

ԻՄԱՑՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՑԵՐ ՎԱՀՐԱՄ ԲԱՐՈՒՆՈՒ ՌԻՍՏՈՒՆՔՈՒՄ

Գ. Հ. ԳՐԻԴՈՐՅԱՆ

Վահրամ Բարունին ապրել և գործել է Կիլիկյան հայկական թագավորության մեջ, XIII դարում, մի ժամանակաշրջանում, երբ Կիլիկիան դեռևս ապրում էր տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային վերելք: Նրա կյանքի մասին քիչ են տվյալները, հայտնի է, սակայն, որ նա եղել է Լևոն III-ի (1270—1289) թագավորական գրասենյակի կանցլեր (շանցլեր):

Բարունին միջնադարյան Հայաստանի տեսական-փիլիսոփայական մտքի այն սակավաթիվ ներկայացուցիչներից է, որից մեզ հասած ժառանգության մեջ գլխավորապես արժարժվում են աշխարհիկ-գիտական բնույթի հարցեր: Նրա անունով պահպանվել են մեկնություններ նվիրված Արիստոտելի «Կատեգորիաներին» ու «Մեկնության մասին» աշխատանքին, Պորփյուրի «Ներածությանն» ու այս աշխատանքի Դավիթ Անհաղթի վերլուծությանը, նույն Դավթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկին, Կեղծ-Արիստոտելի «Աշխարհի մասին» գրքին, Գրիգոր Նյուսացու «Վասն կազմութեան մարգոյ» աշխատությանը և Դիոնիսիոս Արեոպագացու փիլիսոփայական-աստվածաբանական գործերին: Կարծում ենք, իրավացի է պատմաբան Լ. Խաչիկյանը, երբ «Վահրամայ վարդապետի Հարցմունք և պատասխանիք» աշխատությունը, որը Ն. Ակինյանը վերագրել է Վարդանանց պատմության հեղինակ Ծղիշին, համարում է Վահրամ Բարունու գործը¹: Բացի այս, Վահրամը գրել է նաև Կիլիկիայի Ռուբինյան հայկական թագավորական դինաստիայի պատմությունը: Բացառությամբ այս վերջիններիս² վերոհիշյալ բոլոր աշխատությունները ձեռագիր վիճակում պահվում են Մաշտոցի անվան Մատենադարանում:

Վահրամ Բարունին, ինչպես և միջնադարյան հայ բոլոր մտածողները, օրյեկտիվ իդեալիստ է: Նրա աշխատանքների վերլուծությունը, սակայն, ցույց է տալիս, որ հանձին նրա հայ միջնադարյան գիտա-փիլիսոփայական միտքն ունեցել է իր դարի առաջավոր սկզբունքների ու տենդենցների կրողին ու տարածողին:

Առաջավորը, գիտականը Վահրամի մոտ զրսևորվում է նրա իմացաբանական-տրամաբանական հայացքների սխտեմում, որտեղ նա հանգես է գալիս որպես նոմինալիստ և մի շարք հարցերի լուծման մեջ երևան է բերում մատերիալիստական տենդենց:

Հայ միջնադարյան փիլիսոփան պաշտպանում է եզակի, առանձնակի իրերի առաջնության, ընդհանուրից նրանց անկախ գոյություն ունենալու նոմինալիստական տեսակետը: Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնության մեջ նա գրում է. «Սեռերն ու տեսակները չեն կարող առաջանալ առանց անհատների, մինչդեռ անհատը առաջանում է և նրանց <գոյության> կարիքը չի զգում: Եվ իրոք, երբ գոյություն ունեն միայն Աղամը, ո՞վ կարող էր խոսել նրա տեսակի <գոյության> մասին, չէ որ <մարդ> տեսակն առաջանում է բազմաթիվ մարդկանց գոյության հիման վրա, քանի որ տեսակը բազմաթիվն է և ոչ թե եզակին: Եվ ահա՝ քեզ օրինակ՝ Արևը, Լուսինը, Ծրկիրը, որոնք եզակի են և կոչվում են անհատ, որովհետև չկան շատ արևներ, շատ

1 Տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Գրիգոր Պարթևին վերագրված «Հարցումը» որպես հայ մատենագրության երախայրիք («Բանբեր Մատենադարանի», 1964, № 7, էջ 311):

2 «Ծղիշի վարդապետի Հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս ծննդոց», հրատարակեց Ներսես Վ. Ակինյան, Վիեննա, 1924: «Վահրամայ Ռարունույ Պատմութիւն Ռուբենեանց», Փարիզ, 1859:

3 Դրանցից Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնությանը նվիրված երկու աշխատանքի քննական բնագիրը, զուգահեռ ուսուցանելով թարգմանությամբ, առաջաբանով ու ծանոթագրություններով մեր կողմից հրատարակվել է (Վահրամ Բարունի, Լուծմունք «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, Երևան, 1967):

չուսիներ և շատ երկիրներ, որոնք առաջացնեն առաջինների (Արևի, Լուսնի, Երկրի—Գ. Գ.) տեսակները: Այսպիսով, անհատը կարող է գոյություն ունենալ և լինել առանց տեսակների... իսկ տեսակը <առանց անհատների>⁴ Երբեք⁵ Ամենայն պարզությամբ ու առանց տատանումների արտահայտված այս դատողության մեջ բյուրեղացած է հայ միջնադարյան մտածողի նոսր-նալիստական հավատամքը (դա իր բազմաթիվ ապացույցներն ունի նրա հատկապես «Կատեգորիաների» մեկնությանը նվիրված աշխատության մեջ), ըստ որի եզակին առաջնային է ու անկախ և հիմք է ընդհանուրի համար. ընդհանուրը կարող է լինել միայն այն դեպքում, երբ կա միևնույն տեսակին պատկանող առարկաների բազմություն և չի կարող լինել, եթե գոյություն ունի միայն մեկ, եզակի իր:

Վահրամի նոսրնալիզմը առանցքային ու որոշիչ նշանակություն ունի նրա փիլիսոփայական հայացքների ողջ սիստեմում: Վերջինս այն սկզբունքային-տեսական հիմքն է, որի վրա կառուցվում է ճանաչողության, ըստ էության սենսուալիստական, նրա տեսության ողջ շենքը: Եվ դա նոսրնալիզմի հետևողական կիրառման դեպքում միանգամայն հասկանալի ու բնական է: Եթե իրական են եզակի իրերն ու առարկաները, իսկ ընդհանուրը գոյություն ունի ոչ այլ կերպ, քան նրանց հիման վրա ու նրանց առկայության դեպքում, ապա ճանաչողությունն էլ բնականաբար պետք է սկսվի դրանց զգայական ընկալումից, պետք է կախված ու պայմանավորված լինի զգայություններից, իսկ գիտելիքներն էլ պետք է լինեն իրականում գոյություն ունեցող առանձնակի շարտացույցում ու համապատասխանեն նրան: Այսպես է ոչ միայն նոսրնալիստ Վահրամ Բաբունու մոտ, այլև, որպես կանոն, նոսրնալիստների մոտ առհասարակ: Մինչդեռ ռեալիզմը իմացության բնագավառում հանգում է զլխավորապես ռացիոնալիզմի: Իհարկե, բացառություններ լինում են, ինչպես, օրինակ, Թովմա Աքվինացու մոտ, որը լինելով ռեալիզմի կարկառուն ներկայացուցիչներից մեկը, այսուամենայնիվ, գտնում էր, որ հոգին ամբողջ տախտակ է, իսկ բանական ճանաչողությունը իր սկիզբն է առնում զգայություններից:

