

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ
ԲՆՈՒԹԱԳՐՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ

Փիլիսոփ. գիտ. ինստիտուտ Գ. Հ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Միջնադարյան հայագիր փիլիսոփայությունը սկիզբ է առնում V դարից, հայ գրի ու գրականության ստեղծումից հետո և շարունակվում է մինչև XVIII դարի երկրորդ կեսը, կարելի է ասել՝ նույնիսկ ավելի երկար, քանի որ այն իր դիրքերը մեկ անգամից չի զիջում բուրժուական փիլիսոփայությանը և նրան յուրահեռ իր գոյությունը պահպանում է նույնիսկ XIX դարի առաջին տասնամյակներում: Եթե անտեսենք XVIII դարի երկրորդ կեսին առաջ եկած հասարակական-քաղաքական, բուրժուա-լուսավորական առաջադիմական միտքը, որի արտահայտիչներն էին Հովսեփ Էմինը, Շահամիր Շահամիրյանը և Մովսես Բաղրամյանը, ապա միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հիմնական գաղափարական ուղղվածությունը իշխում էր նաև XVIII դարում և որոշ չափով նաև XIX դարի առաջին երկու-երեք տասնամյակներում:

Հայ միջնադարյան փիլիսոփայությունը կարելի է բաժանել հետևյալ փուլերի. առաջին՝ վաղ ֆեոդալիզմի դարաշրջանի փիլիսոփայություն (V—IX դդ.), երկրորդ՝ դարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի փիլիսոփայություն (X—XIV դդ.), երրորդ՝ դարգացած ֆեոդալիզմի անկման շրջանի փիլիսոփայություն (XV—XVI դդ.), չորրորդ՝ անցյալի առաջադիմական ավանդույթների վերականգնման ու բուրժուական մտածողության սաղմնավորման շրջանի փիլիսոփայություն (XVII և XVIII դդ.): Նշված դարաշրջանների փիլիսոփայությունն ունի իր առանձնահատկությունները, բնորոշ գծերը:

Առաջին. եթե վաղ շրջանը հրապարակ էր հանել, կարելի է ասել, հիմնականում երկու խոշոր փիլիսոփա մտածողների՝ Դավիթ Անհաղթին և աբգային խնդիրներ լուծելու նպատակով փիլիսոփայող Եզնիկ Կողբացուն, և հայ փիլիսոփայական միտքը հարստանում էր գլխավորապես թարգմանական գրականության միջոցով, ապա դարգացած ֆեոդալիզմի շրջանում ոչ միայն ավելանում է փիլիսոփաների թիվը, այլև ընդլայնվում է փիլիսոփայական գիտության ընդգրկումը: Փիլիսոփայության հարցերը ներթափանցում են դարաշրջանի բոլոր նշանավոր մտածողների հայացքներին համակարգը՝ հանդես գալով որպես նրանց աշխարհայացքի էական մաս: Բացի փիլիսոփա մտածողներից՝ Գրիգոր Մագիստրոս, Հովհաննես Սարկավազ, Ներսես Լամբրոնացի, Հովհաննես Երզնկացի, Վահրամ Բաբունի, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, փիլիսոփայական հարցեր են արծարծում նաև շատ ուրիշ մատենագիրներ՝ հանձարեղ բանաստեղծ Գրիգոր Նարեկացին և հասարակական գործիչ ու բանաստեղծ Ներսես Շնորհալին, նշանավոր իրավագետ Մխիթար Գոշն ու նշանավոր բժիշկ Մխիթար Հեռացին և ուրիշներ, որոնց աշխատություններում հանդիպում են հաճախ շփարհանց հետաքրքրական ու արժեքավոր գաղափարներ, երբեմն փիլիսոփայական տարբեր հարցերի շուրջը ընդարձակ դատողություններ: Իրանք վկայում են, որ նրանք իմացել, ուսումնասիրել են փիլիսոփայությունը, համենայն դեպս ծանոթ են եղել Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» փիլիսոփայական մտքերով, դրույթներով, սկզբունքներով հայրուստ երկին:

Երկրորդ. դարգացած ֆեոդալիզմի շրջանի փիլիսոփաները թեև գոյաբանություն հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիզմի դիրքերից՝ կրեացիոնիզմի ոգով, բայց նրանք չէին աշխատում միայն պաշտպանել ու հիմնավորել արարչագործության մասին աստվածաշնչային պատկերացումները. նրանց մոտ նկատվում են «Աստվածաշնչի» դոգմաներից հեռանալու, նրա սկզբունքները

բանականության հետ հաշտեցնելու հակումները Ըստ այդմ, նրանց բնափիլիսոփայությունն ունի մի շարք մատերիալիստական միտումներ, որոնք արտահայտվում են գերազանցապես բնության երևույթները բացատրելու ընթացքում: Հովհաննես Սարկավագը, Հովհաննես Երզնկացին, Հովհան Որոտնեցին ու Գրիգոր Տաթևացին ձգտում էին բանականության համար ընդունելի տեսք տալ աստվածաշնչային այն դրույթին, թե աստված աշխարհն արարել է ոչնչից: Բանականության համար այդ դրույթը չէր կարող ոչ միայն հավաստի, ալև հավանական ճշմարտություն լինել, և նրանք խնդիր էին դնում բանականության համար ընդունելի դարձնել այն: Միջնադարում նման ձգտումը ըստ ամենայնի առաջադիմական երևույթ էր: Արժեքավոր են Հովհաննես Երզնկացու և Հովհան Որոտնեցու կողմից աշխարհի սկզբնավորման մեջ բնական օրինաչափություններ և էվոլյուցիոն զարգացում տեսնելու փորձերը, որոնք միջնադարում հաղվադեպ երևույթներ էին:

Նրբորդ. դարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում ձևավորվում է նոմինալիզմը, որը, ինչպես նշում է Սարքսը, մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն էր միջնադարում: Ասպարեզ են գալիս նոմինալիստներ Վահրամ Բաբունին և Հովհան Որոտնեցին: Վերջինս, սակայն, լինելով նոմինալիստ, ի տարբերություն Վահրամ Բաբունու, որոշ զգուշավորություն էր դրսևորում նոմինալիզմի հետևողական պաշտպանության խնդրում: Նա գիտակցում էր, որ նոմինալիստական տեսակետը կասկածի տակ է առնում արարչագործության մասին աստվածաշնչային սկզբունքը:

Չորրորդ. նոր, սովելի բարձր որակով էր հանդես գալիս զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանի հայ փիլիսոփաների ըստ ամենայնի մատերիալիստական-սենսուալիստական իմացաբանությունը, որն առավել չափով ազատ էր կրոնա-աստվածաբանական ճնշումից: Այդպիսին են զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի փիլիսոփաներից և՛ Գրիգոր Մագիստրոսի, և՛ Հովհաննես Սարկավագի, և՛ Հովհաննես Երզնկացու, և՛ Վահրամ Բաբունու, և՛ Հովհան Որոտնեցու ու Դրիգոր Տաթևացու իմացաբանական հայացքները: Նրանք քննադատում էին բնածին գաղափարների տեսությունը, գտնում էին, որ գիտելիքները իրականության արտացոլումն են և նրանց ճշմարտացիությունը պայմանավորված է իրականությամբ: XI դարի վերջի և XII դարի սկզբի մատենագիր Հովհաննես Սարկավագը մինչև իսկ հանդես էր գալիս ավտորիտարիզմի դեմ և իմացություն պրոցեսում պգալի տեղ էր տալիս փորձին, փորձնական եզանակով ձեռք բերված և ստուգված գիտելիքներին:

Հինգերորդ. զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում բարգացած հասարակական հարաբերություններին զուգահեռ ուժեղանում է հայ փիլիսոփաների քննադատական վերաբերմունքը իրականության նկատմամբ՝ քննադատվում են ունևոր և իշխող խավի կամայականությունները, սոցիալական անարդարությունները ու անհավասարության խորացումը, հասարակության բարոյական անկումը, առաջ են քաշվում ժամանակի համար առաջադիմական մի շարք գաղափարներ և այլն: Նրանց համար խորթ էր կրոնական ֆանատիզմը և նրանք պաշտպանում էին այն թեզը, ըստ որի կրոնը պետք է ծառայի հասարակությանը և ոչ թե ընդհակառակը: Ըստ այդմ, նրանք քննադատում էին հոգևորական դասին, նրա տգիտությունը, շահամոլությունը և գտնում էին, որ այդ դասը չի կանգնած իր վրա դրված խնդիրների բարձրության վրա ու վատ է իրականացնում իր առաքելությունը:

Շատ համառոտակի սրանք են վաղ և դարդացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանների միջև առկա տարբերությունները: Կարելի է նշել նաև այլ տարբերիչ գծեր, ինչպես, օրինակ, այն, որ զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում հարստանում է նաև տրամաբանական միտքը, բայց այս հարցը դեռևս ապացուցման կարիք ունի և պետք է առանձին ուսումնասիրության առարկա դառնա, ուստի, բնական է, մենք խուսափում ենք նման թեզեր ևս առաջադրելուց:

