

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԼԵՀԱՑՈՒ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆԸ

Փիլիսոփ. գիտ. դոկտոր Գ. Հ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Բառարանագրությունը հայ մշակույթի մեջ սկզբնավորվել է հայ գրի ստեղծումից փոքր-ինչ հետո: Այդ շրջանից սկսած հայ գրչագրերում պահպանվել են մի շարք բառարաններ, որոնք իրենց բնույթով կա՛մ առանձին հեղինակների աշխատությունների քիչ հանդիպող բառերի, կա՛մ հայոց լեզվի բառաֆոնդի մի խումբ բառերի, կա՛մ օտար լեզվի բառերի բացատրություններ են, կա՛մ ուղղագրական, հոմանիշների, բառա-դարձվածքային, հատուկ անունների, կա՛մ էլ մասնագիտական և այլ բնույթի բառարաններ:

Միջնադարյան Հայաստանում (V—XVII դդ.) ստեղծված բառարանների թվում իր պատվավոր տեղն ունի Ստ. Լեհացու (XVII դարի երկրորդ կես) կազմած փիլիսոփայական և աստվածաբանական հասկացությունների բառարանը, որը ձևագրվել է ունի հետևյալ վերնագիրը. «Բանք իմաստասիրականք և աստուածաբանականք՝ համառօտաբար իբր սահմանօրէն արտադրեալք և հաւաքեալք ըստ աշուրբենից, սշխատասիրութեամբ Լեհացի Ստեփանոսի բանասիրի»²: Բառարանը պարունակող վաղագույն ձևագրերի գրչագրության թվականները խոսում են այն մասին, որ բառարանը պետք է կազմված լինի XVII դարի 60-ական թթ.:

Լեհացու բառարանը հականորեն տարբերվում է իր նախորդներից և չափազանց հետաքրքրական ու արժեքավոր է: Սա առաջինն է, որում բառ-հասկացությունների բացատրություններն ավելի, նույնիսկ անհամեմատ քնդարձակ ու բազմակողմանի են:

Փիլիսոփայական բնույթի բառարաններից, մինչև Լեհացու կազմածը, հայ գրչագրերում առկա է «Սահմանք իմաստասիրականք» խորագիրը կրող բառարանը, որը պետք է «կազմված լինի XIII—XIV դդ. սահմանամերձ տարիներին, ծայրագույն դեպքում ոչ շուտ, քան Գլաձորի համալսարանի հիմնադրումը» և պետք է գրված լինի «Գլաձորի համալսարանում և եթե ոչ նշեցու, ապա գլաձորյան մեկ ուրիշ գիտնականի կողմից»³: Այս բառարանն ըստ էության Արիստոտելի, Պլատոնի, էմպեդոկլեսի, Նյուսացու, Նեմեսիոսի, Հերմեսի, Զենոնի, Դավիթ Անհաղթի և ուրիշների աշխատություններից բաղված տարբեր բառ-հասկացությունների վերաբերյալ սահմանումների մի հավաքածու է⁴ և թե՛ իր բնույթով, թե՛ ծավալով, թե՛ բովանդակությամբ յիջում է

¹ Տե՛ս Հ. Մ. Ամալյան, Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձաններ, V—XV դդ., Երևան, 1966 և XVI—XVII դդ., Երևան, 1971:

² Տե՛ս «Բանբեր Մատենադարանի», Երևան, 1956, № 3, էջ 449—450:

³ Հ. Մ. Ամալյան, Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձաններ (V—XV դդ.), էջ 170—171:

⁴ Հայ գրչագրերում կան նաև առանձին հեղինակների երկերի բառերի ու բառակապակցությունների բացատրական բառարաններ, ինչպես, օրինակ «Բառք բերականի», «Բառք Փիլոնի» և այլն, բայց դրանք, թեև պարունակում են նաև փիլիսոփայական հասկացությունների բացատրություններ, փիլիսոփայական բառարաններ չեն կարող դիտվել:

Լեհացու կազմած բառարանին: Իրավացի է Հ. Ամալյանը «Սահմանք իմաստասիրականքը» համարելով «հայերեն ստաշին փիլիսոփայական բառարանը»: Լեհացունը, երկրորդը լինելով, իր կատարելությունը նախորդի համեմատությամբ մի մեծ քայլ է առաջ: Ահա մի քանի տվյալներ, որոնք ակնհայտ են դարձնում Լեհացու բառարանի էական տարբերությունը նախորդից: Եթե «Սահմանքում» բառի բացատրությունը տրվում է գերազանցապես մեկ նախադասությամբ և ունի սահմանումի ձև, ապա Լեհացու բառարանում հանգամանորեն բացատրված է հասկացության իմաստը և որոշ բառերի բացատրությունը երբեմն անցնում է մեկ մեքենագիր էջի սահմաններից: Ընդ որում, եթե մոտ 420 բառ պարունակող «Սահմանքի» ծավալը չի գերազանցում 18 մեքենագիր էջից, ապա 262 բառ ընդգրկող Լեհացու բառարանը կկազմի ավելի քան 100 մեքենագիր էջ: Եթե «Սահմանքում» շատ են ոչ փիլիսոփայական բնույթի բառերը, ապա Լեհացու մոտ դրանք փոքր թիվ են կազմում: Երկու բառարանների բառաֆոնդի և ծավալի քանակական այս տվյալները նրանց որակական տարբերությունների մասին են վկայում:

«Սահմանքի» և Լեհացու բառարանի համեմատական վերլուծությունը մեզ բերեց այն համոզման, որ դրանց մեջ համընկնումներն ու նմանությունները շատ հեռավոր են և հիմք չեն տալիս եզրակացնելու, թե Լեհացին իր բառարանը կազմելիս օգտվել է «Սահմանքից»: Դժվար է պատասխանել այն հարցին, թե արդյոք Լեհացին ծանոթ է եղել «Սահմանքին»: Որոշ նմանությունների պատճառը թերևս երկուսի համար էլ սկզբնաղբյուրի դեր կատարած այլ աշխատություններն են:

Լեհացու բառարանը, ինչպես նշված է նրա խորագրում, իմաստասիրական և սոստվածաբանական տերմինների բառարան է: Հոգուտ կազմողի պետք է ասել, որ փիլիսոփայականները գերակշռում են աստվածաբանականների նկատմամբ: Բայց այս չի նշանակում, որ աստվածաբանությունը զրոյացվել է միայն կրոնական բնույթի տերմինների բացատրելիս: Ողջ բառարանի համար բնորոշ հատկանիշ է իմաստասիրական և աստվածաբանական բնութագրումների ու մեկնաբանությունների զուգահեռ առկայությունը միևնույն հասկացությանը տված բացատրությունների մեջ: Աստվածաբանությունն ու փիլիսոփայությունը, այսպիսով, հանդես են գալիս կողք կողքի՝ երբեմն լրացնելով կամ պայմանավորելով միմյանց:

Ուշվեց, որ բառարանում բացատրվում է 262 բառ: Դրանց նշանակալի մասն իրոք սերտ առնչություն ունի փիլիսոփայական գիտության հետ և հանդիսանում է նրա հասկացությունների-կատեգորիաների ֆոնդի կարևոր բաղադրամասը: Բառարանում տեղ են գտել փիլիսոփայության բոլոր բնագավառներին (անշուշտ՝ իր ժամանակի սահմաններում) վերաբերող հասկացություններ: Այն ընդգրկում է հասկացություններ, սրտնք վերաբերում են գոյի մասին ուսմունքին, իմացության տեսությանը, սոցիալ-բարոյագիտական հարցերին, էսթետիկային: Հատուկ ուշադրության է արժանի այն, որ հասկացություններին տրված մեկնաբանությունները ենթարկված են հետևողական աշխարհայացքային սխտեմի, հատկապես եթե նկատի ունենանք փիլիսոփայական սկզբունքային նշանակություն ունեցող բառերի բացատրությունները:

Բառարանում բացատրվել են այնպիսի Լեւոնցու փիլիսոփայական հասկացություններ, ինչպիսիք են՝ ազատություն, այլալուծություն, անհոտ, անհուն, անձն, անձնիշխանություն, արվեստ, ապականություն, բնություն (բնույթի մաստով), գեղեցիկ, դիտություն, գոյ, գոյացություն, դադարումն, երեակայություն, զգայություն, «զօրութիւն» (իմա՝ հնարավորություն), էակ, էություն, ընդհանուր, ժամանակ, իմացական, իմացումն, իմացություն, լինելություն, հողի, հավիտենականություն, ճանաչումն, ճշմարիտ-ճշմարտություն, նախախնամություն, «ներդործութիւն» (իմա՝ իրականություն), ներհակ, նյութ, շարժում, շոշափելիք, որակություն, պատճառ, ստեղծագործություն, փոփոխություն, քանակ: Այս թվարկման ընթացքում մենք բաց ենք թողել մի քանի տասնյակ հասկացություններ, որոնք վերաբերում են սոցիալական կյանքի և քաղաքացիական ոլորտին:

Քանի որ բառարանում առաջին անգամ ընդարձակ բացատրություններ են ստացել մի շարք տեղական-փիլիսոփայական հասկացություններ, ապա դրանով բառարանը ձեռք է բերել ճանաչողական նշանակություն: Այն հնարավորություն կարող է ընձեռել առավել ստույգ գիտենալու, թե ինչ իմաստ էին դնում միջնադարյան մատենագիրները մի շարք կարևոր ու սկզբունքային հարցեր պարզուրույն հասկացությունների մեջ, ինչ ծավալ ու բովանդակություն ունեին այդ հասկացությունները:

Լեւոնցու կազմած բառարանի բովանդակության բացահայտմանն ու արժեքավորմանը ո՛չ բանասիրական, ո՛չ էլ փիլիսոփայական առումներով հայադեմոստերը դեռևս չեն անդրադարձել: Այս հոդվածում մենք նպատակ չունենք պատասխան տալ բառարանի բովանդակությանն ու աղբյուրների հետ կապված բազմաթիվ հարցերի: Աշխատել ենք համառոտակի շարադրել ու լուսաբանել մի շարք փիլիսոփայական կարևոր հասկացություններին Լեւոնցու տված մեկնաբանությունների իմաստը և դրա հետ կապված բացահայտել ու արժեքավորել Լեւոնցու փիլիսոփայական ըմբռնումները՝ որոշ սիստեմի բերված ձևով:

* * *

Ինչպես ասվեց, բառարանում լուսաբանվել են օնտոլոգիայի բնագավառին վերաբերող մի շարք փիլիսոփայական հասկացություններ: Ահա կարելի էրենքից մի քանիսը բոլոր բառարանի հաջորդականության. անհուն, աստված, բնություն (բնույթ, էություն իմաստով), գոյացություն, էակ, էություն, ժամանակ, հավիտենականություն, նախագիտություն, նյութ, որակ, սեռ, բաբակ:

Աստված Լեւոնցու կողմից բնութագրվում է բացասող, ժխտական դատողությունների միջոցով. աստված մարմին չէ, սեռ չէ, տեսակ չէ, նյութ չէ, հնարավորություն չէ, սահման չունի⁵ և այլն: Բառարանում աստծո մասին խոսվում է նաև այլ հասկացություններին (օրինակ՝ անհուն, հավիտենականություն, պարզ, սեռ և այլն) տրված բացատրությունների կապակցությամբ: Դրանցում պարզորոշ կերպով արտացոլվում է Լեւոնցու աշխարհայեցողության կրոնա-փղեսոփական, աստվածաբանական կողմը: Նա գտնում է, որ աստված պարզ իրականություն է և «... է պատճառ ամենայնի արարողական,

⁵ «Բանը իմաստասիրականը...», Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 1756, էջ 22ա:

զաղտփարական և վախճանական, և նա է պատճառ ամենայն շարժովեան»⁶, Աստված ինքր հավիտենականությունից առաջ կամ հետո չէ, ինքր նաև հավիտենականություն, պատճառ չէ, այլ հենց հավիտենականությունն է⁷: Աստված բարդ ու բաղադրյալ էություն չէ՝ նա տեսակի և նյութի, սեռի և տարբերիչ հատկանիշի, որեւէ կապակցության արտահայտություն չէ, նա «ամենեին պարզ» էություն է⁸ և այլն:

Աստծո մասին գիտելիք տալիս է աստվածաբանությունը, որն «է գիտություն աստուծուստ մեզ յայտնեալ»⁹, — դրում է Լեհացին: Բացատրելով «աստուածաբանություն» բառը, նա գտնում է, որ այդ «գիտության» օբյեկտը, տարկան նախ և առաջ աստվածն է. աստվածաբանությունը անդրադառնում է արարվածներին այնքանով, որքանով նրանք առնչվում են աստծո՝ որպես իրենց արարիչի հետ: Աստվածաբանությանը Լեհացու տված բացատրության մեջ արտացոլվել է գիտությունների և աստվածաբանության փոխհարաբերության մասին միջնադարում գոյություն ունեցող պատկերացման մի կարևոր կողմը: Լեհացին գրել է. «Աստվածաբանությունն ոչ հաւաստաբանէ զսկզբունս այլոց գիտութեանց, այլ ենթադատէ յաղագս նոցին և ի բաց վանէ զոր ինչ միանգամ ընդդիմանայ ճշմարտութեան իւրում»¹⁰: Այստեղից հետևում է, որ Լեհացին նախ՝ առանձնացնում, բաժանում է իրարից գիտություններն ու աստվածաբանությունը, երկրորդ՝ նա գիտակցում է գիտության փաստերի և աստվածաբանության դրույթների հակասական լինելու իրողությունը և արձանագրում է այդ փաստը և երրորդ՝ ընդունում է, որ աստվածաբանությունը իրավասու է մերժելու գիտության տվյալները, եթե դրանք հակասում են նրա սկզբունքներին:

«Անհուն» և «հավիտենականություն» բառերի բացատրությունը Լեհացին տվել է՝ Լինելով աշխարհի արարված լինելու մասին դրույթից: Քանի որ բնությունը պարփակված է տարածության մեջ, ապա անհուն հասկացությունը ըստ իր էության չի կարող վերաբերել զոյին, թեև կարող են գոյություն ունենալ իրեր, որոնց մասին, քանակապես շատ լինելու պատճառով, ասվի, թե անհուն են: «Անհուն ըստ բանի էութեան միայն է աստուած, ոչ ինչ, բայց յաստուծոյ, է անհուն ներդրութեամբ (իմա՝ իրականում — Գ. Գ.) և ոչ կարէ գոչ նաև ոչ կարողութեամբ աստուծոյ, և ոչ ըստ էութեան, և ոչ ըստ զուլոյն, և ոչ ըստ գորութեան, և ոչ ըստ մեծութեան, և ոչ ըստ բազմութեան»¹¹: Այսպիսին է անհունի (անսահմանի) մասին Լեհացու բմբռնումը:

Ելակետային նույն մոտեցումն է ցուցաբերում Լեհացին «յաւիտենականութիւն» հասկացությունը ոտուգարանելու ընթացքում: Քանի որ աշխարհը սկիզբ ունի ժամանակի մեջ, իսկ նրա իրերն ու երևույթները անցողական են, ապա նրանց նկատմամբ չի կարող կիրառվել հավիտենականություն հասկացությունը, որը շարժ է «յարամնացականին»: Այս պատճառով, «Յաւիտենականութիւն իսկապէս և բնտանեբար պատշաճի միայնոյ աստուծոյ»¹²:

⁶ Նույն տեղում, էջ 23ա:

⁷ Նույն տեղում, էջ 117բ:

⁸ Նույն տեղում, էջ 150բ:

⁹ Նույն տեղում, էջ 24ա:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 24բ:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 15բ:

¹² Նույն տեղում, էջ 117բ:

Գլխավորապես աստվածաբանության դիրքերից է նա բացատրում «նախախնամություն», «նախասամանություն» և «նախագիտություն» հասկացությունների խումբը: Նախասամանությունը ստուգաբանվում է որպես ժամանակի ընթացքում առաջ եկած և լինելիք իրերի ու երևույթների՝ աստծու կողմից վաղուց ի վեր (ի սկզբանե) սահմանված մի կարգ: Նախասահմանությունը նախախնամության մի մասն է, գրում է Լեհացին, այսինքն՝ բոլոր ծավալի առաջինը ավելի նեղ է ու մտնում է վերջինիս մեջ: Լեհացին տարբերում է նաև նախասահմանությունը նախադիտությունից. այս դեպքում ես առաջինի ծավալն ավելի նեղ է, քան երկրորդինը, եթե նախասահմանությունը «յատկապես է միայն յաղապս բարեաց», ապա նախադիտությունը «և յաղապս մեղաւորաց ևս է»¹³: Նախախնամությանը արված Լեհացու մի շարք բացատրություններից ու բնութագրումներից կարելի է առանձնացնել հետևյալ դատողությունը, որը հնչում է որպես տվյալ ըմբռնման սահմանում. «նախախնամութիւն է բան կարգաւորութեան իրաց առ ի վախճան»¹⁴:

«Գոյացություն» հասկացության բացատրությունը տալիս Լեհացին ակրդից եթե նշում է, որ այն ունի երկու իմաստ՝ ցույց է տալիս որևէ գոյություն և կամ՝ որևէ էություն և նպատակ: Գոյացությունը էություն ունեցող ինքն իրենով պայմանավորված իր է: Ինքն իրենով պայմանավորված լինելը գոյացության բնորոշումը չէ, որովհետև պրանով դեռևս ցույց չի տրվում, թե ինչ է նրա էությունը, որովհետև դրա մեջ չէ նրա գոյության պատճառը: «Գոյացութիւն» հասկացության մեկնաբանման ընթացքում Լեհացին նշում է, որ մարմին ունեցող գոյացությանը պարզապես կա նաև անմարմին գոյացություն, որի տակ նա նկատի ունի աստծուն և հրեշտակներին: Ապա Լեհացին տալիս է դրանց բնորոշ զծերը, որոնցով վերջիններս տարբերվում են մարմնավոր գոյացություններից: Դրանից կարելի է եզրակացնել, որ մարմնավոր գոյացությունների մեկնարկը հանուր հատկանիշներն են նյութից և տեսակից բաղկացած լինելը, տարածականությունը, քանակական բնութագիր ունենալը և այլն:

Քանակն ու ուժակը գոյացության հիմնական բնութագիրն են տալիս: Դա երևում է նշված հասկացությունների բացատրությունից: «Քանակ և որակութիւն են առաջինք պատահմունք հետևողք գոյացութեան: Քանակ հետևի գոյացութեան ի կողմանէ նիւթոյ և որակութիւն՝ ի կողմանէ տեսակի»¹⁵: Այս բնորոշման մեջ «պատահմունք» տերմինը ցույց է տալիս, որ քանակ և որակ կատեգորիաները որևէ գոյացության համար Լեհացին չի դիտում որպես հավերժական, վերջնական ու անփոփոխ բնութագրումներ: Որակը բնորոշում է գոյացության ինչ լինելը. նրա շնորհիվ է, որ «գորութիւն նիւթոյ եղեալ լինի առ զոյն գոյացական»¹⁶: Քանակը Լեհացին բաժանում է երկու տեսակի. առաջին՝ «քանակ չափական», որը մեծության ցուցանիշ է և բնորոշ է միայն մարմնական գոյացությանը, երկրորդ՝ «քանակ գորութեան», որը հնարավորության, ներքին պոտենցիալ կարողության ցուցանիշն է և սոսկական քանակ չէ, «այլ որակութիւն կամ կերպ գոյացական»¹⁷. այն որևէ բնության (էության) ավար-