Հետևելով Դավիթ Անհաղթին, Վահրամ Բաբունին քննադատում է պիրոնյան սկեպտիցիզմը և փիլիսոփայության՝ որպես գիտության ժխտման ամեն մի փորձ: Որդեգրելով հայ մեծանուն փիլիսոփայի մտքերը փիլիսոփայության նշանակության, իմացության մեջ նրա ունեցած դերի և գիտական բարձր ու հրապուրիչ հատկանիշների վերաբերյալ, Վահրամը այնպիսի կրթոսությամբ է պաշտպանում դրանք, որ կարծես առկա ու մարտականորեն տրամադրված թշնամու հարձակումներից պաշտպանելիս լինի իր խոր համոզմունքներից բխող ամենանվիրական գաղափարները:

Դավիթ Անհաղթը իր «Սահմանքի» մեջ քննադատում է ճանաչողության հնարավորությունը և դրա հետ կապված փիլիսոփայության անհրաժեշտությունը մերժող «իմաստականների» փաստարկները: Չորս կետերի մեջ ամփոփելով պիրոնյան սկեպտիցիզմի, կրատիլյան ռելյատիվիզմի և սոփեստ Գենոգիասի ուսմունքի հիմնական գրույթները, նա մեկ առ մեկ, հաջորդաբար ու հետևողականորեն մերկացնում է դրանց հակագիտականությունն ու սնանկությունը և հանդես է գալիս հոգուտ գոյի ճանաչելիության ու փիլիսոփայության՝ որպես դոյի մասին գիտության պաշտպանությամբ⁶:

Բաբունին գործիմացորեն ու նյութի խոր ըմբռնումով է շարադրում և պարզաբանում Դավթի փաստարկները՝ ուղղված ճանաչողության հնարավորությունն ու իմաստասիրությունը ժխտող գրույթների դեմ: Իր մեկնաբանություններով նա միաժամանակ որոշ չափով լայնացնում ու խորացնում է այդ փաստարկների բովանդակությունը՝ իր կողմից նոր մտքեր առաջադրելու կամ տարբեր կապակցությամբ Դավթի արտահայտած սկզբունքները զուգակցելու միջոցով⁶:

Այնուհետև Վահրամ Բաբունին նշում է, որ «իմաստասիրության խնդիրն է ճանաչել բոլոր էակները», իսկ էակներ են անվանվում ոչ միայն «զգալեացս, այլև իմանալեացս», այսինքն՝ ինչպես զգայարաններով ընկալելի իրերն ու երևույթները, այնպես էլ մտքով հասանելին, որոնք չեն ենթարկվում զգայական ընկալման: Այս վերջինների թվին են պատկանում, ըստ Վահրամի, աստված, հրեշտակները, հոգին և այլն: Եվ քանի որ փիլիսոփայության բովանդակությունը գոյություն ունեցողի արտացոլումն է մտքում, ուստի ինքն էլ գոյություն ունի, «էակացեալ է», — ասում է հայ փիլիսոփան: Այս առումով՝ փիլիսոփայությունը տարբերվում է մտքով ստեղծված

4 Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, էջ 38:

5 Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, Երևան, 1960, էջ 6—19:

6 Տե՛ս Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք Սահմանացն Դավթ փիլիսոփայի, Մատենադարան, ձեռ. N° 3201, էջ 149ր—162ր:

առասպելական կերպարներից (օրինակ՝ արալեզ, եղջերուաքաղ և այլն), որոնք իրականում գոյություն չունեն։ Դրանք, ասում է Վահրամը, ստեղծվում են մտքով միայն և իրենց էությունը իրականության մեջ չեն համապատասխանում որևէ բանի⁷։ (Կարծում ենք, հարկ չկա այստեղ բացատրելու, թե ինչու Վահրամի մոտ աստված, հրեշտակները և այլն չեն դասվում այս կարգի էությունների շարքը, զա միջնագարյան գործչի համար անխուսափելի է)։ Մինչդեռ փիլիսոփայությունը գիտություն է իրականի մասին, ուստի այն ստուգապես գոյություն ունի և իրականին համարժեք է։ Փիլիսոփայական ճշմարտությունները երկրային չեն, ինչպես, օրինակ, երկրային է հակոտնյանների մասին տեսակետը, ըստ որի երկրագնդի հակառակ կողմում ապրում են մարդիկ ու կենդանիներ, որոնք «իբր թէ հակ և ընդդէմ մեզ են և կամ թէ զարշապարք որ մեր են ընդդէմ զարշապարաց նոցա, իսկ թէ զի՞նչ և կամ ո՞րպիսի կենդանիք՝ անկարանան ասել, զի ոչ տեսնալ է ումեք աշօք և յերկրայս են վասն նոցա թէ է, թէ՛ ոչ»⁸։ Այսպիսով, «փիլիսոփայությունը ոչ թե կասկածելի գիտություն է, այլ ստույգ, որովհետև գոյություն ունեցողի մասին է և ոչ թե գոյություն չունեցողի կամ կասկածելիորեն գոյություն ունեցողի, ինչպես արալեզ կենդանին և անասող երկինքը, որոնք էությունը տարակուսելի են կամ գոյություն չունեցող»⁹։

Վահրամ Բարունին, Դավիթ Անհաղթի նման, նշում է ճանաչողության հինգ աստիճան կամ, ինչպես նրանք են ասում, «զօրութիւնս» (հնարավորություններ, կարողություններ)՝ «զգայութիւն», «երևակայութիւն», «կարծիք», «տրամախօհութիւն» (размышление) և «միտք» (разум)։ Այս հինգ կարողությունների միջոցով է մարդ իրականացնում աշխարհի ճանաչողությունը։

Զգայությամբ մենք կարողանում ենք իմանալ, օրինակ, ասում է Վահրամը, որ սա նշի ծառ է, որ այս ձայնը կենդանու է և այլն։ Զգայությամբ ձեռք բերված գիտելիքները անմիջականորեն զգայարանների միջոցով են տրվում¹⁰։

