» Ստալինի «հանճարեղ» մտքերի հետ: «Դոգմատիզմն արտահայտվում էր հետևյալ ձևով, - գրում է ժամանակակիցը, - ամեն ինչ համաձայնեցվում էր մեծ մասամբ Ստալինի կողմից զարգացրած դրույթների, մտքերի հետ: Չէր թույլատրվում առաջ քաշել մի նոր միտք, որն այս կամ այն ձևով չէր հարմարվում Ստալինի այս կամ այն դրույթի, դատողության հետ, կամ չէր հիմնավորվում նրանով: Այդ էր պատճառը, որ ծավալվել էր «ցիտաբանությունը, որով ... հաճախ հեղինակները խուսափում էին գիտական խղճի առաջ պատասխանատվությունից: Ցիտատների միջոցով երբեմն որոշ հեղինակներ թաքցնում էին իրենց սխալները, անգիտությունը»...: «Դոգմատիզմի դեմ պայքարը հաճախ տարվում էր դոգմատիզմի դիրքերից»⁴⁰²:

⁴⁰² **Գասպարյան Ն. Մ.**, Փիլիսոփայական միտքը Սովետական Հայաստանում, Եր., 1963, էջ 30:

1920-1950-ական թվականներին հայերեն քարգմանվեցին մարքսիզմի դասականների՝ Կ. Մարքսի, Ֆ. Էնգելսի և Վ. Ի. Լենինի հիմնական աշխատությունները, հրատարակվեցին մի շարք աշխատություններ, որոնց գլխավոր խնդիրը մարքսիստական գաղափարների մասսայականացումն ու քարոզչությունն էր: Մարքսիստական գաղափարների քարոզչությունն ավելի ուժեղացնելու նպատակով 1947 թ. ստեղծվեց գիտական և քաղաքական գիտելիքների տարածման ընկերություն, որը հետագայում կոչվեց **«Գիտելիք»** ընկերություն:

XX դարի 1920-1950-ական թվականներին խորհրդահայ փիլիսոփայական մտքի ներկայացուցիչներից էին **Հ. Գ. Գյուլիքեվիսյանը** (1886-1951), **Լ. Ե. Արիսյանը** (1903-1938), **Հ. Գ. Գաբրիելյանը** (1903-1981), **Հ. Գ. Ասլանյանը** (1903-1980), **Տ. Ա. Ալեքսանյանը** (1906-1977): Հ. Գյուլիքեվիսյանի աշխատությունները նվիրված էին գրականագիտական ու գեղագիտական բնույթի հարցերի վերլուծությանը: 1930 թ. «Խորհրդային Հայաստան» թերթում լույս է տեսնում նրա **«Գեղարվեստական գրականության հիմնական խնդիրները»** հոդվածաշարը, որտեղ նա քննադատում էր պրոլետարական գրականության ստեղծման դեմ հանդես եկող պրոլետկուլտական և միլիլիստ մտածողներին: Լ. Արիսյանի գիտական հետազոտությունները նվիրված էին իմացաբանության հարցերին, գերմանացի նշանավոր փիլիսոփա Ի. Կանտի և նորկանտականների փիլիսոփայական հայացքների քննական վերլուծությանը: 1957 թ. հրատարակվել է նրա **«Իմացության տեսության պատմությունից»** մենագրությունը: Հ. Ասլանյանի աշխատությունները վերաբերվում էին ինչպես դիալեկտիկական մատերիալիզմին («Դիալեկտիկական մատերիալիզմ» (1931), մարքսիստական փիլիսոփայության առանձին կատեգորիաների վերլուծությանը («Մարքսիզմ-լենինիզմը անհրաժեշտության և ազատության մասին» (1950), այնպես էլ փիլիսոփայության պատմության հարցերին («Ժամանակակից բուրժուական պատմության փիլիսոփայության սնանկությունը» (1956), «Ռուս հեղափոխական դեմոկրատների փիլիսոփայապատմական հայացքները» (1958): Այս շրջանում իր գիտամանկավարժական գործունեությունն է սկսում **Հ.**

Գ. Գաբրիելյանը, ով հրատարակում է «Հասարակության զարգացման օրինաչափությունները» (1932), «Հեգելի զարգացման ուսմունքը և մարքսիզմ-լենինիզմը» (1934), «Գիտությունը և նրա դերը» (1956) և այլ աշխատություններ:

Փիլիսոփայական միտքը 1960-1980-ական թվականներին: XX դարի 60-ական թվականներին, «խրուշչովյան ձնհալից» հետո Խորհրդային Միությունում համեմատաբար բարձր պայմաններ ստեղծվեցին փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար: Թեև էականորեն չփոխվեց փիլիսոփայության կարգավիճակը, և չդադարեցին «այլախոհներին» նկատմամբ հալածանքները, այնուհանդերձ որոշ իմաստով որակապես փոխվեց փիլիսոփայական մտածելակերպը: Դուրս չգալով մարքսիստական փիլիսոփայության շրջանակներից, բայց օգտվելով «բուրժուական» փիլիսոփայության նվաճումներից՝ խորհրդահայ փիլիսոփաներն ուշադրության արժանի տեսություններ: Նշանակալից էր հայ փիլիսոփաների ավանդը իմացաբանական, մեթոդաբանական, տրամաբանական⁴⁰³, նշանագիտական⁴⁰⁴, մշակութաբանական, փիլիսոփայապատմական և գեղագիտական հարցերի մշակման ասպարեզում: Հայաստանում կազմակերպվում էին միջազգային և համամիութենական գիտաժողովներ (դրանցից հիշատակելի է 1980 թ. ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ի հովանավորությամբ Դավիթ Անհաղթի ծննդյան 1500-ամյակին նվիրված միջազգային ներկայացուցչական գիտաժողովը): Հայ փիլիսոփաները ակտիվորեն մասնակցում էին ոչ միայն միութենական, այլև միջազգային գիտաժողովների, այդ թվում՝ Փիլիսոփայության համաշխարհային Կոնգրեսի աշխատանքներին:

Խորհրդային Հայաստանում փիլիսոփայական մտքի զարգացումն ուներ **ինստիտուտոցիոնալ** բնույթ: Եթե մինչև 1940 թ. փիլիսոփայական մտքի կենտրոններ էին բուհերում գործող մարքսիզմի-լե-

⁴⁰³ Տե՛ս **Հարությունյան Է. Շ.**, Դեդուկտիվ տրամաբանության տեսության հարցեր, Եր., 1972; Տրամաբանության փիլիսոփայություն (ուրվագծեր դասական շրջանի քննական վերլուծության), Եր., 1979:

⁴⁰⁴ Տե՛ս **Ավետյան Է. Գ.**, Լեզվաբանական նշանի բնույթը» (ռուս., 1968); «Իմաստ և նշանակություն» (ռուս., 1979); «Նշանագիտություն և լեզվաբանություն» (ռուս., 1989):

նինիզմի ամբիոնները, ապա 1964 թ. Երևանի պետական համալսարանում պատմության ֆակուլտետի կազմում ստեղծվում է **Փիլիսոփայության բաժին**⁴⁰⁵՝ մեկ ամբիոնով, որի հիման վրա 1970 թ. ստեղծվում է երեք ամբիոն՝ **դիալեկտիկական մատերիալիզմի և տրամաբանության**, որը 1993 թ. վերանվանվեց տեսական փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոն (վարիչներ՝ պրոֆ. Գ. Ա. Բրուտյան-1970-1986 թթ., պրոֆ. Հ. Գ. Շաքարյան-1986-2003 թթ., պրոֆ. Ա. Ս. Մանասյան-2003-2019 թթ.), **պատմական մատերիալիզմի, բարոյագիտության և գեղագիտության**, որը 1993 թ. վերանվանվեց փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոն (վարիչներ՝ պրոֆ. Մ. Ա. Մելիքյան-1970-1983 թթ., պրոֆ. Ա.Ա. Հովսեփյան-1983-2001 թթ., պրոֆ. Է. Ա. Հարությունյան-2001-2019 թթ.), **փիլիսոփայության պատմության և գիտական աթեիզմի** ամբիոն, որը 1993 թ. վերանվանվեց փիլիսոփայության պատմության ամբիոն (վարիչներ՝ պրոֆ. Հ. Գ. Գաբրիելյան-1970-1977 թթ., պրոֆ. Գ. Տ. Խրդայան-1977-1979 թթ., պրոֆ. Գ. Ե. Մխիթարյան-1979-1989 թթ., պրոֆ. Հ. Ղ. Միրզոյան-1989-2000 թթ., պրոֆ. Ս. Ա. Ջաքարյան-2000-2019 թթ.)⁴⁰⁵: 2019 թ. ամբիոնների վերակազմություններից հետո ստեղծվեց երկու ամբիոն՝ **փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության** (վարիչ՝ պրոֆ. Ս. Ա. Ջաքարյան) և **սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության** ամբիոն (վարիչ՝ պրոֆ. Է. Ա. Հարությունյան): Նշված և համալսարանական այլ ամբիոններում 1960-1990-ական թվականներին աշխատել են տասնյակից ավելի փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորներ (Է. Մարգարով, Պ. Աղայան, Ս. Հովհաննիսյան, Մ. Ասատրյան, Լ. Աբրահամյան, Ռ. Ջիջյան, Մ. Խաչատրյան, Հ. Մանուչարյան, Հ. Հակոբյան և ուրիշներ), որոնք իրենց աշխատություններում դիտարկում էին փիլիսոփայության տարբեր ոլորտներին վերաբերող հարցեր:

⁴⁰⁵ ԵՊՀ ամբիոնի վարիչների կյանքի, գործունեության և գիտական ժառանգության մասին տե՛ս ԵՊՀ հիմնադրման 90-ամյակին նվիրված «**Կենսագրական հանրագիտարան**»-ում, Եր., 2009:



Մ. Մ. Մանասյան

Այդ դպրոցի ներկայացուցիչներից է նաև **Ալեքսանդր Մանասյանը** (ծնվ. 1940 թ.), որի աշխատությունները վերաբերում են գիտության փիլիսոփայության ու մեթոդաբանության բնագավառին, գիտական իմացության մեջ օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի փոխհարաբերությանը, գիտելիքի օբյեկտիվության ներգիտական սկզբունքներին: 1970 թ. նա պաշտպանել

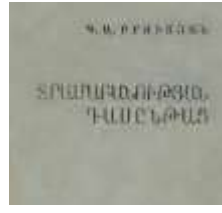
է քեկնածուական ատենախոսություն՝ **«Գիտական գիտելիքի զարգացման պրոբլեմը»**՝ թեմայով, իսկ 1986 թ.՝ դոկտորական ատենախոսություն՝ **«Գիտական գիտելիքի օբյեկտիվության մեթոդաբանական սկզբունքները և գիտության միասնությունը»** թեմայով: Մ. Մանասյանը զբաղվում է նաև Ղարաբաղյան հիմնահարցի պատմաքաղաքական և միջազգային իրավունքների հիմքերի վերլուծությամբ: 2006 թ. նա ընտրվել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ: Մ. Մանասյանի հիմնական աշխատություններն են՝ «Проблема развития научного знания» (1973), «Գիտություն և աշխարհայացք» (1977), «Ղարաբաղյան հիմնախնդիր: Փաստարկներ և փաստաթղթեր» (2004): Անդրադառնալով գիտության փիլիսոփայության, մեթոդաբանության և տրամաբանության հայկական դպրոցի հետազոտական ձեռքբերումներին՝ Մ. Մանասյանը գրում է, որ այդ դպրոցում չէր նսեմացվում գիտելիքի տրամաբանական վերլուծության նշանակությունը, բայց դրա հետ նրա աշխատանքների հիմքում ընկած էր այն մոտեցումը, որ այդ վերլուծությունները, որոնք նշանակալից արդյունքներ կարող են տալ գիտելիքի կառուցվածքի, ներգիտական կապերի ու անցումների բացահայտման հարցերում, չեն կարող օրակարգից հանել գիտելիքի իմացաբանական տեսանկյունների քննության հարցերը (ինչպես դա փորձում էին անել նորպոզիտիվիստական հարացույցի հետևորդները): Դա մի մոտեցում էր, որը գիտելիքի ներգիտական արժանիքների, նրա ճշմարտության ներգիտական պայմանների

1966; Մաթեմատիկական տրամաբանության հիմնական տարրերը, Եր., 1969; Աշխարհի գիտական պատկերը և փիլիսոփայությունը, Եր., 1984:

հարցերը, որ հիմա գիտակցվում են որպես գիտաբանության իրավասության հարցեր, տարանջատեց նույն այդ հարցերի ավանդական իմացաբանական իմաստավորումից, որում առաջին պլան էր մղվում այդ արժանիքների գնահատումը «գիտելիք-արտաքին աշխարհ» հարաբերության համատեքստում: Դժմարտության՝ որպես իմացության փիլիսոփայության առանցքային հասկացության, գիտաբանական ու իմացաբանական ըմբռնումների տարբերակման այս դիրքերից Հ. Ա. Գևորգյանի գլխավորած հետազոտական խումբը գիտելիքի վերլուծությունը ուղղորդեց դեպի նրա գոյաբանական, մետաֆիզիկական, բնագանցական հարցադրումները՝ այն համոզմունքով, որ առանց դրանց գիտելիքի լեզվաբանական-տրամաբանական վերլուծությունները զրկվում են իմաստային հենքից, դառնում պակասավոր⁴⁰⁷:

XX դարի 40-ական թվականներից սկսվում, իսկ 1960-1980-ական թվականներին աշխուժանում է նաև ազգային փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը (սկզբնավորողներից էին Վ. Կ. Չալոյանը, Հ. Գ. Գաբրիելյանը), որը հաջորդ տասնամյակներին շարունակեցին Ս.Ս. Արևշատյանը, Գ. Հ. Գրիգորյանը, Ա. Մ. Թևոսյանը, Գ. Տ. Խրլոպյանը, Հ. Ղ. Միրզոյանը, Է. Շ. Հարությունյանը, Ա. Հ. Սարգսյանը, Ս. Ա. Սարգսյանը, Կ. Ա. Միրումյանը, Ռ. Ա. Միրումյանը և ուրիշներ: Այդ տարիներին լույս են տեսնում մենագրություններ, հոդվածներ, որոնցում բացահայտվում են հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման օրինաչափություններն ու առանձնահատկությունները, հրատարակվում և աշխարհաբար ու ռուսերեն թարգմանվում են բազմաթիվ բնագրեր: Հ. Գաբրիելյանը հրատարակում է «**Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն**» քառահատորյակը (1956-1965, մեկ գրքով՝ ռուսերեն, 1972 թ. և հայերեն՝ 1976 թ.), Վ. Չալոյանը՝ «**Հայոց փիլիսոփայության պատմություն**» մենագրությունը (1959, 1975), որը ընդգրկում է հայ փիլիսոփայության պատմությունը անտիկ շրջանից մինչև XVIII դարը:

⁴⁰⁷ Տե՛ս **Մանասյան Ա. Ս.**, Գիտելիքների ներաշխարհից դեպի նրանց բնագանցական հեռաստանները (ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Համլետ Գևորգյանի ծննդյան 95-ամյակի առթիվ), «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2022, թիվ 2, էջ 329:



Այդ տարիներին փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտի գիտնականների կողմից հրատարակվեցին տեսական փիլիսոփայությանը (դիալեկտիկական մատերիալիզմին)⁴⁰⁸ և սոցիալական փիլիսոփայությանը (պատմական մատերիալիզմին)⁴⁰⁹ վերաբերող բազ-



մաքիվ աշխատություններ: Գեղագիտությանը նվիրված գործերով հանդես եկան Յ. Ի. Խաչիկյանը, Ա. Ա. Ադամյանը, Ս. Ս. Թովմասյանը, Ս. Է. Թովչյանը, Ա. Լ. Քալանթարը, Ե. Ս. Հակոբջանյանը և այլք:

Յակով Խաչիկյանի⁴¹⁰ (1921-2015) գիտական երկերով սկզբնավորվեց Հայաստանում գեղագիտության և հայ գեղա-

Յ. Ի. Խաչիկյան

⁴⁰⁸ Տե՛ս **Մինասյան Ա. Կ.**, Մատերիալի գարգացման և փոփոխությունների բռնի չքաճն բնույթը, Եր., 1955; **Շաքարյան Հ. Գ.**, Դիալեկտիկայի հիմնական օրենքները, Եր., 1960; **Աբրահամյան Լ. Ա.**, Բացասման կատեգորիան և ժամանակակից բնագիտությունը, Եր., 1962; **Վարդապետյան Ղ. Բ.**, Հնարավորության և իրականության դիալեկտիկան, Եր., 1950; **Անանիկյան Կ. Գ.**, Հնարավորության և իրականության դիալեկտիկան, Եր., 1960; **Գաբրիելյան Գ. Հ.**, Ձևի և բովանդակության դիալեկտիկան, Եր., 1953; **Բաղդասարյան Վ. Հ.**, Պատճառ և նպատակ, Եր., 1966; **Осипова В. Г.**, О природе софистики. Ереван, 1964:

⁴⁰⁹ Տե՛ս **Момджян Х. М.**, Социалистическое общество и творческая активность народных масс, Ереван, 1954; **Վարդապետյան Ղ. Բ.**, Մասսաների և անհատի դերը պատմության մեջ, Եր., 1954; **Մելիքյան Մ. Ա.**, Ցեղը, ժողովուրդը, ազգը որպես մարդկանց ընդհանրության պատմական ձևեր, Եր., 1960; **Մխիթարյան Գ. Ե.**, Ազատություն և անհրաժեշտություն, Եր., 1963:

⁴¹⁰ Յ. Խաչիկյանը հեղինակ է «Արվեստի ճանաչողական նշանակության մասին» (1959), «Աբստրակցիոնիզմը և գեղարվեստական ճանաչողությունը» (1968) և այլ գրքերի, համահեղինակ և պատասխանատու խմբագիր՝ «**Հայ էսթետիկական մտքի պատմությունից**» (պրակ 1-5, 1974-2005), «Հայ գեղագիտական մտքի պատմության զարգացման ակնարկ» (1976) ժողովածուների:

գիտական մտքի պատմության համակարգված ուսումնասիրությունը: Հայ փիլիսոփաների (Ա. Կարապետյան, Խ. Մոմջյան, Ա. Ադոյան և այլք) ուշադրության կենտրոնում էին գտնվում նաև համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության հարցերը: XX դ. 50-80-ական թվականներին հրատարակվեցին մենագրություններ՝ նվիրված ֆրանսիական լուսավորիչների, Ի. Կանտի, Գ. Վ. Հեգելի, Լ. Ֆոյերբախի և այլոց փիլիսոփայական ուսմունքների, ժամանակակից արևմտյան փիլիսոփայական ուղղությունների վերլուծությանը:



Լ. Հ. Արքահաճյան

Նշանակալից էին պրոֆ. Լևոն Արքահաճյանի աշխատությունները ինչպես փիլիսոփայության (նշանագիտության, իմացաբանության), այնպես էլ հայ և համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության վերաբերյալ: Նա հեղինակ է 14 մենագրությունների և տասնյակ գիտական հոդվածների⁴¹¹: 1968 թ. նա պաշտպանել է «**Մեմֆոտիկայի հիմնական հասկացությունների իմացաբանական**

վերլուծություն» վերտառությամբ դոկտորական ատենախոսությունը: Արժեքավոր են հատկապես գերմանացի փիլիսոփա Ի. Կանտի փիլիսոփայությանը նվիրված նրա հետազոտությունները: Նշանակալից է նաև նրա ներդրումը Կանտի աշխատությունների հայերեն թարգմանության և մեկնաբանման գործում:

XX 50-80-ական թվականներին Խորհրդային Միության տարբեր քաղաքներում, հիմնականում Մոսկվայում, աշխատում և ստեղծագործում էին հայազգի նշանավոր փիլիսոփաներ Հ. Ջ. Ապրեսյա-

⁴¹¹ Տե՛ս Արքահաճյան Լ. Հ., Ս. Սպանդարյանը պրոլետարական ինտերնացիոնալիզմի ջատագով և պրոպագանդիստ (1956); Հայաստանում մարքսիզմի տարածման պատմությունից (1959); Гносеологические проблемы теории знаков» (1965); Кант и проблема знания (1979); Главный труд Канта (1981); О реальности идеального (1989); Другой Кант (2004), Беседы о классической философии (2006); Նամակներ մեծ բարոյախոսների մասին (2007); Тетрадь Sigma. Размышления на философские темы (2008); О доблести, о славе, о любви (2008):

նը (1903-1982), Բ. Տ. Գրիգորյանը⁴¹² (1928-1995), Մ. Տ. Ստեփանյանը⁴¹³ (ծնվ. 1935 թ.), Հ. Լ. Եպիսկոպոսյանը (1921-1994), Յ. Գ. Արզականյանը (1917-2003), Խ. Ն. Մոմջյանը (1909-1996), Ա. Բ. Խաչատրյան (1913-2006) և ուրիշներ:



Մ. Տ. Ստեփանյան



Բ. Տ. Գրիգորյան

⁴¹² **Բորիս Տիգրանի Գրիգորյանը** ծնվել է 1928 թ. Բարու քաղաքում: 1952 թ. ավարտել է Մոսկվայի միջազգային հարաբերությունների ինստիտուտը, իսկ 1955 թ.՝ ԽՍՀՄ ԳԱ փիլիսոփայության ինստիտուտի ասպիրանտուրան: 1955 թ. եղել է Ռուսաստանի գիտությունների ակադեմիայի փիլիսոփայության ինստիտուտի գլխավոր գիտաշխատող, 1956-1957 թթ.՝ «*Наука*» փիլիսոփայական պարբերականի գիտական խմբագիր, 1959-1965 թթ.՝ «*Наука и религия*» ամսագրի գլխավոր խմբագրի տեղակալ: 1965 թ. աշխատել է ԽՍՀՄ ԳԱ փիլիսոփայության ինստիտուտում: 1974-1989 թթ. եղել է Արևմուտքի երկրների արդի բուրժուական փիլիսոփայության քննադատության բաժանմունքի վարիչ: Հիմնական աշխատություններից են՝ *Философия о сущности человека*. М., 1973; *Философская антропология*. М., 1982:

⁴¹³ **Մարիետա Տիգրանի Ստեփանյանը** ծնվել է 1935 թ. Մոսկվայում: Ավարտել է Մոսկվայի միջազգային հարաբերությունների ինստիտուտը (1959): 1959 թ. աշխատում է ԽՍՀՄ ԳԱ փիլիսոփայության ինստիտուտում, 1980 թ. եղել է Ասիայի և Աֆրիկայի երկրների արդի փիլիսոփայության հրատապ հիմնահարցերի բաժնի վարիչ: 1982 թ. եղել է Արևելյան փիլիսոփայության կենտրոնի ղեկավար: 1970 թ. միաժամանակ դասախոսում է Մոսկվայի տարբեր բուհերում: Ուսումնասիրությունները վերաբերվում են արտասահմանյան Արևելքի երկրների միջնադարյան, նոր ու նորագույն շրջանի փիլիսոփայության և հասարակական մտքի հիմնահարցերին: Հիմնական աշխատություններից են՝ *Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв.* М., 1974; *Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв.* М., 1982; *Ислам и современная идейно-политическая борьба: Учебное пособие по спецкурсу*. М., 1984; *Философские аспекты суфизма*. М., 1987; *Восточные философии: Учебник для вузов*. М., 2011:

6.2 Գեորգ Բրուտյան

XX դարի երկրորդ կեսի և XXI դարասկզբի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է փիլիսոփա, տրամաբան, Փաստարկման երևանյան դպրոցի հիմնադիր, ակադեմիկոս **Գ. Ա. Բրուտյանը (1926-2015)**:



Գեորգ Բրուտյան

Գեորգ Աբելի Բրուտյանը ծնվել է 1926 թ. մարտի 24-ին ՀՀ Տավուշի մարզի Սևքար գյուղում: 1942 թ. ավարտել է Թբիլիսիի 81-րդ հայկական միջնակարգ դպրոցը, 1947 թ.՝ Երևանի պոլիտեխնիկական ինստիտուտի շինարարական ֆակուլտետը, 1950 թ.՝ Երևանի պետական համալսարանի միջազգային հարաբերությունների ֆակուլտետը, իսկ 1951 թ.՝ Մոսկվայի Լոմոնոսովի անվան պետական համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետին կից ասպիրանտուրան:

1951 թ. պաշտպանել է թեկնածուական, 1961 թ.՝ դոկտորական ատենախոսություն՝ դառնալով իր մասնագիտության գծով փիլիսոփայության ամենաերիտասարդ դոկտորը Խորհրդային Միությունում: 1971 թ. Գ. Ա. Բրուտյանն ընտրվել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, 1982 թ.՝ ակադեմիկոս: Նա եղել է Երևանի Բրյուսովի անվան մանկավարժական ինստիտուտի փիլիսոփայության (1962–1970) և Երևանի պետական համալսարանի փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոնների հիմնադիր վարիչը (1970–1986): Մեծ դեր է խաղացել ԵՊՀ փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի ստեղծման ու կայացման գործում, շուրջ երկուսուկես տասնամյակ (1980-2005 թթ.) եղել է փիլիսոփայության գծով գիտական աստիճաններ շնորհող խորհրդի նախագահ: 1977-1994 թթ. եղել է ՀՀ ԳԱԱ-ի փիլիսոփայության և բանասիրության, 1994-1995 թթ. և 1998-2000 թթ.՝ հումանիտար գիտությունների բաժանմունքի ակադեմիկոս-քարտուղար, 1994-2002 թթ.՝ նաև ՀՀ ԳԱԱ-ի փոխնախագահ, 2011-2015 թթ.՝ Խա-