¹³ Նույն տեղում, էջ 123ր:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 121ր:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 173ր:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 135ր:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 175ր:

սույն դրսևորումն է՝ որպես կոնկրետ տեսակ: «Քանակ զօրութեան»-ը ունի երկու արտահայտություն, երկու դրսևորում՝ որպես ի սկզբանէ տրված թիվ առհասարակ, այսինքն՝ չափ, մեծություն, և որպես՝ դրանից բխող իրականում առկա չափ, մեծություն: Առաջինը, նշում է Լեհացին, անընդհատ է («չարունակ»), իսկ երկրորդը՝ բնդհատ («տարորոշ»): «Քանակ զօրութեան», — շարունակում է Լեհացին: — Ընթերցարար տեսանի ի վերա կատարելութեան տեսակի կամ բնութեան և երկրորդաբար տեսանի ի վերա կատարմանց տեսակի, այսինքն՝ ըստ գոլոյն և ըստ ներգործութեան քանզի առաջին կատարումն յոսակի՝ է դոյն, զի ամենայն իր ունի զգոյն ըստ տեսակի իւրում, և երկրորդ կատարումն՝ է ներգործութիւն, զի ամենայն ներգործող տուն է ի ձեռն տեսակի իւրոյ»¹⁸: Քանակի մասին նման ըմբռնումից ելնելով, նա եզրակացնում է, որ «ի յաստուած ոչ է քանակ չափաւորութեան, այլ միայն քանակ զօրութեան»¹⁹:

Եթե բնութագրելու լինենք քանակի վերաբերյալ Լեհացու տեսակետներն ընդհանուր առմամբ, ապա պետք է ասել, որ այն հիմնականում իդեալիստական է: Նրա իդեալիզմն օնտոլոգիայում ցայտուն կերպով արտացոլվում է նաև «Նյութ» հասկացությանը տրված մեկնաբանության մեջ: Այստեղ խոսվում է ոչ թե այն նյութի մասին, որից բաղկացած են մեզ շրջապատող աշխարհի իրերն ու առարկաները, այլ «առաջին» վերացական նյութի մասին, որից իբր սկիզբ է առել ողջ բնությունը: Այդ նյութը, որը իբր գոյություն է ունեցել հնարավորությամբ, «է նման աստծոյ» և քանի որ առաջին ենթական է եղել՝ չէր կարող լինել «յայլում»: Առաջին նյութը ստեղծված չէ, եղակի է, միասնական և անձանաչելի: Այդ նյութը կարելի է և՛ հող, և՛ ջուր անվանել, որովհետև նա «անտեսակ», «անդարդ» է, «ըստ ինքեան» է և «է նոյն նիւթ ամենայն եղելոցս և ապականելոցս»²⁰:

«Լույսը» և «էութիւն» հասկացությունների բացատրությունը տալիս, Լեհացին նշում է, որ դրանք մերձավոր հասկացություններ են: Բնությունը, սակայն, ավելի լայն է և իր մեջ ներառում է էությունը որպես իր հիմնական ու կարևոր նշանակություններից մեկը: Խվարկելով բնության շորս գլխավոր իմաստները, Լեհացին գրում է. «Բնութիւն նշանակէ քառակի, նախ՝ գլխելութիւն կենդանեաց, այսինքն՝ զծնունդ, երկրորդ՝ զսկիզբն ներքին իւրաքանչիւր ուրուք շարժման, երրորդ՝ զնիւթ և զտեսակ, չորրորդ՝ զէութիւն իւրաքանչիւր ուրուք իրի»²¹: էություն բառի բացատրության մեջ Լեհացին խոսում է նաև այդ երկու հասկացությունների տարբերության մասին: «էութիւն և բնութիւն են մի իրողութեամբ և տարբեր են բանիւ, զի էութիւն է սկիզբն գոլոյ, բայց բնութիւն է սկիզբն ներգործութեան»²², — ասում է նա, որը պետք է հասկանալ այսպէս՝ բնությունը և էությունը իրականում նույնն են արտահայտում, նույն գոյն են ցույց տալիս, բայց տարբերվում են իմաստով. եթե էությունը գոյի հիմնական ու գլխավոր սահմանումն է, ապա բնությունը՝ առարկան է նրան բնորոշող հատկանիշների ամբողջության մեջ, բնությունը՝ առարկան որպես այդպիսին հանդես բերող իրականությունն է: Այսպիսի մեկ

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 176ա:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 176բ:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 127ա:

²¹ Նույն տեղում, էջ 37ա:

²² Նույն տեղում, էջ 62բ—63ա:

նաբանությունը հաստատվում է Լեհացու մի շարք դատողություններով: Օրինակ, բնություն հասկացությունը բնութագրելիս նա գրում է, թե դա այն է, «որ պատկանի իրի ըստ գոյացութեան նորին, այն է, որ ի նմա գոյ ըստ ինքեան»: «Բնութին է կերպացուցիչ իւրաքանչիւր իրի տեսակարար տարբերութեամբ, քանզի տեսակարար տարբերութիւն է որ շարալնու զսահման և սոնալ լինի ի յատուկ տեսակէն իրի»²³: Իսկ էությունը բնութագրելիս ասում է, թե «էութիւն յատկապէս է այն, ինչ որ նշանակի սահմանաւ», «էութիւն սլարունակէ յինքեան զայնոսիկ միայն, որք տնկանին ի սահման տեսակի, որպէս մարդկութիւն պարունակէ յինքեան զայնս, որք հետեին սահմանի մարդոյ»²⁴:

Ուշադրաւ են «ժամանակ» կատեգորիայի կապակցությամբ արտահայտված մտքերը: Ժամանակը Լեհացու կողմից դիտվում է որպէս շարժման տիվողության չափ («Ժամանակ է չափ շարժման») ²⁵ և ունի թվական արտահայտություն: «Ժամանակ ոչ է թիւ վերանցեալ արտաքոյ թուեցելոյն, այլ է թիւ կայացեալ ի թուիցելումն»²⁶, — գրում է Լեհացին: Դրանից տրամաբանական տնհրաժեշտությամբ բխում է նաև, որ եթե ժամանակը չափ է և ունի թվային արտահայտություն, որը գտնվում է հենց չափվողի մեջ ու չի կարող առանց վերջինի լինել. ապա ինքը՝ ժամանակը ևս գտնվում է չափվողի, այսինքն՝ իրի, երևութի մեջ ու գոյություն ունի հենց դրա շնորհիվ: Սակայն Լեհացին նման հետևություն չի անում: Նա գտնում է, որ ժամանակը առաջացել է երկրների շարժման, նրա պտույտի շնորհիվ: «Ժամանակ է ի յառաջին շարժման երկնի որպէս նենթակայոջ և յառաջին չափեցելումն»²⁷, — գրում է Լեհացին: Այսպիսով նա ժամանակը կտրում է օբյեկտից, նրա գոյությունը պայմանավորում է երկնքի՝ երկրի շուրջը պտույտով, թեև գիտակցում է, որ ժամանակի թվային արտահայտությունը գոյություն ունի չափվողի մեջ:

Ըստ Լեհացու, քանի որ բնությունը, տիեզերքն իր սկիզբն ունի, ապա և սկիզբ ունի ժամանակը: Որպէս սկիզբ ժամանակը միասնական է առաջին շարժման հետ, նույնանում է նրա հետ և նրա համար հանդես չի գալիս որպէս չափ: Նա որպէս չափ է հանդես գալիս առաջին շարժումից հետո ժամանակի միավորները, ըստ Լեհացու, առաջացել են երկնքի շարժման շնորհիվ. այդ միավորներով է չափվում շարժման և դադարի ամեն տեսակ տեղությունը: Ժամանակը այնպիսի չափ է, որը վերաբերում է միայն փոփոխության և ոչնչացման ենթակա գոյին. այն չի կարող չափել հավիտենականությունը, որովհետև վերջինս զուրս է ժամանակից: Օրինակ «Մասն մեր իմացական՝ ըստ ինքեան ի վեր է քան զժամանակ, իսկ զգայականն ստորանկանի ժամանակի. նմին իրի փոփոխի ըստ ընթացից նորա»²⁸, — գրում է Լեհացին:

Առանձին ուշադրության է արժանի բառերի այն խումբը, որը լուսաբանում է փիլիսոփայական իմաստով շարժման հետ կապված ըմբռնումները: Այլալուրջում, ապականություն, դադարում, գոյություն, լինելություն, ներգործություն, ներհակ, շարժում, փոփոխում՝ հիմնականում այս հասկացու-

²³ Նույն տեղում, էջ 36բ—37ա:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 62բ—63ա:

²⁵ Նույն տեղում:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 65բ:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 65բ—66ա:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 66բ:

թյունների մեկնաբանման մեջ է արտացոլվում առարկայի և երևույթի շարժման մասին կոնցեպցիան: Պատահական չէ այն հանգամանքը, որ թվարկված հասկացությունների բացատրությունները սերտորեն կապված են իրար հետ և լրացնում են միմյանց, բացահայտելով մի միասնական երևույթի տարբեր կողմերը:

«Շարժումն» հասկացությունը Հեհացու կողմից մեկնաբանվում է որպես փոփոխություն ընդհանրապես, նաև որպես որևէ ենթակայի սահմանման և բնութագրման փոփոխություն: Ոչ միայն որպես տեղափոխություն (տեղափոխությունը նա համարում է շարժման առաջին և կատարյալ իմաստը. «Շարժումիւն տեղական՝ է առաջին և կատարելագոյն, քան զայլ շարժութիւնս»)²⁹, այլ լայն ծավալ տալով «շարժում» հասկացությանը, նա գրում է. «Շարժութիւն ասի հոմանունաբար զներգործութենէ մարմնականէ և հոգևորականէ»³⁰, այսինքն՝ շարժում տերմինը նույն իմաստով կարելի է օգտագործել հոգևոր և նյութական երևույթների նկատմամբ:

Ըստ բովանդակության շարժումը երկու տեսակ կարող է լինել՝ «բնական և կամաւորական»: Երկու դեպքում էլ, ասում է Հեհացին, շարժումը պետք է իր կրողն ունենա և միշտ սկսվի անշարժությունից: Այսպիսի ըմբռնումից ելնելով էլ նա բացատրում է զաղարը, գրելով. «Դադարումն է նախկին, քան զշարժումն ըստ դիտման և յետին ըստ կատարման, զի է վախճան նորս»³¹: Այս կետում որոշակիորեն նկատվում է շարժման մետաֆիզիկական ըմբռնումը, որն ավելի ցայտուն է դրսևորվում Հեհացու հետևյալ դատողության մեջ. «Ամենայն որ շարժի՝ [ի]հարկէ, զի յայմէ շարժեսցի»³²: Ուրեմն, թեև շարժումը անհրաժեշտաբար է տեղի ունենում, բայց նրա ակունքը նրանից դուրս է: Շարժումը, նշում է Հեհացին, տեղի է ունենում ժամանակի մեջ: Այն, ի տարբերություն իրականության, Հեհացին դիտում է որպես չիրականացած հնարավորություն:

«Փոփոխումն» երկու եղանակով է իրականանում, գրում է Հեհացին: Մի դեպքում համապատասխան փոփոխության ենթարկվելու հնարավորությունը գտնվում է փոփոխվողի մեջ, մի այլ դեպքում՝ նրանից դուրս՝ «ի յայլում գոյ», որի տեղ նա ուղղակի աստձուն նկատի ունի՝ «այսինքն՝ ի յաստուած»³³: Հեհացին տարբերություն է տեսնում երկրային և երկնային դոյաղությունների փոփոխելիության մեջ: Այն մարմինները, որոնք են «մարմինք աստականա-ցուք», օրինակ՝ երկրային մարմինները, փոփոխվում են «ըստ գոյացական գոլոյն», իսկ երկնային մարմիններին հատուկ է միայն տեղափոխությունը³⁴:

Որևէ փոփոխության ենթակա բոլոր մարմինները փոփոխվելուց հետո ձևը են բերում փոփոխության ենթարկվելու նոր հնարավորություն, որով «առ այլ ինչ փոփոխի»: Շարունակական այս պրոցեսի շնորհիվ փոփոխելին ստանում է փոփոխության այնպիսի նոր հնարավորություններ «որ յառաջ ոչ ունեն»³⁴:

29 Նույն տեղում. էջ 129բ:

30 Նույն տեղում. էջ 129ա:

31 Նույն տեղում. էջ 12բ:

32 Նույն տեղում. էջ 129բ:

33 SL՝ս նույն տեղում. էջ 173բ:

34 Նույն տեղում. էջ 174ա:

Որակական փոփոխությունը, ըստ Լեհացու, «ալլալություն» է, որը «խրնդ-րվ՝ ղենթակալ ենթակա զուցանող մարմին դրնութիւն ստորանկեալ ներհակու-թիւնն ի բաց վանումն միոյ որակութեան և զներածումն միւսոյն»³⁵:

Շարժման, փոփոխության մասին Լեհացու հայացքներում դիալեկտիկայի որոշ տարրեր են զրսևորվում «ապականություն», «ներհակ», «ներգործու-թյուն» և «զօրություն» հասկացություններին տրված մեկնաբանությունների մեջ: «Ամենայն որ ինչ ծնանի՝ ի ներհակէն ծնանի: Ամենայն բաղադրեալն ի ներհակաց՝ ի հարկէ ապականի»³⁶, — գրում է Լեհացին: Իսկ մեկնաբանելով ոչնչացում կատեգորիան, նա ասում է, թե «Ապականութիւն ոչ է եթէ ոչ ուրա-նօր իցէ ներհակութիւն, քանզի ամենայն լինելութիւն և ապականութիւն լինի ի ներհակէ առ ի ներհակ»³⁷: Ոչնչացումն ինքը, ըստ Լեհացու, ոչ այլ ինչ է, քան տեսակի անջատում նյութից: «Ոչինչ ապականի, եթէ ոչ այնու, զի տեսակ անջատի ի նիւթոյ իւրմէ»³⁸: Այս մտքից հետևում է, որ ապականությունը նյութի և տեսակի ոչնչացում չէ. և՛ նյութը, և՛ տեսակը մնում են. ապակա-նությունը կոնկրետ կերպով զրսևորվող եզակի ռեալության բաժանումն է իր բաղադրիչ մասերի, այսինքն՝ ձևի անջատումն է նյութից: Հետևելով Արիս-տոտելին, Լեհացին այստեղ տեսակն ըմբռնում է որպես նյութին որոշակիու-թյուն տվող ձև: Ինչ վերաբերում է ձևից անջատված նյութին, ապա վերջինս ապականության ժամանակ իր կոնկրետ զրսևորումից տարալուծվում է բա-ղադրիչ մասերի՝ տարրերի: Այս նկատի ունենալով, Լեհացին ապականությու-նը բնութագրում է որպես կրկնակի պրոցես: Նա գրում է. «Ապականութիւն է կրկին, այսինքն՝ անջատումն տեսակի ի նիւթոյ և տարալուծումն ի տարբոս»³⁹:

«Ներգործություն» (իմա՝ իրականություն) կատեգորիայի բնորոշումը տա-լիս Լեհացին նախ և առաջ նշում է, որ ամեն մի առարկայի ու երևույթի ռեալ գոյությունը նրա զրսևորման վերջն է, որովհետև ամեն մի ներգործություն (=իրականություն) հանդես է գալիս որպես միջին մի վիճակ նախկին այն երևույթի, որից նա առաջացել է, և ապազա այն երևույթի միջև, որին տվյալ ժրևույթը կամ առարկան ինքը պետք է վերածվի: Ռեալ կերպով գոյություն ունեցող մարմինների անցումը մի նոր իրականության տեղի է ունենում, ըստ Լեհացու, կամ իրեն իսկ մարմնի որակի մեջ թաքնված փոփոխվելու բնական տենդենցի շնորհիվ, կամ ներքին այն հոգևոր ուժի շնորհիվ, որ շարժում է մարմինը: Ահա այս հետաքրքրական դատողությունների շարքը Լեհացու ձե-վակերպումով «ներգործութիւն է վերջին կատարելութիւն իրի և ամենայն ներգործութիւն շարժումն իմն է: Ներգործութիւն է իբր մէջն ի մէջ ներգործու-թիւն և ներգործեցելոյն, նմին իրի երկակի կարէ տեսանիլ, այսինքն՝ ի կող-մանէ արարողին և ի կողմանէ արարելոյն: Իւրաքանչիւր իր գոյ վասն ներ-գործութեան իւրոյ. և ներգործութիւն է վախճան իւրաքանչիւր իրի արարելոյն: Ամենայն ներգործութիւն մարմնոյ՝ կամ է ի բնական որակութենէ մարմնոյ կամ ի հոգւոյ շարժողէն զմարմին»⁴⁰:

Իրականության վերաբերյալ այս դատողություններից ելնելով միայն կա-

35 Նույն տեղում. էջ 13ա—13բ:

36 Նույն տեղում. էջ 126ա:

37 Նույն տեղում. էջ 18ա:

38 Նույն տեղում:

39 Նույն տեղում:

40 Նույն տեղում. էջ 125ա:

րելի է ըմբռնել Հեհացու մտքերը «զօրութիւն» (իմա՝ հնարավորություն) կատեգորիայի մասին, որը սահմանվում է որպէս ոչ այլ ինչ, քան նախ և առաջ սկիզբը. «Զօրութիւն նշանակէ զայն, որ ինչ է սկիզբն»⁴¹: Հնարավորությունը, ըստ Հեհացու բացատրության, առարկայի, երևույթի մեջ առկա փոփոխելիութիւնի տեսնելն է, թաքնված ռեալութիւն է, որը ի վերջո իրականանում է որևէ ձևով, սկիզբ է հանդիսանում որևէ նոր երևույթի ու առարկայի:

Զորութիւն մասին Հեհացու ըմբռնումների մեջ առկա է նաև իդէալիստական աշխարհայեցողութեան ուժեղ շիթը: Նա դառնում է, որ պոյություն ունի երկու բնույթի զորութիւն. մեկը հենց գոյի մեջ է, «զինքն ունի ի կողմանէ նիւթոյ, իսկ երկրորդն՝ ի կողմանէ տեսակի»⁴², այսինքն՝ երկրորդ հնարավորությունը գալիս է ընդհանուրից. գաղափարական սկիզբ ունի: Ըստ Հեհացու, վերջին հաշվով այս ընդհանուր սկիզբն է պայմանավորում մասնավոր հնարավորությունը: Ընդհանուր առմամբ այստեղ դժվար չէ բացահայտել Ստեփանոս Հեհացու դատողութիւնների կապը հնարավորության և իրականության կատեգորիայի արիստոտելյան մեկնաբանության հետ: Անվարան կերպով կարելի է պնդել, որ Հեհացու տեսակետների ակունքը «Մետաֆիզիկան» է: Զօրավիճակով հարցի շուրջը, բավական է միայն նշել, որ սկիզբ ու վերջ հասկացութիւնները հնարավորության և իրականության՝ որպէս համապատասխանաբար նախորդի և հաջորդի մասին Արիստոտելի ուսմունքի ուղղակի արտացոլումն են:

Հեհացու բառարանում երկու տասնյակից ավելի բառ-հասկացութիւններ վերաբերում են իմացության բնագավառին: Դրանց թվում են՝ գիտություն, երևակայություն, զգայություն, զգալ, իմանալ, իմացություն, իմաստություն, իմացում, ընդհանուր, հավաստություն, հոգի բանական, ճանաչում, ճշմարիտ, ճշմարտություն, շոշափելիք, տեսություն, պարզ և այլ հասկացութիւններ, որոնց մեկնաբանության մեջ լուսաբանվել են ճանաչողության պրոցեսի մի շարք հարցեր:

Թվարկված հասկացութիւններին Հեհացու կողմից տրված մեկնաբանություններից հետևում է, որ իմացության պրոցեսը, ըստ նրա, սկսվում է զգայություններից և հիմնվում է վերջիններիս վրա:

Ձգայութիւնը սահմանվում է որպէս մի հնարավորություն, որն առաջանում է «ի յարտաքին զգալի իրէ»⁴³: Առանց զգալի իրի չի կարող արտաքին զգայություն առաջանալ: Բառարանում նշվում է, որ զգայությունը հատուկ է միայն մարմնավոր, բայց ոչ անմարմին իրերին: Ստուգաբանելով զգալ և զգայություն բառերը, Հեհացին նշում է, որ «զգալ»-ը օգտագործվում է զգայության իմաստով, բայց «երբեմն առեալ լինի ի տեղի գործոյ իմացման»⁴⁴: Նույնպէս և իմացության փոխարեն երբեմն օգտագործում են զգայություն բառը, ասում է Հեհացին: Արտաքին զգայությունները չեն կարող ճանաչել ընդհանուրը, որովհետև զգայությունը միայն մարմնավորի վերաբերյալ է տվյալներ տալիս, նա «ոչ կարէ ըմբռնել զանմարմին տեսակ»⁴⁵:

41 Նույն տեղում, էջ 61ա:

42 Նույն տեղում:

43 Նույն տեղում, էջ 59ա:

44 Նույն տեղում, էջ 59բ:

45 Նույն տեղում:

Զգայություն համեմատ ճանաչողության ուղեի բարձր աստիճան է երևակայությունը, որն առաջանում է զգայության հիմքի վրա՝ կամ մասնակիորեն և կամ ամբողջությամբ վերարտադրելով վաղորոք զգացածը: Երևակայել կարելի է ոչ այլ ինչ «եթե ոչ մարմին»⁴⁶, — ասում է Լեհացին: Որպես ապացույց այն բանի, որ երևակայությունը խարսխվում է զգայության վրա, Լեհացին վկայակոչում է ի ծնե կույրի օրինակը, որը «ոչ կարէ երևակայացուցանել զգոյն»⁴⁷: «Երևակայութիւն է բարձրագոյն զօրութիւն, քան զգայութիւն արտաքին», սակայն սա ևս, ինչպես զգայությունը, չի կարող ճանաչել «զբնութիւն իրի»: Զգայությունից երևակայության տարբերությունն այն է, որ վերջինս առաջինի համեմատ իր մեջ ընդհանրացման մոմենտ է պարունակում և ավելի մեծ «հաստատութիւն» ունի, ուստի և «է սկիզբն ճանաչման մարդկայնոյն»⁴⁸:

Բացատրելով «սնանչումն» հասկացությունը, Լեհացին արտահայտել է հակաազնոստիկական այն միտքը, թե «իւրաքանչիւր իր է ճանաչելի ըստ բնութեան»⁴⁹: Այսինքն՝ իրը ճանաչելի է այն դեպքում, երբ նա իրականում ռեալ զրոյանում է ստացել, հնարավորությունից իրականության է վերածվել:

Արտաքին աշխարհի իրերը ճանաչելու հնարավորության մասին յստ միտքն արտացոլվել է նաև «իմացումն» հասկացությունը մեկնաբանելիս: «Իմացումն միայն ճանաչէ զինչ էութիւնս իրաց»⁵⁰, — գրում է Լեհացին: Այստեղ արտահայտվել է նաև այն ուշադրավ տեսակետը, թե «իմացումն ներգործութեամբ և իմացեալն՝ են նոյնք», այսինքն՝ թե ճանաչողությունը և թե ճանաչելին համընկնում են իրենց բովանդակությամբ: Այլ կերպ ասած՝ գիտելիքը ոչ այլ ինչ է, քան առարկայի բովանդակության արտացոլումը գիտակցության մեջ: Այս արտացոլման իրագործումը, իրականություն դառնալը, ինչպես բացահայտվում է հաջորդ՝ «իմացութիւն» հասկացության բացատրությունից, հենց հանդիսանում է իմացություն բառի հիմնական նշանակությունը՝ «իմացութիւն յատկապէս նշանակէ զներգործութիւն իմացման»⁵¹:

Ճանաչումը, ըստ բառարանի, իրականացնում է բանական հոգին, որը գտնվում է մարդու մարմնի մեջ: Նա ինքն անկախ, որպես տեսակ գոյություն չունի, «այլ է մասն մարդկային տեսակի»⁵²: Բացատրելով «հոգի բանական» ըմբռնումը, Լեհացին այն տեսակետն է պաշտպանում, ըստ որի «հոգի բանական ոչ գոյանայ ի գորութենէ նիւթոյ, այլ ստեղծանի յաստուծոյ միայն»⁵³:

• Իր բառարանում մեկնաբանելով «գիտութիւն» հասկացությունը, Լեհացին գտնում է, որ գիտությունը «պարունակեսլ է ի սկզբունս» և իրի մասին գիտելիքների ամբողջություն է, ընդ որում գիտելիքը «է նմանութիւն իմացեալ

46 Նույն տեղում, էջ 53ր:

47 Նույն տեղում:

48 Նույն տեղում:

49 Նույն տեղում, էջ 101ր:

50 Նույն տեղում, էջ 69ա:

51 Նույն տեղում, էջ 70ա:

52 Նույն տեղում, էջ 96ր:

53 Նույն տեղում:

իրի»⁵⁴։ Այստեղ նորից արտացոլվում է «իմացումն» հասկացության բացատրության մեջ տեղ գտած այն ճշմարիտ գրույթը, ըստ որի դիտելիքը ոչ այլ ինչ է, քան իմացություն իրի բովանդակության մասին։ Սակայն այս գրույթից Լեհացին շեղվում է՝ «ճշմարիտ» և «ճշմարտություն» հասկացությունները մեկնաբանելիս։ Դրանք նու դիտում է որպես սուբյեկտիվ հասկացություններ, որոնք, նրա կարծիքով, նախ և առաջ վերաբերում են «իմացականին»։ Վերոհիշյալ երկու հասկացությունների բացատրության ընթացքում նա արտահայտում է իդեալիստական-ոացիոնալիստական այն միտքը, թե «ճշմարտություն բան նախ զոյ ի մեջ իմացականին, քան ի յիրս»⁵⁵։ Եվ այս միտքը բավական հետևողականորեն պաշտպանելով, Լեհացին հանդում է այն տեսակետին, ըստ որի ճշմարտությունը ի վերջո իրերի մեջ արտահայտվող աստվածային ճշմարտության արտացոլումն է. ճշմարտությունը «յատկապէս և նախկնաբար» կա «ի յիմացման աստուծոյ», իսկ «ի յիմացման մերում է յատկապէս և երկրորդաբար»⁵⁶։ Նման ըմբռնման մեջ առավելապես արտացոլվում է Լեհացի աստվածաբանը, քան փիլիսոփան։

Մի շարք հասկացությունների մեկնաբանության մեջ նկատվում է ուսուխստական (ի հակադրություն նումինալիզմի) սկզբունքների դրսևորում։ Դա էր անմիջական ու առավել ցայտուն արտահայտությունն է ստացել հատկապես «Բնօրհանութ» հասկացության բացատրության ժամանակ։ Լեհացին գրանում է, որ կա երեք տեսակ ընդհանուր. 1. որպես եզակիների, եզակի իրերի հատկանիշների ընդհանրության դրսևորում («բնութին հասարակ ի մասնատրսն»), 2. որպես եզակիներից անկախ և նրանցից դուրս գտնվող էություն («վերանցեալն ի մասնատրացն»), 3. որպես «տեսակը ընդհանրական իրաց ի միտս հրեշտակաց»⁵⁷։ Ստուգաբանելով «ընդհանուրը», Լեհացին նշում է, որ այն օգտագործվում է երկու իմաստով. մի իմաստը նա սերտորեն կապում է եզակիների հետ, որպես նրանց մեջ առկա ընդհանուր հատկանիշների արտահայտություն, և այս դեպքում ընդհանուրը եզակիների մեջ է. մյուս իմաստն արտահայտում է իրերի էության մեջ թաքնված նպատակը, և այս դեպքում ընդհանուրը «է ի յիմացումն»։ Լեհացին զանազանում է նաև ընդհանուրի այս երկու իմաստների իմացաբանական դերը, ֆունկցիան. եթե առաջինը դիտելիք է տալիս մասնավորի մասին, ապա երկրորդը հենց իրեն՝ ընդհանուրի ճանաչողությանն է նպաստում։

Լեհացին չի ժխտում ընդհանուրի առկայությունն սմենուրեք և հարատև գոյությունը. «ընդհանուր ասի զոլ միշտ և յամենայն ուրեք, կամ ըստ զանազան էութեանց կամ բացասաբար, վասն զի ոչ սահմանէ ինքեան զտեղի և ոչ զժամանակ»⁵⁸։ Այս դատողության մեջ զժվար չէ տեսնել ուսուխստական աշխարհայեցողության վառ արտացոլումը։

Լեհացու բառարանում մեծ թիվ են կազմում սոցիալ-բարոյագիտական ոլորտին վերաբերող հասկացությունները։ Ահա դրանցից էականները. ազակություն, ազատություն, ամոթխածություն, անառակություն, անձնիշխանություն, առաքինություն, արդարություն, արիություն, բարեկամություն, բարի,

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 39բ—40ա։

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 102ա։

⁵⁶ Նույն տեղում։

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 63բ։

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 64ա։

բարություն, բարկություն, խոհեմություն, ծուլություն, համարձակություն, համբերություն, հեղություն, հնազանդություն, հպարտություն, մեծագործություն, մեծահոգություն, նախանձ, շնություն, շռայլություն, ողորմություն, ողջախոհություն, որկրամոլություն, չար, պատիվ, պարկեշտություն, սեր, սրություն, ցանկություն, փառասիրություն, փոքրահոգություն և այլն: Այս հասկացությունները մեկնաբանելիս Լեհացին կամա թե ակամա շոշափում է հայարակական խնդիրներ, արժարժում մարդու տեղին ու դերին, մարդկանց փոխհարաբերությանը, նրանց իրավունքներին ու պարտավորություններին վերաբերող հարցեր:

Մենք այստեղ չենք անդրադառնա վերոհիշյալ հասկացություններին, բայց անհրաժեշտ ենք գտնում ասել, որ դրանք ամփոփում են հետաքրքրական շատ դատողություններ և կարող են առանձին ուսումնասիրության ու վերլուծության նյութ դառնալ:

Ամփոփելով ներկայացված նյութը, կարող ենք եզրակացնել, որ Ստեփանոս Լեհացու կաղմած բառարանը թե՛ որպես իր ժամանակի մշակույթի զարգացմանը նպաստող երևույթ և թե՛ որպես ճանաչողական արժեք ներկայացնող պատմական անցյալի հուշարձան, բարձր դնահատականի է արժանի:

ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ СТЕПАНОСА ЛЕХАЦИ

Доктор философ. наук Г. О. ГРИГОРЯН

(Р е з ю м е)

Среди словарей, составленных в средневековой Армении, особое место занимает философский словарь, который в рукописях фигурирует под заглавием: «Термины философские и богословские, кратко изложенные и собранные в алфавитном порядке любителем словесности Степаносом Лехацци». Этот словарь, составленный в XVII в. и содержащий 262 термина, существенно отличается от предыдущих и приближается к специализированным словарям. В словаре объясняются многие важные понятия — категории разных областей философской науки, такие, как: вещество, время, вечность, бог, бесконечность, сущее, существование, сущность, качество, количество, природа, предопределение, провидения, возникновение, изменение, исчезновение, движение, покой, становление, причина, возможность, действительность, противоположность, ощущение, воображение, познание, знание, истина—истинность, наука, общее, душа, личность, свобода, искусство, творение, красота и несколько десятков других понятий — категорий из области онтологии, гносеологии, социологии, этики и эстетики.

В статье кратко излагаются и характеризуются интерпретации Лехацци некоторых важных философских понятий и на этой основе раскрываются и оцениваются его философские воззрения.