Նրևակայությամբ մարդ կարողանում է գիտենալ բացակա իրերի մասին, որոնց վերաբերյալ նա առաջ զգայարանների միջոցով տվյալներ է ստացել։ Այս վերջինը երևակայության համար շահագանց կարևոր է, անբաժանելի ու բնորոշիչ։ Ինչպես և Դավիթը, Վահրամը ևս երևակայությունը տարբերում է «սոսկ մտածութիւն»-ից, որի տակ, ինչպես ակնհայտ է դառնում նրա բացատրություններից, Վահրամը հասկանում է իրականում գոյություն չունեցող, իրականում ոչնչի չհամապատասխանող մտապատկերումները, օրինակ, երբ պատկերում են «մարդու զլիսով որևէ գիշատիչ և այլ նման բաներ»¹¹։ — գրում է Վահրամը։ Ճանաչողության այս երկու աստիճանները, հնարավորությունները՝ զգայությունն ու երևակայությունը «մասնակի գիտութիւն են», նշում է Վահրամը, այսինքն՝ դրանցով մենք իմանում ենք սոսկ «մասնավոր»՝ զգայական-եզակի, առանձնակի իրի մասին. իմացության այս աստիճանը դեռևս ընդհանրացում չի պարունակում և մնում է կոնկրետ-զգայական ընկալման աստիճանի վրա։

Անցումը զգայականից դեպի ընդհանրացումը՝ կատարվում է կառծիքի միջոցով, որը կարող է լինել երկու տեսակ՝ «անպատճառ» և «հանդերձ պատճառաւ»։ Առաջինի դեպքում եզրակացության հիմքերն անհայտ են՝ կարծիք է հայտնվում առանց դրա պատճառների գիտության, իսկ երկրորդի դեպքում ընդհակառակը՝ գիտենք կարծիքի պատճառները, և կարծիքը հանդիսանում է այդ պատճառներից արված եզրահանգում¹²։

«Տրամախոհութիւն»-ը, որը նույնպես պատճառներից արված եզրահանգում է, ճանաչողության ավելի բարձր աստիճան է. նրանով մարդ «զընդհանուրսն գիտենա»։ Այդ ընդհանուրը տրվում է նրա հիմունքների մասին խորհելու միջոցով, օրինակ, պարզաբանում է Վահրամը, «տրամախոհութեամբ» մենք գիտենք, թե ինչ են երկիրը և բույսերը, ինչ են մարգը և կենդանին, օղը և ծովը և մնացած բոլորը¹³։

«Մտիք» մասին Վահրամն առանձին դատողություններ չի անում (դրա բացատրությունը բոլորովին չկա նաև Դավթի մոտ)։ Զգայության, երևակայության, կարծիքի և տրամախոհության վերաբերյալ վերը բերված պարզաբանումներից հետո նա գրում է. «տրամախոհությունը և միտքը գիտություն են ծնում, որովհետև երբ խնդիր է առաջանում իրերից մեկի մասին <գի-

⁷ Նույն տեղում, էջ 144ա—145բ։

⁸ Նույն տեղում, էջ 146ա։

⁹ Նույն տեղում։

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 171բ։

¹¹ Նույն տեղում։

¹² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 172ա։

¹³ Տե՛ս նույն տեղում։

տենալ> և դժվարին է լինում իմանալ՝ ապացույցներով ենք իմանում¹⁴։ Պարզ է, ուստի, որ միտքը՝ բանականությունը ընդհանուր գիտելիքներ տվող ճանաչողության բարձրագույն աստիճանն է։

Իմացության աստիճանների, գորությունների մասին Վահրամի ըմբռնումները դուրս չեն գալիս Դավթի գրությունների շրջանակներից, ըստ էության դրանք հայ անվանի փիլիսոփայի նույնպես շատ սեղմ ասված մտքերի համառոտ պարզաբանումներն են՝ բավականաչափ հարազատո՞ւն են ու ճշտվ կատարված¹⁵։ Դժբախտաբար Վահրամ Բարունին չի տվել այդ հարցերի հանգամանալից շարադրանք, ուստի դժվար է ավելի ստույգ ու ընդարձակ դատողություններ անել ճանաչողության հիշատակված հինգ աստիճանների փոխհարաբերության և իմացության պրոցեսում նրանց խաղացած գերի վերաբերյալ։

Ճանաչողության պրոցեսում, ինչպես արգեն երևում է վերը շարադրվածից, Վահրամը մեծ նշանակություն է տալիս զգայարաններին, որոնք «հինգն են՝ աչք, ականջ, քիթ, բերան, ձեռք, որը շոշափելիքի զգայարանն է»։ Դրանք հիմք ու հիմնական միջոց են արտաքին աշխարհի մասին իմացություն ձեռք բերելու գործում, և եթե, օրինակ, մարդ կույր լինի ի ծնել, ապա որքան էլ նրան բացատրենք գույնի մասին, միևնույն է նա չի կարող իմանալ ինչ է գույնը, կամ եթե հոտոտելիքը վնասված լինի՝ չի գիտենա հոտի մասին¹⁶։ Զգայարանների միջոցով, սակայն, մենք տվյալներ ենք ստանում եզակիի վերաբերյալ։ Միտքն է, որ դրանց հիման վրա գաղափար է կազմում ընդհանուրի մասին։ Տարբեր կապակցությամբ շեշտելով այս գրությամբ, Վահրամն ասում է նաև, որ այս տեսակետից մարդկային իմացությունը տարբերվում է աստվածայինից։ Որպես միջնագարյան մտածող, Վահրամը այն տեսակետին է, ըստ որի, եթե ընդհանուրի մասին մարդկային գիտելիքները հենվում են եզակիի ճանաչման վրա, ապա աստծո մոտ այն ինքնաբուխ է և գտնվում է հենց իրեն՝ աստծո մեջ։ Նա գրում է, թե այն, ինչ որ մենք գիտենք, դրա ակունքը մեր մեջ չէ, այլ եզակի իրերը ճանաչելով է մեզ տրվում, մարդ-տեսակը (իմա՝ եղակին—Գ. Գ.) ճանաչելու միջոցով մենք գիտենք մարդու մասին ընդհանրապես, ձին ճանաչելով՝ ձիու մասին ընդհանրապես, արծիվը, երկիրը, ծովը, օդը, կրակը, լուսատուները իմանալու միջոցով՝ արծիվի, երկրի, ծովի, օդի, կրակի, լուսատուների մասին ընդհանրապես։ Դրանց մասին մենք իմացություն ունենք տեսողության շնորհիվ։ Իսկ աստված զգայության շնորհիվ չէ, որ գիտե դրանք, այլ ինքն իրենից, որովհետև ինքն է դրանց պատճառը¹⁷։ Այսպես մարդկային ճանաչողության մասին սենսուալիստական-մատերիալիստական միտքը դրսևորվում է կրոնական-աստվածաբանական մտայնության հետ գիրկընդխառն։ Պետք է շեշտել, որ նման հանգամանքը միջնագարյան փիլիսոփայության բնորոշ առանձնահատկության արդյունք է։