չատուր Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի **մետափիլիսոփայության, փոխակերպական տրամաբանության և փաստարկման միջազգային գիտահետազոտական ինստիտուտի նախագահ: 1987 թ. նա հիմնել է Հայոց փիլիսոփայական ակադեմիան՝ դառնալով նրա պրեզիդենտը:**

Գ. Ա. Բրուտյանը հեղինակել է ավելի քան 70 մենագրություն, դասագրքեր, գրքույկներ, 200 և ավելի հոդվածներ, որոնք թարգմանաբար հրատարակվել են աշխարհի 20 երկրներում:

Գ. Ա. Բրուտյանի հետազոտությունները վերաբերվում են արդի փիլիսոփայությանը, տրամաբանությանը, մաթեմատիկական տրամաբանությանը, իմացաբանությանը, լեզվի փիլիսոփայությանը, թարգմանչական արվեստի տրամաբանական հիմունքներին, փաստարկման տեսությանը, հայագիտությանը և հայ փիլիսոփայության, ի մասնավորի՝ հայ տրամաբանական մտքի պատմությանը: XX դարի 50-ական թվականներին նա հրատարակում է գրքեր և հոդվածներ, որոնցում մարքսիզմի դիրքերից վերլուծում ու գնահատում է ժամանակակից ամերիկյան, ի մասնավորի՝ սեմանտիկական փիլիսոփայությունը, ցույց տալիս դրանում գործածվող սկզբունքների (պրոպոզիցիոնալ գործառույթ, օպերացիոնալ սահմանում, տիպերի տեսություն, ճշմարտության չափանիշ և այլն) իմացաբանական, տրամաբանական և սոցիոլոգիական նշանակությունը: Նա հատուկ ուշադրություն է դարձնում դասական տրամաբանության և լեզվի հիմնախնդրի սեմանտիկական մեկնաբանություններին: 1957 թ. Գ. Բրուտյանը հրատարակում է «**Տրամաբանություն**» ծավալուն աշխատությունը, որն ընդգրկում է ինչպես ձևական կամ արիստոտելյան տրամաբանության հիմնական բաժինները (հասկացությունների, դատողությունների և մտահանգումների տեսություն), այնպես էլ ապացուցմանը, տրամաբանական սխալներին, սոփեստությանը, պարադոքսին վերաբերող թեմաներ: Հետագայում այդ աշխատության հիման վրա նա գրում է «**Տրամաբանության դասընթաց**» բուհական դասագիրքը, որն ունենում է մի քանի հրատարակություն և թարգմանվում է տարբեր լեզուներով: Առհասարակ նշանակալից է Գ. Բրուտյանի ա-

վանդը հայերենով ժամանակակից տրամաբանության տերմինաբանության մշակման ասպարեզում:

XX դարի 60-80-ական թվականներին Գ. Բրուտյանը շարունակում է իր հետազոտությունները իմացաբանության, տրամաբանության, լեզվի փիլիսոփայության և փաստարկման տեսության ոլորտներում⁴¹⁴: Իմացաբանության և լեզվի փիլիսոփայության հարցերի քննարկման ընթացքում նա, դիտարկելով լեզվի և մտածողության հարաբերակցության և առաջնայնության հարցի վերաբերյալ եղած ինչպես «մտածողությունն է պայմանավորում լեզուն» հայեցակարգը և այնպես էլ լեզվական դետերմինիզմի կամ լեզվական հարաբերականության տեսությունը (ըստ որի՝ լեզվի կառուցվածքն ազդում է մարդու մտածողության և աշխարհայացքի ձևավորման վրա), ձևակերպում է **լեզվաբանական լրացչության սկզբունքը**, ըստ որի՝ միտքն արտահայտող բառերի վերլուծությունը լրացուցիչ տեղեկություն է տալիս մտքի առարկայի ընկալման, արժեքավորման, դրա նկատմամբ սուբյեկտի ենթագիտակցական վերաբերմունքի մասին⁴¹⁵: Լեզվական լրացչության սկզբունքը գործնական և մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն ունի մտածողության իմացաբանական խնդիրների հետազոտման, անհատի հոգեկանի ենթագիտակցական շերտերի բացահայտման, տվյալ լեզվով խոսող հանրության ինքնության (աշխարհայացքի, հոգեկերտվածքի) յուրահատկությունների վերլուծության առումով:

Տրամաբանության բնագավառում Գ. Բրուտյանը առաջադրում է բազմատրամաբանության, փոխակերպական (տրանսֆորմացիոն), թարգմանական տրամաբանության տեսությունները: **Բազմատրամաբանության տեսության** հիմնական գաղափարները շարադրված են «Mind» ամսագրում⁴¹⁶: Ըստ այդ տեսության՝ ձևական և բովանդակային, դասական և ոչ դասական տրամաբանական համակար-

⁴¹⁴ Այդ մասին տե՛ս **Hovhannisyan H. O.**, Epistemological-Methological and Applied Aspects of Georg Brutian's Philosophy. "Wisdom", Vol. 18, No 2, 2021, էջ 188-192:

⁴¹⁵ Տե՛ս **Բրուտյան Գ. Ա.**, Փիլիսոփայություն և լեզու, Եր., 1972, էջ 117-144:

⁴¹⁶ Տե՛ս **Brutian, Georg Abeli**, On the Conception of Polylogic: Mind (Oxford).1968. Vol. 77, № 307, էջ 351-359:

գերն իրարից տարբերվելով՝ միաժամանակ լրացնում են միմյանց, իսկ մաթեմատիկական տրամաբանությունն օգնում է լուսաբանելու ձևական տրամաբանության որոշ հարցեր: **Փոխակերպական (տրանսֆորմացիոն) տրամաբանությունը**, որն ուսումնասիրելով մտքի բացահայտ (էքսպլիցիտ) և ոչ բացահայտ (իմպլիցիտ), ենթատեքստային և համատեքստային ձևերի առնչությունները՝ բացահայտում է մտքի բացահայտ ձևերի հիման վրա համապատասխան ոչ բացահայտ ձևեր հայտնաբերելու կանոնները և ոչ բացահայտ ձևերի միջոցով մտքի բացահայտ ձևերի իմաստի և նշանակության ճշգրտման սկզբունքները: Համաձայն այդ հայեցակարգի՝ ոչ բացահայտ մտածողության ձևերն առաջանում են բացահայտ ձևերից՝ այսպես կոչված «փոխակերպման կանոնների» օգնությամբ, որոնք հնարավորություն են տալիս դատողությունները փոխակերպել՝ օգտագործելով ենթատեքստից կամ համատեքստի շարադրանքից փոխառված լրացուցիչ տեղեկատվություն: Մտքի ձևերի փոխակերպական վերլուծության շնորհիվ հնարավոր է դառնում հաղթահարել ձևական տրամաբանության մեջ հայտնի մի շարք դժվարություններ: Գ. Բրուտյանը, փոխակերպման տրամաբանության տեսությունը համեմատելով Ն. Խոմսկու «փոխակերպման քերականության» հետ, ցույց է տալիս, որ թեև դրանք հիմնված են տարբեր (երբեմն նույնիսկ միմյանց բացառող) նախադրյալների վրա, այնուհանդերձ ունեն շփման որոշակի կետեր: Փոխակերպական տրամաբանությունը մեթոդաբանական առումով նոր հեռանկար է բացում գիտական իմացության, օրենսդրական գործունեության, միջանձնային հաղորդակցության, քաղաքական ու բանակցային մշակույթի և այլ ոլորտների կատարելագործման համար: Գ. Բրուտյանի հետազոտական ձեռքբերումներից է **թարգմանության տրամաբանությունը**, որը նոր խոսք է հերմենևտիկայի և թարգմանության հիմնարար սկզբունքների ոլորտում: Նա թարգմանությունը չի դիտում սոսկ որպես մի լեզվից մյուսին փոխադրած տեքստ, այլ այն համարում է տեքստի ուսումնասիրության, տեքստի բովանդակության ներքին կողմերի բացահայտման եղանակ:

Գ. Բրուտյանի գիտական գործունեության կարևորագույն նվաճումներից է **փաստարկման տեսության** մշակումը⁴¹⁷: Նրա ձևավորած Փաստարկման երևանյան դպրոցում (որի առանցքային կարգախոսներից էր՝ «**Ոչ թե ուժի փաստարկով, այլ փաստարկի ուժով, ոչ թե իշխանության փաստարկով, այլ փաստարկի իշխանությամբ**») մշակվեցին փաստարկման գործընթացում փաստարկման էության, նախապայմանների, ապացուցման ու հիմնավորման, տրամաբանության ու հռետորության, համոզման, ճշմարտության տեղի և դերի մասին տեսություններ⁴¹⁸: Օրինակ, եթե փաստարկման հիմնահարցերի հետազոտման բեղիկական դպրոցի ներկայացուցիչ Խ. Պերելմանը նույնացնում է փաստարկումն ու հռետորությունը՝ փաստարկումն անվանելով «նոր հռետորություն», ապա ըստ Գ. Բրուտյանի՝ եթե փաստարկումը տեղի է ունենում այն առարկայական տիրույթում, որտեղ համոզելու խիստ անհրաժեշտություն չկա, ապա չի կարող լինել հռետորության կամ պերճախոսության կարիք: Իսկ եթե փաստարկումը վերաբերում է այնպիսի դեպքերի, երբ համոզման անհրաժեշտություն կա, ինչպես օրինակ, հասարակական-քաղաքական ոլորտում, ապա հռետորությունը և պերճախոսության արվեստն են ձեռք բերում կարևորագույն նշանակություն: Ըստ Գ. Բրուտյանի՝ փաստարկման տեսության նախապայմաններից են. ա) փաստարկողների կողմից տվյալ լեզվի քերականության կանոնների պահպանումը, բ) տրամաբանության կանոններին հետևելը, գ) ճշմարտությամբ ղեկավարվելը, և դ) փաստարկման ընթացքում անթույլատրելի հնարներից խուսափելը: Փաստարկման համատեքստում առանձնացվել են հիմնավորման գործընթացի տրամաբանական կառուցվածքն ու նպատակները, ներկայացվել տարբեր լեզուներում (հայերեն, ռուսերեն, գերմաներեն, անգլերեն) **հիմնավորում** հասկացության կիրառման առանձնահատկությունները, բնութագրվել են հիմ-

⁴¹⁷ Փաստարկման երևանյան դպրոցի մասին մանրամասն տե՛ս **Հովհաննիսյան Հ.**, Փաստարկման հարցերը հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության համատեքստում. Գիրք 2, Փաստարկման երևանյան դպրոց, Եր., 2009:

⁴¹⁸ Տե՛ս **Брутян Г. А.**, Очерки теории аргументации, Е., 1992; **Brutian, Georg Abeli.** Logic, Language and Argumentation in Projection of Philosophical Knowledge, Lisbon, 1998.

նավորման հատկանիշները, նկարագրվել հիմնավորման բավարար և ոչ բավարար լինելու չափանիշները: Հիմնավորումը տարանջատվել է փաստարկման այնպիսի բաղադրատարրերից, ինչպիսիք են **ապացուցումը և համոզումը**, ինչը պայմանավորված է հիմնավորման նպատակներով և արժեքաբանական բովանդակությամբ: Մասնավորապես, հիմնավորման ընթացքում փոխվում են ճշմարտության վերաբերյալ առաջադրվող պահանջները, և հիմնավորման արդյունավետության հիմնական չափանիշները գնահատվում են արժեքաբանական տիրույթում՝ բերվող հիմքերի ընդունելիության և բավարար լինելու տեսանկյունից:

Գ. Բրուտյանի տեսական ժառանգության կարևոր մաս են հայագիտության՝ հայ փիլիսոփայության, հայ մշակույթի նշանավոր ներկայացուցիչներին նվիրված հետազոտությունները: 1980 թ. նա ոչ միայն ակտիվ մասնակցություն ունեցավ Դավիթ Անհաղթի ծննդյան 1500-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի կազմակերպչական աշխատանքներին, այլև հրատարակեց **«Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը տրամաբանության մասին»** մենագրությունը (1980 թ.), որը նոր խոսք էր թե՛ հայ փիլիսոփայական և թե՛ տրամաբանական մտքի պատմության մեջ⁴¹⁹: Դավիթ Անհաղթի տրամաբանական ուսմունքի համակողմանի վերլուծությանը և գնահատությանը համընթաց՝ նա քննարկում է մի շարք հարցեր, որոնք վերաբերում են արիստոտելագիտությանը: 2004 թ. նա լույս ընծայեց **«Հայագիտություն և մետահայագիտություն»** մենագրությունը, որում սահմանում է հայագիտության և մետահայագիտության հասկացությունները, պարզում հայագիտության տեղը և դերը հայ հոգևոր մշակույթի համակարգում (**մետահայագիտությունը** դիտվում է որպես համադրական գիտություն և որպես հայագիտության ուսումնասիրության մեթոդ), փիլիսոփայական գիտելիքի լուսածիրում քննարկում է հայագիտության արդի խնդիրները և առաջադրում դրանց լուծման համար կիրառվելիք մի

⁴¹⁹ Տե՛ս **Բրուտյան Գ. Ա.**, Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը տրամաբանության մասին, Եր., 1980 (ռուսերեն՝ **Брутян Г. А.**, Логика Давида Непобедимого. Отв. ред. С.С. Аревшатян; М., «Наука», 1982); Давид Непобедимый (Анахт) - великий философ древней Армении. Душанбе, 1982; Հայագիտություն և մետահայագիտություն, Եր., 2004:

շարք մեթոդներ (օրինակ, պատմահամեմատական, համեմատական, հերմենևտիկական, համատեքստային և ենթատեքստային, հետազոտության օբյեկտիվության և այլն):

Գ. Բրուտյանը նշանավոր էր և՛ որպես գիտնական, և՛ որպես գիտության կազմակերպիչ, հայրենական փիլիսոփայության նվաճումների հանրահռչակող: Նա մասնակցել է միջազգային բազմաթիվ գիտաժողովների, փիլիսոփայության համաշխարհային համաժողովներին, որտեղ հանդես է եկել զեկուցումներով, ղեկավարել մասնաճյուղերի աշխատանքներ, վարել «կլոր սեղաններ»: Նա հիմնադրել ու ղեկավարել էր փաստարկման միջազգային ինստիտուտը, հայոց փիլիսոփայական ակադեմիան, փիլիսոփայության միջազգային ակադեմիան՝ նոր ուղիներ հարթելով և գիտական հորիզոններ բացելով երիտասարդ գիտնականների և ուսանողների համար: Վաստակաշատ գիտնականը անդամակցում էր միջազգային մի շարք կազմակերպությունների՝ «**Փիլիսոփայություն և հոետորություն**» միջազգային հանդեսի (Փենսիլվանիա) խմբագրության անդամ էր, Փաստարկման հետազոտությունների եվրոպական կենտրոնի պատվավոր անդամ (Բրյուսել), «**Հաղորդակցում և իմացություն**» միջազգային ընկերության պատվավոր անդամ, «**Հետազոտություններ փաստարկման մասին**» միջազգային մատենաշարի գլխավոր խմբագիր (Բելգիա), «**Ոչ ձևական տրամաբանության և քննադատական մտածողության**» միջազգային ընկերակցության պատվավոր փոխպրեզիդենտ (ԱՄՆ) և այլն: Նշանակալից էր ակադեմիկոս Գ. Բրուտյանի ներդրումը փիլիսոփայական կադրերի պատրաստման, ժամանակակից հայ փիլիսոփայական դպրոցի զարգացման և կատարելագործման գործում: Նրա ղեկավարությամբ բազմաթիվ ասպիրանտներ ու հայցողներ, այդ թվում՝ շախմատի աշխարհի չեմպիոն Տիգրան Պետրոսյանը, պաշտպանել են ատենախոսություններ, իրենց աշխատություններում լուսաբանել և որոշ իմաստով նաև հարստացրել Գ. Բրուտյանի կողմից մշակված տեսությունները:

6.3 Էդուարդ Մարգարյան

XX երկրորդ կեսի նշանավոր հայ մտածողներից է փիլիսոփա, մշակութաբան, ռուսական և հայկական մշակութաբանական դպրոցի հիմնադիր **Էդուարդ Մարգարյանը**⁴²⁰ (1929-2011):



Է. Ս. Մարգարյան

Է. Ս. Մարգարյանը ծնվել է 1929 թ. Երևանում, մտավորականի ընտանիքում: 1953 թ., ավարտելով Մոսկվայի միջազգային հարաբերությունների պետական ինստիտուտը, նույն թվականին ընդունվել է Մոսկվայի պետական համալսարանի ասպիրանտուրան՝ արտասահմանյան փիլիսոփայության պատմություն մասնագիտությամբ: 1958 թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն **«Հասարակական շրջապտույտի հայեցակարգի պատմական ակնարկ ու քննական վերլուծություն»** թեմայով, իսկ 1967 թ. դոկտորական թեզ՝ **«Հասարակական կյանքի համակարգային հետազոտության մեթոդաբանական հիմնախնդիրները»** թեմայով: Է. Ս. Մարգարյանն սկսած 1958 թ. ավելի քան կես դար աշխատել է ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտում, որտեղ կազմակերպել ու երկար տարիներ (1973-1992) ղեկավարել է **մշակույթի տեսության** բաժինը: 1992 թ. ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտում նրա նախաձեռնությամբ ստեղծվեց **գոյատևման ու զարգացման ռազմավարական հիմնարար հետազոտությունների** բաժինը, իսկ 1994-ին՝ **Գոյատևման ու զարգացման ռազմավարություններ**

⁴²⁰ Է. Ս. Մարգարյանի տեսական ու փիլիսոփայական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս, օրինակ, **Վարդանովա Ժ. Ա., Հայրապետյան Ս. Գ.,** Ականավոր հայ գիտնականը (Է. Ս. Մարգարյանի ծննդյան 80-ամյակի առթիվ), ՀՀ ԳԱԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2009, № 3, էջ 312-314; **Погосян Г. А., Айрапетян С. Г.** Թ. Ս. Маркарян-гуманист наших дней. «Философские науки», 2013, № 8, էջ 123-133 (այս ենթագլուխը շարադրելիս օգտագործվել են նաև նրանց հոդվածները):

րի մշակմանն աջակցող միջազգային ասոցիացիան, որի նախագահն էր մինչև իր կյանքի վերջը: Հեղինակ է 200-ից ավելի գիտական աշխատությունների՝ մենագրությունների և գիտական հոդվածների⁴²¹:



Է. Ս. Մարգարյանի գիտական հետաքրքրությունների շրջանակը անսովոր լայն էր. լոկալ քաղաքակրթությունների պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերի ուսումնասիրությունից մինչև մոլորակային քաղաքակրթությունների իմաստավորումը, մշակույթի իր սեփական համակարգային տեսության կառուցումից մինչև ցանկացած բնույթի կենդանի համակարգերի ինքնակազմակերպման ընդհանուր սկզբունքների մշակումը, ժամանակակից համաշխարհային քաղաքակրթության գլոբալ ճգնաժամի հիմնական պատճառների բացահայտումը և դրա հետագա զարգացման մոդելավորումը:

Է. Ս. Մարգարյանի երկարամյա գիտական գործունեությունը կարելի է բաժանել երկու շրջանի՝ ա) անցյալ դարի 50-ական թթ. կեսերից մինչև 80-ական թթ. կեսերը և բ) 80-ական թթ. կեսերից մինչև իր կյանքի վերջը: 1950-1980-ական թվականներին նա քննարկում էր հետևյալ հիմնահարցերը՝ հասարակությունը որպես համընդհանուր

⁴²¹ Է. Ս. Մարգարյանի հիմնական աշխատություններն են՝ Очерки теории культуры. Ер., 1969 (այս գիրքը հրատարակվել է նաև Հունգարիայում, Բուլղարիայում, Չեխոսլովակիայում); О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ер., 1973; Культура как способ социальной самоорганизации. Общая постановка проблемы и ее анализ применительно к НТР. Пушино, 1982; Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983; Наука о культуре и императивы эпохи. М., 2000; Capacity for World Strategic Management The Forthcoming Reform of the UN System through the Prism of Evolutionary Survival Imperatives. Yerevan, 1998; Гуманизм 21-го столетия. Идеология самосохранения человечества. Ер., 2008:

հարմարվողական համակարգ, մարդկային գործունեությունը որպես տեղեկատվական ուղղորդված գործունեության հատուկ տեսակ, մշակույթը որպես համընդհանուր վերկենսաբանական երևույթ, որի միջոցով իրագործվում է մարդկանց գործունեությունը, իսկ դրա ամ-հատական և կոլեկտիվ սուբյեկտները, պատմական ձևերը վերաբ-տադրվում և փոխվում են: Փաստորեն ԽՍՀՄ-ում նա առաջինն էր, ով ուրվագծեց մշակութաբանության բովանդակային ոլորտը՝ ցույց տա-լով դրա որակական տարբերությունը մշակույթի փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի, ազգագրության և այլ գիտությունների համեմատ: Է. Մարգարյանը փորձեց շաղկապել **համակարգային մոտեցումը սո-ցիոմշակութային էվոլյուցիոն գործընթացների** հետազոտման հետ՝ դրա հիմնարար սկզբունքները գործադրելով մարդկանց հասարակա-կան կյանքի, մարդկային գործունեության ու մշակույթի ուսումնա-սիրման նկատմամբ: Հայ մշակութաբանը մշակել է մշակույթի գոր-ծունեական հայեցակարգը, որում **մշակույթը դիտարկում է որպես ինքնակազմակերպվող համակարգ**: Ըստ նրա՝ մշակույթի բովանդա-կությունը չպետք է նեղացնել ու հանգեցնել արվեստին: Մշակույթն առաջացել է որպես մարդկանց ֆիզիկական և կենսաբանական բնույթի հարաբերությունները կարգավորող միջոցների համակարգ: Մշակույթը մի հարմարվողական մեխանիզմ է, որի միջոցով հասա-րակությունը ինքնապահպանման նպատակով իրեն հարմարեցնում է շրջակա միջավայրին և բնությանը: Իսկ քաղաքակրթությունը նույն այդ մշակույթն է, որը միայն երկար էվոլյուցիայի հետևանքով ձեռք է բերել որակապես այնպիսի նոր հատկանիշներ, ինչպիսիք են պետա-կան իշխանությունը, սոցիալական շերտավորումը, ուրբանիզացիան, գիրը և այլն:

Է. Մարգարյանը խորհրդային մշակութաբանության մեջ հիմք դրեց նոր ուղղության՝ **էթնոմշակութաբանության**, որի ուսումնասիրու-թյան հիմնական առարկան էթնիկական մշակույթն էր: Էթնոմշակու-թաբանությունը հնարավորություն է տալիս ներկայացնել տարբեր ժողովուրդների հարմարվողականությունը սոցիալական և բնական միջավայրի պայմաններին, ինչպես նաև ցույց տալ, թե ինչպիսի տեղ

են գրադեցնում մշակութային ավանդույթները տարբեր ազգերի ու մարդկանց կյանքում:

1980-ականների սկիզբներին մա մշակեց ավանդույթների մասին նոր գիտակարգի՝ **ավանդութաբանութան** հիմունքները: Եթե մշակութաբանության ուսումնասիրման առարկան ընդգրկում է վերկենսաբանական մակարդակում զարգացող կոլեկտիվ և անհատական գործունեության (ներառյալ վարքի յուրահատուկ անհատական կարծրատիպերն ու անհատական մակարդակում ստեղծված նորարարությունները) ծավալման միջոցների ողջ համակարգը, ապա ավանդութաբանության ուսումնասիրման առարկան այդ միջոցների ենթահամակարգերից մեկն է: Ավանդութաբանությունը մի գիտակարգ է, որը ուսումնասիրում է գործունեության կարծրատիպերը ինչպես մարդկանց, այնպես էլ կենդանիների խմբերում՝ համեմատական վերլուծության ենթարկելով անհատական փորձի՝ կոլեկտիվի փոխակերպման գործընթացները⁴²²: Ըստ Է. Մարգարյանի՝ ավանդույթը շարժունակ երևույթ է, կոլեկտիվ գործունեության կարծրատիպ և մշակութային մեխանիզմ⁴²³: Ավանդութաբանություն գիտակարգի ստեղծման հիմքում ընկած է ինչպես կյանքի կազմակերպ-

⁴²² Է. Ս. Մարգարյանի ավանդութաբանական հայեցակարգի մասին ռուս մշակութաբան Ա. Բ. Բոնդարևը գրում է հետևյալը. «В основе этой науки лежит понимание динамики культурной традиции как универсального механизма воспроизведения и изменения человеческих обществ и основного носителя жизненного опыта, проявляющегося в процессах формирования, действия и трансформации любых групповых паттернов деятельности. Культурная традиция, рассматриваемая с этого угла зрения, является специфическим механизмом культуры, призванным упорядочивать и структурировать социальный жизненный опыт через стереотипизацию «культурных мутаций» (новаций). Он фактически первым в СССР стал разрабатывать проблемы социальных и гуманитарных технологий, которые в наши дни стали остроактуальными. Он показал, что по своей природе, содержанию и механизмам функционирования все эти технологии являются культурными. В ходе разработки традициологической концепции он установил ту общую субстанцию, благодаря которой воспроизводятся и изменяются как биологические, так и социокультурные системы – жизненный опыт. Развивая эту идею, он предложил синтетическое понятие воспроизводственной динамики живых систем» (**Бондарев А. Б.** Эдуард Саркисович Маркарян: памяти ученого. «Культурологический журнал», 2011/1 (3)):