Ինչ վերաբերում է հաջորդ փուլին՝ XV—XVI դդ. հայոց փիլիսոփայությունը, ապա այդ փուլը, քաղաքական ու տնտեսական անբարենպաստ հան-

դամանքների պատճառով, անկման շրջան էր հայ փիլիսոփայության համար և այդ դարերում հրապարակ չի եկել քիչ թե շատ տոաջադեմ, անցյալի հայ փիլիսոփայության լավագույն ավանդույթները շարունակող փիլիսոփա-մտածող: Միայն XVII դարում և XVIII դարի առաջին կեսում՝ հաջորդ փուլում է նկատվում հայ փիլիսոփայական մտքի որոշ առաջնադարացում և հատկապես հայ գաղթօջախներում երևան են դալիս բուրժուական մտածողության տարրեր: Իր ամենալուրջահունը և կական հատկանիշներով ալսպիսին է եղել միջնադարյան հայոց փիլիսոփայության ընթացքը:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը այլ երկրների մշակույթի հետ հարաբերությունների ու ազդեցությունների առումով վաղ միջնադարի և դարձագած Ֆեոդալիզմի ընթացքում (սկսած V դարից մինչև XIII դարը ներառյալ) կապված է եղել որոշ չափով հին պարսկական, հիմնականում անտիկ շրջանի հունական, այնուհետև բյուզանդական մշակույթի հետ և միայն XIV դարում ու դրանից հետո են սկսվում նվորոպայի հետ մտավոր կապերը, որոնք իրականացրին կաթոլիկ միսիոներները՝ Հայաստան թափանցելով և իրենց հետ բերելով եվրոպական փիլիսոփայության նվաճումները:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը հին հունական փիլիսոփայությանն է պարտական իր բովանդակության մի ղգալի մասով: Այս առումով հատկապես մեծ է Արիստոտելի և պերիպատիկների դերը: Ողջ միջնադարում Արիստոտելը Հայաստանում ճանաչվել է որպես մեծ հեղինակություն: Պահպանված հալերեն ձեռագրերում կան Արիստոտելի կյանքի ու գործի վերաբերյալ համառոտ բնութագրեր, որոնցում մեծաբանքով ու հարգանքով է խոսվում նրա մասին որպես հռչակավոր իմաստասերի, անվանի գիտնականի և հանրագիտակ մտածողի:

Արիստոտելը ղգալի հետք է թողել հայ միջնադարյան փիլիսոփայական մտքի վրա: Իմացության տեսության մի շարք կարևոր հարցերը, հնարավորությունների և իրականության, ձևի և բովանդակության պրոբլեմները, տարրերի ու գոյի կատեգորիաների վերաբերյալ ուսմունքի հիմնական բաղադրուցիչ մասերը, հոգու և նրա հատկանիշների վերաբերյալ բմբռնումների ղգալի մասը և բաղմաթիվ ու բաղմազան այլ փիլիսոփայական խնդիրներ միջնադարյան հայ փիլիսոփայությանն են անցել Արիստոտելի ժառանգությունից, էլ շենք խոսում միջնադարյան հայ տրամաբանական գիտության մասին, որի վրա Ստոգիրացու «Օրգանոնի» դրոշմը կասկածից վեր է:

Միջնադարյան Հայաստանում Արիստոտելի աշխատություններից ամենատարածվածները եղել են «Կատեգորիաներն» ու «Մեկնության մասին» («Ստորոգությունը» և «Յաղագս մեկնութեան») երկերը, որոնք V դարից արդեն հայտնի են եղել հայ մշակույթի գրեթե բոլոր նշանավոր օջախներում և անգնահատելի դեր են կատարել հայ գուտ փիլիսոփայական-տրամաբանական միտքն արգասավորելու գործում²:

Արիստոտելի ազդեցությունը հայ միջնադարյան փիլիսոփայության վրա իրագործվել է նաև Դավիթ Անհաղթի գիտական ժառանգության միջոցով, որը թեև նեոպլատոնական էր, բայց նրա փիլիսոփայությունն իր ծավալի ղգալի մասով պերիպատիկական էր: Նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում արծարծվում են փիլիսոփայական գիտության շատ հարցեր, հիշատակվում են անտիկ աշխարհի ու հելլենիստական մշակույթին պատկանող շատ փիլիսոփաների անուններ: Նա հիշատակում է Արիստոտելի «Օրգանոնի» բոլոր երկերը, որոնցից երկուսին՝ «Կատեգորիաներին» և «Անալիտիկային» նվիրել է մեկնություններ: Իր աշխատություններում Դավիթ Անհաղթը հիշատակել է Արիստոտելի «Մետաֆիզիկան», «Ֆիզիկան», «Հոգու մասին» և շատ ու շատ

¹ Տե՛ս Ս. Ս. Արևշատյան. Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը (Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը, հոգվածների ժողովածու, Երևան, 1980, էջ 11—25):

² Տե՛ս Գ. Գրիգորյան. Արիստոտելի աշխատությունների մեկնությունները միջնադարյան Հայաստանում. նույն տեղում, էջ 26—46:

աշխատություններ, որոնցից երբեմն էլ մեջբերումներ է անում: Այս ամենը խոսում է այն մասին, որ հայ հեղինակները ևս չէին կարող անտարբեր լինել Դավիթ Անհաղթի կողմից այդքան անգամ հիշատակված ու մեծարված մի փիլիսոփայի նկատմամբ:

Հայ փիլիսոփայական մտքի ներկայացուցիչներից շատերը Արիստոտելից բացի իմացել են նաև Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականության արվեստը», որին նվիրված բազմաթիվ մեկնություններ են գրել, Պորփյուրի «Ներածություն» աշխատությունը, որը վերլուծել են Դավիթ Անհաղթը, Վահրամ Բարսին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին և ուրիշներ, Պլատոնի դիալոգները, Փլյոն Ալեքսանդրացու 14 աշխատանքները և մի շարք այլ հեղինակների գործեր: Հիշատակված ու այստեղ դեռևս չհիշատակված այդ աշխատությունները դգալի դեր են խաղացել հայ միջնադարյան փիլիսոփայության ձևավորման, հարստացման ու հետագա զարգացման գործում:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության վրա ազդեցություն է ունեցել նաև բյուզանդական փիլիսոփայությունը, որն իրականացվել է V—VIII դդ. կատարված գլխավորապես աստվածաբանական դործերի հայերեն թարգմանությունների միջոցով: Բայց էականն այն է, որ այդ դործերում արծարծվում էին նաև փիլիսոփայական հարցեր, հիշատակվում էին անտիկ շրջանի մտածողներ ու փիլիսոփաներ, որոնցից մեջբերումներ էին արվում և այլն: Այդպիսի բուզանդական հեղինակներից կարելի է հիշատակել Բարսեղ Կեսարացուն (329—379 թթ.), Գրիգոր Նյուսացուն (մոտ 335—394 թթ.), Գրիգոր Նազիանզացուն (մոտ 330—390 թթ.), Հովհան Ոսկեբերանին (մոտ 346—407 թթ.) և ուրիշների: Վերջապես, այստեղ պետք է հիշատակել Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացուն, որին վերագրվող երկերը հայերեն են թարգմանվել 715—717 թթ.: Այդ երկերը ազդեցություն են թողել զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի փիլիսոփայության ներկայացուցիչների և հատկապես նաև XVII դարի փիլիսոփաների վրա: Բյուզանդացի հեղինակ Մաքսիմոս Խոստովանողի կողմից Կեղծ Դիոնիսիոսի գործերի մեկնությունների հայերեն թարգմանությունը, որ VIII դարում հունարենից կատարել էր Ստեփանոս Սյունեցին, հետագայում, XVII դարում, լատիներեն թարգմանության տեքստի հիման վրա խմբագրել, ճշգրտել, կարգավորել ու լրացրել է Ստեփանոս Լեհացին: Սա ցույց է տալիս, որ Արեոպագացու դործերը ճանաչում ունեին հայ իրականության մեջ և դրանք ուսումնասիրելու անհրաժեշտություն կար:

Ինչ վերաբերում է Եվրոպայի հետ հայ միջնադարյան փիլիսոփայության կապերին, ապա, ինչպես ասացինք, այն սկսել է իրականանալ Հայաստան թափանցած կաթոլիկ միսիոներների միջոցով: Սկսած XIV դարի 20-ական թթ. նախ Սործորի դպրոցում՝ Զաքարիա և Հովհաննես Ծործորեցիների, Իսրայել վարդապետի և ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Ֆրա Պոնցիուսի և այլոց ջանքերով լատիներենից հայերեն է թարգմանվում Թովմա Աբվինացու (1225—1274 թթ.) «Գիրք խորհրդոց» աշխատության մի մասը, ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Նիկողայոս Լյուրացու «Մեկնություն Յովհաննու Աւետարանին» աշխատությունը, նույն հեղինակի «Մեկնություն թղթոյն Պողոսի, որ առ երբայեցիսն» և այլ գործեր³:

Այնուհետև XIV դարի 30-ական թթ. Քոնայի դպրոցում, դոմինիկյան միսիոներներ Բարթոլոմեոս Բոլոնիացու, Պետրոս Արագոնացու, Հովհաննես Անդլիացու և հալազցի Հովհաննես և Հակոբ Քոնեցիների և ուրիշների ջանքերով հայերեն են թարգմանվում Զիլբերտուս Պոռետացու (մ.հ. 1154 թ.) «Գիրք վեցից սկզբանց», Ալբերտուս Մեծի (1193—1280 թթ.) «Համառոտ հաւարումն աստուածաբանական ճշմարտութեան» աշխատությունները, Թովմա Աբվինացու «Հաւարումն աստուածաբանութեան» նշանավոր աշխատության արբեր բաժինները: Բացի այս, հայերեն լեզվով հրապարակ են հանվում հենց իրենց

³ Տե՛ս Լ. Խաչիկյան. Արտադի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, — «Բանբեր Մատենադարանի», № 11, էջ 125—209:

միսիոներներին՝ Բոլոնիացու և Արագոնացու մի շարք աշխատությունները, որոնց թվում Բոլոնիացու՝ «Հաւաքումն համառօտ և յոյժ օգտակար ի ղիալեկտիկէն, որ է տրամաբանութիւն», «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան», Արագոնացու՝ «Համառօտ վերլուծութիւն Ստորագրութեանցն Արիստոտէլի», «Վերլուծութիւն ի վերայ գրոցն, որ կոչի Պերի արմէնիաս», «Համառօտ հավաքումն ի վերայ ներածութեան Պորփիրի» երկերը, որոնք «շատ շուտով դուրս են գալիս Քոնսյի ունիթոնների անձուկ միջավայրի սահմաններից և տարածվում հայ լուսավորչական եկեղեցու ղիտական-ուսումնական կենտրոններում»։ Այս գրույթի իսկությունն ապացուցում են բանասիրական տվյալները։

XIV դարից հետո՝ XV—XVI դդ., որոնց ընթացքում փիլիսոփայությունն սոփոստարակ անկում է ապրում, առժամանակ դադարում են զրոսերով և հայկական ու եվրոպական փիլիսոփայության կապերը։ Աշխուժացումը սկսվում է XVII դարից։ Այդ դարում արդեն եվրոպական փիլիսոփայության ազդեցությունը նկատելի է Սիմեոն Զուղայեցու, Ստեփանոս Լեհացու, Ղուկաս Վանանդեցու և մի շարք այլ հայ մտածողների վրա։ Հայ ու եվրոպական փիլիսոփայական կապերի մեջ նշանակալի է Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներ Կղեմես Գալանոսի դերը։

Դարձյալ ամենաընդհանուր գծերով այսպիսին են եղել հայ միջնադարյան փիլիսոփայության հարաբերություններն ու կապերը այլ երկրների մշակույթի հետ։

Հայաստանում, ինչպիսի նաև քրիստոնեական այլ երկրներում, միջնադարյան փիլիսոփաները, մեկ-երկու բացառությամբ, եղել են հոգևորականներ, իսկ կրթական հաստատությունները եղել են եկեղեցուն կից ու նրա հսկողություն տակ։ Նման հանգամանքը չէր կարող չազդել ու իր կնիքը չդնել փիլիսոփայական մտածողության և առհասարակ փիլիսոփայության վրա։

Այն, ինչ փիլիսոփայության տակ հասկանում ենք ու տարբերում է միջնադարյան ըմբռնումից։ Միջնադարյան Հայաստանում առկա էին փիլիսոփայությանը տված Դավիթ Անհաղթի սահմանումները, որոնք ըստ էության վերցված էին անտիկ աշխարհի մտածողներից։ Մեր խնդրից դուրս գիտելով այդ սահմանումների թվարկումն ու վերլուծությունը, նշենք միայն, որ դրանց մեջ լիովին գիտակցվում է փիլիսոփայության՝ ինքնուրույն գիտություն և ընդհանուրի մասին գիտելիք լինելու գաղափարը։ Սակայն խնդիրն այն է, որ հենց Դավիթ Անհաղթի ժամանակաշրջանում փիլիսոփայությունը զործնականում օգտագործվում էր որպես աստվածաբանական դրույթներ հիմնավորելու միջոց, այլ կերպ ասած՝ այն հանդես էր գալիս հիմնականում որպես «աստվածաբանության աղախին»։ Հայ իրականության մեջ աղպես էր արդեն Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի և այդ շրջանի այլ հեղինակների մոտ։

Հանդես գալով այդ դերով՝ փիլիսոփայությունը, այնուամենայնիվ, չի նույնանում աստվածաբանության հետ, չի տառալուծվում նրա մեջ և պահպանում է իր հարաբերական ինքնուրույնությունը։ «Աղախին» նրա դերը սահմանափակվում է նրանով, որ փիլիսոփայական-աշխարհիկ գիտելիքները, և նրա գործունեությունը, թեզերը ծառայեցվել են աստվածաբանական-դավանաբանական հարցերի հիմնավորմանը։ Աստվածաբանական «ճշմարտությունները» հասկանալի ու համոզիչ դարձնելու նպատակով հայ հեղինակները շատ անգամ օրինակներ էին բերում իրական կյանքից ու բնությունից, նրանց մասին ակրն-հայտ գիտելիքներից, որոնք հաճախ ըստ էության կասկածներն կրոնական պատկերացումների հետ, բայց արտացոլում էին փիլիսոփա-աստվածաբանների աշխարհիկ գիտելիքների մակարդակը։

Միջնադարում ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ եվրոպայում, Աստվածաշունչը համարվում էր գիտելիքների հիմք ու սկզբնաղբյուր։ Սակայն այն պատասխան չէր տալիս ու, բնական է, չէր էլ կարող տալ կյանքի ու գիտու-

⁴ Լ. իս չի կյ ա ն. Քոնսյի հոգևոր-մշակութային կենտրոնը և Հովհաննես Քոնեցու գիտական գործունեությունը.— Հ ո վ հ ա ն ն ե ս Ք ո ն ե ց ի. Յաղագս քերականի. Երևան, 1977, էջ 33։

թյան կողմից առաջադրվող շատ ու շատ հարցերի: Այս հանգամանքը միջնադարի մտավորականին հնարավորություն էր ընձեռում իր տեսակետներն արտահայտել, ինքնուրույն մեկնաբանություններ տալ ինչպես բնությունը վերաբերող, այնպես էլ մարդկանց կյանքի հետ առնչվող՝ Աստվածաշնչում ուղղակի կամ անուղղակի կերպով պատասխան չգտած հարցերի մասին: Եվ բանն այն է, որ այդ տեսակետները թելադրվում էին իրականությամբ և հակառակ էին Սուրբ գրքի հիմնական սկզբունքներին:

Միջնադարյան հայ հեղինակների մոտ նկատվում է նաև հետևյալ միտումը՝ նուանցից ոմանք աշխատում էին փիլիսոփայությունը, աշխարհիկ գիտելիքները օգտագործել աստվածաբանության սկզբունքները ամրապնդելու համար, այսպիսով ընդարձակելով աստվածաբանության շրջանակները: Այդ ճիգերի ընթացքում նրանք, կամաւ թե ակամա, արտահայտում էին գաղափարներ, որոնք ըստ էության հակասում էին աստվածաբանության ոգուն, կամ էլ չէին բխում կրոնի դոգմատիկական մտածողության համակարգից: Այդ նկատելի է մի շարք հայ հեղինակների և առանձնապես նրանց մոտ, որոնք ցուցաբերում էին լայնախոհություն և աստվածաբանական աշխատությունների շրջանակներում արժարժում էին բազմաթիվ փիլիսոփայական և գիտական խնդիրներ: Այդպիսի հեղինակներից հիշատակելի են Հովհաննես Սարկավազը, Հովհաննես Երզնկացին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին և ուրիշներ, որոնք աստվածաբանության մասին խոսելիս փիլիսոփայում էին, փորձում էին տեսական ու գիտական մտածողության սահմաններում հավանական դատողություններով հիմնավորել պրոբլեմը, քննարկվող հարցը: Նույնն էր տեղի ունենում միջնադարյան եվրոպայում: Օրինակ՝ XIII դարի գործիչներ Ալբերտ Մեծը, Թոմաս Աքվինացին նույնպես փիլիսոփայությունը ներմուծում էին աստվածաբանության մեջ՝ չիորշելով այդ նպատակի համար օգտագործել նաև անտիկ աշխարհի հեթանոս իմաստասերների ժառանգությունը: Աստվածաբանության և փիլիսոփայության այդ, այսպես ասած, միաձուլումը ներքնապես նախապատրաստում էր աստվածաբանության անկումը:

Միջնադարյան փիլիսոփայությունը հետազոտողի խնդիրներից մեկն էլ այն է, որ նա բացահայտի ու ցույց տա, թե ինչպես են այդ եղանակով արտահայտված գաղափարները նպաստում սխալաստիկայի ու կրոնական միստիկայի ճիրաններից առողջ գիտական մտքի աղատագրմանը և նրա հետագա առաջխաղացմանը: Գիտենք, որ գիտական մտքի զարգացումը միջնադարում դանդաղ էր իրականանում, ուստի կանոնականացված ու դոգմատիկական մտածողությունից փոքր շեղումներն իսկ արժանի են ուշադրության և համապատասխան գնահատականի:

Քանի որ փիլիսոփայությունը ղգալի չափով արտացոլվում էր նաև աստվածաբանական բնույթի աշխատություններում, ապա այս հանգամանքը անհրաժեշտություն է ծնում ուսումնասիրել այդ զրականությունը և նրանից դուրս բերել փիլիսոփայական ու գիտական թեղերը, սկզբունքները, դրույթները, դատողությունները, որոնք որպես այդպիսին, անկախ դրսևորման ձևից ու նպատակից, հետաքրքրական են որպես գուտ փիլիսոփայական ու գիտական միտք և արժեք են ներկայացնում փիլիսոփայության և գիտության պատմության համար:

Չի կարելի մտածել, թե կրոնաաստվածաբանական բնույթի երկերը՝ աստվածաշնչային դրույթների մեկնությունները, կրոնական տոների և այլ առիթներով կարգացված ճառերն ու քարոզները ամբողջությամբ միայն կրոնական հարցեր են շոշափում, նվիրված են միայն աստվածաբանական ու դավանաբանական խնդիրների և շունեն գիտական-ճանաչողական արժեք: Մոտիկից ծանոթությունը ցույց է տալիս, որ նրանցում արժարժվում են բազմաթիվ ու բազմաբնույթ հարցեր՝ ինչպես բնագիտական ու փիլիսոփայական, նույնպես և հասարակական-քաղաքական ու պատմական:

Եթե միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը ներկայացվի սոսկ աշխարհիկ-փիլիսոփայական բնույթի աշխատությունների հիման վրա, ապա խիստ կաղքատանա և միօրինակ կդառնա նրա բովանդակությունը: Ողջ միջնադար-

յում որպես աշխարհիկ-փիլիսոփայական՝ «արտաքին» բնույթի աշխատություններ են դիտվել փիլիսոփայության բնագավառից Արիստոտելի «Կատեգորիաները» և «Մեկնության մասին» երկերը, այնուհետև Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունները և էլի մի շարք՝ հիմնականում մեկնողական բնույթի գործեր։ Բնական է, որ եթե փիլիսոփայությունը տեղ է գտել նաև աստվածաբանական գրականության մեջ՝ արտացոլելով իր բաղման գոյությունը ու պրոբլեմների հարստությունը, ապա այդ գրականությունը պետք է անպայմանորեն մտցնել միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությանը վերաբերող նյութերի ցանկի մեջ։

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության բոլոր ներկայացուցիչներն էլ իրենալիստներ են։ փիլիսոփայության հիմնական հարցը՝ գոյի առաջացման հարցը նրանք լուծել են դերադանցապես կրեացիոնիզմի դիրքերից։ Սակայն դրանով խնդիրը չի սպառվում և նրա բովանդակությունը չի հանդում միայն կրեացիոնիզմի համեմատաբար ազդատիկ սկզբունքներին։ Միջնադարում, կրոնի և աստվածաբանության լիակատար գերիշխանության պայմաններում, փիլիսոփաների (որոնց ճնշող մեծամասնությունը հոգևորականներ էին) համար չկային ո՛չ օբյեկտիվ հանգամանքներ, ո՛չ սոցիալական և ո՛չ էլ գիտական հիմքեր բացահայտ մատերիալիստական համակարգ առաջադրելու և, որ կարևորն է՝ հիմնավորելու համար։ Փիլիսոփա-աստվածաբանների հայացքներում մատերիալիզմի տարրերը լավագույն դեպքում արտահայտվում էին բնության իրերի ու երևույթների բացատրության ժամանակ, երբ լուսաբանում էին բնության երևույթների և իրերի պատճառահետևանքային կապերին վերաբերող խնդիրներ և փորձ էր արվում դրանք բացատրել ոչ թե գերբնական ու միստիկական եղանակով, այլ իր ժամանակի գիտության տվյալների հիման վրա, այլ կերպ ասած՝ նրանց մոտ մատերիալիզմի տարրերը արտացոլվում էին բնափիլիսոփայության ձևի մեջ, որը, ինչև չէ, փոխանք, գոյաբանական, օնտոլոգիական հարցեր է արժարժում։

Հայ, ինչպես և եվրոպացի փիլիսոփա-աստվածաբանները բնություն ասելով հասկանում էին այն ամենը, ինչ աստված ստեղծել է 6 օրվա ընթացքում։ Ստեղծելով աշխարհը, աստված միաժամանակ արարում է նաև նրա իրերի ու երևույթների օրինաչափությունները, օրենքները, այնպիսիք, ինչպես օրինակ՝ քանի որ հոգր ծանր է ջրից՝ այն իջնում է ցած, իսկ ջուրը բարձրանում է նրա վրա (Հովհաննես Երզնկացի, Հովհան Որոտնեցի և ուրիշներ)։ Բայց հարցը միայն նման բնույթի օրինաչափությունների իմացությամբ չի սպառվում։ Բազմաթիվ են բնության մեջ երևույթների և իրերի փոխկապակցությունները և յուրաքանչյուր կոնկրետ դեպքում պահանջ է առաջադրվում բացահայտել նրանց անմիջական կապերը, պատճառահետևանքային հարաբերությունները։ Եվ այս անհրաժեշտությունը առաջադրվում էր ոչ միայն աստծու խորհմացությունը բացահայտելու նպատակով, այլ նախ և առաջ հետապնդում էր գործնական շահեր։ Որքան էլ ուժեղ լինեին կրոնի ճնշումը, այն չէր կարող դուրս մղել իրական կյանքով և մարդու հետաքրքրասիր։ Գյամբ թելադրված անհրաժեշտությունը։ Աստվածաբանական նպատակը չունեի ուտիլիտար արժեք և, հետևապես, փոքր էր նրա ազդակ լինելու դերը։ Այդ պատճառով մարդը նախ և առաջ ձգտում էր իմանալ երևույթների և իրերի բուն, անմիջական կապերը, նրանց հատկանիշները, էությունը։ Այս հիմքի վրա էր խորսխվում նաև բնության մասին միջնադարյան ուսմունքը, որը երևան էր դալիս որպես հալ մտածողների փիլիսոփայական-գոյաբանական փաստարկման հիմնական մաս։

Միջնադարում բնագիտությունը չի առանձնացվել որպես գիտելիքի առանձին և ուրույն բնագավառ։ Գիտելիքների ամբողջության մեջ որպես առանձին բնագավառներ միջնադարյան Հայաստանում առանձնացվում էին քերականությունը, ճարտասանությունը, մաթեմատիկան, աստղագիտությունը, բժշկությունը և այլն, իսկ բնագիտությունը գիրկընդխառն էր հանդես գալիս փիլիսոփայության և աստվածաբանության հետ։ Բնության ինչ լինելու, նրա

բաղադրության, պրոցեսների ընթացքի ու պատճառների, օրինաչափությունների, իրերի ու երևույթների էության և նման այլ հարցերը հիմնականում քննվել ու արտացոլվել են աստվածաբանության և փիլիսոփայության պրոբլեմների սահմաններում: Իվ հայ այն մատենագիրները, որոնք չեն բավարարվել սոսկ աստվածաբանությամբ և փիլիսոփայական-գոյաբանական լուծումները տալիս ձգտել են հիմնավորել դրանք բնագիտությամբ, բնագիտական դրույթներով ու փաստերով, այդպիսիք առավել չափով են երևան բերել փիլիսոփայական-գիտական դատողությունների համակարգ և նրանց գոյաբանությունը առավել չափով է հանգես գալիս որպես ոչ թե աստվածաբանություն, այլ բնափիլիսոփայություն: Միջնադարի այդպիսի հայ փիլիսոփաներից հիշատակման արժանի են (Ժամանակագրական կարգով) հատկապես Հովհաննես Սարկավազը, Հովհաննես Երզնկացին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին և ուրիշներ: Բոլոր հիշատակված հեղինակներն էլ, անդրադարձնալով բնության ստեղծագործության խնդրին, մերժում էին աշխարհը «ոչնչից» ստեղծված լինելու աստվածաշնչային դրույթը և գտնում էին, որ այն արարվել է «նյութից», այլ բան է, թե ի՞նչ էին հասկանում նրանք «նյութ» հասկացության տակ և ինչպե՞ս էին մեկնաբանում այդ: Բանն այն է, որ աստվածաշնչային դրույթը նրանք ձգտում էին ընդունելի դարձնել բանականության համար, որի համար այդ դրույթը չէր կարող ոչ միայն հավաստի, այլև հավանական ճշմարտություն լինել: Իսկ բանականությամբ ղեկավարվելու, իրերի և երևույթների լինելությունը բանականությամբ հիմնավորելու սկզբունքը միջնադարում, ինչպես գիտենք, շատ առաջադիմական և կարևոր սկզբունքներից էր:

Այսպիսով, միջնադարյան հայ գոյաբանության մեջ մատերիալիզմի տարրեր են երևան դալիս, երբևէն ստանալով նույնիսկ մատերիալիզմի վառ արտահայտություն՝ երբ փորձ է արվում բացատրել բնության երևույթներն ու իրերը: Մեկնաբանելով դրանք, հայ փիլիսոփաները հաճախ անտեսում էին նախախնամության սկզբունքը կամ աշխատում էին բացատրել այլ կերպ, քան այդ արվում էր դուռ աստվածաբանական առումով: Նրանք փորձում էին բնությունը բացատրել իրեն իսկ բնությանը հատուկ ստեղծագործական հնարավորությամբ՝ օրինաչափությամբ, որն ի սկզբանե է ներդրվել բնության մեջ: Արժեքավոր են և մատերիալիստական հակումներ ունեն, օրինակ, Երզնկացի Պլուզի որոշ մտքերը աշխարհի առաջացման մեջ չորս տարրերի հատկապես կշռային հատկանիշի խաղացած դերի մասին, Հովհան Որոտնեցու մտքերը բնության մի շարք երևույթների (լանդշաֆտի՝ ծովերի, գետերի, լեռների և այլն) էվոլյուցիոն եղանակով առաջացած լինելու մասին, Հովհաննես Սարկավազի, Հովհաննես Երզնկացու, Հովհան Որոտնեցու ու Գրիգոր Տաթևացու և այլոց տարրաբանական ուսմունքը և այլն: Անշուշտ, բնության երևույթներին նրանց տված բացատրությունները, բնության ստեղծագործական հնարավորությունների նրանց մեկնաբանությունները շատ ղեկավարում չեն կարող դիմանալ այսօրվա գիտության դատին, բայց դրականը ոչ այնքան նրանց բացատրությունների գիտականության ու հավաստիության մեջ է, որքան գերբնական, միստիկական մեկնաբանությունից հրաժարվելու միտումի մեջ, որը ևս չգալի դեր է խաղացել գիտական պատկերացումները կրոնից ազատագրելու և նրանց հետագա ինքնուրույն զարգացման համար պայմաններ ստեղծելու գործում:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփաների իմացության տեսության մեջ ավարտուն ու ամբողջական տեսք չի ստացել երկակի ճշմարտության ավեոոեսյան ուսմունքը, չնայած այն բանին, որ նրանց իմացաբանությունը նրանց փիլիսոփայական հայացքների համակարգում առավել չափով առաջադիմական է ու հազեցած մատերիալիստական սկզբունքներով: Շարունակելով Դավիթ Անհադի իմացաբանության ավանդույթները, հետագա դարերի հայ փիլիսոփաները գերադասեցին ընդունում էին աշխարհի ճանաչելիությունը և այն լուծում էին մեծ մասամբ մատերիալիստական սենսուալիզմի՝ դիրքերից: Մարդկային իմացությունը նրանք իրոք երկատում էին աստվածաբանականի և աշ-

միջնադարի հայ մատենագիրներից շատերի մոտ և հատկապես զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի մտածողներ Հովհաննես Սարկավազի, Ներսես Լամբրոնացու, Հովհաննես Երզնկացու, Վահրամ Բաբունու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց աշխատություններում: Դրանցում չափազանց պարզ ու որոշակի է արտահայտված այն գաղափարը, թե աստծու գոյություն ունենալը միայն հավաստվ կարելի է հաստատել, որովհետև սովորական եղանակով անհնար է հասնել լինել, ճանաչել, իմանալ նրա էությունը և մանավանդ անկարելի է արտահայտվել այդ էության մասին ու նկարագրել այն: Աստվածաբանականի մասին, այսուամենայնիվ, կարելի է իմացություն ձեռք բերել այսկողմնային աշխարհի, նրա իրերի ու երևույթների վերլուծության միջոցով, աչիսքն՝ աշխարհիկ գիտելիքները կարող են օգնել գեղեցկանքը, աստվածայինը հասկանալուն:

Եթե հայ մատենագիրներն ընդունեին, որ գոյություն ունեն երկու իրարից անկախ և հակադիր ճշմարտություններ, ապա նրանք հետևողականություն դնալով չպետք է մեկով՝ աշխարհիկ-փիլիսոփայականով ապացուցեին մյուսին՝ աստվածաբանականի ճշմարտությունները, մեկով հիմնավորեին ու ձգտեին հասկանալի դարձնել մյուսի թեզերը:

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ զգալի տեղ է գրավում ընդհանուր հասկացությունների, այսպես ասած՝ «ունիվերսալիաների» գոյության ձևի պրոբլեմը: Այդ պրոբլեմը առաջադրել է Պորփյուրը (234— մոտ 301/5 թթ.), որը Խրիստոսելի «Կատեգորիաներին» նվիրած իր «Ներածության» սկզբում հարց է առաջադրել, թե ընդհանուր հասկացությունները՝ «սեռերն ու տեսակները գոյություն ունե՞ն անկախ (ինքնուրույն—Գ. Գ.), թե՞ գտնվում են միայն մտքում, և թե՞ գոյություն ունեն՝ մարմնական (նյութական—Գ. Գ.) են, թե՞ անմարմին, ունե՞ն արդյոք զգալի <եզակի> իրերից անկախ կեցություն, թե՞ գոյություն ունեն նրանց մեջ և նրանց հիման վրա»⁶: Պորփյուրի խատտության մեջ բարձրացված գոյաբանական բնույթի հարցերի (ըստ էության հարցի, որովհետև այսուհի բարձրացվում է ընդհանուր հասկացությունների՝ «ունիվերսալիաների» բնույթի, ինչ ու ինչպիսին լինելու հարցը) այս, ըստ էության իրար հետ սերտորեն կապված խումբը, որին Պորփյուրն ինքը պատասխան չի տալիս, միջնադարում դառնում է առանցքային վիճելի խնդիր:

Հայտնի է, որ միջնադարյան Հայաստանում Պորփյուրի «Ներածությունը» ևս եղել է լայն տարածում ստացած և մեկնության ենթարկվող գործերից մեկը: Հայ իրականության մեջ, շնորհիվ նաև Դավիթ Անհաղթի՝ Պորփյուրի աշխատությանը նվիրված մեկնության, այն ուսումնասիրվում էր մշակույթի բոլոր հիմնական կենտրոններում: Բնական է, չէին կարող շրջանցվել նաև Պորփյուրի առաջ քաշած հարցերը և նրանց նկատմամբ չէր կարող չգրսեռվել որոշակի վերաբերմունք:

Թե՞ նվրոսայում, թե՞ Հայաստանում փիլիսոփա-աստվածաբանները վիճում էին՝ ընդհանուր հասկացությունները գոյություն ունեն «մինչև իրերը» (եզակիները)—«ante rem», «նրանց հետ միաժամանակ»—«in re», թե «նրանցից հետո»—«post rem»: Միջնադարի ընթացքում հարցի լուծումը փիլիսոփաներին բաժանում է երկու իրարամերժ ծայրաթև հոսանքների՝ նոմինալիստների և ռեալիստների:

Ինչո՞ւմ է նոմինալիստների և ռեալիստների տարբերությունը:

Ռեալիստները գտնում էին, որ իրականում (ռեալ) ու անկախ կերպով գոյություն ունի միայն ընդհանուրը, որն առաջնային է, հանդիսանում է եզակի իրերի նախազադափարը և նրանից է կախված առանձնակիի գոյությունը (ծայրահեղ թե՛), կամ, պաշտպանելով հանդերձ ընդհանուրի իրականում ու անկախ կերպով գոյություն ունենալու սկզբունքը, ռեալիստները այն տեսակետն էին

⁶ Введение и Категориям финикийца Порфирия.—Аристотель. Категории. М., 1939, с. 53.

արտահայտում, թե ընդհանուրը սուկա է կոնկրետ իրերի մեջ՝ որպես նրանց ձև (չափավոր թե)։

Նոմինալիստներն ընդհակառակը պնդում էին, թե իրականում գոյություն ունեն միայն եղակի իրերը, իսկ ընդհանուր տերմինները, բառերը պարզապես անուններ են (լատիններեն՝ *nomen*, սրով և ուղղությունը կոչվում է նոմինալիզմ)։ Այս հոսանքին պատկանող ծայրահեղ և չափավոր թեերի ներկայացուցիչները իրարից տարբերվում էին նրանով, որ երկուսն էլ ժխտելով հանդերձ ընդհանուրի՝ եղակինեոից առաջ ու նրանցից անկախ գոյության հնարավորությունը, առաջինները ընդհանուրը համարում էին ոչինչ՝ չարտահայտող, ոչինչ չնշանակող սոսկ «ծայնի սոսափյուն», դատարկ խոսք, որին իրականում ոչինչ չի համապատասխանում, իսկ երկրորդները՝ չափավորները, դառնում էին, որ ընդհանուրը լիկ «օղի առտանում», «ծայնի սոսափյուն» չէ. այն առաջացել է մի խումբ իրար նման եղակիների առկայության, եղակի իրերի մեջ կրկնվող ընդհանուր հատկանիշների հիման վրա, գոյություն ունի մտքի մեջ, ուստի և ունի ճանաչողական նշանակություն։ Չափավոր նոմինալիզմի այս տարատեսակը, որն «ունիվերսալիստները» համարում է արատարկեցիայի հետևանքով մտքի մեջ գոյություն ունեցող հասկացություններ կամ կոնցեպտներ (*concepts*), կոչվում է կոնցեպտուալիզմ։ Կոնցեպտուալիստը հատկապես ընդգծում է ընդհանուրի ճանաչողական նշանակությունը, նրա դերը եղակիների ուսումնասիրությունն խնդրում և ընդհանուրի ու առանձնակիի հարցի լուծման ավելի բարձր մակարդակ է։ Միջնադարյան Եվրոպայում կոնցեպտուալիստ են եղել, օրինակ, Պիեռ Արելարը (1079—1142 թթ.) և նրա աշակերտ Հովհան Սոլսբերգին (մոտ 1115—1180 թթ.), բայց կոնցեպտուալիզմն ավելի տարածվեց ու իմացաբանական ազդեցիկ ուղղություն դարձավ հետագա դարերում, երբ աստիճանաբար փոխարինվեց ստեղծվեցին ընդհանուր փորձնական հետազոտության համար։

Նոմինալիստների և ռեալիստների հարցադրման մեջ յուրովի արտացոլվել է փիլիսոփայության երկու ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարը։ Ընդունելով ընդհանուրի առաջնությունն ու եղակիի նկատմամբ անկախ գոյությունը, ռեալիստները զրանով իսկ ընդհանուրը ճանաչում էին որպես նախասկիզբ և փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստներին, մինչդեռ նոմինալիստները, եղակիի ընդունելով սրպես հիմք ընդհանուրի համար, զրսևորում էին հիմնական հարցը մատերիալիստներին մեկնաբանելու միտում, տեսդեց։ Սակայն նոմինալիզմն ու ռեալիզմը, իհարկե, չեն նույնանում մատերիալիզմի ու իդեալիզմի հետ։ Ե՛վ նոմինալիստները, և՛ ռեալիստները հանդիսացել են սխալաստիկական մտածողության ներկայացուցիչներ։ Նրանք առավել կամ պակաս չափով եղել են կրոնաիդեալիստական գաղափարախոսության կրողներ։ Այսուամենայնիվ, նոմինալիզմը միջնադարում առաջավոր դեր էր կատարում, հիմքեր էր ստեղծում ներսից խարխուլելու կրոնական միստիկ աշխարհմեթոդներ և պայմանավորում էր գիտական ըմբռնումների զարգացումը՝ եղակի իրերն ու երևույթներն ուսումնասիրելու պահանջ առաջադրելով։

Մարքսիզմի կլասիկները նոմինալիզմը դիտել են որպես մատերիալիզմի դրսևորման ձև։ Կարլ Մարքսն ու Ֆրիդրիխ Էնգելսը «Սուրբ քնտանիքում» գրել են, որ «նոմինալիզմն... ընդհանրապես հանդիսանում է մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունը»։ Անշուշտ, խոսքն այստեղ ոչ թե փիլիսոփայության հիմնական հարցի ուղղակիորեն մատերիալիստական լուծմանն է վերաբերում, այլ նկատի է առնվում նոմինալիզմի՝ փիլիսոփայության սահմաններում մատերիալիստական ուղղվածությունը, քանի որ միջնադարյան և՛ նոմինալիստները, և՛ ռեալիստները կանգնած էին հիմնականում կոնցեպտուալիստական՝ աստծու կեղծից աշխարհի արարչագործության սկզբունքի դիրքերում։

Նոմինալիզմն ու ռեալիզմը ուղույն միջնադարյան երևույթ են և այդ դաշաղջանում յուրովի է քննվել եղակիի ու ընդհանուրի հարցը։ Միջնադարյան

փիլիսոփա-աստվածաբանների կողմից հարցի արծարծման մեջ առկա է կրոնական, աստվածաբանական ասպեկտը: Փիլիսոփայական այս հարցը նրանց մոտ կոչված էր մեկնաբանելու նաև այն խնդիրը, թե ըստ էության միասնական աստվածը՝ ընդհանուրը, ինչպես է հարաբերում իր երեք անձերի (հոր, որդու, սուրբ հոգու) հետ, ինչ հիման վրա է իրականանում նրանց միասնությունը՝ եռամիասնությունը, ո՞րն է իրականը՝ միասնությունը, թե՞ եզակիները, այսինքն՝ փիլիսոփայական հարցը կոչված էր օգնելու աստվածաբանական դոգմաները պարզաբանելուն և համոզիչ դառննելուն: Դժվար չէ տեսնել, որ հարցին նման մտածման մեջ, անտիկ աշխարհի համեմատ, առկա են միջնադարյան յուրահատկություններ:

Միջնադարյան Հայաստանում նոմինալիզմի թե՛ ռեալիզմի խնդիրը հիմնականում արծարծվել է Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնության առնչությամբ, որում Արիստոտելը առաջնային և երկրորդային գոյացությունների կապակցությամբ ըստ էության անդրադարձել է եզակիի և ընդհանուրի հարաբերության հարցին: Բնական է, ուստի, որ հենց այս աշխատության մեկնության բնթայքում էլ միջնադարյան մտածողը պետք է դրսևորեր իր պատկանելությունը նոմինալիզմին կամ ռեալիզմին:

Նոմինալիզմի առաջին խոշոր արտահայտիչը եղել է Կիրիկիայի հայկական թագավորության գործիչ ու մտավորական Վահոսմ Բաբունին (XIII դար), չնայած նոմինալիստական առանձին արտահայտությունների հանդիպում ենք արդեն Հովհաննես Սարկավազի մոտ (մ.հ. 1129): Այն, որ նոմինալիզմի վերջնական ձևավորումը կապվում է Վահոսմ Բաբունու անվան հետ, պատահական չէ և բացատրվում է հայոց պատմության մի շարք ներքին ու արտաքին հանգամանքներով: Ամենից առաջ դա պայմանավորվում է Կիրիկյան հայկական թագավորության քաղաքական ու կուլտուրական զարգացման մակարդակով: XIII դարում Կիրիկիայի հայկական պետությունը վերելք էր ապրում կյանքի բոլոր հիմնական բնագավառներում: Աշխարհագրական դիրքի և տնտեսական ու քաղաքական պատշաճ հղորդության շնորհիվ նա դուրս էր եկել միջազգային ասպարեզ և սերտ կապերի մեջ էր ժամանակի եվրոպական մի շարք կարևոր կենտրոնների հետ: Հայ-եվրոպական այդ հարաբերությունը ընդգրկում էր ոչ միայն ապրանքափոխանակության ոլորտը: Առևտրական-տնտեսական գործարքներին դուրսնալիս տեղի էր ունենում նաև մտավոր-կուլտուրական արժեքների շփում ու փոխանակություն: Իսկ XIII դարը Եվրոպայում, գիտափիլիսոփայական խնդիրների շուրջը տարվող վեճերի ու բախումների տեսակետից, բնորոշվում է որպես նոմինալիստական և ռեալիզմական ուղղությունների պայքարի ամենաբուռն ժամանակաշրջաններից մեկը: Նախորդ դարն առաջադրել էր արդեն այդ ասպարեզի իր նշանավոր ներկայացուցիչներին՝ նոմինալիստներ Ռոսցելինին (մոտ 1050—1120 թթ.) և ականավոր Պիեռ Աբելյարին, ռեալիստներ Գիլլոմին (1070—1121 թթ.), որը Ռոսցելինի կատաղի հակառակորդն էր, Անսելմ Բենտրեբրացուն (1033—1109 թթ.) և շատ ուրիշ փոքր ու մեծ մտավորականների, որոնք արգասավորել էին ողջ մթնոլորտը ընդհանուրի և եզակիի հարցի վերաբերյալ առաջադրած գաղափարայինություններով ու տեսակետներով: Հասկանալի է, որ Կիրիկեցիները, եվրոպացիների հետ իրենց մտավոր-զաղափարական շփման ընթացքում, չէին կարող անտեսել նոմինալիստների և ռեալիստների ծավալած վեճը և այն չտեղափոխել Կիրիկյան հողի վրա, մանավանդ որ ներքին կյանքի վիճակը, մշակույթի զարգացման մակարդակը դրա համար ստեղծել էին նպաստավոր պայմաններ:

Բացի այս ճանապարհից, Եվրոպայի մտավոր ազդեցությունը տեղի էր ունենում նաև արևելք թափանցած խաչակիրների ու եվրոպական միսիոներների միջոցով, որոնք իրենց հետ բերում էին փիլիսոփայական մտքի նվաճումներ՝ հայկական միջավայր տեղափոխելով նաև եվրոպական վեճերը: Այս առումով Կիրիկիայի հայկական թագավորությունը այն հիմնական մուտքերից մեկն էր, որով եվրոպական մշակույթը թափանցում ու տարածվում էր հայկական մտավոր մշուս օջախներում:

Վահրամ Բաբունու նոմինալիզմն իր խոր արձանաներն ունի նախ և առաջ հայ անցյալի փիլիսոփայական ժառանգության մեջ, որից անառարկելիորեն օգտվել է Վահրամ Բաբունին և հանդիսացել նրա օրինական հաջորդն ու լավագույն ավանդույթների շարունակողն ու վարպետողը։ Որպես աղգային սկզբունադրյուր անհրաժեշտ է հիշատակել Գավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու և ժամանակագրական տեսակետից Վահրամ Բաբունուն մոտ կանգնած Հովհաննես Սարկավազի աշխատությունները, որոնց մեջ արտահայտված են նոմինալիստական առանձին պրոպոզիցիաներ։ Հովհաննես Սարկավազը, օրինակ, պարզորոշ գրել է, թե «առաջին և առաջին գոյացությունը առին անհատքն»⁸։

Վահրամ Բաբունու նոմինալիզմը ոչ միայն կապվում է անցյալի հայ մշակութի հետ, այլև աղբյուրություն է ունեցել հետագա դարերի հայ փիլիսոփայական մտքի վրա։

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության լինելուիական վրա հենց նրա ձևավորման շրջանից ապացուցվում են գործել հայոց պատմության առանձնահատկությունները, մասնավորապես հայ ազատագրական շարժման առկայությունը հայ ժողովրդի համարյա ողջ պատմության ընթացքում։

Հայտնի է, որ Հայաստանը 387 թ. կորցնում է իր քաղաքական ինքնուրույնությունը և կտվախնձոր է դառնում հարևան հյոր պետությունների՝ Պարսկաստանի և Հռոմի, հետագայում Բյուզանդիայի, միջև և նվաճման ու կողոպուտի տարածք՝ արևելքի զանազան հետամնաց ցեղերի համար։ Եթե նկատի չառնենք Բագրատունիների թագավորությունը, որն ընդգրկում էր պատմական Հայաստանի սոսկ մի մասը և ընդմիջումներով տեղից դար ու կեսից քիչ ավելի, եթե հաշվի չառնենք բուն Հայաստանից դուրս ստեղծված Կիլիկիայի հայոց թագավորությունը, որը տեղից մոտ երեք դար, ապա ողջ միջնադարում հայ ժողովուրդը ուղիներ է որոնել օտարի լծից ազատագրվելու համար։ Նման հանգամանակներ է և չէր կարող չազդել հայ տեսական-փիլիսոփայական մտքի վրա։ Ազգային պետականությունը կորցրած հայ ժողովրդին միշտ սպառնացել է ձուլման վտանգը և նա պայքարել է դրա դեմ՝ ամեն կերպ ընդդիմանալով դրան։ Այդ պայքարում նա լայնորեն օգտագործում էր նաև գաղափարական զենքը՝ կրոնը, փիլիսոփայությունը, մշակույթն առհասարակ։ Հայ ժողովրդի մտավորականները, նրա մշակույթի կրողներն աշխատում էին ժողովրդին գաղափարապես սահմանազատել նվաճողներից և այդ նպատակով կոչ էին անում համախմբվել, միավորվել ու միասնաբար հանդես գալ ուղեգրված խորթ երևույթների դեմ։

Ազգային պահպանելու առումով փիլիսոփայական-տեսական ամենաընդհանուր դրույթը, որը որպես առանձնահատկություն արտացոլվել ու պաշտպանվել է բոլոր հայ փիլիսոփաների կողմից, եղել է կամքի ազատության հարցը՝ «անձնիշխանության» դրույթը։ Հայ մտածողները պայքարել են ֆատալիզմի, պրոփիդեոցիալիզմի, ճակատագրականության դեմ և մեղ հայտնի չէ հայ միջնադարում այս սկզբունքից շեղվող բացառություն։ Այս հարցում նրանք Եզնիկ Կողբացու՝ V դարի հայ նշանավոր մտածողի հետևողներն են։ Վերջինս, լինելով հայ ազատագրական պայքարի ակնառու գաղափարախոսներից մեկը, վճռականորեն դեմ է արտահայտվել այն սկզբունքին, որն ամեն ինչ բացատրում էր նախախնամությամբ, ճակատագրով։ Նա գրել է. «...երբ ավաղակախումբը արշավում է երկիրը՝ մարդկանց կողոպտելու և կոտորելու համար, թող դուք չհավաքեն ու իրար ևտեից գնդեր չկաղմեն՝ երկրից ավազակներին դուրս քշելու համար, այլ թող պատճառաբանեն, թե՛ «երկրի ճակատագիրն է ավազակներից կոտորվել, մենք ինչու՞ պիտի դեմ գնանք ճակատագրին»։ Բայց դուրս գումարելով և երկրից թշնամուն դուրս վճռվելով՝ ցույց են տալիս, որ կոտորածները ճակատագրի ինչ-որ սահմանումով չեն տեղի ունենում, այլ՝ ավազակի բռնությամբ, որը դալով անհագարար կոտորում է ժողովրդին, գրկում ու-

8 ՄՄ, ձեռ. N: 2751, էջ 218ա։

նեցվածքից»⁹։ Այսպես էր մտածում հայ ազատագրական շարժման գաղափարախոս Եզնիկը՝ անդրադառնալով կամքի ազատության խնդրին, երբ այն վերաբերում էր քաղաքական-պատմական անցքերին։ Եվ հայ եկեղեցին հանդուրժում էր արդյալ Մինչդեռ Արևմուտքում դեռևս Եփեսոսի տիեզերական ժողովի (431 թ.) կողմից հաստատվել էր հակառակ տեսակետը և դարձել եկեղեցու կարևորագույն դոգմաներից մեկը։ Եկեղեցու հայրերի՝ Ավգուստինի և Պելագիոսի (վերջինս հանդես էր գալիս կամքի ազատության պաշտպանությամբ) վեճը տիեզերական ժողովի կողմից լուծվել էր հօգուտ առաջինի, իսկ Պելագիոսը համարվել էր հերետիկոս, բանազրկվել ու քրտուրվել։ Հայ մատենագիրները հակադրվում էին Ավգուստինի սկզբունքին՝ առաջնորդվելով գլխավորապես ազգային-ազատագրական պայքարը հիմնավորելու միտումով։ Հենց գաղափարական այս հանգամանքով էլ պայմանավորված է հայ փիլիսոփայության մեջ գրասեփորվող այդ առանձնահատկությունը։

Միջնադարյան հայ փիլիսոփաները, պաշտպանելով կամքի ազատության մասին ուսմունքը, անշուշտ, այն չէին հակադրում նախախնամության մասին կրոնաաստվածաբանական ըմբռնմանը։ Այսպես է եղել շատերի մոտ։ Բերենք ևրկու օրինակ.

XII դարի մտածող Ներսես Լամբրոնացին գտնում էր, որ մարդիկ, որպես բանական էակներ, ունեն գործողությունների ընտրության ազատություն, հետևապես իրենք են տնօրինում իրենց կյանքը. մարդն ազատ է կատարելու աչք կամ այն գործողությունը և նրա արարքներն իր ցանկության արտահայտություն են, ճակատագրական և աստծու կողմից նախասահմանված չեն։ Վկայակոչելով հենց աստվածային պատգամները, նա գրում է. «Տիրոջ կողմից սահմանված օրենքներում (պատգամներում) ասված է. նրա (մարդու—Գ. Գ.) կամքը և ազատ պետք է լինի, այսինքն՝ կամքն ինքնիշխան («անձնիշխան») պետք է լինի, որին առանց մեր ցանկության աստված անգամ չի կարող իրեն կողմնակից դարձնել, որպեսզի իր ստեղծածի գործերի համար ինքը չլինի անարդար... այլ մեր կամքով է մեր անձը ծառա լինում նրան, ում հնազանդվում է»¹⁰։ Այստեղ մարդու ազատ կամքի մասին Ներսես Լամբրոնացու ըմբռնումը լայն ընդգրկում ունի։ Այն մարդու գործողությունների ազատությանն է վերադրում առկա հասարակական կարգերը, սոցիալական ողջ կյանքը, տիրոջ և ծառայի գոյության փաստը, այսինքն՝ սոցիալական անհավասարությունը նույնպես դիտվում է որպես մարդկանց ազատ կամքի արտահայտության արդյունք։ Սրանով նա ձգտել է հասարակական կյանքի անարդարությունները ևս բացատրել մարդկանց կամքով և ոչ թե վերուստ՝ աստծու կողմից սահմանված իրողություն։ Ելնելով այս սկզբունքից՝ նա խիստ քննադատական վերաբերմունք էր դրսևորում հասարակական հարաբերությունների պրակտիկայի նկատմամբ՝ միաժամանակ ուղիներ որոնելով չափավորելու և կարգավորելու մարդկանց սոցիալական փոխհարաբերությունները։ Նա խորապես գիտակցում էր կամքի ազատությունը մերժող տեսակետի թե՛ սոցիալական, թե՛ քաղաքական արատավոր էությունը, որից հետևում է, թե չպետք է հակառակվել շարին, որտեղից էլ այն բխի՝ արտաքին, թե ներքին հանգամանքներից, ինչպես կասեր Եզնիկ Կողբացին՝ եթե անգամ այն թշնամուց է բխում, որը եկել է հայրենի երկիրը նվաճելու, կողոպտելու ու կոտորելու։

Կամքի ազատությունը մերժող տեսության վտանգավորությունն ըմբռնելով և հանդես գալով պրովիզենցիալիզմի և ճակատագրականության դեմ, Լամբրոնացին աշխատում է դրանք առհասարակ դուրս թողնել քրիստոնեական ուսմունքի սահմաններից։ Կամքի ազատությունը մերժողներին նա դասում է «հելլենացոց» իմաստունների շարքը, այսինքն՝ նրանց համարում է ոչ քրիստոնեա-

⁹ Եզնիկ Կողբացի. Եղծ աղանդոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Աբրահամյանի. Երևան, 1970, էջ 109։

¹⁰ ՄՄ, ձև. N° 4694, էջ 10բ։

կան, հեթանոսական մտածողության արտահայտիչներ, որը «խորթ է մեր ուսմունքին»¹¹,

Հարցին նույնպես էր մոտենում նաև XIV դարի գործիչ ու մտավորական Հովհան Որոտնեցին: Հաստատորեն կանգնած լինելով կամքի ազատության դրույթի պաշտպանի դիրքերում, նա քննադատում ու հերքում էր դրան հակառակ սկզբունքներն ու դրանց հիմնավորման համար առաջադրվող թեզերը: Այդ քննադատության մեջ բացահայտվում է մարդու «անձնիշխան» լինելու մասին նրա ըմբռնումների բովանդակությունը: Անձնիշխանությունը մերժողները, առում է նա, մտղու զործունեությունը պայմանավորում են կա՛մ նախաինստիտուցիոնալ, կա՛մ անհրաժեշտությամբ, կա՛մ ճակատագրով, կա՛մ բնությունով, կա՛մ մարդու «ինքնամատուց» լինելով: Չմտնելով մանրամասնությունների մեջ, ասենք, որ նա այնուհետև բացատրում է, թե ինչ են նշանակում վերոհիշյալ հասկացություններից յուրաքանչյուրը և մեկ առ մեկ հերքում է անձնիշխանությանը հակադրվող այդ տեսակետները¹²: Որոտնեցին բացառում է մարդու «անձնիշխան» լինելը ինչ-ինչ եղանակներով կասկածի տակ առնող գրույթները: Ըստ նրա, անձնիշխանության հատկանիշի հիմքը բանականությունն է. այն մարդուն տրված է հենց ինքնուրույնարար խորհելու և իր վճիռներին համապատասխան գործողություններ իրականացնելու նպատակով. «եթե մառդ խորհում է՝ զործի համար է խորհում, որովհետև բոլոր խոհերը ի վերջո զործի համար և գործելու նպատակ են հետապնդում»¹³, — գրում է Որոտնեցին և ի հաստատումն իր համոզմունքի՝ վկայակոչում Արիստոտելին:

Այսպես էն կամքի ազատության պրոբլեմը լուծել նաև միջնադարի հայ ուրիշ մտածողներ, և այդ լուծումը կապված էր նախ և առաջ ազգային-ազատագրական պայքարի խնդիրների, մարդու հասարակական կյանքի և մարդկանց հասարակական հարաբերությունների հետ:

Անհրաժեշտ ենք համարում ասել նաև այն մասին, որ միջնադարյան հայ պատկերասրահում ծառայում էր ֆեոդալիզմին, որպես դադափարախոսություն այն օգնում էր ֆեոդալական հարաբերությունների ամրապնդմանը: Այսպես էո ամեն մի երկրում, և դա պատմական օրինաչափության արտահայտությունն է: Տվյալ դարաշրջանի իշխող գաղափարախոսությունը ծառայում էր ալդ դարաշրջանում իշխող արտագրահարաբերություններին, սոցիալական և քաղաքական կարգերին:

Սակայն քանի որ Հայաստանը վաղուց ի վեր կորցրել էր իր ինքնուրույն պետականությունը և ողջ միջնադարում՝ 14 դարերի ընթացքում չեղավ այնպես, որ Հայաստանի պատմական ամբողջ տարածքում գեթ մեկ դար վերականգնվեր հայոց ինքնուրույն՝ թագավորությունը, իսկ XII դարից բուն Հայաստանում սկսել էին վերսնայ հայ ֆեոդալական տները, ապա միջնադարի հայ փիլիսոփայական, հասարակական-քաղաքական միտքը ձեռք էր բերել ազգային-ազատագրական դեմոկրատական միտումներ: Հայ եկեղեցին ու հոգևորականությունը, որ կոչված էին հանդես գալու ֆեոդալիզմի պաշտպանությամբ և լինելու ֆեոդալիզմի գաղափարախոս, ճակատագրի բերումով իրականացնում էին նաև հասարակական-քաղաքական կազմակերպչի ֆունկցիաներ: Ֆեոդալական տների սահմանափակում, իսկ XIV դարից ի վեր հիմնականում բացակայության պայմաններում հայ հոգևորականներն էին իրենց վրա վերցրել հայ ֆեոդալների կողմից իրականացվող աշխարհիկ գործերը և լավ թե վատ իրագործում էին դրանք:

Սրանք են միջնադարի հայ փիլիսոփայության բնութագրման հետ առնչվող խնդիրներից մի քանիսը, ֆեոդալիզմի դարաշրջանի հայ փիլիսոփայության հիմնական հատկանիշները: Այս պրոբլեմը, որն իր բնույթով մեթոդաբանական

¹¹ ՄՄ, ձեռ. N° 1142, էջ 254ր:

¹² Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան. Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը. Երևան, 1980, էջ 165—166:

¹³ ՄՄ, ձեռ. N° 6573, էջ 260ա:

է, տակավին կարող է լուրջ ու ծավալուն ուսումնասիրության, քանի որ միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը հարուստ բովանդակություն ունի և դեռևս V դարից առաջագրել է իր անվանի ներկայացուցիչներին, որոնք միջնադարի հայ փիլիսոփայությունը բարձրացրել են համաշխարհային լավագույն շահանիշների մակարդակին: Միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը, հասարակագիտական ու քաղաքական միտքը դրսևորել են նաև ուրույն հատկանիշներ՝ կապված հայ ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական պատմության առանձնահատկությունների հետ, ուստի նրանց կենդանումը, մեթոդաբանական լուսաբանումները կարող են նպաստել միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հետագա ուսումնասիրության ըստ ամենայնի կարևոր դործին:

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРИСТИКЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Доктор филос. наук Г. О. ГРИГОРЯН

Резюме

Средневековая армянская философия начинается с V века и продолжается до конца XVIII века. Ее можно разделить на следующие этапы: философия (1) эпохи раннего феодализма (V—IX вв.), (2) эпохи развитого феодализма (X—XIV вв.), (3) периода деградации развитого феодализма (XV—XVI вв.), (4) периода восстановления передовых традиций прошлого и зарождения буржуазного мышления (XVII и XVIII вв.). В статье характеризуются отличительные особенности этих этапов.

Армянская философия V—XIII вв. обнаруживает тесные связи с античной и византийской, а начиная с XIV в. — главным образом с европейской философией, которая проникла в Армению в основном через католиков-миссионеров. В армянских культурных очагах с V в. изучали труды Аристотеля, в частности комментировали его «Категории» и «Об истолковании». Уже в XIV в. была переведена на армянский язык «Сумма теологий» Фомы Аквинского.

В средневековой Армении философами являлись главным образом духовные лица, и философская наука находила отражение также в религиозно-богословских произведениях. Основной вопрос философии армянские мыслители решали идеалистически, с позиций креационизма, однако у некоторых из них проявляются материалистические и эволюционистические тенденции, когда они делают попытку объяснить явления природы.

В Армении господствовал номинализм, что проявлялось при толковании «Категории» Аристотеля. Основоположителем и последовательным приверженцем номинализма был Ваграм Рабуни (XIII в.); номиналистами были также Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци (XIV в.).

У армянских мыслителей средневековья вопрос двойственной истины не получил завершенного и целостного отражения. Хотя они делили предмет познания на две различные области — светско-философскую и богословскую, но считали, что истины этих двух областей не могут противоречить друг другу.

На армянскую философию оказало определенное влияние освободительное движение за восстановление независимости Армении. Оно прежде всего отразилось в учении о свободе воли человека, разработанной мыслителем V в. Езником Кохбаци. Это учение красной нитью проходит через мировоззрение всех передовых армянских философов послеезниковского периода вплоть до XIX в.

Намеченные выше вопросы, носящие методологический характер, могут способствовать правильному освещению армянской философии средневековья.