Այսպիսով, ընդհանուրի վերաբերյալ գիտելիքները տրվում են եզակի, կոնկրետ-վերջավոր իրերի զգայական ընկալման միջոցով։ Այս տեսակետը հայ փիլիսոփան արտահայտել է նաև «Կատեգորիաների» մեկնության մեջ։ Այստեղ նա գրում է, որ մենք գիտենք որակության մասին՝ մեր զգայարաններով ճանաչելով առանձին, եզակի որակները՝ քաղցրն ու դառը, կարմիրն ու սևը և այլն։ Վստեղծված աչքի միջոցով գույների հետ, ճաշակելիքի միջոցով այլ որակների՝ քաղցրի, դառի և այլի հետ, գաղափար ենք կազմում որակության մասին¹⁸։ Մատերիալիստական սենսուալիզմով հագեցած նման դատողությունը արդյունք է նրա նոմինալիզմի և ըստ էության հետևանք է իմացության բնադալառում նոմինալիզմի կիրառման։ Բարունին հետևողականորեն պաշտպանում է ա՞յն սկզբունքը, թե «Զգալին և ճանաչելին գտնվում են <մարդուց> դուրս, չէ՞ որ զգայությունը մարդու և կենդանի էակների մեջ է, իսկ զգալին, այսինքն՝ բարն ու փայտը, ծովն ու քաղաքը, պտուղները և բոլոր մնացյալը մարդու մեջ չեն, այլ նրանից դուրս են գտնվում։ Նույնպես և ճանաչելին գտնվում է գիտելիքից և այդ գիտելիքը կրող <մարդուց> դուրս»¹⁹։ Այս դատողության մեջ, նախ, նշվում է իրերի առաջնային լինելը զգայությունների, մարդկային գիտակցության և ճանաչողության նկատմամբ և, երկրորդ, այդ իրերի ճանաչելիության հնարավորությունը մարդու կողմից։

14 Նույն տեղում։

15 Տե՛ս Դավթի թ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 108։

16 «Լուծմունք Սահմանացն Դաւիթ փիլիսոփայի. Մատենադարան, ձեռ. № 3201, էջ 144ա։

17 Տե՛ս «Լուծմունք Դիոնեսիոսին եւթն ճառին յերկնային քահանայապետութեան, Վահրամայ արարեալ», Մատենադարան, ձեռ. № 1480, էջ 96ա։

18 Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի, էջ 232։

19 Նույն տեղում, էջ 92։

Սակայն, ընդունելով, որ ճանաչողությունը սկսվում է զգայական ընկալումից, և միաժամանակ շրացառելով բանականության դերը, Վահրամբ, անշուշտ, չէր կարող հասնել եզակիի ու ընդհանուրի, զգայականի ու ռացիոնալի դիալեկտիկ կապի զաղափարին։ Այս հանգամանքը նրա պատմական սահմանափակության բնական հետևանքն էր։ Նրա իմացության տեսությունը տառապում է նույն այն թերությանը, ինչ բնորոշ է նրա նոմինալիզմին։ Ինչպես որ նրան մութ մնաց եզակիի և ընդհանուրի դիալեկտիկան, այնպես էլ նա չկարողացավ լուծել զգայականի և տրամաբանականի փոխհարաբերության խնդիրը։

Վահրամ Ռաբունու մոտ զգայություններից սկսվող իմացությունը վերաբերում է առարկայական, զգայելի աշխարհին։ Նրա համար կա գիտելիքների մի ամբողջ բնագավառ, որը տրվում է առանց զգայարանների միջնորդության։ Այդ, ամենից առաջ, վերաբերում է աստծո, հոգու մասին գիտությանը, «իմանալի» աշխարհի մասին գիտելիքներին, որոնք հասանելի են միայն «բանավորապես, խոկմամբ և մտածութեամբ»։ Ստալին այս գործունեության ժամանակ պետք չեն զգայարաններն ու նրանց տվյալները։ «Երբ մտքով ենք ճանաչողության հասնում,—գրում է Վահրամբ,—զգայարաններից անկախ ենք լինում և զգայարաններն ու զգայությունները այլևս պետք չեն»²⁰։ Այս ամենը տուրք է աստվածաբանությանը, նրա աշխարհայեցողության մեջ աստվածաբանական անխուսափելի հավելում, որը առանձին մի բնագավառ է, իր ինքնուրույն խնդիրներով և, ինչպես տեսնում ենք, առանձնանում է ճանաչողության նրա գիտական տեսությունից։

Հայ նոմինալիստ փիլիսոփան դեմ է զաղափարների բնությունից տրված լինելու մասին պլատոնյան իդեալիստական կոնցեպցիային, որը զաղափարների, հասկացությունների առաջացումը չի դիտում որպես արտաքին աշխարհի՝ զգայարանների միջոցով մեր վրա ունեցած ազդեցության հետևանք։ Այս տեսակետի հերքման փայլուն ապացույց է հանդիսանում հասկացությունների սուղացման ու նրանց պերի վերաբերյալ միջնագրյան հայ մտածողի հայացքը։

Հասկացությունները Վահրամ Ռաբունին գիտում է որպես մարդուց անկախ գոյություն ունեցողի ձայնա-հնչյունային սիմվոլ, որը ստեղծվել է մարդու կողմից՝ որոշակի իրեր ու երևույթներ նշելու համար։ Այս նկատի ունի նա, երբ գրում է, թե հասկացությունը և նրա ձայնա-հնչյունային արտահայտությունը համապատասխանում են իրար, որովհետև ձայնը, ականջը մտնելով, հայտնում է տվյալ հասկացությունը²¹։

Միջնադարյան հայ մտածողը խոր կերպով է ըմբռնել Արիստոտելի մատերիալիստական այն միտքը, թե բնությունից անուններ (բառ-հասկացություններ) չկան, նրանք պայմանական նշանակություն են ստանում, երբ դառնում են որևէ իր ցուցող սիմվոլներ²²։ Բառ-ձայնի պայմանական, ընդունված նշանակություն ունենալու հանգամանքը, նշում է Վահրամբ, նրա բնորոշման կարևոր կողմերից մեկն է, որի բացառման դեպքում բառ կդառնան նաև կենդանիների հանած ձայները։ Մարդկանց և կենդանիների արտաբերած ձայների զխավոր տարբերությունը կայանում է նրանում, որ առաջինների արտասանածը ձայն-բառեր են, սիմվոլներ են, որոնք ցուցում են իրականության կոնկրետ դրսևորումներ, մի բան, որը բացառվում է կենդանիների ձայնի մեջ, թեև այն որևէ բան, իհարկե, նշանակում է։ Բացի այս էական ու արմատական տարբերությունից, կենդանիների արձակած ձայները, ասում է Վահրամբ, բնությունից գոյություն ունեն և պայմանական չեն։ Այսպիսին են որոշ իմաստով նաև նորածին երեխաների արձակած ձայները, որոնք աշխարհ են գալիս նրա ծննդի հետ և բնական են, իսկ մարդկանց ձայն-բառերը հետո են առաջացել և բնությունից չեն։ Մյուս կողմից, կենդանու ձայնը անմասն, «անյօղ» է, իսկ մարդունը «յօղեալ» է, բաղկացած է մասերից։ Վերը շարադրած մտքերի մասին Վահրամբ գրում է. «Մարդու, և՛ շան, և՛ եզի, և այլ կենդանիների ձայնը շնչի միջոցով է առաջանում և որևէ բան նշանակում է։ Այս որևէ բան նշանակող ձայները երկու տեսակ են լինում՝ մասերից բաղկացած և անմասն։ Մասերից բաղկացածը և որևէ բան նշանակողը անուն է... Շան <ձայնը>, նույնպես և այլ <կենդանիների>, ինչպես նաև երեխայի ձայնը որևէ բան նշանակում են. դրանք բնությունից են։ Բայց կա ձայն, որ բնությունից չէ և հետո է լինում, <այսպես> երեխան երբ մեծանում է, նա միակցում է վանկերը և անուն է դարձնում»²³։