⁴²³ **St'u Лурье С. В.** Традициология Э. С. Маркаряна: отличие от зарубежных теорий традиции. «Культура и образование». 2015, № 4 (19), էջ 8:

ման սոցիոմշակութային և կենսաբանական տեսակների տեղեկատվական բազաների համակարգված համեմատությունը, այնպես էլ մշակութային ավանդույթի դինամիկան՝ որպես մարդկային հասարակությունների վերարտադրության և փոփոխության համընդհանուր մեխանիզմ և կենսափորձի հիմնական կրող: Մշակութային ավանդույթը յուրահատուկ մշակութային մեխանիզմ է, որը նախատեսված է սոցիալական կյանքի փորձը «մշակութային մոտացիաների» (փոխակերպումների ու նորարարությունների) և կարծրատիպերի միջոցով կարգավորելու ու կառուցարկելու համար:

1990-ականներից է. Մարգարյանը զբաղվում է ժամանակակից համաշխարհային քաղաքակրթության զարգացմանը բնորոշ խորքային հակասությունների հետազոտմամբ: Նրա կարծիքով՝ ժամանակակից դարաշրջանին բնորոշ են **ճգնաժամներ**, որոնք մահացու վտանգ են ներկայացնում ողջ մարդկության համար: Այսօր մարդկության սոցիալ-մշակութային էներգիայի միայն չնչին մասն է ծախսվում գոյատևման ռազմավարական նպատակների իրականացման համար, մինչդեռ դրա մեծագույն մասն օգտագործվում է սպառազինությունների մրցավազքի և լոկալ հակամարտությունների թվացյալ լուծումներ գտնելու համար: Եվ քանի որ սոցիոմշակութային էներգիան ունի ինստիտուցիոնալ ուղղվածություն, ուստի առաջադրված նպատակին հասնելու համար հարկավոր է բոլոր մակարդակների ինստիտուտները համապատասխանեցնել ժամանակաշրջանի իրողություններին, գոյատևման և զարգացման ռազմավարական հրամայականներին: Ըստ հայ մտածողի՝ համաշխարհային քաղաքակրթությունն այսօր հայտնվել է «**ճանաչողական**» և «**նորմատիվ-արժեքային**» ծուղակներում: «**Ճանաչողական ծուղակ**» այն վիճակն է, երբ անհամապատասխանություն է առաջանում մի կողմից երևույթների և գործընթացների ընկալման ու մեկնաբանման և դրանց իրական բնույթի, մյուս կողմից՝ գիտության և կրթության համակարգերի զարգացման առկա միտումների, գիտելիքի արտադրության ու կիրառման մեթոդների և արդիականության կողմից դրանց ներկայացվող ռազմավարական պահանջների միջև: «**Արժեքային-նորմատիվ ծուղակ**» այն վիճակն է, երբ անհամապատ-

տասխանություն է գոյանում մեծապետական մշակույթի՝ իր նորագույն ագրեսիվ դրսևորումներով հանդերձ, հնացած արժեքային համակարգերի և մարդկության գոյատևման ու զարգացման ռազմավարական հրամայականների միջև: Եթե «ճանաչողական ծուղակից» դուրս գալու համար անհրաժեշտ է համախմբել մարդկության մտավոր կարողությունները, ապա «արժեքային-նորմատիվ ծուղակից» ելք գտնելու համար անհրաժեշտ է **հումանիստական** նոր գաղափարախոսություն: Ըստ Է. Մարգարյանի՝ արդի հումանիզմը մարդկության ինքնապահպանման չափազանց կարևոր ռազմավարական ռեսուրս է: Ըստ այդմ նա առաջադրում է «**XX դարի հումանիզմ**» նախագիծը, որը կոչված է բացահայտելու մարդկության գոյատևման և զարգացման չափորոշիչները: Նրա կարծիքով՝ այս նպատակին հասնելը հնարավոր է միայն համաշխարհային քաղաքակրթության զարգացման տարերային, զուտ տեխնոկրատական (տարերայնությունը ծնում է բռնության մշակույթ, ցեղասպանություն և ահաբեկչություն), ծայրահեղ կործանարար տեսակից անցում կատարել դեպի որակապես տարբեր, գիտակցաբար ուղղորդված զարգացում: Մարդկությունը պետք է կենտրոնացնի իր մտավոր ու բարոյական ռեսուրսները և քաղաքակրթության զարգացման տարերային տիպից անցում կատարի դեպի դրա հումանիստորեն ուղղորդվող տեսակը: Սա կարևոր է նաև աշխարհի ժողովուրդների հետագա մերձեցման, համախմբման անհրաժեշտության գիտակցման տեսանկյունից⁴²⁴: Համաշխարհային քաղաքակրթության հումանիստական վերափոխման գործընթացի բոլոր օղակները և մարդկային գործունեության բոլոր ոլորտները պետք է ստորադասվեն մարդկության ինքնապահպանման նպատակին: Աշխարհը կանգնած է հումանիստական հեղափոխության անհրաժեշտության առջև՝ որպես ազգերի և ողջ մարդկության գոյատևման և զարգացման հիմնական պայման: Այդ հեղափոխության իմաստն այն է, որ **պատերազմի մշակույթը պետք է փոխարինվի խաղաղության մշակույթով:**

⁴²⁴ Տե՛ս **Markaryan E. S.** Capacity for World Strategic Management The Forthcoming Reform of the UN System through the Prism of Evolutionary Survival Imperatives. Yerevan, 1998; Гуманизм 21-го столетия. Идеология самосохранения человечества. Ер., 2008;

Է. Մարգարյանը իր տեսական գաղափարներն օգտագործել է նաև հայոց պատմությանը և հայ ազգին առնչվող պատմական ու արդիական հարցերի իմաստավորման համար: Նա առաջիններից մեկն է ձեռնարկել Հայոց ցեղասպանության հիմնախնդրի մշակութաբանական և քաղաքակրթական քննությունը: Ցեղասպանությունը ուսումնասիրելով իրավաքրեագիտական, հոգեբանական-բարոյագիտական, մշակութաբանական-քաղաքակրթական տեսանկյուններից՝ նա առաջադրեց ցեղասպանության վերաբերյալ մի մշակութաբանական-փիլիսոփայական հայեցակարգ, որը կարող է հիմք ծառայել ցեղասպանության մասին գիտական համակարգի՝ **ցեղասպանագիտության** զարգացման համար: Ի մասնավորի՝ Հայոց ցեղասպանության թեմայի քննարկման ընթացքում նա շարադրել է ցեղասպանագիտությանն առնչվող հետևյալ դրույթները՝

ա) ցեղասպանությունը երբեք և ոչ մի տեղ չի կարող օգտագործվել որպես տարածքների, ինչպես նաև զոհերի ունեցվածքի ձեռքբերման մեթոդ,

բ) ցեղասպանության իրականացումը պետք է ճնշվի խիստ պատժամիջոցների կիրառմամբ: Եթե պատմական հատուկ պայմանների պատճառով ցեղասպան պետության իշխանությունները կարողացել են խուսափել պատժից, ապա դա չի նշանակում, որ նրանք ընդմիշտ խուսափել են դրանից,

գ) ցեղասպան իրավիճակի հանգուցալուծման համար կարևոր պայման է կատարված հանցագործության համար անկեղծ գոջումը: Առանց այս պայմանի կատարման, տվյալ իրավիճակում ներգրավված ժողովուրդների հարաբերություններում չի կարող լինել սոցիալ-մշակութային լարվածության թուլացում,

դ) կատարված ցեղասպանությունը ժխտելը հանցավոր արարք է, որի համար ժխտողները նույնպես պետք է լուրջ պատասխանատվություն կրեն⁴²⁵:

Անուրանալի է Է. Ս. Մարգարյանի ավանդը ինչպես մշակութաբանության, էթնոմշակութաբանության, ավանդութաբանության, ցե-

⁴²⁵ Տե՛ս **Маркарян Э. С.** Глобальные аспекты геноцида армян. Опыт культурологического анализа. Ер., 2005.

դասպանագիտության, հումանիզմի տեսական հարցերի մշակման, այնպես էլ մշակութաբանության հայկական դպրոցի կայացման և մշակութաբան-փիլիսոփաների պատրաստման գործում: Նա նշանակալի ներդրում է ունեցել մշակութաբանության մեթոդական և տեսական հիմքերի զարգացման, ժամանակակից աշխարհում դրա գործնական ներուժի և դերի գիտակցման գործում:

6.4 Համլետ Ա. Գևորգյան

XX դարի երկրորդ կեսի և XXI դարասկզբի հայ փիլիսոփայության նշանավոր դեմքերից է փիլիսոփա, տրամաբան, մշակութաբան **Հ. Ա. Գևորգյանը (1927-2024)**⁴²⁶:



Համլետ Ա. Գևորգյան

Համլետ Ամբակունի Գևորգյանը ծնվել է 1927 թ. Երևանում, սովորել է Թփիլիսի հայկական դպրոցներում, 1944 թ. ավարտել Երևանի Մոսկվյանի անվան ռուսական դպրոցը, 1944-45 թթ. սովորել է Մոսկվայի Բաումանի անվան բարձրագույն տեխնիկական ուսումնարանում, այնուհետև ընդունվել Երևանի պետական համալսարանի միջազգային հարաբերությունների ֆակուլտետը: 1955 թ. պաշտպանել է **«Արստարկցիայի դերը իմացության մեջ»** թեկնածուական թեզը և աշխատանքի անցել (1956 թ.) ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտում: 1962-1969 թթ. եղել է պրոֆեսորական խմբի ղեկավար, 1969 թ.՝ բաժնի վարիչ, 1992 թ.՝ գիտաթեմատիկ խմբի ղեկավար, 1993-1995 թթ.՝ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի տնօրեն: 1970 թ. պաշտպանել է **«Հավանական և հավաստի գիտելիք»** թեմայով դոկտորական թեզ: 1963-1979 թթ. դասախոսել է ԵՊՀ-ում: 1996 թ. ընտրվել է ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, իսկ 2013 թ. նրան շնորհվել է ՀՀ գիտության վաստակավոր գործչի կոչումը: Հեղինակ է բազմաթիվ մենագրությունների և գիտական հոդվածների: Նա Հայկական հանրագիտարանի համար գրել է շուրջ հարյուր հոդված փիլիսոփայության և տրամաբանության հանգուցային հարցերի, կատեգորիա-

⁴²⁶ Հ. Ա. Գևորգյանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս «Պատմաբանասիրական հանդես» գլխավոր խմբագիր Ս. Հարությունյանի հարցազրույցները ակադեմիկոս **Հ. Ա. Գևորգյանի** հետ՝ «Պատմաբանասիրական հանդես», 2007, թիվ 2, էջ 308-314; «Պատմաբանասիրական հանդես», 2012, թիվ 2, էջ 259-266:

ների, փիլիսոփայական ուղղությունների, փիլիսոփայության և տրամաբանության նշանավոր դեմքերի մասին:

Ակադեմիկոս Հ. Ա. Գևորգյանն իր աշխատություններում բնմարկում է գիտության փիլիսոփայությանը, գիտաբանությանը, տրամաբանությանը, արևմտյան փիլիսոփայության իմացաբանական ուսմունքներին, ինչպես նաև պատմության փիլիսոփայությանը, հայ մշակույթի և փիլիսոփայության պատմությանն առնչվող մեթոդաբանական հարցեր: Նրա կարծիքով՝ փիլիսոփայության մեջ իմացաբանական խնդրակարգն այն բանալին է, որը հնարավորություն է տալիս «բացելու» և ըմբռնելու Նոր ժամանակի գիտության և փիլիսոփայության դասականների ուսմունքներն ու գիտական մտքի զարգացման ընթացքը: Նա փորձում է վերաիմաստավորել գիտության փիլիսոփայության համար հանգուցային՝ **վարկածի (հիպոթեզի), վերացարկման (աբստրակցիայի), գիտելիքի ճշմարտության, հավանականության և հավաստիության, օբյեկտիվության և օբյեկտիվացման** հասկացությունները, ձևակերպել **գիտելիքի օբյեկտիվության ներգիտական չափանիշները**⁴²⁷: Յույց տալով հիպոթեզի դերը գիտության մեջ՝ Հ. Ա. Գևորգյանը ճշտում է դրա իմացաբանական սահմանները, ներքին մեխանիզմները, նպատակը և կիրառման յուրահատկությունները: Հիպոթեզը, ըստ նրա՝ գիտական ենթադրություն է, որը հիմնված է փորձնական տվյալների վրա: Իսկ «**Հավանական և հավաստի գիտելիք**» («Вероятное и достоверное знание») աշխատությունում նա ցույց է տալիս, որ հավանականությունը՝ որպես գիտելիքի իմացաբանական բնութագիր, տարբեր իմաստ ունի պատահարի հավանականությունից, հավանականությունների մաթեմատիկական տեսության մեջ ընդունված նրա տրամաբանական մեկնաբանությունից, այսպես կոչված, սուբյեկտիվ հավանականությունից և չի հանգեցվում այդ մեկնաբանություններից ոչ մեկին: Գիտելիքի իմացաբանա-

⁴²⁷ Տե՛ս Գևորգյան Հ. Ա., Իմացաբանության մեջ աբստրակցիայի դերի մասին, Եր., 1957; Հիպոթեզը և նրա դերը գիտության մեջ, Եր., 1959; Գևորգյան Գ. Ա. Вероятное и достоверное знание. Ер., 1965; Գևորգյան Գ. Ա. Очерк исторической методологии науки. Ер., 1987:

կան այդ բնութագիրն առանձնացվում է իբրև հավանականության գուտ ներգիտական կիրառություններից տարբեր իմաստային ծանրաբեռնվածություն ունեցող ուրույն հասկացություն⁴²⁸։ Գիտության փիլիսոփայության և մեթոդաբանության խնդրակարգի իմաստավորմանը մվիրված նրա «**Գիտության պատմական մեթոդաբանության ակնարկ**» և «**Պատմական վերակազմության մեթոդը գիտության պատմության մեջ**» աշխատություններում բացահայտված են այն տեսանկյունները, որոնցով գիտությունը ներկայանում է որպես պատմական և մշակութային երևույթ, վերլուծված են այդ գաղափարն արծարծող՝ XVIII–XX դդ. փիլիսոփայական և մշակութաբանական տեսությունները։

Հ. Ա. Գևորգյանը հատուկ ուշադրություն է դարձնում գիտության պատմամշակութային մեկնաբանությունների հետ գիտական գիտելիքի օբյեկտիվության և գիտական ռացիոնալության համատեղելիության կարևորագույն հարցին։ Գիտության՝ որպես մշակութային երևույթի դիտարկումը հնարավորություն տվեց նորովի իմաստավորել եվրոպական ռացիոնալիզմի շրջանակները, մշակույթի միասնության հիմնարար գաղափարի համատեքստում բացահայտել գիտության հումանիստական ներուժը։ Ըստ Հ. Ա. Գևորգյանի՝ գիտությունը ներկայացնել որպես պատմամշակութային երևույթ չի նշանակում գիտությունն ու նրա փոփոխությունների ընթացքը պարզապես դիտարկել պատմության, այն է՝ միմյանց հաջորդող հասարակությունների, մշակույթների, քաղաքակրթությունների համատեքստում և դարաշրջանների հաջորդափոխության մեջ։ Գիտության պատմական մեթոդաբանության տեսություններում փոխվում է «**գիտություն**» հասկացությունը, և այն դիտվում է որպես պատմական երևույթ ինքնին՝ իր էական հատկանիշներով։ Եվ հատկապես պատմական են համարվում գիտական գիտելիքի այն հատկանիշները, որոնցով այն սահմանվում (և առանձնացվում) է գիտելիքաբանության (էպիստեմոլոգիայի) մեջ։ Այլ խոսքով՝ գիտելիքի օբյեկտիվու-

⁴²⁸ Տե՛ս **Մանասյան Ա. Ս.**, Գիտելիքների ներաշխարհից դեպի նրանց բնագանգական հեռաստանները (ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Համլետ Գևորգյանի ծննդյան 95-ամյակի առթիվ), «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2022, թիվ 2, էջ 329-330։

թյունը, այն է՝ ճանաչող սուբյեկտից օտարվելու նրա հնարավորությունը, ճշմարտությունը և նրա ձեռքբերումը գիտության զարգացման ընթացքում, ռացիոնալությունը և այն չափանիշները, որոնց համաձայն այն վերագրվում է մարդկային բանականությանն առհասարակ: Այս ամենը համարվում է **պատմական**, այսինքն՝ եզակի, ուրույն, առանձնահատուկ՝ յուրաքանչյուր դարաշրջանի, քաղաքակրթության, մշակույթի և նույնիսկ գիտելիքի զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանի համար: **Գիտվելով որպես յուրաքանչյուր դարաշրջանի, քաղաքակրթության, մշակույթի համար իր եզակի առանձնահատկություններն ունեցող, միանգամյա երևույթ՝ գիտական գիտելիքը դրանով նմանվում է մշակույթի մյուս երևույթներին, ասենք՝ արվեստի գործերին, որոնք ինքնին եզակի, անկրկնելի են և ոչ թե հերթական օղակը զարգացման շղթայի մեջ:** Խնդիրը, ըստ Հ. Ա. Գևորգյանի, այն չէ, որ պետք է հրաժարվել օբյեկտիվ գիտելիքի և գիտական ռացիոնալության իդեալից, այլ այն, թե ինչպե՞ս համատեղել այդ իդեալի հետ գիտության դիտարկումը որպես պատմական և մշակութային երևույթի:

Հ. Ա. Գևորգյանի մշակութաբանությանը և պատմափիլիսոփայությանը մկրիված գրքերում տրված են պատմափիլիսոփայության և մշակույթի փիլիսոփայության հիմնահարցերի նորովի մեկնաբանություններ, և դրանց լույսի ներքո քննության են առնված Հայաստանի պատմության, հայ փիլիսոփայության և մշակույթի պատմության, հատկապես՝ ազգին ու ազգային մշակույթին վերաբերող վիճահարույց խնդիրներ⁴²⁹: Նա ելնում է այն կանխադրույթից, որ հայոց պատմությունը և հայոց մշակույթի պատմությունը պետք է ներկայացվեն ժամանակակից (արևմտյան) պատմագիտական, պատմափիլիսոփայական և մշակութաբանական տեսությունների համատեքստում՝ հաշվի առնելով դրանց հիմքում ընկած ըմբռնումներն ու հասկացութային համակարգը, այլապես դրանք չեն լինի ընկալելի և ընդունելի: Սակայն ժամանակակից պատմագիտական, պատմափի-

⁴²⁹ St'яn Геворгян Г. А. Национальная культура с точки зрения философии истории, Ер., 1992; Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ, Եր., 1997; Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005:

լիստփայական և մշակութաբանական տեսությունները ձևավորվել են եվրոպական երկրների պատմության փորձի ընդհանրացման ու իմաստավորման հիման վրա, ուստի և ունեն առանձնահատկություններ, որոնց կիրառումը հայոց պատմության և հայկական մշակույթի պատմության նկատմամբ առաջ է բերում մի շարք բանավիճային խնդիրներ, որոնք կարիք են զգում նորովի մեկնաբանության: **«Ազգային մշակույթը պատմության փիլիսոփայության տեսանկյունից»** (1992) գրքում առաջին անգամ նա ներմուծում է մշակույթի **սինխրոնիկ և դիսխրոնիկ** ամբողջականության և ազգային մշակույթի պատմական շարունակականության գաղափարները, ազգային մշակույթի սահմանումը, էթնիկական մշակույթի և ազգագրական մշակույթի հետ նրա հարաբերության բացահայտումը, մշակույթի ժառանգորդման խնդրի լուծման համար պատմական վերակազմության մեթոդի հնարավորությունների ու կիրառության պայմանների հստակեցումը և այլն: Նկատի ունենալով պետական կազմավորումների սահմաններում եվրոպական ազգերի ձևավորման փորձը՝ Արևմուտքի հասարակագետները և քաղաքագետներն ազգի կազմավորումը կապում են պետության հետ: Ըստ Հ. Ա. Գևորգյանի՝ հայ ժողովրդի պարագայում կարիք չունենք վիճարկելու այս դրույթը, եթե նրան տրվի պատշաճ մեկնաբանություն. պետության մեջ, հանրային կյանքի պահանջներին համապատասխան, էթնիկական-ազգագրական մշակույթի բազմազանության վրա բարձրանում է մշակույթի, այսպես ասած, **քաղաքակրթական, արդեն ընդհանրական ձևերի շերտը**, որը կազմում են գրական լեզուն, գիրն ու գրչությունը, գրատպությունը, արվեստն ու գրականությունը, փիլիսոփայությունը, գիտությունը, կրթական համակարգը, շինարարական արվեստն ու ճարտարապետությունը, ընդհուպ մինչև հասարակական կյանքի կազմակերպման իրավաքաղաքական ձևերը: Պարտադիր չէ, որ դրանք բոլորը միաժամանակ հանդես գան, դրանց ձևավորումը կարող է պատմական մի ամբողջ ժամանակաշրջան ընթանալ, բայց կարևոր է, որ ժողովուրդը մուտք է գործում այդ պատմական ժամանակաշրջանը՝ էթնիկական-ազգագրական բազմազանությունից անցում կատարելով դեպի մի ընդհանրություն և մի նոր որակ, որը կոչ-

վում է ազգ: Հայ ժողովուրդը՝ որպես ազգ, ձևավորվելով հնագույն պետական կազմավորումների շրջանակներում, պատմական-քաղաքակրթական յուրաքանչյուր հաջորդ դարաշրջանում իր մշակույթի կարողականությունները ծավալել է ժամանակի մշակութային ձևերի մեջ, այնպես որ Ուրարտական և Այրարատյան թագավորությունների, հելլենիստական ժամանակաշրջանի, վաղ և ուշ միջնադարի և նոր ու նորագույն դարաշրջանի մշակույթները ներկայանում են իբրև **միևնույն մշակույթի կոնկրետ պատմական ձևերը**՝ կազմելով հայկական մշակույթի դիախրոնիկ ամբողջականությունը: Դրա տիպական օրինակներից են Ք. ա. առաջին հազարամյակում՝ քաղաքակրթությունների հաջորդափոխության ժամանակաշրջանում, հայ մշակույթում, հատկապես փիլիսոփայության մեջ հունա-հելլենիստական և վաղքրիստոնեական ավանդույթի պահպանումն ու նրա փոխանցումը եվրոպական քաղաքակրթությանը:

Անուրանելի է Հ. Ա. Գևորգյանի դերը Հայաստանում փիլիսոփայական մշակույթի զարգացման և փիլիսոփայական կադրերի պատրաստման գործում:

6.5 Էդուարդ Աթայան

XX դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության և լեզվաբանության ինքնատիպ ներկայացուցիչներից է լեզվաբան, փիլիսոփա, հայկական նշանագիտության հիմնադիր **Էդուարդ Ռաֆայելի Աթայանը**⁴³⁰ (1932-2002):



Էդ. Աթայան

Էդուարդ Աթայանը ծնվել է 1932 թ. Երևանում: 1949-1953 թթ. սովորել է Երևանի օտար լեզուների ինստիտուտում: 1956 թ. ավարտել է ԵՊՀ սասկիրանտուրան՝ ընդհանուր լեզվաբանություն մասնագիտացմամբ: 1957 թ. մինչև կյանքի վերջը աշխատել է ԵՊՀ-ում: Էդ. Աթայանը 1987-1993 թթ. եղել է ԵՊՀ լեզուների տիպաբանության, ռուսաց լեզվի տեսության և մեթոդիկայի ամբիոնի վարիչ, 1993-2001 թթ.՝ նույն ամբիոնի պրոֆեսոր: 1968-1969 թթ. համատեղությամբ ղեկավարել է Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան ռուսաց և օտար լեզուների պետական մանկավարժական ինստիտուտի լեզվաբանության ամբիոնը: 1965 թ. Էդ. Աթայանին շնորհվել է բանասիրական գիտությունների թեկնածուի, 1984 թ.՝ փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճան: 1986 թ. նա դարձել է ՀԽՍՀ ԳԱ քրթակից անդամ, 1996 թ.՝ ՀՀ ԳԱԱ իսկական անդամ:

Էդ. Աթայանը թողել է գիտական ու հրապարակախոսական հարուստ ժառանգություն: Նրա հիմնական երկերն են՝ «**Կառուցվածքային շարահյուսության առարկան և հիմնական հասկացությունները**» (ռուս., Եր., 1968), «**Լեզվական ոլորտի կազմակերպման և գործառնման հայեցակերպերը**» (ռուս., Եր., 1976), «**Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունը**» (Եր., 1981),

⁴³⁰ Է. Աթայանի փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Աբրահամյան Ա.**, Իրականություն, լեզվագիտակցություն, նշան, Եր., 2023; **Petrosyan, Silva.** Eduard Atayan. A Quest for Soul and Freedom, “Concordia”, International Journal of Philosophy, 2018, № 73, P. 20-29:

«Լեզու և արտալեզվական իրականություն. գոյաբանական համեմատման փորձը» (ռուս., Եր., 1987), «Ազատությունը որպես գաղափար և որպես իրականություն» (ռուս., Եր., 1992), «Հոգի և ազատություն» (Եր., 2005) մենագրությունները: 1980-1990-ական թվականներին նա հանդես է եկել նաև հրապարակախոսական բազմաթիվ հոդվածներով: Էդ. Աթայանը զբաղվել է նաև թարգմանչական գործունեությամբ՝ թարգմանել է արևմտաեվրոպական և ռուս սկանավոր գրողների ու փիլիսոփաների ամբողջական երկեր կամ դրանց առանձին հատվածներ:

Էդուարդ Աթայանն իր գիտական գործունեությունն սկսել է լեզվաբանությունից, այնուհետև անցում կատարել փիլիսոփայության՝ ելնելով այն համոզմունքից, որ լեզվականն ու արտալեզվականը, աշխարհն ու լեզուն միևնույն իրականության երկու մասերն են, որոնցում գործում են միևնույն օրինաչափությունները: Նա հանրագիտակ մտածող էր, համամարդկային ու ազգային մշակույթի, արվեստի և փիլիսոփայության խորագիտակ, ինչն էլ իր դրոշմն է թողել նրա փիլիսոփայական ոճի, փիլիսոփայական հարցադրումների և աշխարհայացքային դիրքորոշումների վրա: Նա յուրովի համադրում է հնդկական փիլիսոփայությունը, անտիկ հույն մտածողների, գերմանական դասական և ժամանակակից փիլիսոփաների ու լեզվաբանների ուսմունքները, գաղտնագիտական ու միստիկական ավանդույթները: Էդ. Աթայանի փիլիսոփայության հիմնարար սկզբունքներից են՝ **գերհամադրությունը**, գոյություն ունեցող ամեն ինչում քառանդամի վերաճող եռանդամի առկայությունը, աշխարհի միասնականության և տարորոշվածության համատեղումը, աշխարհի ներունակ լեզվականություն-մշականությունը, նյութականի և մտայինի միջև հոգեկանի կենտրոնական դիրքը, ազատության որոշիչ դերը մարդու ողջ գործունեության մեջ, Մերը՝ որպես ազատության բարձրագույն դրսևորում, իսկ ստեղծագործությունը՝ որպես ազատություն, ազատության և ներդաշնակության համընկնումը: «Է. Աթայանի մեկնաբանմամբ աշխարհը և նրա առանձին մասերը հայեցակերպերի ամբողջություններ են, և տարբերությունները ոչ թե արմատական են, այլ գերիշխու-

մային. ամեն մի առանձնահատուկ դեպքում գերիշխող դիրք է գրավում գոյակցող հայեցակերպերից մեկը, որն էլ որոշիչ է դառնում առանձնահատկության համար, մինչդեռ մյուսները հայտնվում են հետմաքենում և խամրում: Միասնությունն ու բազմազանությունը, այսպիսով, ոչ միայն չեն հակադրվում, այլև փոխադարձաբար պայմանավորում են իրար, մեկը բացատրվում է մյուսով»⁴³¹: Նա «**ներկարուն ներդաշնակություն**» եզրույթով է արտահայտում այն վիճակը, երբ տեղի է ունենում հակադիր բևեռների կենդանի-ազատ փոխգործողություն՝ միաժամանակ բախում և միախառնում, երբ յուրաքանչյուր կողմը պահպանում է իր յուրակերպությունը, բայց թափանցում է մյուսի մեջ՝ ստեղծելով բարձրագույն որակ:

Էդ. Աթայանի գոյաբանական ուսմունքի հիմքում ընկած է Մեծ տիեզերքի և Փոքր տիեզերքի՝ մարդու (հոգու) համամասնության կամ նմանականության հնագույն գաղափարը, որը տարածված էր ոչ միայն հնդկական ու հույնական փիլիսոփայության, այլև գաղտնաբանության (օրինակ, Հերմես Եռամեծ) մեջ: Մեծ և Փոքր տիեզերքների միջև գոյություն ունի կառուցվածքային (նույնական են գոյաբանական հիմնաշերտերը և դրանց հաջորդականությունը) և ֆունկցիոնալ (գոյաշերտերը նույնական են գործառության շրջանում. օրինակ, երկնային մարմինների ձգողական ուժը համեմատելի է հոգու մեջ սիրո, իսկ վանող ուժը՝ ատելության հետ) նմանակություն: Մարդկության համար այդ երկու տիեզերքների կատարյալ ներդաշնակությունը հասանելի կդառնա այն դեպքում, եթե անհատական, խմբային և համամարդկային հոգու այդ երկու շերտերը նմանակության հարաբերության մեջ հայտնվեն ին բոլոր հնարավոր առումներով՝ թե՛ կառուցվածային փոխդասավորությամբ, թե՛ տարրերի՝ համապատասխան դիրքում կատարած դերով և թե՛ արտաքին ու ներքին փոխներգործման երանգային համընկումով: Նմանականությունը համաչափորեն չապահովվելու դեպքում մարդու ներաշխարհում առաջ են գալիս բնական հոգեվիճակը աղավաղող մշտակա կամ անցողիկ շեղումներ կամ հիվանդություն, որը նա անվանում է **էկսթերիս** (հուն.

⁴³¹ Աթահամյան Ա., նշվ. աշխատ., էջ 205:

«ազատություն» բառից), այսինքն՝ «**ազատության բորբոքում**»: Ի տարբերություն մարդու ներաշխարհը քայքայող հայտնի օրգանական շեղումների (խելագարության տարբեր տեսակների)՝ էլքերիտը ավելի շուտ ունի հասարակական ծագում ու բնույթ, այսինքն՝ լիովին հաղթահարելի է «հիվանդի» մտքի և կամքի ակտիվ գործադրմամբ: Էլքերիտի տեսակներից են՝ **զգայամոլությունը, մտամոլությունը, զգացամոլությունը և էսամոլությունը**, որոնցից յուրաքանչյուրը պայմանավորված է հոգեկան համապատասխան շերտի միակողմանի ուռճացմամբ և մնացած շերտերի համապատասխան նվազեցման: Մարդը տառապում է այդ միակողմանիության ցավով, որի պատճառով դառնում է սեփական մոլորությունների ստրուկը: Այս իմաստով էլքերիտը **ազատության հիվանդություն** է, կամ որ նույնն է՝ **մարդու ներքին անազատություն**, որը հաճախ կործանարար դեր է կատարում մարդկանց կյանքի բոլոր փուլերում: Հոգու այդ չորս խանգարումներին համապատասխանում է աշխարհայացքի չորս տեսակ՝ ա) **զգայամոլություն կամ զգայապաշտական բանտ**, որը փիլիսոփայության մեջ դրսևորվում է որպես «ինքնաբավ ու այլամերժ մատերիալիզմ», արվեստում՝ մատուրալիզմ, ռեալիզմ և իմպրեսիոնիզմ, քաղաքականության մեջ՝ անսկզբունք պրագմատիզմ, ցինիզմ, առօրյա կյանքում՝ քեֆչիություն, «խաշիզմ»: բ) **Մտամոլություն կամ մտապաշտական բանտ** («դատողաբանության վանդակ»), որը փիլիսոփայության մեջ դրսևորվում է որպես ինքնաբավ ու այլամերժ իդեալիզմ, արվեստում՝ առանց փնտրումների արստրակցիոնիզմ, քաղաքականության մեջ՝ կյանքից կտրված կուսակցական իդեոլոգիզմ, առօրյա կյանքում՝ ճիզվիտական տաղտուկ մաքրամոլություն: գ) **Զգացամոլություն կամ զգացապաշտական բանտ** («զգացմունքի մեկուսի մենաստան»), որը փիլիսոփայության մեջ դրսևորվում է որպես ինքնամիտ էմոցիոնալիզմ, արվեստում՝ կեղծ զգացմունքայնությամբ տոգորված սենտիմենտալիզմ, քաղաքականության մեջ՝ ազնիվ, բայց անբան քաղաքական ու կուսակցական երազկոտություն, կույր ազգայնամոլություն, ֆաշիզմ, ռասիզմ, առօրյա կյանքում՝ արտաքուստ գրավիչ, բայց հաճախ բացասական հետևանքներով հղի վարքագիծ, անհիմն ներողամտություն և անհամոլորժեղի հանդուրժողա-

կանություն: դ) **Եսամոլություն կամ եսապաշտական բանո** («**ես-ի համակենտրոնացման ճամբար**»), որը փիլիսոփայության մեջ դրսևորվում է որպես հարձակողական և այլամերժ կամապաշտություն (փոլյունտարիզմ), պերտոնալիզմ, սոփեստական սուբյեկտիվիզմ և ռելյատիվիզմ, արվեստում՝ էքսպրեսիոնիզմ, քաղաքականության մեջ՝ կամապաշտություն, առօրյա կյանքում՝ եսասիրություն, ուրիշներին անտեսելու, ուրիշներին ռոմակոխ անելով՝ հասարակական սանդուղքով վեր բարձրանալու մոլուցք:



Էդ. Աթայանն իր լեզվափիլիսոփայական աշխատություններում ձևակերպում է իր փիլիսոփայության համար առանցքային նշանակություն ունեցող **համադրականության**, իսկ ավելի ստույգ՝ **եռանդամության և քառանդամության** գաղափարը: Աշխարհի բոլոր իրերն ու երևույթները բաղադրվում են հակադիր սկզբունքներ մարմնավորող տարրերից, որոնք միավորվում են, երբ հակադիր բևեռների միջև ի հայտ է գալիս «միջնորդավորող-միավորող և ողջ դիալեկտիկական կառույցը մեկ քայլ դեպի վեր տանող երրորդ՝ համադրական տարրը»: Եթե այդ միջին տարրը գործառում է բնականոն ձևով՝ առանց ավելորդ ճնշման մյուս երկուսի նկատմամբ, լոկ կարգավորելով դրանց փոխազդեցությունը, ապա «**կովող բևեռներից ու հաշտեցնող կենտրոնից բաղկացած այդ եռանդամը ինքնաբերաբար վերաճում է քառանդամի, որի չորրորդ «գերհամադրական» տարրը ինքը՝ քառանդամային ամբողջությունն է**»⁴³²: Եռանդամի անկանոն գործառ-

⁴³² Աթայան Է. Ռ., Հոգի և ազատություն, հոդվածներ և թարգմանություններ, Եր., 2005, էջ 378:

ման պարագայում վերադարձ է կատարվում **«ինքնակործան երկանդամին»** և/կամ **«տարրական այլակործան միանդամին»**: Օրինակ, ազատությունը անհրաժեշտություն-ազատություն-պատահականություն եռանդամի գործունացնող օղակն է՝ բևեռներից տարբեր, բայց և դրանք իր մեջ համադրող, դրանց միակողմանիությունը վերացնող: Այդ բևեռների և ոչ թե միայն անհրաժեշտության հետ կապի մեջ կարող է ըմբռնվել ազատության էությունը: Դրանով ազատության արայանական ըմբռնումը տարբերվում է թե՛ հեգելյան (ըստ որի՝ **«ազատությունը գիտակցված ներքին անհրաժեշտություն»** է) և թե՛ մարքսյան (ըստ որի՝ **«ազատությունը գիտակցված անհրաժեշտություն է»**) ըմբռնումներից⁴³³: Ազատությունը ավելի բարձր և համադրական կատեգորիա է. այն մարդու պատասխանատվությունից ու արժանապատվությունից բաղադրվող անհրաժեշտության և և նրա խաղային-կերտողական ձիրքից բխող պատահականության հակադրամիասնություն է: Բացի դրանից՝ ազատությունը միայն ներքին ազատություն չէ, այլև ներքին ու արտաքին ազատությունների համադրում: Արայանի համար ազատությունը ոչ թե անհրաժեշտության ու պատահականության վերառում է, այլ դրանց համադրում: Եվ քանի որ անհրաժեշտությունն ու պատահականությունը **անազատության բևեռներն** են, ազատությունը ենթադրում է ոչ միայն իր, այլև անազատության գիտակցում. ճշմարիտ ազատությունը **«անազատությունն իր մեջ ամբողջապես ներառած ազատությունն է»**:

Ազատությունը և ստեղծագործությունը ոչ թե պարզապես կապված են, այլ նույնական են: Արվեստն է հոգու, Ես-ի ազատության գլխավոր մարմնավորումն ու դաստիարակիչը: Արվեստն է աշխարհի ազատության կատարյալ տիպարը և գոյաձևը: Արվեստի և ազատության էական հատկանիշներից մեկը ներքինի և արտաքինի, ոգեղեն բովանդակության և մատերիական արտահայտության հակադրամիասնությունն է, կամ որ նույնն է՝ դրանց **«ներլարուն ներդաշնակությունը»**: Ստեղծագործական ազատությունն ազատագրում է հենց ստեղծագործողին, ավելին՝ անհատի ձևավորման պայմանն է: Իր

⁴³³ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Атаян Э. Р.** Свобода как идея и как действительность. Ер., 1992, էջ 203-229:

ազատ ստեղծագործության շնորհիվ մարդը վերաճում է արվեստի ստեղծագործության: Էդ. Աթայանը որպես **«ազատ ստեղծագործության տիպար»** է բնութագրում ստեղծագործության հիմքերի հիմքը՝ **ոգեշնչում-ներըմբռնողություն-երևակայություն** եռանդամը, որին հավելվում է «երկրային» տարրը՝ **արտահայտությունը**: Ազատությունը ներդաշնակություն է, իսկ ազատության, ներանհատական և միջանհատական ներդաշնակության միակ, անկրկնելի և վեհ ուղին **սերն է**, առանց որի «չկա ոչինչ»: Ազատության կենտրոնը սերն է, որը դրանով իսկ հանդես է գալիս որպես ազատության գրավական: **Կյանք-ազատություն-սեր** եռյակից սերն է, որ պետք է դիտվի որպես աշխարհի գերագույն սկզբնավորումն ու վերջավորումը:

Էդ. Աթայանը լեզվաբանական, փիլիսոփայական, հոգեբանական հարցերը դիտարկում է նշանագիտության համատեքստում: Նրա համոզմամբ՝ նշանը համընդհանուր բնույթ ունեցող իրողություն է, այսինքն՝ ամեն ինչ (աշխարհ, մշակույթ, լեզու, մարդ և այլն) նշան է կամ առնվազն կարող է դիտվել իբրև նշան, որով կարելի է մեկնաբանել ամեն ինչ: «Նշանը բառիս լայն առումով, - գրում է նա, - ընդգրկում է սուբյեկտի համար որևէ նշանակություն ունեցող, այսինքն՝ նրա գիտակցության կամ գործունեության օբյեկտը հանդիսացող ողջ գոյը, որը մարդկային աշխարհում հանդես է գալիս բառային լեզվի բանական-պայմանական նշանների (նեղ իմաստով նշանների), նրանց զուգորդող կամ փոխարինող, այլև լրացնող նշանային տարրերի (գիտության, արվեստի, տեխնիկայի՝ ողջ մշակույթի «լեզուներ»), կենդանական աշխարհում բնագոյային ազդանշանների, բնության մեջ՝ այսպես կոչված բնական նշանների կամ հայտանշանների (սիմպտոմների) տեսքով»⁴³⁴: Այստեղից էլ Էդ. Աթայանի առանձնահատուկ վերաբերմունքը նշանագիտության նկատմամբ, որը նա անվանում է **հումանիտար գիտությունների մաթեմատիկա**: Է. Աթայանի նշանագիտական տեսությունը համահյուսվում է փիլիսոփայության հետ, այնպես որ փիլիսոփայությունը դառնում է զգալի չափով նշանագիտական փիլիսոփայություն, իսկ նշանագիտությունը՝ ամբողջա-

⁴³⁴ **Աթայան Է. Ռ.**, Հոգի և ազատություն, հոդվածներ և թարգմանություններ, էջ 32:

պես դիալեկտիկական նշանագիտություն: Լեզվական նշանում բնական և պայմանական նշանայնության դրսևորումների նրբին վերլուծության հիման վրա նշանի տարբեր հայեցակերպերը մեկնաբանվում են որպես նրա կազմի մեջ մտնող նշաններ, ուստի և ամբողջ նշանը՝ որպես նշանների համակարգ: Լեզվական, ապա և ընդհանրապես նշանը սուբյեկտ-օբյեկտային կապերի մեջ դիտելը թույլ է տալիս վեր հանել սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի փոխհարաբերություններն ու փոխադարձ անցումները, դրա շնորհիվ՝ մաս տալ սուբյեկտի ու օբյեկտի՝ որպես նշանային իրադրության բաղադրիչների բնութագրումը և ներկայացնել նրանց փոխհարաբերությունը: Նրա տեսության մեջ տարբերակվում են **արտացոլումը**՝ որպես օբյեկտիվի սուբյեկտիվացման գործընթաց, և **արտահայտումը**՝ որպես սուբյեկտիվի օբյեկտիվացման գործընթաց: Նշանների տիպաբանության մեջ բնական և պայմանական նշանների եզրերի միջև զետեղվում է դրանք իր մեջ միաձուլող, վերաձուլող **խորհրդանշանը**՝ իր համադրականությամբ կենտրոնայինը, հետևաբար և իրականը, կենսականը, ստեղծագործականը, ազատը⁴³⁵: Խորհրդանշանն ու ազատությունը այնպես են կապված, որ «նշանաբանական առումով ազատության գործիքը ... խորհրդանշումն է, իսկ նպատակը՝ կատարյալ ապախորհրդանշանայնացումը՝ վերադարձը սրբությամբ տոգորված կյանքին»: Է. Աբայանի նշանագիտական տեսության կարևորագույն բնութագրումը դիալեկտիկականությունն է. նշանի ընդլայնված ըմբռնումը, տարատեսակ նշանների միջև և նրանց բաղադրիչների միջև առկա փոխհարաբերությունների քննությունն ու ներկայացումը հիմնվում են անընդհատ փոխադարձ անցումների և կարգավիճակային փոփոխությունների բացահայտման վրա: Նշանի այդ դիալեկտիկական ըմբռնումը հնարավորություն է տալիս ներկայացնելու աշխարհի դիմամիկ պատկերը՝ տարբեր, բայց շաղկապված և փոխադարձաբար փոխարկելի եզրերի անցումներով միասնականություն ձեռք բերող մի պատկեր՝ օժտված նույն կենսականությամբ, որով հագեցած է իրականությունը:

⁴³⁵ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Աբրահամյան Ա.**, նշվ. աշխատ., էջ 198-222:

Էդ. Աթայանի տեսական ժառանգության մեջ նշանակալի տեղ են զբաղեցնում ազգային հարցերին նվիրված հրապարակումները (**«Հայեր և Հայք»**, **«Մեր խաչը»**, **«Անհատի և ազգի ներքին անազատությունը և դրանից ձերբազատվելու հնարավոր եղանակները»** և այլք): Դրանցում նա իր փիլիսոփայության և մեթոդաբանության սկզբունքների (համադրականություն, հակադրամիասնություն, միակողմանի մոտեցումների քննադատություն, ազատության, անհատականության և ստեղծագործության ջատագովություն և այլն) դիրքերից վելուծում և գնահատում է հայոց պատմությանը, մշակույթին ու հայոց ինքնությանը և ապագա անելիքներին աղերսվող բազմապիսի հարցեր:

6.5 Կարեն Սվասյան

Ժամանակակից հայ փիլիսոփայության, գրականագիտության և տեսական մտքի պատմության ոլորտում հայտնի դեմք է փիլիսոփա, գրականության քննադատ, թարգմանիչ, մշակույթի և գիտության պատմաբան **Կ. Ա. Սվասյանը (1948-2024)**:



Կարեն Սվասյան

Կարեն Սվասյանը ծնվել է Թբիլիսիում, միջնակարգ կրթությունը ստացել Երևանում, այնուհետև 1965-1970 թթ. սովորել Երևանի Պետական Համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետում: 1971 թ. աշխատանքի է անցել ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտում, միաժամանակ դասավանդել ԵՊՀ-ում: 1978 թ. պաշտպանել է թեկնածուական թեզ՝ **«Ա. Բերգսոնի ինտուիտիվ փիլիսոփայության գեղագիտական էությունը»** թեմայով, իսկ 1981 թ. նրան շնորհվել է փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորի աստիճան **«Խորհրդանշանի հիմնախնդիրը ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ»** թեզի համար: 1990 թ. կազմել, որոշ գործեր թարգմանել, ծանոթագրել և իր առաջաբանով Մոսկվայում հրատարակել է Ֆրիդրիխ Նիցշեի երկերի համընդհանուր երկհատորյակը, որով նա սկիզբ է դրել ռուս իրականության մեջ ընդհատված միջշեմագիտության վերականգնմանը: Ռուսերեն թարգմանել է նաև Օ. Շպենգլերի «Եվրոպայի մայրամուտ» գրքի առաջին հատորը և գրել Առաջաբանը: Ռուսերեն թարգմանել է նաև Ռ. Մ. Ռիկկեի «Սոնետներ Օրփեոսին» շարքը: 1993 թ. ապրում և ստեղծագործում էր Բագելում, դասախոսություններ կարդում Գերմանիայում, Շվեյցարիայում, Ավստրիայում և Ռուսաստանում: Կ. Սվասյանի աշխատություններից են՝ «Անասացության ձայներ» - «Голоса безмолвия» (Եր., 1984), «Եվրոպական գիտության գոյավորումը» - «Становление европейской науки» (Եր., 1990, Մ., 2002), «Եվրոպա: Երկու մա-

հայտնական» - «Европа. Два некролога» (Մ., 2003), «Ապանույնականացումներ» - «Растождествления», (Մ., 2006), «Մարդը նույնականացումների լաբիրինթոսում» - «Человек в лабиринте идентичностей», (Մ., 2009): 1994 թ. Բոննում նա արժանացել է Ա. Ֆ. Հումբոլդտի անվան մրցանակին, իսկ 2009 թ. նրա «Մարդը նույնականացումների լաբիրինթոսում» գիրքն արժանացել է ՌԴ գիտությունների ազգային ակադեմիայի փիլիսոփայության ինստիտուտի հատուկ մրցանակին: 2014 թ. հայերեն լույս է տեսել նրա հոդվածների ժողովածու⁴³⁶: Ըստ գրականագետ, քարզմանիչ Ա. Ալեքսանյանի՝ «Կարեն Սվասյանը հայ մտավորականության բազմաբանաբար սերուցքի ինքնակամ վտարանդի դարձած այն ներկայացուցիչներից էր, որոնք դեռ հավատում էին հոգեմտավոր մշակույթի աներևույթ ներկայությանը մեր մեջ, հանգամանք, ինչը վաղուց անտի ոչ ևս է մեր առօրեական միատուկացում, վարքերարքում, խոսքուզրույցում»:



Կարեն Սվասյանի աշխատությունները, որոնք իրենց լեզվամտածողությամբ շահեկանորեն տարբերվում էին խորհրդային փիլիսոփայության մեջ արմատացած սքոլաստիկական մտածելաոճից և աչքի ընկնում ինքնատիպությամբ, մտքի ազատությամբ և վերլուծական խորությամբ, նվիրված են իմացության տեսության, մտածողության բնույթին, մարդու էության, ազատության և ստեղծագործության, եվրոպական մշակութային ինքնության, եվրոպական փիլիսո-

⁴³⁶ Տե՛ս **Սվասյան Կ. Ա.**, Հոդվածներ, Կազմող, խմբ. և վերջաբանի հեղ. Հ. Մովսես, Եր., 2014:

փայտյանն ու մշակույթին առնչվող պատմական ու արդիական հարցերի լուսաբանմանը, ի մասնավորի, Ֆ. Նիցշեի, Ա. Բերգսոնի, Է. Կասիրերի, Է. Հոսեռլի, Օ. Շպենգլերի, Ռ. Շտայների և այլոց փիլիսոփայության վերլուծությանը: Մեծահմուտ (վիրտուոզ) մտածող, եվրոպական մշակույթի և փիլիսոփայության խորագիտակ Կ. Սվասյանի համար փիլիսոփայապատմական նյութը ինքնանպատակ չէ, ոչ էլ դիտարկվող փիլիսոփայի մասին մատենագիտական ցուցակում նոր գրքի ավելացում, այլ միջոց քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ սեփական գաղափարները և տեսակետները ներկայացնելու համար: Օրինակ, «**Ֆենոմենոլոգիական իմացություն**» մենագրությունում⁴³⁷ թվում է հնարավոր չէ դուրս գալ հոսեռլյան ֆենոմենոլոգիական մտածումների շրջանակից, սակայն նա նշում է, որ գրքում Հոսեռլի ֆենոմենոլոգիան ներկայացված է այն չափով, որչափով այն կարող է նպաստել գրքի հիմնական թեմայի՝ մտածողության բնույթի, իմացության դիսկուրսի և ինտուիտիվ ճանաչողության միասնության հիմնահարցի բացահայտմանը:

Կ. Սվասյանի փիլիսոփայապատմական ակնարկները և փիլիսոփայական խորհրդածությունները ոչ միայն վերաբերում են եվրոպական փիլիսոփայության, գիտության և մշակույթի զարգացման յուրահատկությունների բացահայտմանը, այլև հող նախապատրաստում փիլիսոփայական-մարդաբանական հիմնախնդրի սեփական արծարծումների համար: Նա Ռ. Շտայների անտրոպոսոֆիական մտածողության ոգով կարծում է⁴³⁸, որ փիլիսոփայությունը գիտակ-

⁴³⁷ St'u Свасьян К. А. Феноменология познание: Пропедевтика и критика, Ер., 1987, էջ 5:

⁴³⁸ Ռուս փիլիսոփա Ա. Գրիգորևը հետևյալ կերպ է բնորոշում Կ. Սվասյանի «հանդիսությունը» անտրոպոսոֆիայի հետ. «Կարեն Սվասյանը մահացավ որպես փիլիսոփա, երբ հանդիպեց անտրոպոսոֆիային: Անտրոպոսոֆիան սպանեց փիլիսոփային Կարեն Սվասյանի մեջ, արժեգրեց այն արժեքները, որոնք նրան տվել էր հայկական (և ավելի լայն՝ մոսկովյան, խորհրդային) ակադեմիական փիլիսոփայությունը՝ բոլոր արտոնությունները, գիտական կոչումները և գիտական աստիճանները, աշխատավարձերը, հավելավճարներն ու հրապարակումները: Պաշտոնական գիտության ուղին, որը նա շատ հաջող անցավ մինչև հնարավոր առավելագույն սահմանը, ի

ցության վերածված աշխարհ է, աշխարհ, որն իրեն զարգացրել է մինչև գիտակցություն: Այս դեպքում աշխարհն արդեն դիտվում է ոչ թե որպես գործընթաց, էվոլյուցիա, այլ ինքն իրեն գիտակցող գործընթաց և էվոլյուցիա: Լայն իմաստով էվոլյուցիոն տեսությունն առանձնացնում է աշխարհի զարգացման փուլերը անօրգանականից մինչև մարդը և կանգ առնում: Մինչդեռ զարգացումը շարունակվում է մարդու մեջ, սակայն ոչ թե կենսաբանորեն, այլ **ոգեբանորեն («պնևիկաբանորեն»)**: Հենց մտածողության (գիտակցության) մեջ է մարդն իրեն սկսում դրսևորել որպես մարդ: Գրական տեքստը տառերի շարան է, բայց մենք ընթերցում ենք ոչ թե տառերը, այլ իմաստը: Մարդուն մարդ է դարձնում իր ոգին, իր ստեղծագործական ներուժը: Մտածողությունը (ոգին, ոգեկանը) բարձրագույնն է մարդու մեջ, այնպես, ինչպես կենսաբանորեն մարդը բարձրագույնն է բնության մեջ: Մարդու ներքին աշխարհը ոչ թե հակադիր է աշխարհին, այլ այդ աշխարհի հետագա զարգացումն է: Մարդու ներաշխարհը, նրա մտքերը, զգացմունքները պատկանում են Տիեզերքին մույն չափով, որչափով արտաքին աշխարհը: Ավելին, մարդու մեջ Տիեզերքը հայտնվում է իր զարգացման ավելի բարձր աստիճանում: Այս տեսանկյունից փիլիսոփայության նպատակն ոչ թե աշխարհն իմաստավորելն է, այլ դրա միջոցով մարդկային անհատականության ինքնաբացահայտումը և ինքնազարգացումը⁴³⁹: Մարդը ազատ է, երբ գիտակցում է իր արարքները, իսկ գիտակցելու համար անհրաժեշտ է համապատասխան իմացություն, գիտելիք մարդու էության և առաքելության վերաբերյալ: Այս առումով փիլիսոփայի գիտակցությունը ոչ թե ինչ-որ արտագիտակցական օբյեկտիվության սուբյեկտիվ հակաբևեռ է, այլ այն վայրը, որում տեղի է ունենում աշխարհի էվոլյուցիան, արդեն ոչ թե կենսաբանորեն չհասկացված, այլ հոգեբանորեն և պնևիկաբանորեն: Այսինքն՝ փիլիսոփայի գիտակցությունը չի արտացոլում իրերը, չի պատճենահանում, այլ դրանք պասիվ տրվածության վիճակից բերում է իմացության վիճակի: Կենսաբանական և

սկզբանե արհամարհված էր նրա կողմից» (Григорьев А. Смерть философа-Размышления о Карене Свасьяне): <https://proza.ru/2011/12/26/971>:

⁴³⁹ Տե՛ս **Свасьян К. А.** Человек в лабиринте идентичностей. М., 2009:

գիտակցության մեջ էվոլյուցիայի տարբերությունը երևում է նախևառաջ այն բանում, որ եթե առաջինի սխալներն ու արատները (the fallacies of evolution- էվոլյուցիայի մոլորությունները) պատահական են, ապա երկրորդում դրանք ձեռք են բերում գրեթե գերիշխող նշանակություն՝ սպառնալով անհիմաստ դարձնել արարումը՝ այն հասցնելով կայուն անմեղսունակության և արսուրդի վիճակի⁴⁴⁰։ Այս տեսանկյունից նա փիլիսոփայության պատմությունը դիտարկում է իբրև գիտակցության ճակատագրերի պատմություն, բայց ոչ թե հեզելյան-երևութաբանական իմաստով ընդհանրապես գիտակցության, այլ ավելի շուտ է. Հեկելի՝ առավել բարձր հոգևոր մակարդակով շարունակվող արարչության բնական պատմության իմաստով։ Եթե զարգացման տեսության տեսանկյունից արարչագործության պակը մարդն է՝ իբրև կենսաբանական առանձնյակ, ապա անխուսափելիորեն բարձրանում է մարդու արարչագործության պակի հարցը, որը մտածողությունն է։ Մտածողությունը (ոգեկանը) բարձրագույնն է մարդու մեջ, այնպես, ինչպես (կենսաբանական) մարդը բարձրագույնն է բնության մեջ։

Ուշագրավ են Արևմուտքի և Արևելքի, արևելյան և եվրոպական քաղաքակրթության ու մշակույթի, Եվրոպայի ներկայի և ապագայի վերաբերյալ Կ. Սվասյանի մտածումները։ Ըստ նրա՝ Արևմուտքի ծայրահեղությունները դրսևորվում են ավանդույթի, պատմության անտեսման և ապագայի խելագար սպասման ձևերով, մինչդեռ Արևելքի համար վտանգը անցյալի, ավանդական կրոնական և կենցաղային ձևերի մեջ թմրած վիճակում մնալն է։ Խորհելով եվրոպական և ասիական քաղաքակրթությունների, հատկապես եվրոպական ինքնության և Եվրոպայի ճակատագրի մասին՝ նա արտահայտում է այն միտքը, որ Եվրոպան, եվրոպական քաղաքակրթությունը, ի մասնավորի՝ փիլիսոփայությունը, ճգնաժամի մեջ են, ավելին, այուրեղալիստական իմաստով մահացել են, սակայն այդ մասին եվրոպացին չգիտի և չի ուզում իմանալ (Եվրոպայի ավարտը նա սիմվոլիկ թվագրում է 1945 թ., երբ Էլբա գետի կամրջի վրա հայտնի հանդիպումից պարզ-

⁴⁴⁰ Стів Свасьян К. А. Очерк философии в самоизложении. էջ 7:

վեց, որ ԱՄՆ և Ռուսաստանը (ԽՍՀՄ) ունեն ընդհանուր սահման): Ստեղծվել է Եվրոմիությունը, բայց մահացել է Եվրոպան որպես հոգևոր հայրենիք: Նոր (մոդեռն) ժամանակներից, հատկապես XVIII դարից սկսած եվրոպական քաղաքակրթության երեք հիմնասյունները՝ **հունական փիլիսոփայությունը (լոգոսը), հռոմեական իրավագիտությունը և քրիստոնեական հավատքը** կորցրել են իրենց ուժը, վերածվել դատարկ հասկացությունների: Դա նշանակում է, որ այսօր Եվրոպան կորցրել է իր ինքնությունը, հայտնվել հետարդիական (պոստմոդեռնիստական) աշխարհի ու պոստմոդեռնիստական խոսույթների խելահեղ շրջապատւյուններում⁴⁴¹: Այդ երեք հիմնասյուններին փոխարինելու է եկել **ժողովրդավարությունը (դեմոկրատիան) և բազմամշակույթը**, որը նշանակում է եվրոպական ինքնության վախճան: Արևմուտքը թևակոխել է «**հետճշարտության**» դարաշրջան, որում կարևորվում են ոչ թե փաստերը, այլ հույզերն ու զգացմունքները, բնակչությանը հիմարացնող ֆեյքերն ու արքայից հորինվածքները: Եվրոպական ինքնության կորուստը նշանակում է եվրոպական մշակույթի և մարդու կորուստ: Բնակչությունը քանակական մեծությամբ է, վիճակագրություն, իսկ ժողովուրդը՝ որակական է: **Դեմոկրատիա նշանակում է քանակի գերիշխանություն որակի նկատմամբ, քաղաքացու առավելությունը մարդու հանդեպ:** Ոչ թե բնակչությունը, այլ ազգի մեծերը՝ ստեղծագործողներն են ներկայացնում ազգին, ազգային մշակույթն ու ինքնությունը: Ազգային ինքնության հետ կապված հարկ է նշել, որ ազգը չի որոշվում մարդկանց քանակով, ընդհանուր լեզվով կամ տարածքով: Ազգը սահմանվում է **միասնական գաղափարի** առկայությամբ: Չկա այդ գաղափարը, հետևաբար չկա նաև ազգը: Ըստ Կ. Սվասյանի՝ ազգային գաղափար չկա ոչ միայն Հայաստանում, այլև Ֆրանսիայում, Գերմանիայում և այլուր: Այսպիսի իրավիճակում փրկությունը սեփական ինքնության շրջանակից դուրս որոնումը, հատկապես քաղաքական առումով կողմնորոշումը դեպի Արևմուտք, դեպի մահացու հիվանդ Եվրոպա (առհա-

⁴⁴¹ St'iu Свасьян К. А. Европа. Два некролога. М., 2003:

սարակ կողմնորոշումն որպես այդպիսին), օրինակ, Հայաստանի համար, կարող է ունենալ ողբերգական վախճան:

Վերոնշյալ բնութագրությունը վերաբերում է նաև եվրոպական փիլիսոփայությանը, որը կորցրել է փիլիսոփայական բուն թեմաները, բնօրինակները և գործ ունի ստվերների, պատճենների ու կեղծանմանակումների հետ: Ըստ Կ. Սվասյանի՝ Եվրոպան սկսվել է փիլիսոփայությունից, որում կարևոր դեր էին խաղում գիտելիքի և հավատքի սկզբունքները: Միջնադարում այս երկու սկզբունքների միջև հակամարտությունը հասավ իր գագաթնակետին, իսկ ավելի ուշ սկսվեց գիտելիքի հաղթարշավը: Երբ հավատքն անհետացավ, և առաջացած դատարկությունը հնարավոր չեղավ լրացնել գիտելիքով, փիլիսոփայությունը դադարեց գոյություն ունենալ: Վախճանվել է եվրոպական փիլիսոփայությունը, բայց ոչ փիլիսոփայումը: Փիլիսոփայությունն այսօր գոյություն չունի: **Ժամանակակից փիլիսոփաները ծաղրածուներ են**՝ ինքնատիպ երևալու հավակնություններով: Այդ իմաստով նրանք նման են ժամանակակից արվեստին: Եվրոպական փիլիսոփայության մահից հետո հումանիտար գիտությունները պարզապես գոյատևում են, քանի որ ըստ էության չգիտեն, որ իրենք նույնպես իրականում մահացել են:

6.7 Հայ փիլիսոփայական միտքը հետխորհրդային շրջանում

1991 թ. Խորհրդային Միության փլուզումից և Հայաստանի անկախության վերահաստատումից հետո նոր հեռանկարներ բացվեցին հայ մշակույթի և փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար: ԽՍՀՄ փլուզումից հետո սկսվեց արժեքների վերագնահատման և մարքսիզմի, մասնավորապես մարքսիստական փիլիսոփայության նկատմամբ վերաբերմունքի վերանայման գործընթացը: Փիլիսոփայական հետազոտություններում սկսվում է նոր աշխարհայացքի տարրերի, մեթոդաբանական նոր սկզբունքների, ժամանակակից աշխարհում քաղաքակրթական փոփոխությունների համատեքստում ընթացող բարեփոխումների հոգևոր և գաղափարական հիմքերի փնտրումը ու անցյալի վերափմաստավորման գործընթացը: Հայ փիլիսոփայության մեջ հաստատվում է այն տեսակետը, որ անհրաժեշտ է հրաժարվել մարքսիստական փիլիսոփայությամբ պայմանավորված հետազոտական կաղապարներից, մարքս-լենինյան փիլիսոփայության գաղափարականացված մեթոդաբանական սկզբունքներից, և նոր մեթոդաբանական հարացույցներով մոտենալ փիլիսոփայական ու հասարակագիտական հարցերի քննարկմանը: Օրինակ, ըստ Կ. Միրումյանի՝ ստեղծված մեթոդաբանական, արժեքաբանական և իմացաբանական ճգնաժամից (տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է հայ փիլիսոփայության պատմությանը) դուրս գալու համար հնարավոր են հետևյալ ուղիները. ա) մարքսիստական մեթոդաբանության ձևափոխում կամ «վերանորոգում», հատկապես դրա ծայրահեղ միտումների հարթեցում, բ) արևմտյան մեթոդաբանական համադրություններից մեկի ընտրություն, գ) առկա մեթոդաբանությունների հիման վրա նոր մեթոդաբանական հայեցակարգի ստեղծում, դ) ազգային մտքի հայեցակարգերի և մշակույթի պատմության ուսումնասիրության հիման վրա սեփական մեթոդաբանական հիմքերի մշակում⁴⁴²: Նրա համոզմամբ՝ հայոց պատմությունը, դրա առանձնահատկությունները պահանջում են, որպեսզի մեթոդաբանական որո-

⁴⁴² Տե՛ս Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա., Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն, մաս Ա, Հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 18:

նումները ընթանան ազգային մշակույթի և ազգային մտքի պատմության սեփական մեթոդաբանական հիմքերի մշակման ուղղությամբ:

Հարկ է նշել, որ իբրև իրականության ըմբռնման ու բացատրման գործիք՝ խորհրդային պաշտոնական փիլիսոփայությունը գիտական տեսակետից առավելապես սքոլաստիկական երևույթ էր, և յուրովի արտահայտում էր խորհրդային դարաշրջանի էությունն ու մտածելակերպը: Այդ գաղափարականացված փիլիսոփայության դրական կողմերից մեկն այն էր, որ կարևորվում էր փիլիսոփայական գործնական նշանակությունը, դրա ազդեցությունը մարդկանց աշխարհայացքի ձևավորման վրա: Նոր պայմաններում արդիական են դառնում գաղափարախոսության և փիլիսոփայության, «փիլիսոփայություն-պետություն-գաղափարախոսություն» փոխհարաբերությունների վերաիմաստավորման, կրթության համակարգում փիլիսոփայության տեղի և դերի որոշման հիմնահարցերը: Հետխորհրդային տարիների ընթացքում վերաիմաստավորվում է ողջ փիլիսոփայական ժառանգությունը, հատկապես այն, որն արգելված կամ մասամբ էր թույլատրված խորհրդային տարիներին: Հետխորհրդային շրջանում աստիճանաբար նվազում է փիլիսոփայության նկատմամբ պետական հոգածությունը (ինչն արդյունք է նաև այն բանին, որ փիլիսոփայությունը դադարում է գաղափարախոսություն լինելուց), որի նշաններից են ինչպես պետական բուհերում փիլիսոփայության ամբիոնների փակումը և դրանց ներառումը հասարակագիտական ամբիոնների կազմում, այնպես էլ բուհերում փիլիսոփայությանը հատկացվող ժամաքանակի կտրուկ նվազումը: Սակայն այդ կարգավիճակով էլ բուհերում և ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտում աշխատող փիլիսոփաները շարունակում են ստեղծագործել, ընդ որում, իրենց աշխատություններում անդրադառնում են նաև հայությանը հուզող և Հայաստանին վերաբերող արդիական հարցերին:

Փիլիսոփայության կադրերի պատրաստման հիմնական դարբնոցը շարունակում է մնալ ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետը (ղեկաններ՝ Է. Բ. Մարգարով, Հ. Ղ. Սիրոյան, Ա. Ս. Բաղդասարյան), որում դասավանդում են իրենց գիտական աշխա-

տանքներով հայտնի փիլիսոփա-գիտնականներ: **ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի** (Հր. Շաքարյան, Ա. Մանասյան, Ս. Ջաքարյան, Ա. Բաղդասարյան, Հ. Հովհաննիսյան, Ս. Պետրոսյան, Ա. Վարդումյան, Ա. Ղազարյան, Ա. Սարգսյան, Ս. Մանուկյան և այլք) գիտահետազոտական գործունեության հիմնական ուղղություններն են՝ համաշխարհային և հայ փիլիսոփայության պատմության, հռետորիկայի, փաստարկման, բանավեճի տեսության, քննական և ստեղծագործական մտածողության, մշակույթի փիլիսոփայության և պատմության, իմացաբանության, մեթոդաբանության, գիտության փիլիսոփայության, տրամաբանության, գոյաբանության, կրթության փիլիսոփայության և հայկական ինքնության հիմնախնդիրները⁴⁴³:



Է. Ա. Հարությունյան



Ս. Ա. Ջաքարյան

Սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի (Հովսեփյան Ա., Է. Հարությունյան, Մ. Խա-

⁴⁴³ Տե՛ս **Ջաքարյան Ս. Ա.**, Անտիկ փիլիսոփայության պատմություն, Ուսումնական ձեռնարկ, Եր., 2024; «**Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարացույցերի կառուցարկման և արդիականացման գործին**», Եր., 2017 (կոլեկտիվ մենագրություն); **Ղազարյան Ա. Ս.**, Գիտական հետազոտության մեթոդաբանական առանձնահատկությունները, Եր., 2015; **Պետրոսյան Ս. Ս.**, Դավիթ Անհաղթի հոգու խնամքի իմաստասիրությունը և արդիականությունը, Եր., 2017; **Հովհաննիսյան Հ. Օ.**, Բանավեճի տեսություն և արվեստ. փիլիսոփայական քննախոսություն, Եր., 2019; **Վարդումյան Ա. Ս.**, Հռետորիկա շատերի և յուրաքանչյուրի համար, Եր., 2019; **Ալավերդյան Ն. Ա.**, Ավանդույթը որպես սոցիալական համակարգի կառուցարկման եղանակ, Ուսումնական ձեռնարկ, Եր., 2019:

չատրյան, Գ. Սողոմոնյան, Ս. Հակոբյան, Կ. Յարալյան, Ն. Սկրտչյան, Ե. Մանուկյան, Լ. Բաբաջանյան, Ղ. Ավետիսյան, Ա. Ղարազուլյան և այլք) գիտահետազոտական աշխատանքները վերաբերում են Հայաստանի Հանրապետության առջև ծառացած սոցիալական, բարոյական ու քաղաքական հիմնախնդիրների ու մարտահրավերների սոցիալ-փիլիսոփայական խմաստավորմանը: Ամբինոնի հրատարակած գիտական աշխատանքներում քննարկվել են հետխորհրդային փոխակերպվող հասարակություններին, սոցիոմշակութային անվտանգությանը, ազգային ինքնության և նույնականության արդիականացմանը, քաղաքական ու քաղաքակրթական կոնֆլիկտներին, ցանցային հասարակության ձևավորման և մարդաբանական փոխակերպումներին առնչվող հիմնահարցեր⁴⁴⁴:

Համալսարանական փիլիսոփաների ջանքերով հայերեն լեզվով հրատարակվել են փիլիսոփայությանը, փիլիսոփայության պատմությանը ու հասարակագիտությանը վերաբերող ինչպես բուհական, այնպես էլ դպրոցական դասագրքեր ու ձեռնարկներ:



⁴⁴⁴ Տե՛ս **Հարությունյան Է. Ա.**, Անցումային հասարակությունը՝ որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր., 2000; **նույնի՝** Մարդկային կեցության աշխակերպումները, Եր., 2018; **նույնի՝** Մարդկային կեցության աշխակերպումները. ինքնության ճգնաժամ, Եր., 2023; **Սողոմոնյան Գ. Ա.**, Սոցիոմշակութային փոխակերպումներ և մարդաբանական ճգնաժամ, Եր., 2018; **նույնի՝** Քաղաքակրթական փոխակերպումների սոցիոմշակութային անդրադարձ, Եր., 2023; **Ավետիսյան Ղ. Ա.**, Յուրային-օտար. սոցիոմշակութային համատեքստ, Եր., 2019; **Յարալյան Կ. Է.**, Սոցիալական դիցաբանություն, Ուսումնական ձեռնարկ, Եր., 2023:



Երևանի պետական տնտեսագիտական համալսարանում դասավանդող փիլիսոփաների (Ա. Հ. Սարգսյան, Ս. Ա. Սարգսյան, Վ. Ա. Սիրգոյան, Յու. Հ. Հովականյան, Ս. Գ. Հայրապետյան, Մ. Կ. Նիկողոսյան, Ս. Ն. Օհանյան և ուրիշներ) հետազոտությունները վերաբերում են հիմնականում համաշխարհային ու հայ փիլիսոփայության պատմությանը, ազգային ինքնությանը և գաղափարախոսությանը, մշակութաբանությանը, գործարարության բարոյագիտությանը, տնտեսագիտության ու կառավարման փիլիսոփայությանը: Նրանք հրատարակել են ուսումնական ձեռնարկներ, դասագրքեր, որոնք մի քանի անգամ վերահրատարակվել են⁴⁴⁵:

⁴⁴⁵ Օրինակ, **Ա. Հ. Սարգսյանը** հրատարակել է «Փիլիսոփայության դասընթաց» (2008, 2010, 2016), «Մշակույթի տեսություն» (2003), «Արդիականության գլոբալ հիմնահարցեր» (2018), «Գործարարության բարոյագիտություն» (2019), «Տնտեսագիտության փիլիսոփայություն» (2020), «Մշակութաբանություն» (2021), **Յու. Հ. Հովականյանը**՝ «Ժամանակակից փիլիսոփայական հոսանքներ» (1998), «Հոգեվերլուծության փիլիսոփայություն (Ֆրոյդ, Յունգ, Ֆրոմ)» (2001), «Գիտության և տեխնիկայի փիլիսոփայություն և պատմություն» (2017), իսկ **Վ. Ա. Սիրգոյանը**՝ «Շարտասանություն» (2001-2016 թթ. ընթացքում ունեցել է վեց հրատ.), «Առաժանին՝ վարքականոն: Հայ ժողովրդական ասացվածքներն ու առածները՝ որպես կառավարման և ինքնակառավարման վարքականոն» (2007, 2012) ուսումնական ձեռնարկները և «Առաջնորդման փիլիսոփայություն» (2018), «Կառավարման փիլիսոփայություն» (2007, ունեցել է վեց հրատ.) աշխատությունները: Վ. Ա. Սիրգոյանը հեղինակ է նաև հայ փիլիսոփայությանը նվիրված սենագրությունների. «Գարեգին Նժդեհի փիլիսոփայությունն ու լեզվաշխարհը» (2001); «Հովհաննես Թումանյանի կենսափիլիսոփայությունը» (2019); «Պարույր Սևակի կենսափիլիսոփայությունը» (2024):



Յու. Հովակմյան



Վ. Միրզոյան

2011-2015 թթ. Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարանում գործել է **մետափիլիսոփայության, փոխակերպական տրամաբանության և փաստարկման տեսության** միջազգային գիտահետազոտական ինստիտուտը (մախագահ՝ ակադեմիկոս Գեորգ Բրուտյան), որը նպատակ ուներ կազմակերպել և զարգացնել նշված ոլորտների հետազոտությունները, հրատարակել ինստիտուտի աշխատակիցների գիտական աշխատանքները «**Խմաստություն**» (“Wisdom”) պաշտոնական հանդեսի եռալեզու պարբերականում: 2012 թ. կրթության, հոգեբանության և սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի կազմում գործող երկու՝ **փիլիսոփայության** (ամբիոնի վարիչներ՝ Տ. Ալեքսանյան, Ա. Թելունց, Ա. Խաչատրյան, Ա. Սահակյան, Վ. Աբրահամյան) և **տրամաբանության, տեսական և գործնական փիլիսոփայության, մշակութաբանության** (ամբիոնի վարիչ՝ Հ. Հովհաննիսյան), ամբիոնների միավորման արդյունքում հիմնվում է **փիլիսոփայության և տրամաբանության** համահամալսարանական ամբիոնը, որի կազմում ընդգրկված էին փիլիսոփայական գիտությունների վեց դոկտորներ և ութ թեկնածուներ: 2006 թ. Հայ-սլավոնական համալսարանում բացվում է **փիլիսոփայության** ամբիոնը (վարիչներ՝ Ս. Հովհաննիսյան, Գ. Գալիկյան), որի գործունեության հիմնական ուղղություններն են՝ փիլիսոփայության, փիլիսոփայական գիտելիքի առանձնահատկություններին, փիլիսոփայական և սոցիալական մարդաբանության ոլորտներում մշակութային և հոգեբանական տեսանկյունների փոխհարաբերությանը, գիտակցությանը, կրթությանը,

ազգամիջյան հանդուրժողականությանն առնչվող հիմնախնդիրները: Հայ-սլավոնական համալսարանի դասախոսներ Կ. Ա. Միրումյանը, Ռ. Ա. Միրումյանը, Հ. Լ. Սարգսյանը հրատարակել են հայ փիլիսոփայության և քաղաքագիտության պատմությանը նվիրված մենագրություններ և հոդվածներ:



Կ. Պողոսյան



Ռ. Միրումյան

Հետխորհրդային շրջանում ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտում (տնօրեններ Հ. Ա. Գևորգյան, Գ. Ա. Պողոսյան, Է. Հ. Օրդուխանյան) շարունակվել է հայ փիլիսոփայական ժառանգության և գեղագիտական մտքի ուսումնասիրությունը (հրատարակվել է անցյալի ականավոր հայ իմաստասերների փիլիսոփայական հայացքներին նվիրված մենագրություններ, «Вопросы теории и истории эстетики» ժողովածուն և «Հայ մշակույթի գործիչները արվեստի մասին» մատենաշարը): Մշակվել է իմացաբանության ավանդական ընդհանուր խնդրակարգից դեպի տրամաբանության, գիտության փիլիսոփայության և մեթոդաբանության ոլորտին անցման փիլիսոփայական հայեցակարգ (հրատարակվել են «Философия. История. Культура», «От логических атомов к физическим законам», «LMP fundamental theory» գրքերը, գերմանացի փիլիսոփա Ի. Կանտի «Ջուտ բանականության քննադատություն» դասական աշխատության հայերեն թարգմանությունը և այլն): Ուսումնասիրվել են ժամանակակից հայ հասարակության սոցիալ-քաղաքական հիմնախնդիրները, մշակվել են դրա հետագա արդիականացման ազգային մոդելները և ռազմավարությունը (հրատա-

րակվել են «Армянское общество в трансформации», «Современное армянское общество. Особенности трансформации», «Հայ հասարակությունը XXI դարասկզբին», «Հայաստան. օտարացած հասարակություն», «Armenian Society in Transition», «Out-migration from Armenia – in Transboundary Migration in the Post-Soviet Space», «One Nation – Three Sub-Ethnic Groups», «Ղարաբաղյան ազատամարտը հայոց քաղաքական գիտակցության մեջ», «Նոր աշխարհակարգը և Հայաստանը», «Իշխանություն և ընդդիմություն. քաղաքական խոսույթի վերլուծություն», «Տեղեկատվական հասարակություն. սոցիալ-քաղաքական հիմնախնդիրներ», «Քաղաքական մշակույթի առանձնահատկությունները Հայաստանում» աշխատությունները):



Ա. Ոսկանյան



1993 թ. սեպտեմբերին փիլիսոփա Ա. Ոսկանյանի նախագահությամբ հիմնվել է **Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնը**, որի նպատակն է՝ հաղթահարելով ավանդական հարցադրումների սահմանափակ շրջանակները, ազգային կյանքի և զարգացման հիմնահարցերը քննել ժամանակակից հասարակագիտական մտքի նվաճումների լույսի ներքո: Կենտրոնի գործունեության առաջնքը կազմել են տեսական և փիլիսոփայական հարցադրումներով առաջնորդվող գիտակարգային և միջգիտակարգային հետազոտությունները, որոնք վերաբերում են հումանիտար մտքի ողջ համապատկերին: Կենտրոնը հրատարակել է **«Ինքնություն»**, **«Հայաստանը եվրոպայի ճանապարհին»** հոդվածների ժողովածուները: Ա. Ոսկանյանը հեղինակ է բազմաթիվ երկերի, այդ թվում՝ ծավալուն **«Հասկացման**

անխուսափելիությունը»⁴⁴⁶ մենագրությանը:

Հետխորհրդային շրջանում թարգմանվում ու հրատարակվում են ոչ միայն փիլիսոփայության դասականների, այլև ժամանակակից արևմտյան և արևելյան փիլիսոփաների կարևորագույն աշխատությունները:

⁴⁴⁶ Տե՛ս **Ռսկանյան Ա. Վ.**, Հասկացման անխուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման պատմությունից, Եր., 2015; Զարեմցի ժամանակը, Եր., 2017:

ԳԼՈՒԽ VII. ԱՐԴԻ ՍՓՅՈՒՌՔԱՀԱՅ ՓԵԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

XX դարի երկրորդ կեսից սկսած՝ փիլիսոփայական միտքը զարգանում է նաև սփյուռքահայության շրջանում: «Սփյուռքահայ փիլիսոփայություն» ասելով նկատի ունենք աշխարհի տարբեր երկրներում ստեղծագործող **հայազգի** փիլիսոփաներին, ովքեր ապրում և գիտակրթական գործունեություն են ծավալում ինչպես ԱՄՆ-ում և եվրոպական երկրներում (Ս. Դ. Սարգսյան, Գ. Վահանյան, Ն. Մարկոսյան, Ու. Սահակյան, Մ. Նշանյան, Գր. Պրլտյան, Կ. Քորթյան, Մ. Բաղրամյան և այլք), այնպես էլ Ռուսաստանի Դաշնությունում (փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորներ Գ. Մ. Թավրիզյան, Ն. Գ. Բաղդասարյան, Վ. Գ. Թորոսյան, Ռ. Հ. Ապրեսյան, Կ. Խ. Մոմջյան, Ա. Ռ. Գևորգյան, Օ. Ա. Գաբրիելյան և այլք⁴⁴⁷): Նրանց մեծ մասը պահպանում են կապերը Հայաստանի հետ, և հաճախ դասախոսություններով հանդես գալիս հայաստանյան կրթական հաստատություններում, ինչպես նաև մասնակցում գիտական համաժողովներին: Եթե Արևմուտքում ստեղծագործող հայազգի փիլիսոփաները հիմնականում հետևում են իրենց երկրներում կամ այն համալսարաններում, որտեղ իրենք դասավանդում են, տարածում գտած փիլիսոփայական ուղղություններից որևէ մեկին, ապա հետխորհրդային ռուսահայ մտածողների առջև կանգնած խնդիրներից էր՝ **նախ**, վերաիմաստավորել իրենց փիլիսոփայական դիրքորոշումները, հրաժարվել խորհրդային մարքսիզմի հնացած գաղափարականացված դրույթներից, **երկրորդ**, նորագույն մեթոդաբանության դիրքերից և արդի փիլիսոփայական տեսությունների ուսանելով քննարկել իրենց հետաքրքրող տեսական հարցերը:

⁴⁴⁷ Ռուսահայ փիլիսոփաների մասին տե՛ս **Алексеев П. В.** Философы России начала XXI столетия: Биографии, идеи, труды: энциклопедический словарь. М., 2009:

7.1 Գաբրիել Վահանյան

XX դարի երկրորդ կեսի կրոնափիլիսոփայության ասպարեզում հայտնի դեմք է ռադիկալ աստվածաբանության ներկայացուցիչ, փիլիսոփա, մշակութաբան **Գաբրիել Անտուան Վահանյանը**⁴⁴⁸ (1927-2012):



Գաբրիել Վահանյան

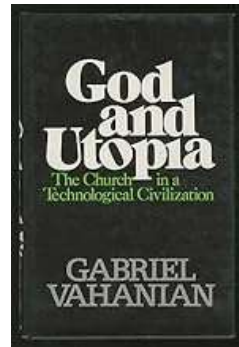
Գաբրիել Վահանյանը ծնվել է Մարսելում՝ Հայոց ցեղասպանությունից փրկվածների ընտանիքում: 1945 թ. ավարտել է Վալանսի լիցեյը և Փարիզի բողոքական աստվածաբանական ֆակուլտետը: Բողոքականության և արվեստի վերաբերյալ իր աստենախոսության համար 1950 թ. Փրինսթոնի աստվածաբանական ճեմարանում ստացել է դոկտորի, իսկ 1958 թ.՝ **«Բողոքականությունը և արվեստը»** թեզի համար՝ փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան: 26 տարի դասավանդել է Սիրաքյուսի համալսարանում, իսկ 1968 թ. այնտեղ ղեկավարել է կրոնի ասպիրանտական ծրագիրը: Վահանյանը 1964 թ. եղել է Ամերիկյան կրոնական ակադեմիայի առաջին տնօրենների խորհրդի հիմնադիրներից մեկը: 1984 թ. նա տեղափոխվել է Ստրասբուրգի հումանիտար համալսարան: Նրա գրչին են պատկանում **«Աստված մեռած է»** (1957), **«Աստծո մահը. Մեր հետքրիստոնեական դարաշրջանի մշակույթը»** (1961), **«Սպասել առանց կուռքերի»** (1964), **«Այլ Աստված չկա»** (1966), **«Անանուն Աստված»** (2003) և այլ աշխատություններ, որոնցում նա պաշտպանում է **«Մեռած Աստծո»** կամ **«Աստծո մահը»** և մշակութաբանական-աստվածաբանական առումով **«հետքրիստոնեական դա-**

⁴⁴⁸ Գ. Վահանյանի կրոնափիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Գլընճեան Հ. Համագապ**, Աստուծոյ եզական յողարկատրը. Փրոֆ. Գաբրիել Վահանեան «Բագմավէլ» ՃԼԳ տարի, Թիվ 1-2, Վենետիկ, 1975, էջ 202-223; **Ստեփանյան Ա. Ա.**, Գաբրիել Վահանյանի «Մեռած Աստծո» տեսությունը, Եր., 2017 (տվյալ ենթագլուխը շարադրելիս օգտվել են հիմնականում այս գրքի նյութերից):

ըաշըջանի» մասին տեսությունները: Վահանյանն իր հոդվածներում անդրադարձել է նաև Հայոց ցեղասպանության խնդրին: Մահացել է 2012 թվականին:

XX դարի 60-ական թթ. ձևավորվեց կրոնափիլիսոփայական ու աստվածաբանական մի ուղղություն, որը հայտնի է որպես **«Աստծո մահվան»** («մեռած Աստծո») կամ արմատական (ռադիկալ) աստվածաբանություն: Այդ ուղղության ներկայացուցիչների կարծիքով՝ ժամանակակից մարդու համար Աստված այլևս գոյություն չունի, «Աստված մեռած» է, բացակայում է այս աշխարհում, ընդամենը **«անպտուղ վարկած»** է, «ձայն բարբառո յանապատի»: Մարդն այլևս կարիք չի գգում անդրանցական բացարձակ էակի գոյությանը և կրոնական «սրբազան» արժեքների, որովհետև լինելով ինքնաբավ ու ինքնավստահ էակ, այլևս կարող է ապրել առանց Աստծո, առանց սուրբգրային հայտնությունական ճշմարտությունների և առանց աստվածային պատվիրանների: Այլ խոսքով՝ արմատական աստվածաբանները ազդարարում են քրիստոնեական կրոնի վախճանը արևմտյան մշակույթի մեջ: «Աստծո մահվան» տեսությունը հետադիական (պոստմոդեռնիստական) մտածողության դրսևորումներից է, որը բնութագրում է ժամանակակից աշխարհում մարդու իրավիճակը, նրա աշխարհայացքը, բնագանգական մտահոգություններն ու սպասումները: Տվյալ դեպքում Աստծո մահը նշանակում է բացարձակության հավակնող արևմտյան հոգևոր արժեքների, ավանդական գաղափարների մահ, եվրոպական մշակույթի և կյանքի ճգնաժամ: Ռադիկալ աստվածաբաններից ժամանակագրական առումով առաջինը Գաբրիել Վահանյանն էր, որ 1957 թ. սկսած՝ հրատարակել է «Աստծո մահվան» թեմայի վերաբերյալ իր ուսումնասիրությունները: Նրա կրոնափիլիսոփայական և աստվածաբանական հայացքների ձևավորման գործում մեծ դեր են խաղացել ինչպես կրոնական մտածողներ Ժան Կալվինը, Կարլ Բարտը, Պաուլ Թիլիխը և Ռուդոլֆ Բուլտմանը, այնպես էլ փիլիսոփաներ Սյորեն Կիերկեգորը, մասամբ Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և ռուս գրող Ֆյոդոր Դոստոևսկին: Վահանյանը միակն է 1960-ականների ռադիկալ աստվածաբաններից, որ հետևողա-

կանոթեն շարունակեց «Աստծո մահվան» իր ուսմունքը և զարգացրեց այն ընդհուպ մինչև սեկուլյար աստվածաբանություն⁴⁴⁹:



«Աստված մեռած է» (1957) աշխատության մեջ Գ. Վահանյանը, վերլուծելով արևմտյան մշակույթի և մտածողության զարգացման տրամաբանությունը, ներկայացնում է այն փաստերը, որոնք անմիջական ազդեցություն ունեցան մարդկանց վրա անաստվածությունը ընդունելու որպես կենսաձև: Վահանյանը ելնում է այն մտքից, որ ժամանակակից աշխարհում քրիստոնեությունը հայտնվել է ճգնաժամի մեջ և դրա վկայություններից է այն, որ ստեղծվել է բնույթով աշխարհիկ մշակույթ: Դրա հիմքում ընկած է անհավատությունը խորհրդանշող «Աստված մեռած է» հիմնադրույթը: Նա «Աստծո մահվան» երևույթը հասկանում է ոչ թե որպես պատմական, այլ որպես **մշակութային իրադարձություն**, որպես քրիստոնեական քաղաքակրթության կամ «քրիստոնեական պետության» վերջը, քանի որ արևմտյան աշխարհն աստիճանաբար ապաքրիստոնեականացվում է: Վահանյանի համար «Աստծո մահը» մասնաշաղկապ է Աստծո մասին մեր կրոնամշակութային գաղափարների, աստվածաբանական-փիլիսոփայական հասկացությունների մահը: 1961 թ. լույս տեսավ նրա «Աստծո մահը. Մեր հետքիստոնեական դարաշրջանի

⁴⁴⁹ St'u **Vahanian G.**, Wait Without Idols, New York, George Braziller, 1964; No Outher God, New York, George Braziller, 1966:

մշակույթը»⁴⁵⁰ աղմկահարույց գիրքը, որում նա պնդում է, թե Աստծո մահը մշակութային երևույթ է (ի տարբերություն մյուս ռադիկալ աստվածաբանների, որոնք Աստծո մահը դիտում էին որպես աստվածաբանական և բնագանգական երևույթ), որ «հետքրիստոնեական» մարդու համար ո՛չ Աստված է այլևս անհրաժեշտություն, ո՛չ էլ նրա գոյությունն է ընդունվում որպես ճշմարտություն, որ ըստ էության քրիստոնեությունը վերածվել է ձևական կրոնապաշտության: Աստված անհրաժեշտություն չէ, ասել է թե՛ նրան չի կարելի ընկալել: Նա չի կարող օգտագործվել զուտ որպես վարկած՝ լինի դա իմացաբանական, գիտական, թե էկզիստենցիալ առումներով: Այլևս անհնար է Աստծուն դիտել որպես արարող և նախախնամող, որպես գոյի սկզբնապատճառ և վերջանապատակ: Մյուս կողմից՝ եթե այլևս անկարող ենք ենթադրել, որ Աստված կա, մենք կարող ենք ևս մեկ անգամ գիտակցել, որ նա պետք է լինի: Աստված անհրաժեշտ չէ, բայց նա անխուսափելի է: Նա բոլորովին այլ է և ամբողջովին ներկա: Նրա հանդեպ հավատը, մեր մարդկային իրականության փոխակերպումը, ինչպես մշակութային, այնպես էլ էկզիստենցիալ առումներով այն պահանջն է, որը նա դեռևս ներկայանում է մեզ: Հետքրիստոնեական դարաշրջանում կամ **post mortem Dei** արևմտյան մարդը հետքրիստոնեական է թե՛ մշակութաբանական և թե՛ աստվածաբանական-կրոնական առումներով: Արևմտյան մարդու համար «Աստված մեռած» է, իսկ նրա մշակույթը աշխարհիկ է՝ զուրկ քրիստոնեական սիմվոլներից: Վահանյանը արևմտյան մշակույթի պատմության մեջ առանձնացնում է երկու՝ **քրիստոնեական և հետքրիստոնեական** դարաշրջան: Ժամանակակից մշակույթը **հակաքրիստոնեական չէ**,

⁴⁵⁰ **Vahanian G.**, The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era, New York, George Braziller, 1961. Այս գրքի մասին **Ռ. Ֆիչը** (R.E. Fitch) գրել է հետևյալը. “In his preface to The Death of God, Paul Ramsey, Professor of Religion at Princeton university, explains that we are now in the second phase of the period post-mortem Dei—the first phase was anti-Christian, ours is post-Christian...Vahanian’s message has to do with the “dishabilitation” of the Christian tradition, with its replacement by bourgeois religiosity and a theology of “immanentism”, with the desperate effort of Western culture to shake off the “crippling shackles” of a superannuated piety. ...The quality of mind which enters into this book is unique and fascinating...Vahanian is a fierce but eloquent prophet of the Lord” (<https://www.amazon.com/Death-God-Culture-our-Post-Christian-ebook/>).

այլ հետքերիստոնեական, որովհետև դրա համար այլևս նշանակալից չեն քրիստոնեական արժեքները: Հետքերիստոնեական դարաշրջանի մարդը չի գգում Աստծո և եկեղեցու կարիքը, որովհետև Աստված նրա համար բացակայություն կամ այլություն է, որովհետև նա իր կյանքում չի առաջնորդվում քրիստոնեական արժեքներով ու իդեալներով: Նա ապրում է ոչ թե կրոնական, այլ աշխարհիկ արժեքներով: Վահանյանի համար Աստծո բացարձակ **Այլությունը** նշանակում է, որ Աստծու և մարդու միջև գոյություն ունի անսահման որակական տարբերություն⁴⁵¹:

Վահանյանի համոզմամբ՝ «Աստծո մահը» ունի ոչ միայն բացասական, այլև դրական նշանակություն: Մարդկանց կողմից Աստծո սպանությունը նշանակում է, որ «**Աստված մարդու ձախողումն է**»: Դարերի ընթացքում մարդիկ «սեփականաշնորհել» են Աստծուն, նրան դարձրել իրենց նյութական և հոգևոր պահանջմունքները բավարարող սպասավոր: Աստծո մահը արևմտյան ռաքիոնալիստական փիլիսոփայության Աստծո մահն է, այն Աստծո, որը բանականությունը վերածեց կուռքի, ինչը չէր կարող երկար կյանք ունենալ: Մարդիկ սիրում են կուռքերին տապալել և նոր կուռքեր հորինել: Քանի որ Աստծո մահը նշանակում է քրիստոնեական պետության վախճան, ուստի Աստծո մահվամբ մարդիկ ազատվում են ինչպես իրենց գործունեությունը կաշկանդող հասարակական ինստիտուտներից, այնպես էլ իրենց մտածողությունը այլասերող մշակութային կաղապարներից: Վահանյանը լավատես է, ինչ-որ իմաստով «ուսուպիստ ու պատրանքապաշտ»⁴⁵², քանի որ կարծում է, որ իրավիճակի ճիշտ գնահատումից հետո հնարավոր է գտնել ճգնաժամից դուրս գալու ելքեր, ի մասնավորի՝ վերգտնել «իսկական աստվածաշնչյան քրիստոնեությունը»: Աստծո մահը նշանակում է նոր կրոնական մարդու սկիզբը: Նա կարծում է, որ պետք է ստեղծել քրիստոնեության այնպիսի ձև, որը կընդուներ Աստծու իրական կորուստը, և դրան համապատասխան կմշակեր կրոնաբարոյական նոր տեսություն: «Եթե

⁴⁵¹ Տե՛ս **Ստեփանյան Ա. Ա.**, Աստծո մահվան ուսմունքը, էջ 139-2004:

⁴⁵² Տե՛ս **Добренков В. И.**, Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980, էջ 80-94:

Վահանյանի կրոնական բարեփոխման աստվածաբանական ծրագիրն առաջարկում է կոնկրետ լուծումներ, ապա հետքրիստոնեական աշխարհի ներքին փոխակերպությունների անհրաժեշտության վերաբերյալ նրա «մշակութային հեղափոխության» ծրագիրը լոկ դեկլարատիվ պահանջ է: Վահանյանը ենթադրում է, որ քրիստոնեությունը կարող է ունենալ զարգացման ինչ-որ հեռանկար միայն այն դեպքում, եթե ժամանակակից աշխարհի ներսում տեղի ունենան այնպիսի փոփոխություններ, որոնք կկարողանան ոչնչացնել դրա «իմունիտետը» քրիստոնեության հանդեպ»⁴⁵³:

⁴⁵³ Ստեփանյան Ա. Ա., Աստծո մահվան ուսմունքը, էջ 223:

7.2 Ռուբեն Ապրեսյան

XX դարավերջի և XXI դարասկզբի սփյուռքահայ նշանավոր հայագգի փիլիսոփաներից (բարոյագետներից) է **Ռուբեն Հրանտի Ապրեսյանը** (ծնվ. 1953 թ.):



Ռ. Ապրեսյան

Ռուբեն Ապրեսյանը ծնվել է 1953 թ. Մոսկվայում, խորհրդահայ փիլիսոփա, գեղագիտության պատմաբան Հրանտ Ապրեսյանի (1903-1982) ընտանիքում: 1976 թ. ավարտել է Մոսկվայի Լոմոնոսովի անվան պետական համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետը: 1981-1987 թթ. եղել է նույն համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետի բարոյագիտության ամբիոնի դասախոս, 1987-1993 թթ. աշխատել է Ռուսաստանի գիտությունների ակադեմիայի (մինչև 1992 թվականը՝ ԽՍՀՄ գիտությունների ակադեմիա) փիլիսոփայության ինստիտուտի էթիկայի բաժնում որպես ավագ գիտաշխատող, 1994 թ. էթիկայի բաժնի (լաբորատորիայի) վարիչ: 1993 թ. պաշտպանել է **«Բարոյականության գաղափարը և հիմնական նորմատիվային ու էթիկական ծրագրերը»** թեմայով դոկտորական ատենախոսություն: Դասավանդել է ՌԴ տարբեր (Մոսկվա, Տուլա, Տյումեն, Նովոգորոդ) համալսարաններում: 2012 թ. ՌԴ գիտությունների ակադեմիայի փիլիսոփայության ինստիտուտի արժեքաբանության և փիլիսոփայական մարդարանության ամբիոնի վարիչն է: Հեղինակ է բարոյագիտության վերաբերյալ բազմաթիվ գրքերի (**«Постижение добра»** (1986), **«Идея морали и базовые нормативно-этические программы»** (1995), **«История этики Нового времени: Лекции и статьи»** (2014) *և* *հոդվածների, որոնք տպագրվել են տարբեր լեզուներով*: 2017 թ. հրատարակել է **«Բարոյագիտություն»** դասագիրքը⁴⁵⁴:

⁴⁵⁴ St'u Апресян Р. Г., Этика: Учебник. М., 2017:

Ռ. Ապրեսյանի առաջին բարոյագիտական հետազոտությունը նվիրված էր Նոր ժամանակի անգլիական սենթիմենտալ բարոյագիտական ուսմունքների վերլուծությանը: Հետագայում հենց անգլիացիների (Ֆր. Հաթչետն, Դ. Հյում, Շեֆքսբերի և այլք) կողմից առաջադրված բարոյական զգացմունքը որպես բարոյագիտության ակունք դրույթը, ինչպես նաև էվոլյուցիոն բարոյագիտության գաղափարները և բարոյագիտության Ոսկե կանոնը եղան այն գործոնները, որոնք նախանշեցին նրա բարոյագիտական հետազոտությունների շրջանակը: Հարկ է նշել, որ այդ շրջանակը ժամանակի ընթացքում ընդլայնվել է՝ ներառելով տարաբնույթ թեմաներ (սեր, պատերազմ, բռնություն ու ոչբռնություն, սոցիալական էթիկա, համընդհանուր բարոյականություն, բարոյական հրամայականներ, ստի հնարավորություն (իրավունք), բարոյական պատկերացումների բնույթ, դրանց ընկալման եղանակներ ու իրականացման ձևեր և այլն), սակայն դրանցից առանձնանում է **բարոյականության ծագման, բարոյական հասկացությունների ձևավորման** հիմնահարցը: Բարոյականության ծագումնաբանության խնդիրն է ուսումնասիրել բարոյականության ձևերի սաղմնավորումն ու զարգացումը: Իր ծագումնաբանական մեթոդը նա անվանում է **ռուդիմենտար (սաղմնային) նորմատիվ բովանդակության հասկացության բացատրություն**, որի դեպքում, արդի բարոյագիտական պատկերացումների հիման վրա, վերլուծվում են համադրական բնույթ ունեցող տեքստերի բովանդակությունը: Ըստ նրա՝ բարոյականության միասնական ծագումնաբանությունն անհնար է, քանի որ բարոյականությունը փիլիսոփայական արստրակցիա է, ընդ որում՝ բավականին ուշ առաջացած: Առհասարակ Ռ. Ապրեսյանն այն կարծիքին է, որ բարոյականությունը գործառութային ու ֆեոդոնեոլոգիական առումով բազմակողմ և ներքնապես տարասեռ երևույթ է: **Բարոյականության տարասեռությունը** երևում է այն բանում, որ այն տարբեր կերպ է դրսևորվում անհատի, միջանձնային հաղորդակցության և խմբի, հասարակության, անհատական ընտրության, մեղքի կամ պատասխանատվության և վարքի սոցիա-

լական կարգավորման մակարդակում⁴⁵⁵: Սովորաբար «Բարոյականություն» ասելով նկատի ունեն. ա) անհատի իդեալների ոլորտը, որն իր որոշումներում առաջին հերթին հաշվետու է թե՛ իրեն և թե՛ ուրիշների (գուցե նաև Աստծուն), **բ)** միջանձնային հարաբերությունների այն կողմը, որտեղ անհատները գործում են իրենց կամքով, պատասխանատու են միմյանց հանդեպ, այսինքն՝ նրանց հարաբերությունները ունեն միջսուբյեկտիվ բովանդակություն, **գ)** սոցիալական հարաբերությունների այն կողմը, որտեղ բարոյականության կրողը խումբն է, հասարակությունը, որտեղ անձը ավելի շատ դիտվում է որպես կոլեկտիվի անդամ, սոցիալական անձնավորություն: Ըստ Ռ. Ապրեսյանի՝ բարոյականությունը սոցիոմշակութային համալիր էրևույթ է, որը ուղղված է հասարակության տարբեր խավերի շահերի ներդաշնակեցմանը և կոչված է նպաստելու մարդու ու հասարակության բարօրությանը: Այն ներառում է արժեքներ, կանոններ, պահանջներ և տարբեր հաղորդակցական ու սոցիալական միջոցներ, որոնք ապահովում են նպատակին հասնելու արդյունավետությունը: Բարոյականությունը կապված է արժեքների հետ, սակայն դա բավարար չէ բնութագրելու բարոյականությունը, որովհետև այն արտահայտվում է նաև մարդկանց վարքագծում: Կան արժեքներ, որոնք արտահայտում են բարոյական բացարձակ իդեալներ, կան արժեքներ՝ կապված մարդկային հարաբերությունների, մարդու կյանքի հետ, կան արժեքներ՝ կապված հանրային կյանքի ինքնակառավարման և իրականացվող քաղաքականության հետ: Բարոյականությունը վերանձնային-անձնական էրևույթ է, որում **հաղորդակցական և կատարելապաշտական** (պերֆեկցիոնիստական) կողմերը հանդես են գալիս միասնաբար: Բարոյականությունը ինստիտուցիոնալացված էրևույթ չէ, այսինքն՝ ոչ մեկի կողմից ոչ հաստատված է, ոչ էլ պարտադրված: Այս առումով այն կարծես զարգանում է բնական էվոլյուցիայի օրենքներին համաձայն: Իր հետազոտություններում Ռ. Ապրեսյանը կարծես ավելի մեծ ուշադրություն է դարձնում ոչ այնքան սոցիալական, որքան **անձի բարոյագիտությանը**, թեև կար-

⁴⁵⁵ См. **Апресян Р. Г.**, Источники моральной императивности. “Этическая мысль”, 2016. Т. 16, № 2, էջ 5-19:

ծում է, որ թե՛ մեկում և թե՛ մյուսում գործում են միևնույն բարոյական արժեքները: Այս առումով ավելի կարևոր է դառնում բարոյական արժեքների իրականացման սոցիալական պայմանների ուսումնասիրությունը:

Ժամանակի ընթացքում Ռ. Ապրեսյանը հրաժարվում է բարոյականության էության բացատրման **գործառութային մոտեցումից**, և կարծում, որ թեև բարոյականությունը դրսևորվում է սոցիալական հարաբերությունների միջոցով, սակայն բնույթով այն «**նախասոցիալական**» է: Այս պարագայում ընդգծվում է բարոյականության արժեքային բովանդակությունը, որը պատմականորեն դրսևորվում է **Ոսկե կանոնի և Սիրո պատվիրանի** տեսքով: Ավելի ուշ այս երկուսին միանում է **Թալիոնը** (լատիներեն talio – հատուցում, որը հավասար է հանցագործությանը), որի մասին նա սկսեց մտածել արդարացի պատերազմների հարցի քննարկման ընթացքում: Նա եկավ այն եզրակացության, որ նորմատիվ կապ գոյություն ունի արդարացի պատերազմի տեսության բովանդակության և թալիոնի սկզբունքի միջև. «Արդարացի պատերազմի տեսության ավանդույթը հասկանալու շնորհիվ ես հասկացա թալիոնը վերականգնելու անհրաժեշտությունը (որը նաև ուժի կիրառումը սահմանափակելու նորմատիվ գործիք է. արդար պատերազմի սկզբունքները կարող են ներկայացվել որպես թալիոնի կոնկրետացում), իսկ ավելի ուշ՝ ոչ բռնության սկզբունքով ավելի կոնկրետ էթիկական սահմանափակումների ձևակերպմանը: Համապատասխան շտկման ենթարկվեց նաև բարոյականության գաղափարը, որի, իմ ընկալմամբ, հիմնարար սկզբունքներին՝ ոսկե կանոնին ու սիրո պատվիրանին, ավելացրի թալիոնը»⁴⁵⁶:

Ռ. Ապրեսյանի բարոյագիտական հայեցակարգի առանցքում բարոյականության ծագման ու կայացման գործընթացում բարոյականության նորմատիվ բովանդակությունն արտահայտող **Թալիոնի, Ոսկե կանոնի և Սիրո պատվիրանի** փոխկապակցված պատմությունն է: Թալիոնը և Ոսկե կանոնը սովորաբար դիտվում են որպես բարոյականության և բարոյական մտածողության զարգացման

⁴⁵⁶ **Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном** // Постигая добро: К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна: Сборник статей. М., 2013, с.33.

պատմական հաջորդական փուլեր: Եթե դիտարկենք զուտ պատմականորեն, գրում է նա, թալիոնը կարծես թե վերադառնում է արյան վրեժի հնացած սովորույթին և հաղթահարում այն որպես կատարած հանցագործության համար պատժի կանոն, որին հատուցումը պետք է խստորեն համապատասխանի պատճառված վնասին: Թալիոնը իր սկզբնական ձևով կարելի է համարել ոչ միայն որպես բարոյականությունը անմիջապես նախորդող, այլև բարոյականության կարգավորիչ: Սոցիալական հարաբերությունների զարգացման հետ թալիոնը լրացվում է ավելի կատարելագործված նորմատիվ ձևով՝ **Ոսկե կանոնով**, որի հայտնվելը նշանավորում է բարոյականության, բառի ժամանակակից իմաստով, ձևավորումը: Ոսկե կանոնը պատմականորեն և նորմատիվորեն տրամաբանորեն աճում է Թալիոնի հիման վրա՝ իր ավելի ու ավելի արմատական նորմատիվ վերաիմաստավորմամբ: Ռ. Ապրեսյանը ցույց է տալիս, որ Ոսկե կանոնը և՛ Թալիոնի և՛ մերձավորի հանդեպ սիրո կտակարանային պատվիրանի ընդհանրացումն է: Ոսկե կանոնը ձևավորվում է աստիճանաբար՝ մարդկանց միջև գործնական փոխազդեցության և հաղորդակցության ընթացքում, կուտակված հաղորդակցական փորձի հիման վրա (կոնֆլիկտների փորձ, տառապանքներ դրանց խորացումից և «թեթևացում» դրանց լուծումներից՝ փոխըմբռնման, փոխզիջումների, շահերի հաշտեցման շնորհիվ): Այս կերպ նկարագրելով Ոսկե կանոնի ծագումը՝ Ռ. Ապրեսյանը նշում է, որ այն իսկապես «**ոսկե**» է, քանի որ ամբողջությամբ ներկայացնում է բարոյականության երևույթը⁴⁵⁷: Ոսկե կանոնի շնորհիվ մարդու մեջ ամրանում և զարգանում են առաքինությունները: Ոսկե կանոնը նախատեսված է մարդուն զերծ պահելու ավելորդ եսասիրությունից և կարգուկանոնի ու արդարության պահանջների խախտումից, կեղծավորությունից, և խթանելու մտածողությունը, ամրացնելու կամքի ուժը, հետևելու բանականության ցուցումներին և խորհելու կյանքի իմաստի մասին: Ինչպես հայտնի է, Ոսկե կանոնը գոյություն ունի երկու ձևով՝ **բացասական («Ուրիշներին մի արա այն, ինչ չես ցանկանում քեզ»)** և **դրական («Ուրիշներին**

⁴⁵⁷ См. **Апресян Р. Г.**, Генезис золотого правила. «Вопросы философии», 2013, № 10, էջ 39-49:

արա այն, ինչպես կցանկանաիր, որ ուրիշները քեզ անեն»)։ Ոսկե կանոնի (դրա դրական ձևակերպմամբ) և թալիոնի միջև էական տարբերությունն այն է, որ Ոսկե կանոնը վերաբերում է մարդու զգացմունքներին և մտադրություններին, իսկ թալիոնը՝ ուրիշի կատարած արարքին։ Ոսկե կանոնը ենթադրում է ակտիվ գործողություն, այսինքն՝ որոշում է, թե ինչպես մեկը պետք է հարաբերվի մյուսի հետ։ Թալիոնը ենթադրում է պատասխան կամ ռեակտիվ գործողություն, այսինքն՝ ցույց է տալիս, թե ինչպես պետք է վարվել ուրիշների հետ։ Թալիոնը դիտվում է որպես սոցիալական կարգավորման նախնական բարոյական ձև, թեև պատմականորեն թալիոնը նախորդում է ոչ այնքան բարոյականությանը, որքան իմաստիտուցիոնալացված իրավունքին։ Այնուամենայնիվ, ինչպես ցույց է տալիս փորձը, բարոյականության զարգացման հետ թալիոնի տրամաբանությամբ գործողությունները ոչ միայն պահպանվում են, այլև շարունակում են կազմել ժամանակակից մարդու վարքագծի կարևոր մաս, ի մասնավորի՝ որպես հակամարտությունները կարգավորող և զսպող գործիք։

Ռ. Ապրեսյանը քննարկել է նաև **բարոյականության համընդհանրականության (ունիվերսալության)** հիմնահարցը⁴⁵⁸։ Ինչպես բարոյականությունը տարասեռ է իր դրսևորումներով, այդպես էլ համընդհանրականությունը տարասեռ է, տարբեր կերպ է դրսևորվում բարոյականության տարբեր ոլորտներում։ Միջամձնային կամ միջնորդավորված հաղորդակցության ժամանակ մարդիկ, առաջ քաշելով ակնկալիքներ և պահանջներ, արտահայտելով գնահատականներ, դիմում են ոչ միայն իրավիճակով պայմանավորված, այլ նաև վերացական, ընդհանուր, վերժամանակային և վերտեղային բովանդակություն ունեցող կանոնների։ Բարոյականության համընդհանրականությունը կարելի է պատկերացնել միայն որոշակի տեսական համատեքստում։ **Նախ**, համընդհանրականությունը դրսևորվում է բարոյական տարբեր ձևերի (գաղափարների, դատողությունների, կանոնակարգեր և այլն) ամենաընդհանուր նորմատիվ (արժեք-հրամայական) բովանդակության մեջ։ Այս առումով համընդհանրությունը

⁴⁵⁸ См. **Апресян Р. Г.**, Феномен универсальности в этике: формы концептуализации. “Вопросы философии”, 2016, № 8, էջ 79–88:

գուգորդվում է բարոյական գաղափարների այնպիսի հատկանիշի հետ, ինչպիսին է բացարձակությունը: **Երկրորդ**, բարոյականության համընդհանրությունը հանդես է գալիս որպես արժեքների հատկանիշ, որոնք ուղղված են բոլորին՝ բարոյական պահանջների միջոցով: Խիստ ասած, առանց համընդհանուր ճանաչման չի կարող լինել ունիվերսալություն: **Երրորդ**, ունիվերսալությունը դրսևորվում է համընդհանրացման ձևով: Այս առումով ունիվերսալությունը գուգորդվում է բարոյական գաղափարների, դատողությունների և որոշումների այնպիսի բնութագրերի հետ, ինչպիսին է անաչառությունը կամ անշահախնդրությունը: Լուսավորականության պոստմոդեռնիստական քննադատության շնորհիվ՝ անաչառությունը կամ անշահախնդրությունը հասկացվում է որպես անկախություն անհատի դատողություններից, որոշումներից, նախասիրություններից և շահերից:

Ունիվերսալ բարոյականության դրսևորում է բռնությանը, **չարին պարտադիր պատասխանելու սկզբունքը**: Բռնությունը համարվում է այն արարքը, որը ոտնահարում է մարդու իրավունքները: Ըստ Ռ. Ապրեսյանի՝ բռնությունը չարիք է, հետևաբար դրան պետք է պատասխանել բոլոր հնարավոր ձևերով, ներառյալ ուժայինը⁴⁵⁹: Դա բնավ չի նշանակում, թե չարին պետք է պատասխանել չարիքով, այլ որ չար արարքը պետք է պատժվի, ընդ որում, այդ ընթացքում պետք է պահպանվեն արդարության և անաչառության սկզբունքները: Չարի դեմ ուղղված արարքները համարվում են բարոյապես օրինական (լեգիտիմ) միայն այն դեպքում, եթե իրենց նորմատիվ և բովանդակային առումով համապատասխանում են գործողության նպատակին: Այս համատեքստում «սիրեցե՛ք թշնամուն» պատվիրանը և բռնությամբ չարին չղիմաղդելու կանոնը առաջին հերթին վերաբերում են հասարակական գործողություններին, որոնց նպատակը պարզ է, բայց արդյունքները ոչ միշտ են այնքան տեսանելի: «Դա **կառուցվածքային** չարին չղիմաղդելու պահանջ է, որի սուբյեկտները ոչ թե կոնկրետ անձինք են, այլ սոցիալական ինստիտուտները, իսկ

⁴⁵⁹ Տե՛ս **Апресян Р. Г.**, Этика силы- в противостоянии насилию и агрессии. «Вопросы философии», 2010, № 9, էջ 142-153:

եթե անհատներ են, ապա որպես սոցիալական ինստիտուտների ներկայացուցիչներ»⁴⁶⁰:

Ռ. Ապրեսյանի բարոյագիտության փիլիսոփայական տեսությունը ներքնապես դիմամիկ է, մշտապես փոփոխվում ու ձևափոխվում է, սակայն դրա բովանդակությունը ըստ էության մնում է անփոփոխ: Այդ տեսության մեջ բարոյականությունը բարձրացնում է մարդուն, նրա կյանքը լցնում ունիվերսալ իմաստով, միևնույն ժամանակ այն անբաժանելի է մշակույթից, մարդու սոցիալական ու հաղորդակցական փորձից, և պատասխանում է նրա արմատական պահանջմունքներին: Այդ տեսության շրջանակներում մարդը ըմբռնվում է ոչ թե որպես ուրիշներից մեկուսացված, վերացական ինքնաբավ սուբյեկտ, այլ որպես «այսկողմնային»՝ կենսախինդ, ուրիշ մարդկանց հետ խորապես կապված, վեհագույն իդեալներին ձգտող էակ⁴⁶¹:

⁴⁶⁰ **Апресян Р. Г.**, Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995, с. 345.

⁴⁶¹ Տե՛ս **Артемяева О. В.**, Этические идеи Рубена Апресяна: поиски и открытия. <https://cyberleninka.ru/article/n/eticheskie-idei-rubena-apresyana-poiski-i-otkrytiya/viewer>

7.3 Կարեն Մոմջյան

Ժամանակակից ռուսահայ նշանավոր հայագգի մտածողներից է սոցիալական փիլիսոփայության ճանաչված մասնագետ **Կարեն Խաչիկի Մոմջյանը** (ծնվ. 1948թ.):



Կարեն Մոմջյան

Կարեն Մոմջյանը ծնվել է 1948 թ. Երևանում, խորհրդային փիլիսոփա Խաչիկ Մոմջյանի ընտանիքում: 1971 թ. ավարտել է Մոսկվայի պետական համալսարանը, 1974 թ.՝ նույն համալսարանի ասպիրանտուրան: 1974 թ. դասախոսում է Մոսկվայի պետական համալսարանում, 1989 թ. սոցիալական փիլիսոփայության, իսկ 2014 թ. սոցիալական փիլիսոփայության և պատմության փիլիսոփայության ամբիոնի վարիչն է: 1988 թ. պաշտպանել է դոկտորական ատենախոսություն *«Պատմական մատերիալիզմի հասկացության ընդհանրացումը»* (*«Концептуальная природа исторического материализма»*) վերնագրով, և ստացել է փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորի աստիճան: Հեղինակ է բազմաթիվ մենագրությունների և բուհական դասագրքերի⁴⁶²:

Կ. Մոմջյանի աշխատությունները վերաբերում են պատմական մատերիալիզմին, սոցիալական փիլիսոփայության, պատմության ու հասարակագիտության մեթոդաբանական հիմնախնդիրներին, սոցիալական համակարգերի վերլուծության կառուցվածքային-գործա-

⁴⁶² Տե՛ս **Момджян К. Х.**, Концептуальная природа исторического материализма. М., 1982; The fate of Marxism in post-totalitarian Russia // Democratization. Washington, 1992; Общество и история глазами философа. Философия. Учебник для студентов вузов. В 2 т. М., 1997; Введение в социальную философию. М., 1997; Человек. Общество. История // Обществознание. М., 2000; Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М., 2013; Социальная философия и философия истории (соавт.). М., 2018:

ռութային սկզբունքներին, գործունեության սոցիալ-փիլիսոփայական հայեցակարգին:

Կ. Մոմջյանը հատուկ ուշադրություն է դարձնում սոցիալ-փիլիսոփայական գիտելիքի հայեցակարգային բնույթի խնդիրներին: Նա տարբերակում է փիլիսոփայության **ռեֆլեկտիվ** (էպիստեմային, գիտական) և **արժեքային** (սոֆիական, վալյուտատիվ) ավանդույթները, որոնցից առաջինը ձգտում է աշխարհը հասկանալ տրված երևույթների գոյության տրամաբանության մեջ՝ անկախ մարդկային նախասիրություններից: Իսկ արժեքային ավանդույթը չի ճանաչում, այլ գիտակցում է աշխարհը՝ այն դիտելով մարդու արժեքային նախասիրությունների ուսպնյակով, ընդամին դրանք փոխկապակցելով մարդկանց կարիքների և շահերի հետ: Նա պաշտպանում է ռեֆլեկտիվ փիլիսոփայության իրավունքը՝ արտահայտվելու ճշմարտության մասին ստուգելի դատողությունների լեզվով, միաժամանակ հակադրվում է «**կոգնիտիվ իմպերիալիզմի**» դիրքորոշմանը, որը բացարձակացնում է ճշմարտությունը, և վերածում այն մարդկային ոգու սուբստանցիայի: Մոմջյանը անբավարար է համարում ռեֆլեկտիվ փիլիսոփայության մարդաբանական և իմացաբանական մեկնաբանությունները, քանի որ դրանք սահմանափակում են փիլիսոփայության առարկան մարդու և աշխարհի փոխհարաբերության **գործունեական, արժեքաճանական և իմացաբանական** ոլորտներով: Ըստ նրա՝ պետք է ընդունել ռեֆլեկտիվ և արժեքաճանական ճյուղերի միաժամանակյա գոյությունը, որոնցից յուրաքանչյուրը փորձում է յուրովի մեկնաբանել «աշխարհ-մարդ» հարաբերությունները՝ կենտրոնանալով այդ հարաբերությունների տարբեր կողմերի վրա: Գիտական և արժեքային հարացույցները աշխարհի և մարդու մասին մտածելու երկու տարբեր ձևեր են և ոչ թե «երկու գործառույթներ»: Այնուամենայնիվ, դա չի նշանակում, որ աշխարհի մասին ռեֆլեկտիվ գիտելիքը և դրա մասին արժեքային դատողությունները պետք է անպտուղ հա-

կաղրության մեջ պայքարեն «միակ ճշմարիտ» փիլիսոփայական ավանդույթ համարվելու իրավունքի համար⁴⁶³:

Կ. Մոմջյանը պաշտպանում է փիլիսոփայության այն ըմբռնումը, ըստ որի՝ դրա առարկան մեզ շրջապատող աշխարհն է, և դրա հնարավոր միասնությունը՝ դիտարկված ինտեգրատիվ ամբողջականության և համընդհանրության տեսանկյունից: Ինտեգրատիվ մոտեցումը, որը փնտրում է էական տարբերություններ և կապեր իրական աշխարհի ենթահամակարգերի միջև, իրականացվում է բնափիլիսոփայության, սոցիալական փիլիսոփայության և գիտակցության փիլիսոփայության կողմից: Ընդհանուր փիլիսոփայական գոյաբանությունը այլ խնդիր ունի. այն սկսվում է աշխարհի գոյության հարցադրումներից, իրականի ու իդեալականի փոխհարաբերությունից և անցնում «կեցության տարբեր ոլորտների» միջև առկա հարաբերությունների վերլուծությանը: **Սոցիալական փիլիսոփայությունը** կոչված է հասարակությունը դիտարկելու որպես այդպիսին, բացահայտելու դրա ծագման, կառուցվածքի, գործունեության և զարգացման առանձնահատկությունները, որոնք որոշում են աշխարհում սոցիալականի կեցության եղանակը: Սոցիալական փիլիսոփայությունը, հարց տալով սոցիալականի էության, իբրև աշխարհում կեցության յուրահատուկ ոլորտի մասին, ստիպված է գոյության ընդհանուր պայմանների և մեխանիզմների վերլուծությունից հետո հասարակությունը դիտել որպես սոցիումի կազմակերպական ձև, որը ընդունակ է ինքնավերարտադրվելու: Հասարակությունը որպես համակարգ ներառում է բազմաթիվ երևույթներ, որոնք որակապես տարբերվում են միմյանցից, և միևնույն ժամանակ ունի օրենքներ, որոնք չեն կարող հանգել տնտեսական, քաղաքական, իրավական կամ գեղագիտական կյանքի առանձին վերցրած օրենքների գումարին: Հասարակությունը հասկացվում է որպես մարդկանց հավաքական գոյության բարդ համակարգ և դիտարկվում է երեք փոխկապակցված տեսանկյուններիով՝ **կառուցվածքային, գործառույթային և դինամիկ**: Բայց արդյո՞ք սա նշանակում է, որ վերլուծության այս տեսանկյունները

⁴⁶³ Ст'ю Момджян К. Х., О структуре рефлексивного философского знания. “Философский журнал”, 2023, т. 16, №1, էջ 128-145:

սպառում են մարդկային հասարակության համակարգված դիտարկման խնդիրը և իմացական որևէ վակուում չեն թողնում սոցիալականի իրական գոյության մասին: Այս հարցի պատասխանը կարող է լինել միայն բացասական: Ըստ Կ. Մոմջյանի՝ սոցիալականի կազմակերպման համակարգային վերլուծությունը կարող է ամբողջական լինել միայն այն դեպքում, եթե մարդկային հասարակության **տեսանկյունային վերլուծությունը լրացվում է հասարակության մակարդակների դիտարկումներով**: Խոսքը առաջին հերթին վերաբերում է կոնկրետ սոցիալական այն օրգանիզմներին՝ երկրներին և ժողովուրդներին, որոնք ներկայացնում են հասարակության իրական մարմնավորումը մարդկության պատմության մեջ՝ կապելով ժամանակի և տարածության մեջ հասարակության սեռային բնութագրերը դրա մշտական վերարտադրության մեխանիզմներին: Այդ հասարակություններից յուրաքանչյուրը պարունակում է անհրաժեշտ կառուցվածքային բաղադրիչների ամբողջական փաթեթ, որոնք փոխկապակցված են գործառույթային միջնորդական հարաբերություններով և ունեն ինքնագարգացման ներքին ազդակներ: Դրանք բոլորն այս կամ այն կերպ իրականացնում են կյանքի անհրաժեշտ միջոցների արտադրությունը, մշակում այդ միջոցների բաշխման հատուկ համակարգ, մարդկանց տարբերակում ըստ գործառույթների և սոցիալական կարգավիճակի, ստեղծում քաղաքական և վարչական կյանքի կարգավորման հատուկ ինստիտուտներ, մշակում աճող սերնդի սոցիալականացման մեխանիզմներ և այլն: Այդ բոլոր հասարակությունները **պատմականորեն փոփոխական համակարգեր** են, որոնք ունեն իրենց ներկան, անցյալը և ապագան, ունեն պատմական ժառանգության մեխանիզմներ, որոնք թույլ են տալիս պահպանել իրենց սոցիալ-մշակութային ինքնությունը տնտեսական, սոցիալական և քաղաքական կառուցվածքի ձևերի արմատական փոփոխությունների գործընթացում:

Հասարակության, որպես ինտեգրալ համակարգի, ուսումնասիրությունը չի հանգում «ընդհանրապես» հասարակության կառուցվածքի գործառույթային և զարգացման օրենքների ուսումնասիրությանը, այլ ենթադրում է սոցիալական օրգանիզմների՝ ինչպես կոնկ-

րետ պատմական սոցիալական տիպերի, այնպես էլ իրական մարդկային հասարակությունների համակարգային առանձնահատկությունների վերլուծություն:

Կ. Մոմջյանը հիմնավորում է **առաջընթացի** գիտական տեսության հնարավորությունը, պարզաբանում այն պայմանները, որոնց դեպքում արժեքային դատողությունները կարող են համարվել ճշմարիտ կամ կեղծ: Իր աշխատություններում նա դիտարկում է առաջընթացի տեսության երեք տեսանկյուն՝ **«առաջընթաց հասարակության մեջ»**, **«հասարակության առաջընթաց»** և **«մարդկության առաջընթաց»**: **«Առաջընթաց հասարակության մեջ»** ասելով նկատի է առնվում **մարդկային** գործունեության տեսակների տեխնոլոգիական կատարելագործումը: Նա տարբերակում է առաջընթացի երկու տեսակ՝ **«առաջընթաց-կատարելագործում»** և **«առաջընթաց-հավելում»**⁴⁶⁴: Ոչ միշտ է տեխնոլոգիական առաջընթացը լինում **«առաջընթաց-կատարելագործում»**: Իսկ **«առաջընթաց-հավելում»** օրինակ է հետևյալը. այն փիլիսոփայությունը, որում կան և՛ Պլատոնը և՛ Հուսեռը, ավելի հարուստ է և «լավ» այն փիլիսոփայությունից, որում միայն Պլատոնն է: Ըստ Կ. Մոմջյանի՝ **«հասարակության առաջընթացը»** ավելի բարդ երևույթ է. այս դեպքում խոսքը վերաբերում է ոչ թե մարդկային գործունեության տարբեր ոլորտների աստիճանական զարգացմանը, այլ ինքնուրույն գոյություն ունեցող սոցիալական համակարգերի համեմատության հնարավորությանը: «Հասարակության առաջընթացի» մասին կարելի է խոսել այն դեպքում, երբ ելնում ենք ոչ թե **«մեթոդաբանական կոլեկտիվիզմի»**, այլ **«մեթոդաբանական անհատապաշտության»** դիրքերից, այսինքն՝ հասարակությունը դիտում ենք ոչ թե որպես սուբյեկտ, այլ որպես նշանակություն ունեցող գործառության ինստիտուտ: Իսկ հասարակության որպես մարդկանց կոլեկտիվ գոյության կազմակերպված ձևի նշանակությունն է նպաստել մարդկանց զարգացմանը և նրանց պահանջմունքների բավարարմանը: Այս իմաստով խոսելով «հասարակության առաջընթացի» մասին մենք անցում ենք կատարում **«գործու-**

⁴⁶⁴ St'u Момджян К. Х., Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории. "Вопросы философии". 2016, № 10, էջ 36-46:

նեական» չափանիշից դեպի **«սուբյեկտիվին»**: Առաջընթացի ըմբռնման **«գործունեական»** և **«սուբյեկտիվ»** չափումների համաձայն առաջընթացը գնահատվում է թե՛ հասարակական արտադրության զարգացման մակարդակով և թե՛ որքանով է այն բավարարում այդ արտադրությանը մասնակցող մարդկանց պահանջմունքները: Սովորաբար, **«գործունեականը»** և **«սուբյեկտիվը»** փոխկապակցված են (**«գործունեականը»** **«սուբյեկտիվի»** առաջընթացի շարժիչ ուժն է, որովհետև արտադրության գործընթացն է պայմանավորում բաշխման և սպառման գործընթացները), սակայն հնարավոր են նաև դրանց միջև խզումներ, ինչպիսին, օրինակ, եղել է ստալինիզմի ժամանակաշրջանում⁴⁶⁵:

Կ. Մոմջյանը իր աշխատություններում անդրադառնում է սոցիալ-փիլիսոփայական բնույթի բազմաթիվ հիմնահարցերի: Օրինակ, **«Համամարդկային արժեքների հիմնահարցի մասին»** հոդվածում⁴⁶⁶ քննարկում է մարդկային համընդհանուր արժեքները, որոնք հասկացվում են որպես բոլոր մարդկանց բնորոշ մոտիվացիոն նախասիրություններ՝ անկախ նրանց միջև էթնիկ, սոցիալական, մասնագիտական, կրոնական և այլ տարբերություններից: Արժեքները համարվում են մոտիվացիայի ամենակարևոր տարրը, որն ապահովում է վարքագծային ռեակցիաների ընտրության ազատությունը: Արժեքներն են որոշում մոտիվացիոն ընտրության չափանիշները՝ թույլ տալով տարբերակել մարդու համար **«լավագույնն ու ցանկալին»** իր համար **«ամենավատից և անցանկալիից»**: Նման ընտրության հիմքը կյանքի օբյեկտիվ նպատակներն են և անձի պահանջմունքները: Կ. Մոմջյանն առանձնացնում է արժեքային մոտիվացիայի երեք մակարդակ՝ **նպատակային, ընտրության և միջոցի**: Դրանցից առաջինը պատմականորեն անփոփոխ **«արժեքները որպես նպատակներն»** են, որոնք հիմնված են անձի պահանջմունքների վիճակների արտացոլման վրա՝ հաշվի առնելով դրանց բավարարման

⁴⁶⁵ См. **Момджян К. Х.**, О возможности и критериях общественного прогресса. В сб.: «Маркс после Маркса: социальное творчество vs отчуждение». М., 2018, էջ 266:

⁴⁶⁶ См. **Момджян К. Х.**, О проблеме общечеловеческих ценностей. “Вопросы философии”. 2020, № 3, էջ 25-41:

կամ չբավարարման տարբերությունը: Արժեքային մոտիվացիայի երկրորդ մակարդակը ներկայացված է պատմականորեն փոփոխական **«ընտրության արժեքներով»**, որոնք հիմնված են պահանջ-մունքների նախասիրությունների արտացոլման վրա՝ կարիքների դասակարգում, դրանց բաժանումը առաջնային և երկրորդականի: Արժեքային մոտիվացիայի երրորդ մակարդակն է պատմականորեն փոփոխական **«արժեքները որպես միջոց»**, որոնք հիմնված են արժեքային նախապատվությունների վրա՝ կապված մարդկային շահերի դասակարգման, պահանջմունքների բավարարման միջոցների և ուղիների ընտրության հետ:

7.4 Ամերիկահայ փիլիսոփաներ⁴⁶⁷ (Ու. Սահակյան, Ն. Մարկոսյան, Փ. Պողոսյան, Կ. Քորթյան, Մ. Նշանյան)

Արևմտյան երկրներում (ԱՄՆ, Եվրոպա) ապրող հայազգի մտածողները դասավանդում և միաժամանակ գիտական գործունեություն են ծավալում համալսարաններում ու քոլեջներում: Նրանցից շատերը «**ճանապարհորդ դասախոսներ**» են, այսինքն՝ որպես հրավիրյալ պրոֆեսորներ՝ հաճախ դասախոսություններով հանդես են գալիս ամերիկյան և եվրոպական տարբեր համալսարաններում:

Ամերիկահայ նշանավոր հայազգի փիլիսոփաներից է **Ուիլյամ Ս. Սահակյանը** (անգլ.՝ William S. Sahakian, 1922-1986), որը 1944 թ. ԱՄՆ-ի Հյուսիսարևելյան համալսարանում (Northeastern University) ստացել է «Հոգեբանություն և սոցիոլոգիա» մասնագիտությամբ բակալավրի աստիճան, հետագայում ավարտել Հարվարդի համալսարանի և Բոստոնի համալսարանի փիլիսոփայության ասպիրանտուրան: 1951 թ. Սահակյանը «**Զգացմունքային էթիկան ժամանակակից բրիտանական և ամերիկյան փիլիսոփայության մեջ**» ատենախոսության համար Բոստոնի համալսարանում ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան: 1949 թ. մինչև 1974 թ. Սահակյանը եղել է Սաֆոլկի համալսարանի փիլիսոփայության ամբիոնի ղեկավարը: Նա հեղինակ է բազմաթիվ գրքերի, այդ թվում՝ «**Փիլիսոփայության պատմության ակնարկ**» (1968), «**Քարոյագիտության համակարգեր և արժեքների տեսություն**» (1963), «**Կրոնի փիլիսոփայություն**» (1965): Կնոջ՝ Մեյբլ Լյուիս Սահակյանի (Mabel Lewis Sahakian (1921–1982) հետ Ու. Սահակյանը գրել և հրատարակել է մի շարք գրքեր, այդ թվում՝ «**Մեծ փիլիսոփաների գաղափարները**» (1966), «**Փիլիսոփայության բնագավառները**» (1965), «**Ռուսոն որպես մանկավարժ**» (1974), «**Զոն Լոք**» (1975) և «**Պլատոն**» (1977):

Ժամանակակից ամերիկահայ հայազգի հայտնի փիլիսոփաներից է **Նեդ Մարկոսյանը** (անգլ.՝ Ned Markosian):

⁴⁶⁷ Տվյալ դեպքում նկատի ունենք ոչ միայն ամերիկյան, այլև առհասարակ արևմտյան (եվրոպական) երկրներում ապրող և ստեղծագործող հայազգի մտածողներին:



Նեդ Մարկոսյան

Նա բակալավրի աստիճանը ստացել է Օքեռլինի քոլեջում, իսկ փիլիսոփայության դոկտորի գիտական աստիճանը՝ 1990 թ. Ամհերսթում (UMass Amherst): Մարկոսյանը դասավանդել է Լոուրենսի, Նյու Հեմփշիրի, Արևմտյան Վիրջինիայի, Հարթֆորդի և Արևմտյան Վաշինգտոնի համալսարաններում: 2015 թ. դասավանդում է Ամհերսթում Մասաչուսեթսի համալսարանում (UMass Amherst): Ն. Մարկոսյանը դասախոսություններ է կարդացել ավելի քան տասը երկրում: Նա մի քանի անգամ այցելել է Հայաստան, դասախոսություններ է կարդացել Երևանի պետական համալսարանում (2013 թ.): 2017 թ. նա համահիմնադրել է Երևանի լեզվաբանության և փիլիսոփայության ակադեմիան (YALP), վերլուծական փիլիսոփայության և տեսական լեզվաբանության ամենամյա ամառային դպրոցը, որը տեղակայված է Հայաստանի ամերիկյան համալսարանում: Այդ գործը նա սկսել է Դանիել Ալթշուլերի, Սուսաննա Մելքոնյան-Ալթշուլերի և Արշակ Բալայանի հետ: Հեղինակ է մեկ մենագրության և բազմաթիվ գիտական հոդվածների⁴⁶⁸:

Ն. Մարկոսյանի աշխատությունները հիմնականում վերաբերում են մետաֆիզիկային, մասնավորապես՝ ժամանակի փիլիսոփայությանը, ֆիզիկական/նյութական օբյեկտների բնագանգական հարցերին, ազատությանն ու դետերմինիզմին, մարդու կյանքի իմաստին և ինքնությանը: Նա նաև գրել է հոդվածներ բարոյագիտության, իմացաբանության, որոշումների տեսության, գիտության, լեզվի, կրոնի փիլիսոփայության և փիլիսոփայության պատմության վերաբերյալ: Ջ. Քարոլի համահեղինակությամբ գրված «**Մետաֆիզիկայի ներածություն**» գրքում քննարկվում են հետևյալ հարցերը. ինչ-

⁴⁶⁸ St'u Carroll, John W. and Ned Markosian. An Introduction to Metaphysics. Cambridge University Press, 2010; Markosian, Ned. "On Language and the Passage of Time." Philosophical Studies, vol. 66, № 1, 1992, էջ 1–26; "How fast does time pass?." Philosophy and Phenomenological Research 53, № 4 (1993), էջ 829–844; "A defense of presentism." Oxford Studies in Metaphysics 1, № 3 (2004), էջ 47–82:

պիսի՞ն են ֆիզիկական օբյեկտները, եթե գոյություն ունեն նյութական առարկաներ, ապա գոյություն ունեն արդյոք այնպիսի բաներ, ինչպիսիք են հատկությունները: Ինչո՞վ է պայմանավորված, որ մի իրադարձություն առաջացնում է մեկ այլ իրադարձություն: Ինչպե՞ս է հնարավոր, որ մարդը միաժամանակ գոյություն ունենա երկու տարբեր ժամանակներում: Իսկ **“Meaning in Life and the Nature of Time”** հոդվածում⁴⁶⁹ նա տարբերակում է ժամանակի երկու ըմբռնում և երկու տեսություն՝ **դինամիկ և ստատիկ**, որոնցից մարդու կյանքի իմաստավորվածության հարցի տեսանկյունից ավելի արժեքավոր է համարում դինամիկ տեսությունը:

Ամերիկահայ ժամանակակից հայագգի փիլիսոփաներից է **Պոլ Արթին Պողոսյանը** (ծնվ. 1957 թ.):



Փոլ Արթին Պողոսյան

Փոլ Արթին Պողոսյանը (անգլ.՝ **Paul Artin Boghossian**) ծնվել է 1957 թ. Հայաստանում: 1974-78 թթ. նա սովորել է Թրենտի (Trent University), իսկ 1978-84 թթ. Փրինսթոնի համալսարանում (Princeton University), որտեղ **«Ակնարկներ նշանակության և հավատի վերաբերյալ»** ատենախոսության համար ստացել փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան (1987 թ.): Նյու Յորքի համալսարանի փիլիսոփայության արժաբե պրոֆեսոր է, իսկ ներկայումս ամբիոնի վարիչն է (այդ պաշտոնը զբաղեցրել է նաև 1994-2004 թվականներին): Նա նաև Նյու Յորքի փիլիսոփայության ինստիտուտի տնօրենն է և Բիրմինգհեմի համալսարանի փիլիսոփայության վաստակավոր հետազոտող պրոֆեսոր: Բացի Նյու Յորքի համալսարանում զբաղեցրած պաշտոնից, նա 1984-1992 թթ. եղել է Միչիգանի համալսարանի փիլիսոփայության պրոֆեսոր, Փրինսթոնի համալսարանի հրավիրյալ պրոֆեսոր: Պողոսյանը նախկինում եղել է Հումանիտար գիտությունների ազգային հիմնադրամի, Մագդալեն քոլե-

⁴⁶⁹ St'u **Markosian, Ned**, Meaning in Life and the Nature of Time.
<https://philarchive.org/archive/MARMIL-3>

ջի, Օբսֆորդի, Լոնդոնի համալսարանի և Ավստրալիայի ազգային համալսարանի կրթաթոշակառու: Նյու Յորքի հումանիտար գիտությունների ինստիտուտի անդամ է, *Philosophical Studies* և *Philosophers' Imprint* ամսագրերի խմբագրական խորհրդի, «Գիտելիքների համաշխարհային երկխոսություն» հիմնադրամի գիտական խորհրդակցական խորհրդի անդամ է: 2012 թ. նա ընտրվել է Ամերիկայի արվեստների և գիտությունների ակադեմիայի անդամ: Նրա «**Վախ գիտելիքից**» (Fear of Knowledge) գիրքը՝ որպես 2006 թ. լավագույն ակադեմիական գիրք, արժանացել է «**Ընտրություն**» մրցանակին:

Փ. Պողոսյանի հետազոտությունները վերաբերում են իմացաբանությանը, մտքի և լեզվի փիլիսոփայությանը: Վաղ աշխատություններում Պողոսյանը քննադատում է հիմնականում նատուրալիստական իմացաբանական տեսությունները, իսկ հետագա աշխատություններում, ներառյալ «**Վախ գիտելիքից**» գրքում⁴⁷⁰, քննադատում է հարաբերապաշտության և կոնստրուկտիվիզմի տարբեր ձևեր, ի մասնավորի՝ իմացաբանական հարաբերապաշտությունը, ըստ որի՝ գիտելիքը ոչ թե օբյեկտիվ, այլ մշակութային կամ սուբյեկտիվ է, հետևաբար՝ հարաբերական: Ըստ նրա՝ ողջախոհությունն ընդունում է

⁴⁷⁰ Տե՛ս **Poghossian Paul Artin**, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism, Oxford University Press, 2006: Paul Boghossian defends a meaning-based approach to the apriority of the propositions of logic. His model is based on the idea that the logical constants are implicitly defined by some of the axioms and inference rules in which they are involved, thereby offering an alternative to those theories that deny that grasp of meaning can contribute to the explanation of a thinker's entitlement to a particular type of transition or belief. Has developed arguments for the claim that cognition poses as powerful a challenge to a physicalist understanding of the mind as consciousness does; that privileged self-knowledge cannot be reconciled with an externalist conception of mental content; that the notion of analyticity, properly understood, can be used to give an account of *a priori* knowledge, including that of our knowledge of logic; that reasoning may be viewed as consisting in a type of rule-following; that relativistic views of normative domains, such as morality, can be made sense of only under conditions that deprive them of plausibility; that colors, properly understood, are not the properties of external objects; and that absolute music may be said to possess a certain expressive meaning. Տե՛ս **Poghossian Paul Artin**, New Essays on the A Priori, (edited, with Christopher Peacocke), Oxford University Press, 2000; Content and Justification: Philosophical Papers (Oxford: Oxford University Press, 2008; Տե՛ս <https://www.amacad.org/person/paul-artin-boghossian>

արտաքին իրերի աշխարհի գոյությունը, որը անկախ է մարդկային կարծիքից, և որի մասին կարող ենք ընդհանրական պատկերացում ունենալ՝ անկախ սոցիալական կամ մշակութային տարբերություններից: Նրա կարծիքով՝ ճանաչողությունը նույնքան հզոր մարտահրավեր է ներկայացնում ինչպես մտքի **ֆիզիկական**, այնպես էլ **իդեալական/գիտակցական** կողմի համար: “**Blind Rule-Following**” հոդվածում⁴⁷¹ Պողոսյանը պնդում է, որ մենք կույր ենք մեր մտահանգման մեթոդներն արդարացնելու պատճառներում (մտահանգման մեթոդի մարմնացումը համարվում է *modus ponens*-ը⁴⁷²):

XX դարի երկրորդ կեսի սփյուռքահայ նշանավոր փիլիսոփաներից է **Կարպիս Կորբյանը** (1938-2009):



Կարպիս Կորբյան

Կարպիս Կորբյանը (անգլ.՝ Garbis Kortian)

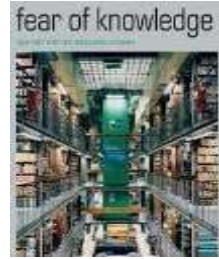
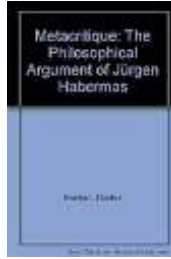
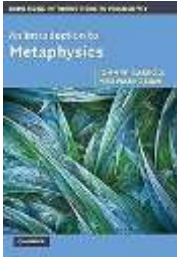
ծնվել է 1938 թ. Սիրիայի Քեսաբ քաղաքում հայկական ընտանիքում: 1996 թ. Վիեննայի համալսարանում ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան (ատենախոսությունը նվիրված էր Հումբոլտի հայացքների վերլուծությանը): 1968 թ. մինչև 1995 թ. դասավանդել է Մոնրեալի համալսարանում, ժամանակ առ ժամանակ՝ Բերքլիի,

ՄաքԳիլի, Լավալի համալսարաններում, Օքս-

ֆորդի Բալիոլ քոլեջում և Վիեննայի գեղարվեստի ակադեմիայում: Նա եղել է Կանադայի Տորոնտո քաղաքում Չորյան ինստիտուտի հիմնադիրներից մեկը: Չորյան ինստիտուտը իրականացնում է գիտական երեք հիմնական նախագիծ՝ սփյուռքի ուսումնասիրություն, ցեղասպանության փաստագրում (հավաքում և հրապարակում է հայերի ցեղասպանությանը վերաբերվող փաստաթղթեր ու նյութեր, բաց համալսարան (անցկացվում են սեմինարներ, դասախոսություններ, կոնֆերանսներ հայերի և Հայաստանի վերաբերյալ): Կ. Կորբյանը մահացել է Ավստրիայի մայրաքաղաք Վիեննայում 2009 թ.:

⁴⁷¹ St'u Poghossian Paul Artin, Blind Rule-Following, forthcoming in A. Coliva (ed.): Wittgenstein, Mind, Meaning and Epistemology: Essays in Honor of Crispin Wright, Oxford University Press, 2012:

⁴⁷² Modus ponens-ի բանաձևն է՝ եթե Ա, ապա Բ: Ա: Հետևաբար՝ Բ:



Կորթյանը հայտնի դարձավ, երբ 1980 թ. Քենթրիջի համալսարանում ֆրանսերեն և անգլերեն լեզուներով հրատարակեց «**Մետաքննադատություն**» գիրքը⁴⁷³: Այդ գրքում նա ցույց է տալիս, որ Յուրգեն Հաբերմասի մետագիտելիքաբանության (մետաէպիստեմոլոգիայի) ակունքներն են գերմանական իդեալիստական ուսմունքները, հատկապես Կանտի հեգելյան և Հեգելի մարքսյան քննադատությունները: 1982 թ. Քորթյանը գերմանական փիլիսոփայության (Կանտ, Վեբեր, Հայդեգեր) վերաբերյալ դասախոսություններով հանդես է եկել Երևանի պետական համալսարանում:



Մարկ Նշանյան

Ժամանակակից սփյուռքահայ (ֆրանսահայ) նշանավոր մտածողներից է փիլիսոփա, գրաքննադատ, թարգմանիչ **Մարկ Նշանյանը** (ծնվ. 1946):

Մարկ Նշանյանը ծնվել է 1946 թ. Փարիզում, փիլիսոփայություն է ուսանել Ստրասբուրգի համալսարանում՝ հետևելով Ժակ Դերիդայի հետևորդներ Ժան-Լյուք Նանսիի (Jean-Luc Nancy) և Ֆիլիպ Լաբու-Լապարթիի (Philippe Lacoue-Labarthe) դասերին: 1996-2007 թթ. եղել է Կոլումբիա համալսարանի հայագիտության ամբիոնի վարիչ, հետագայում «ճանապարհորդ դասախոսը» դասավանդել է Կ. Պոլսի, Փարիզի, Վիեննայի, Մոնրեալի, Նյու Յորքի և Բեյրութի Հայկազյան համալսարաններում: Հա-

⁴⁷³ Sté Körtian, Garbis. Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas. Cambridge University Press. 1980:

յաստանում նա տարբեր լսարաններում հանդես է եկել դասախոսություններով՝ անդրադառնալով թարգմանություններին աղերսվող բազմաթիվ խնդիրների և ներկայացնելով իր վերաբերմունքը թարգմանված հեղինակների փիլիսոփայության նկատմամբ: Նրա փիլիսոփայական հայեցակարգը մոտ է ֆրանսիացի մտածող Ժակ Դերիդայի տեսությանը: Իր առանցքային աշխատություններից մեկում («Պատմագրական այլասերում» (2009 թ.)



նա լուսաբանում է Հայոց ցեղասպանությունը չճանաչող մարդկանց վտանգավոր դատողությունները և ըմբերցողին զգուշացնում բազմաթիվ ծուղակների մասին, որոնք սպասում են նրանց, ովքեր հետևում են նիհիլիստների մտքերին՝ անտեսելով գոհերի հիշատակը: Մ. Նշանյանի նախաձեռնությամբ լույս է տեսել նաև համատեղ հետազոտությունների շարք, որում ներառված են քննադատական հոդվածներ և նորագույն փիլիսոփայական աշխատությունների հայերեն թարգմանություններ: 1980 թ. ընդհատումներով հրատարակել է «Կամ» հանդեսը, որում տպագրել է իր թարգմանությունները և վերլուծական հոդվածները: Այդ հանդեսում նա հրապարակել է նաև իր հետազոտությունը Հայոց ցեղասպանությունը վերապրած հայ գրողների մասին, որոնք նկարագրել են աղետի և արտաքսման իրենց փորձը: Նրա գլխավոր աշխատությունն է «Պատկեր, պատում, պատմություն»⁴⁷⁴, որում վերլուծում և գնահատում է ինչպես արդի մտածողներ Մորիս Բլանշոյի, Ժորժ Բատայի ուսմունքները, այնպես էլ սփյուռքահայ մտածողներ ու գրողներ Գրիգոր Պրլտյանի, Շահան Շահնուրի, Ջապել Եսայանի, Ջարեհ Որբունու ստեղծագործությունները: Մշակութային երևույթ էր նրա Ֆրիդրիխ Նիցշեի «Դերաքրիստոսը անէծք քրիստոնեության դեմ» և «Վասն ինքնիշխանության» երկերի հայերեն թարգմանությունները (2017 թ.):

⁴⁷⁴ Տե՛ս Նշանյան Մ., Պատկեր, պատում, պատմություն, երկու հատորով, Եր., 2015-2016:

Резюме

ИСТОРИЯ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сейран Закарян

В учебнике «История армянской философии» представлены этапы развития армянской философской мысли, их характеристики, исторический процесс становления и развития философских направлений и школ, начиная с древнего периода до начала XXI века. Также анализируются и оцениваются учения выдающихся армянских мыслителей, в частности, Давида Анахта, Анании Ширакаци, Ованна Воротнеци, Григора Татеваци, Микаэла Налбандяна, Степана Шаумяна, Георга Гюрджиева, Шахана Перперяна, Габриэля Ваганяна, Георга Брутяна, Гамлета Геворгяна, Эдуарда Маркаряна, Карена Свасяна, Рубена Апресяна и других. Показываются связи армянской философии как с европейской (в средние века: греческой, ассирийской, византийской, арабоязычной, латинской, в Новое время: французской, немецкой, английской, русской) философией, а также с национально-освободительными, социально-политическими и культурными реалиями.

Учебник предназначен для тех, кто интересуется историей армянской культуры, историей философии и богословской мысли.

Summary

History of Armenian Philosophy

Seyran Zakaryan

The textbook "History of Armenian Philosophy" presents the stages of development of Armenian philosophical thought, their peculiarities, the historical process of formation and development of philosophical trends and schools from the ancient period to the beginning of the XXI century. Author analyzes and evaluates the teachings of prominent Armenian thinkers, in particular, David the Invincible, Anania Shirakatsi, Hovhan Vorotnetsi, Grigor Tatevatsi, Mikayel Nalbandyan, Stepan Shahumyan, Georg Gyurjiev, Shahan Perperyan, Gabriel Vahanyan, Georg Brutyan, Hamlet Gevorgyan, Edward Markaryan, Karen Svasyan, Ruben Apresyan and others, shows the connections of Armenian philosophy with both European (in the Middle Ages - Greek, Assyrian, Byzantine, Arabic, Latin, in the New and Modern period - French, German, English, Russian) philosophy, as well as with realities of national-liberation, socio-political and cultural processes.

The textbook is intended for those interested in Armenian culture, the history of Armenian philosophy and theological thought.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

**ՀԱՅ ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալարյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Խմբագիր՝ Լ. Ավետիսյան

*Հեղինակը հաստատում է, որ ծանոթ է «ԵՊՀ գրահրատարակչական քա-
ղաքականությանը», և գրքում առկա փաստերը, դիրքորոշումները, կարծիքները
շարադրված է հեղինակային իրավունքի և էթիկայի միջազգայնորեն ընդունված
սկզբունքների պահպանմամբ:*

Ստորագրված է տպագրության՝ 12.03.2025:

Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 33.5:

Տպաքանակը՝ 200:

ԵՊՀ հրատարակչություն

ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1

www.publishing.ysu.am