20 «Լուծմունք Դիոնեսիոսի եւթն ճառին յերկնային քահանայապետութեան, Վահրամայ արարեալ», Մատենադարան, ձեռ. № 1480, էջ 89ա։

21 Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, էջ 6։

22 Տե՛ս Արիստոտել, Մեկնության մասին, Журнал министерства народного просвещения, 1891, январь-февраль, էջ 68։

23 «Լուծմունք Պերիարմէնիասին արարեալ Վահրամայ», Մատենադարան, ձեռ. № 59, էջ 222ա։

Այսպիսով, ըստ Վահրամի, հասկացություն-բառը հնչյունների միակցություն է, որն արտահայտում է որևէ բան: Նա գտնում է, որ բառ-հասկացությունները բնածին չեն. գրանք օրյեկտիվորեն գոյություն ունեցող իրերի ու առարկաների պայմանական նշաններ են և երկրորդային են դրանց նկատմամբ: Այսպիսի ըմբռնումը ուղղված է հասկացությունների բնածին լինելու գաղափարի դեմ, այն ոչ թե Վահրամի հայացքներից արված սոսկ հետևություն է, այլ երևան է գալիս հասկացությունների բնությունից և անկախ լինելու մասին պլատոնյան ուսմունքի նրա քննադատության մեջ:

Պլատոնը գտնում է, որ բառը գոյություն ունի ինքնին, որպես ուսուցիչ իրերից կտրված լություն և այդ պատճառով այն գոյություն ունի նաև մտքում: Նվնդիով սրանից, «Կրատիլ» դիալոգում նա գրում է, որ բառը պետք է լինի մտքի լրիվ արտահայտություն, այնպես որ բառի և առարկայի համապատասխանությունը երևա բառի մասերի մեջ, այսինքն՝ բառի մասերը պետք է ունենան ինքնուրույն նշանակություն:

Վահրամը որոշակիորեն դեմ է արտահայտվել Պլատոնի նման ըմբռնմանը: Պլատոնը, գրում է նա, անունը թողորթեամբ և ղեկողործությամբ որպես զնոյն առնու²⁴, այսինքն՝ անվան գոյությունը և՛ հնարավորությամբ, և՛ իրականում նույնացնում է: Նվնդիով սրանից, նկատում է Վահրամը, «Պլատոնը ասում է, թե բառը մեր մեջ է գտնվում բնությունից»: Քննադատելով Պլատոնին, նա դիմում է հետևյալ փաստին՝ եթե բնությունից լինեին անունները, ապա նույնը պետք է լինեին դրանք բոլոր ժողովուրդների մոտ, ինչպես նույնն են բնության շորս տարրերը, որին չի առարկում նաև ինքը Պլատոնը, մինչդեռ տարրեր ազգերի մոտ այդ տարրերը տարրեր անուններով են կոչվում, հայերը՝ հող, իսկ հույները գե են ասում, հայերը՝ հուր, հույները՝ պիր և այլն: Այսպիսով, միևնույն իրը կարող է ունենալ բազմաթիվ անուններ: Վճռականապես մերժելով պլատոնյան տեսակետը, նա որոշակիորեն պնդում է, թե «բոլոր անունները (հասկացությունները) ստեղծված են և բնությունից չեն, քանի որ նրանց մասերը կապակցված են միմյանց»²⁵: Այսպիսի ըմբռնումը բխում է Վահրամի իմացաբանական հայացքների մեջ դրսևորվող մատերիալիստական սենսուալիզմից:

Բաբունին այն սկզբունքն է պաշտպանում, ըստ որի գիտելիքները ոչ թե բնությունից են մարդու մոտ և վերհիշման արդյունք, ինչպես ասում է Պլատոնը, այլ ձեռք բերվի, առաջանում են աստիճանաբար՝ ուսման և հետազոտության շնորհիվ: Դրա վառ ապացույցն այն է, որ եթե, օրինակ, «փական մանկանը տան մեջ և շուտուցանես նրան լեզու և իրերի անունները, ապա <մանուկը տարիներ հետ> նույնը կմնա և չի կարողանա խոսել կամ հասկանալ»²⁶: Արիստոտելի «Պերիարմէնիասի» մեկնության մեջ Վահրամը գրում է, թե ի տարրերություն մեզ կենդանություն տվող «շնչի», միտքը՝ «բանն», որը նույնպես ծառայում է մեզ ինչպես շունչը, բնությունից չէ, այլ հետո է առաջացել²⁷:

Գիտակցությունը հոգու անբաժանելի հատկանիշն է, ասում է Վահրամը, վկայակոչելով բյուզանդացի փիլիսոփա-աստվածաբան Հովհաննես Դամասկացուն (մոտ 675—750 թթ.), սակայն այն հոգու համար հանդես է գալիս որպես պատահական հատկանիշ, այսինքն՝ հոգին առանց մտքի կարող է լինել, մինչդեռ միտքն առանց հոգու չի կարող²⁸: Հոգու բանական հատկանիշը, որն իրականացնում է ճանաչողությունը, ի տարրերություն նրա մյուս երկու հատկանիշների՝ «կերակրական և աճեցական»-ի, ավելի ուշ է ի հայտ գալիս: Այս վերջին երկու հատկանիշները դրսևորվում են երեխայի մոտ դեռևս այն ժամանակ, երբ նա մոր արգանդումն է, իսկ «բանական հոգին ծնվելուց հետո է առաջ գալիս սակավ-սակավ»²⁹: Վահրամն այդ պրոցեսը նմանեցնում է ծառի հետ: Ինչպես որևէ ծառ, գրում է նա, — որն արմատով թաղված է հողի մեջ, նախ հողից խոնավություն ստանալով աճում է և հետո, երբ արևը լուսավորում է տերևները, սկսում է ծաղկել ու ապա պտուղ տալ, այնպես էլ մարդու մոտ նախքան հոգու զգայական հատկանիշի երևան գալը, դեռևս արգանդում, սնվելու և աճելու հատկանիշն է դրսևորվում, իսկ երբ ծնվում ու լույս աշխարհ է գալիս՝ նրա մոտ զգայական հոգին է սկսում իրեն դրսևորել, երբ

²⁴ Նույն տեղում, էջ 223ա:

²⁵ «Լուծմունք Պերիարմէնիասին», Մատենադարան, ձեռ. № 4268, էջ 371ր:

²⁶ «Լուծմունք Պերիարմէնիասին արարեալ Վահրամայ», Մատենադարան, ձեռ. № 59, էջ 270բ:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 223ա:

²⁸ «Պորփյուրի ներածության՝ Դավթի վերլուծության Վահրամի մեկնություն», Մատենադարան, ձեռ. № 1931, էջ 20ր:

²⁹ «Լուծմունք կաղմութեան գրոցն ի Վահրամայ», Մատենադարան, ձեռ. № 1931, էջ 130բ:

զարգանում ու կարողանում է ինքնուրույն կերպով սնվել՝ երևան է գալիս արդեն բանակա-
նությունը³⁰:

Նման դատողությունների հիմքը, կարծում ենք, նաև այն է, որ Վահրամ Ռաբունին քննելով
Աստվածաշնչից եկող և Մովսեսին վերագրվող՝ «աստված ստեղծեց մարդուն հողից և նրա մեջ
հոգի փչեց» միտքը, նշում է, թե ոմանք սրանից ելնելով «ասում են, թե ահա, ուրեմն, նախքան
փչելը, հոգին գոյություն ուներ և հետո մտցվեց մարմնի մեջ, որը հետո ստեղծվեց», իսկ ոմանք
չլ «ասում են, թե նախ ստեղծվեց մարմինը և ապա հոգին նրա մեջ փչվեց»³¹: Այս ըմբռնումները
մերժելով, Ռաբունին գտնում է, որ չի կարելի ասել, թե հոգու սկիզբը առաջ է քան մարմնինը,
կամ <ասել> մարմինը առաջ է, քան հոգին, որովհետև երկուսի էլ գոյության սկիզբը միա-
սին է³²: Միջնադարյան հայ մտածողի համար թե հոգին, թե մարմինը անկախ գոյություն չու-
նեն, երկուսն էլ աստծու ստեղծագործություն են: Հոգու և մարմնի միասնական և անբաժանելի
լինելու վերաբերյալ հայ փիլիսոփայի դրույթը հետաքրքրական է ու իր ժամանակի համար նաև
առաջավոր. այն հիմք է ծառայում առաջադրելու և պաշտպանելու միատիկայից հարաբերաբար
զերծ ուացիոնալ սկզբունքներ:

Արտաքին աշխարհի մասին մարդու իմացությունն արտահայտվում է բառերի ու հասկա-
ցությունների միջոցով, որոնք, նշում է Ռաբունին, իրերի և երևույթների համեմատ երկրորդա-
յին են, ածանցված և սուբյեկտիվ բնույթ ու ծագում ունեն: Երբ մենք տալիս ենք առարկայի
կամ երևույթի անունը, ապա դրանով ենթադրվում է, որ այն որևէ կերպ գոյություն ունի, թեև
կարող է լինել առարկա, որի համար չլինի համապատասխան հասկացություն, դրանից առար-
կան չի դադարում գոյություն ունենալ: Իվ ընդհակառակը, կարող է լինել անուն, բառ, հասկա-
ցություն, բայց առարկան իրականում գոյություն չունենալ: Այսպես, ուրեմն, առարկան առաջ-
նային է, իսկ բառերն ու հասկացությունները մարդկանց կողմից են ստեղծվում: «Ինչպիսի իր
ուզում է լինի, թե աստված, երկինք, արեգակ և լուսին, քար, փայտ և այլն, սրանց մասին գի-
տելիքները տարբեր ազգերի մարդկանց մոտ, Հռոմում, Հայաստանում, մահմեդական աշխար-
հում և ամենուրեք, միևնույնն են: Իրն ինչպիսին որ է, այդպիսին է նրա մասին գիտությունու
իսկ իրերի և նրանց մասին գիտելիքների ձայնային (իմա՝ ձայնա-հնչյունային) և գրավոր ար-
տահայտությունները տարբեր են և նույնը չեն»³³:

Օրյեկտի՝ գիտակցությունից անկախ լինելու և միաժամանակ իմացության բովանդակությունը
իրենով պայմանավորելու մասին այս առանցքային դրույթը բազմիցս կրկնվում ու պաշտպան-
վում է հայ նոմինալիստի կողմից: Այս տեսակետից հետաքրքրական ու բնորոշ է հետևյալ
«մանրուքը»:

Վերլուծելով Արիստոտելի «Կատեգորիաներում» տեղ գտած այն ձևակերպումը, որն առիթ
է տալիս ոմանց (ինչպես ասում է Վահրամը) հենվելով Արիստոտելի վրա, պնդել, թե իբր, ըստ
վերջինի, իմանալին ու իմացությունը գոյություն ունեն միաժամանակ, Վահրամ Ռաբունին գրում
է. Երբ Արիստոտելն «ասում է, թե սակավ դեպքերում է պատահում, որ ճանաչողությունն ու ճա-
նաչելին միաժամանակ գոյություն ունենան», ապա «սակավ դեպքերում» ասելով թվում է, թե
նշանադրումն ու նրա ճանաչումը նա համարում է միաժամանակ <պրոցես>, իբր թե, երբ
գրչով գրում ենք կամ այբ, կամ բեն և կամ որևէ ուրիշ տառ, ապա տառը գրելու հետ <միա-
ժամանակ> առաջանում է նրա ճանաչումը: Այլ կերպ ասած, ստացվում է, որ երբ գրիչները
իրենց նշաններն են գծագրում, կամ քաղաքի նշան, կամ մարդու, կամ երկնքի և կամ որևէ
ուրիշ բանի, ապա միաժամանակ և առաջանում է <նրանց մասին> գիտությունը: Սակայն
սրանք ճիշտ օրինակներ չեն, դրա համար էլ ասելով՝ «սակավ դեպքերում», Արիստոտելը իս-
կույն ավելացնում է, թե «ավելի ճիշտ չկա և ո՛չ մի դեպք», որովհետև եթե ստույգ քնենս, ապա
կհամոզվես, որ գծագրված նշանը գոյություն ունի <նրա մասին> գիտությունից առաջ»³⁴:
Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, Վահրամը իմանալիի ու իմացության փոխհարաբերության
հարցը՝ նրանց առաջնության առումով, մեկնաբանում է մատերիալիստորեն, այդ դիրքերից էլ
ըմբռնում է Արիստոտելին և քննադատական վերաբերմունք է դրսևորում նրանց նկատմամբ,
ովքեր հակառակ տեսակետը պաշտպանելու դիտավորությամբ կառչում են Արիստոտելի ձևա-
կերպումից՝ անտեսելով կամ չհասկանալով նրա դատողությունների էությունը:

30 Նույն տեղում, էջ 137ր:

31 Նույն տեղում, էջ 138ր:

32 Նույն տեղում, էջ 139ր:

33 «Լուծմունք Պերիարմէնիասին», Մատենադարան, ձեռ. № 59, էջ 221ա:

34 Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի, էջ 106—108:

Հայ փիլիսոփայական հետազոտականորեն հիմնավորում է այն միտքը, թե չկա ոչ մի այնպիսի դեպք, երբ իմացությունը ավելի առաջ լինի, քան օբյեկտը, որին վերաբերում է դիտելիքը: Նա գտնում է, որ կարող է լինել միայն հակառակը: Որպես ապացույց նա բերում է շրջագծի մակերեսը չափելու մասին հենց Արիստոտելի օրինակը, ըստ որի, թեև շրջագծը գոյություն ունի ու պահանջ էլ կա նրա մակերեսը չափելու, բայց ահա՛, այդ մասին դեռևս ստույգ իմացություն չկա: «Ճանաչելի վերաբերյալ,—գրում է Րաբունին,—որ այն առաջ գոյություն ունի, քան <նրա մասին> գիտելիքը, <Արիստոտելը> օրինակ է բերում շրջագծի քառակուսի մակերեսը չափելու <խնդիրը>: Զե՛ որ երկրաչափները ասում են, թե շրջագիծն ունի իր քառակուսի մակերեսը, բայց չգիտեն, թե ինչպես այդ կարելի է լուծել: Եվ այն, ինչ նրանք չգիտեն, գոյություն ունի առաջ, քան գիտությունը (որին ձգտում են հասնել)»³⁵: Կասկածից վեր է, որ հարցի նման ըմբռնումը տեղ չի թողնում սուբյեկտիվիզմի համար: Եվ պատահական չէ, որ հայ նոմինալիստը մերժում է ապրիորիզմը. նա գտնում է, որ մեր մտքերն ու ըմբռնումները էմպիրիկ ծագում ունեն, հանդիսանում են արտաքին աշխարհի զգայական ընկալման, մտապատկերման, պատկերացման՝ մտքի աշխատանքի արդյունք: Նա մտածում է, որ ճշգրիտացությունը, որն ունի բանականությունը, ցույց է տալիս այն, ինչի մասին նա խորհել ու պատկերացրել է... Բանականությունը <նախ> հասնում է իրերի ըմբռնմանը և միայն հետո է այդ արտահայտում հասկացությունների միջոցով»³⁶:

Վահրամն ընդգծում ու հետազոտականորեն պաշտպանում է Արիստոտելի նաև այն միտքը, թե բնության մասին մեր դատողությունների բնույթն ու բովանդակությունը, ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը սերտորեն կապված են արտացոլվող օբյեկտի հետ: Մեր մտքերը, լինելով օբյեկտիվ իրականության արտացոլումը, իրենք անփոփոխ են: Նրանք կարող են փոխվել այն դեպքում, երբ շարժվում են այն իրերն ու առարկաները, որոնց մասին մենք միտք ենք արտահայտում: Բարունին գրում է. «Եթե որևէ մեկը համաձայնի և ասի, թե խոսքն ու կարծիքը ընդունում են հակադիր բնորոշումներ, այնպես ինչպես գոյացությունը, սակայն <նա պետք է գիտենա>, որ նրանք տարբերվում են իրարից, այսինքն՝ մի ձևով (եղանակով) են խոսքն ու կարծիքը ընդունում հակադիր բնորոշումներ, մի այլ ձևով՝ գոյացությունը, որովհետև գոյացությունները հենց իրենք են փոփոխվում, որի հետևանքով և ընդունում են հակադիր բնորոշումներ, մինչդեռ խոսքն ու կարծիքը գոյացության փոփոխման միջոցով են դառնում հակադիր բնորոշումների ենթակա»³⁷:

Այս տեսակետը խոր կերպով է արմատացած միջնադարյան հայ փիլիսոփայի մտածողության մեջ, և նա վճռականորեն մերժում է դրան հակառակ ըմբռնման դրսևորումները, գտնելով, որ հակառակ ըմբռնման են գալիս «առավելապես այն մարդիկ, որոնք ընդունակ չեն ստույգ կերպով քննել իրերը և <ընդհանրապես> հեռու են ճշմարտությունից: Բսկ ով խելոք է՝ այդպիսի կարծիք չի արտահայտի»³⁸: Իրականում փոփոխությունը սկսվում է իրերից, որոնք, շարժման շնորհիվ, մի վիճակից անցնելով մի այլի՝ հիմք են տալիս հակառակ դատողությունների: Այս բանը չհասկանալով, ասում է Վահրամը, հակառակ սկզբունքի պաշտպանների մոտ «պատրանք» է ստեղծվում, թե հենց «բանն ու կարծիքն» են փոփոխվում: Քննարկա գոյացությունների շարժման ու փոփոխության շնորհիվ,—գրում է Րաբունին,—փոխվում է և նրանց մասին խոսքն ու կարծիքը և շատերի մոտ պատրանք է առաջանում, թե խոսքն ու կարծիքն են ընդունում հակադիր բնորոշումներ: Մինչդեռ, ինչպես ասում է <Արիստոտելը>, ո՛չ խոսքը, ո՛չ կարծիքը ոչ մեկի կողմից չեն դրվում շարժման մեջ, այսինքն՝ ո՛չ խոսքը, ո՛չ կարծիքը ինքնըստինքյան չեն շարժվում և <նրանց> փոփոխության պատճառը իրենց մեջ չի գտնվում: Հետևապես <ինքնուրույն կերպով նրանք> չեն ընդունում հակադիր բնորոշումներ: Սակայն, երբ որևէ բան փոփոխվում է, օրինակ՝ երբ որևէ մարդու մարմինը փոփոխության է ենթարկվում, ապա <տվյալ դեպքում մարմինը> ընդունում է հակադիր բնորոշումներ: Նույնը կարելի է ասել նաև հոգու մասին: Եվ իրոք, <մարդ> անհատ գոյացությունը, որը միևնույն է թվով և բաղկացած է մարմնից և հոգուց, երբ փոփոխություն է կրում՝ դրա հիման վրա էլ ասում են, որ <հոգին և մարմինը> ընդունում են հակադիր բնորոշումներ»³⁹:

Այս դատողություններում ցայտունորեն ու որոշակիորեն է արտահայտվում մեր մտքերի՝ իրականությունից անբաժան ու կախված լինելու գաղափարը: «Բանն ու կարծիքը» գիտվում են

³⁵ Նույն տեղում, էջ 106:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 8:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 206—208:

³⁸ Նույն տեղում:

³⁹ Նույն տեղում:

որպես իրականության արտացոլում, ուստի ստացվում է այսպիսով, որ, ըստ Վահրամի, մեր գիտելիքների բովանդակությունը հենց արտաքին աշխարհի բովանդակությունն է, առանց բացառելու, իհարկե, սուբյեկտիվ ընկալման մոմենտը, որը կարող է ինչպես ճշմարտացի, այնպես էլ սխալ արտացոլել իրականությունը: Այս կարևոր դրույթները հանդիսանում են նրա իմացարանության հիմնական ու ելակետային սկզբունքները: Դրանց առկայությունը բացառել է իմացության և տրամաբանության մի շարք հարցերի մեջ սուբյեկտիվ-իդեալիստական գաղափարների ներմուծումը:

Հարազատ մնալով Արիստոտելի իմացության տեսության մատերիալիստական դրույթներին, որոնք դրսևորվել են նրա «Կատեգորիաներում» և «Պերիարմէնիասում», Վահրամ Ռաբունին այդ աշխատանքներին նվիրած իր մեկնություններում պաշտպանում և ընդգծում է դրանք: Արիստոտելի նման նա ևս ճշմարտությունը ըմբռնում է որպես հաստատման կամ ժխտման համապատասխանություն գոյին: Հաստատական և ժխտական դատողությունները կարող են ճշմարիտ լինել այն դեպքում, երբ համապատասխանում են իրականությանը, արտացոլում են այն: Տվյալ հարցում ևս օգտվելով անտիկ աշխարհի մեթագոյն տրամաբանի արտահայտչական միջոցներից, հայ նոմինալիստը գտնում է, որ դատողությունը ճշմարիտ է այն դեպքում, երբ այն, ինչ միացված է դատողության մեջ՝ միացված է իրականում, իսկ այն, ինչ բաժանված է դատողության մեջ՝ բաժանված է իրականում: Իրերի բնույթն այնպիսին է, — գրում է Վահրամը, — որ նրանց նկատմամբ կարելի է մի բան հաստատել կամ ժխտել, և հաստատումն ու ժխտումը կարող են հավասարապես և՛ ճշմարիտ լինել, և՛ կեղծ: Եա կախված է այն բանից, շարունակում է նա, թե նրանք համապատասխանում են այն օբյեկտին, որի նկատմամբ նրանք հաստատում կամ ժխտում են մի բան, ճշմարիտ են արտացոլում իրը, թե՛ ոչ: Օրինակ, եթե Սոկրատը քնած չէ, բայց ասում են թե «Սոկրատը քնած է», ապա այս հաստատական դատողությունը ճշմարիտ չէ, և այն ճշմարիտ չէ այնքան ժամանակ, քանի դեռ Սոկրատը իրոք քնած չէ, երբ Սոկրատը քնի, ապա «Սոկրատը քնած է» դատողությունը ճշմարիտ կլինի⁴⁰:

Մեր մտքերի ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը սերտորեն կապված է նաև ժամանակի փաստի հետ: Իրականությունը ճշմարտացիորեն արտացոլող դատողությունը որոշ ժամանակ անց կարող է կեղծ լինել, քանի որ առարկան, երևույթը, որի մասին դատողություն է արվում, ժամանակի ընթացքում կարող է փոխվել: Բացի այս, ապագայի վերաբերյալ դատողության ճշմարտացի կամ կեղծ լինելը անհրաժեշտորեն կախված է այն բանից, թե ինչ ուղղությամբ կընթանա իրականությունը: Իրականությունն է պայմանավորում դատողության ճշմարտացի կամ կեղծ լինելը և ոչ թե ընդհակառակը: Վահրամը գրում է. «Եթե ոմանք մտածում են, թե երբ ասում ենք՝ չպետք է լինի ու անհրաժեշտ է, որ չլինի, կամ՝ պետք է լինի ու անհրաժեշտ է, որ լինի, ապա այսպես մտածողները ստում են»⁴¹: Սրանից հետևում է, որ ըստ Վահրամի, իրականության մասին արված դատողությունները և ինչը իրականությունը տարբեր բաներ են: Այդ տարբերությունը դրսևորվում է երկու էական մոմենտով, նախ՝ առաջնությամբ, որովհետև իրերը գոյություն ունեն անկախ նրանց մասին մեր ունեցած պատկերացումներից և, ապա, դրա հետ կապված ճշմարտացիության, որովհետև իրերի մասին մեր ըմբռնումները կարող են սխալ կամ ճիշտ լինել: Վահրամի մոտ դատողության ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը որոշվում է գոյով, դրա շափանիշը իրականությունն է:

Ընդգծելով, սակայն, հայ նոմինալիստի իմացության տեսության առաջադեմ սկզբունքները, միաժամանակ շենք կարող մոռացության տալ նաև դրա սովորյալ կողմերը, որոնց առկայությունը միջնադարյան մտածողի մոտ, հասկանալի պատճառներով, անխուսափելի է: Հարկ է ասել, որ ընդհանուր առմամբ գիտականը միջնադարյան մտածողի մոտ հանդես է գալիս որպես մաս՝ նրա սխոլաստիկական ու կրոնական աշխարհայեցողության սխտեմում: Ռաբունու իմացության տեսության մեջ առկա են շատ բացեր, անավարտ ու թերի մտքեր ու սկզբունքներ, անբացատրելի է մնում զգայականի և տրամաբանականի դիալեկտիկ կապը: Միաժամանակ այն իր հիմքում հայեցողական է. իմացությունը կառուցվում է ոչ թե մարդու հասարակական-արտադրական գործունեության վրա՝ որպես նրա հետևանք, այլ գործունեությունն ինքը բխեցվում է ճանաչողությունից, իմացությունը դիտվում է որպես միայն գործունեության ուղեցույց: Նշելով այս վերջինս, մենք, սակայն, այն դիտում ենք որպես անխուսափելի մի բաց և շենք ներկայացնում որպես մեղադրանք Վահրամին: Զի կարելի Վահրամ Ռաբունուց՝ XIII դարի հայ փի-

40 «Լուծմունք Պերիարմէնիասին», Մատենադարան, ձեռ. № 4268, էջ 375բ—376ա:

41 Նույն տեղում, էջ 375ա:

իստփայից պահանջել այն, ինչին հասու եղավ մարդկային գիտակցությունը դարձր՝ հետո միայն:

Ճանաչողության տեսության խնդիրներում Վահրամի ծառայությունն ու արժեքը կայանում է նրանում, որ նա հայ փիլիսոփայական մտքի մեջ իր ժամանակին պահպանել, զարգացրել ու սերունդներին է փոխանցել այդ բնագավառում անցյալի նվաճումները, այնպիսի ճշմարտություններ, որոնք կազմեցին հետագա դարաշրջանների գիտական ըմբռնումների կարևոր ու զրահատելի բաժինը: Գիտական մտքի առաջադիմության տեսակետից կարևորն ու հիմնականն այն է, որ հայ փիլիսոփայության բարձրացում, քննում և տարածում էր այնպիսի խնդիրներ, որոնց լուծման հետ էր կոսպիլած գիտական աշխարհայեցողության հետագա զարգացումը: Տալով այդ հարցերին ռացիոնալ պատասխաններ, նա կրոնական միստիկայի գերիշխանության պայմաններում արգասավորում էր հայ միտքը առողջ սաղմերով: