

և արտասահմանի հայաբնակ շատ վայրերում գործել են նաև տարրական-նախակրթական դպրոցներ, որոնք, շնայած համեստ արդյունքներին, կարողացել են դիտա-մշակութային նվաճումներին հաղորդակից դարձնել ժողովրդական լայն խավերին: Այս կարգի դպրոցները բաղմացել են առավելապես XVI—XVIII դարերում: Դրանց բոլորի մասին բավարար հիշատակություններ չկան, առկա նյութերը թույլ են տալիս եզրակացնելու, որ դրանցից Ամիթի, Հայեպի, Կեսարիայի, Թոխաթի, Սեբաստիայի, Ջմյուռնիայի, Կ. Պոլսի, Ղրիմի, Կամենեցի, Լվովի, Սուչավայի, Պաշավալովի, Գեուլայի և այլ հայաբնակ կենտրոնների դպրոցները արդյունավետ ու օգտակար աշխատանք են կատարել:

Այս դպրոցների շահեկան հատկություններից մեկն էլ այն է, որ գրանցից մի քանիսը՝ երկսեռ լինելով, ուսում ստանալու հնարավորություն էին ընձեռում նաև հայ աղջիկներին: Դրանք համեմատաբար ավելի գործնական և առօրյա կյանքին օգտակար գիտելիքներ էին տալիս և ամբողջացնում էին տվյալ ժամանակաշրջանի հայ ուսումնա-կրթական գործի տարածման սահմանները:

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Ստար բռնակալների արշավանքները և գերիշխանությունը ավերիչ հետեւանքներ ունեցան ոչ միայն Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական, այլև նրա մշակութային, գիտական կյանքի համար: Մտավոր կյանքը շարունակվեց միայն մի քանի վանական դպրոցներում, որոնք մեծ ճիգերով ջանում էին կանխել երկրում տարածվող խավարը: Այդ լուսավոր օազիսներից էին Գլաձորի և Տաթևի համալսարանները, որոնք XIV դարում մեծ դեր կատարեցին հայ փիլիսոփայական մտքի և հոգևոր մշակույթի զարգացման գործում:

Այդ երկու համալսարանների ստեղծման և դրա հետ կապված տեսական մտքի զգալի աշխուժացման գործում որոշակի դեր խաղաց նաև կաթողիկ եկեղեցու ոտնձգությունների դեմ ծավալված պայքարը: Կաթողիկ միսիոներների և հայ ունիթորների՝ հայոց եկեղեցու դեմ սկսած գրոհները վիժեցնելու նպատակով Արևելյան Հայաստանի հոգևոր և աշխարհիկ ֆեոդալները հիշյալ գիտա-ուսումնական հաստատությունների միջոցով ձգտում էին մտավորականների բանիմաց ջոկատ ստեղծել՝ գաղափարական պայքար մղելու համար:

Գլաձորի և Տաթևի համալսարաններում հասակ առած գիտնականները, փիլիսոփաները և եկեղեցական գործիչները իրենց բազմակողմանի գրական, տեսական և դավանաբանական աշխատություններով կարողացան հո մղել կաթողիկների գրոհները և այդ պայքարում կրկին անդամ յուրովի հիմնավորել հայ եկեղեցու ինքնուրույնությունը: Երկու կղերական կազմակերպությունների՝ կաթողիկ և հայ եկեղեցիների պայքարը, իհարկե, նեղ դավանաբանական բնույթ էր կրում և շատ հեռու էր ժողովրդական լայն զանգվածների շահերի արտահայտությունը լինելուց, բայց, այնուամենայնիվ, աշխատավորական լայն շերտերի բացասական վերաբերմունքը կաթողիկ եկեղեցու ոտնձգությունների դեմ վճռական դեր խաղաց ունիթորների պարտության գործում: Բանն այն է, որ Արևելյան Հայաստանում, ինչպես նաև Կիլիկիայում, հայ պետականության քայքայման և կործանման պայմաններում, ժողովրդական զանգվածները, ինչպես և իշխող դասերի առաջավոր ներկայացուցիչները հայ եկեղեցին

դիտում էին որպես աղզային ավանդույթների պահպան և աշխարհիկ իշխանության որոշ իրավունքների ժառանգորդ։ Ստեղծված պատմական իրադրության մեջ հայ եկեղեցու պաշտպանությունը և կաթոլիկ եկեղեցու ոտնձգությունների դեմ ծավալված տեսական և դործնական պայքարը, անտարակույս, պետք է զնահատել որպես աղզային ինքնուրույնության համար մղած պայքարի ձևերից մեկը։

Այդ տեսակետից հասկանալի է դառնում XIV դարի ընթացքում տեղի ունեցած անհաշտ պայքարը, որ մղել են Եսայի Նչեցու (Գլաձորի) և ապա Հովհան Որոտնեցու (Տաթևի) դպրոցները ունիթորների պարագլուխ Հովհաննես Քանեցու ու նրա հետևորդների դեմ։ Ունիթորները ձգտում էին իրականացնել հայ և հռոմեական եկեղեցիների միացումը՝ ոչ միայն քարոզների և կաշառքների միջոցով, այլև փիլիսոփայական ապացույցների օգնությամբ։ Նրանց կողմից հայերեն թարգմանված Ալեքստուա Մեծի, Թովմա Աբվինացու, ինչպես և Նախիջևանի շրջանի Քոնա ավանում հաստատված կաթոլիկ միսիոներներ Բարթուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու գործերը տարածում էին կաթոլիկ եկեղեցու կողմից ընդունված չափավոր «ռեալիզմ»։

Միջնադարյան «ռեալիստները» պնդում էին, թե ռեալ գոյություն ունեն ընդհանուր հասկացությունները, որոնցից կախված է առանձնակի իրերի լինելությունը։

Ի հակադրություն դրան, նոմինալիստները պնդում էին, որ ընդհանուր հասկացությունները առանձնակի իրերի լոկ անուններն են (լատիններեն nominal, այստեղից և նոմինալիզմ տերմինը)։ Ըստ նոմինալիստների, ռեալ գոյություն ունեն միայն առանձնակի իրերը, իսկ ընդհանուր հասկացությունները ոչ միայն առաջնային չեն, այլև չունեն ռեալ գոյություն։ Նոմինալիզմը միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ հանդես էր գալիս որպես մատերիալիստական տենդենցների կրող և առաջավոր գաղափարներին ծնունդ տվող մի ուղղություն։

Եսայի Նչեցու և Հովհան Որոտնեցու համալսարանների գլխավոր նպատակներից մեկը պայքարն էր կաթոլիկ գաղափարախոսության և դավանաբանության դեմ։ Հայ ունիթորների և կաթոլիկ քարոզիչների դեմ իրենց իմաստասիրական երկերով հանդես եկան Հովհան Որոտնեցին և նրա հավատարիմ աշակերտ ու գործի շարունակող Գրիգոր Տաթևացին։ Պատահական չէ, որ նշանավոր այս գործիչները կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսության դեմ պայքարելիս, հարեցին նոմինալիստական ուղղությանը, և հակադրելով այն «ռեալիզմին», զարգացրին նոմինալիզմի մեջ առկա մատերիալիստական տարրերը¹։

Նոմինալիստական ուղղությունը հայ միջնադարյան փիլիսոփայության վարդապետան գաղաթնակետն էր։ Հենվելով բնական գիտությունների նվաճումների վրա, հայ նոմինալիստները իմացաբանության և տրամաբանության հարցերում առաջ քաշեցին մի շարք մատերիալիստական դրույթներ, որոնք չէին համապատասխանում իշխող կրոնա-աստվածաբանական գաղափարաբանության պահանջներին և ուղիներ էին հարթում գիտական մտածողության զարգացման համար։ Նոմինալիստական ուսմունքները ծաղկման իրենց ամենա-

¹ Տե՛ս Մ. Արևշապյան, Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «Բանբեր Մատենադարանի», հատ. 6, Երևան, 1962։

բարձր կետին հասան Տաթևի դպրոցի փիլիսոփայության մեջ, Սակայն հույժանրարենսպատ քաղաքական ու տնտեսական պայմանները խանդարեցին Տաթևի դպրոցի գիտական վերելքին, այդ թվում նաև փիլիսոփայական գիտության հետագա զարգացմանը:

XV դարից սկսած, երկրի տնտեսական և հասարակական կյանքի անկման հետ միասին, անկում է ապրում նաև փիլիսոփայական գիտությունը, մի խորը անկում, որը Գրիգոր Տաթևացու մահվանից հետո (1409) տևում է մինչև XVII դարի կեսերը, մինչև Սիմեոն Զուղայեցու շրջանը: Վերջինս վերակենդանացնում է երկու և կես դարերի ընթացքում լծացած, իսկ ապա և անկում ապրած հայ փիլիսոփայական միտքը և նույնիսկ կարողանում բարձրացնել այն նախկին գիտական մակարդակին: Սակայն փոխվել էին ժամանակները, իր ավարտին էր մոտենում միջնադարը, համաշխարհային փիլիսոփայական միտքը առաջ էր գնացել, եվրոպական փիլիսոփայության մեջ կարևոր դեր էին խաղում արդեն առանց շղարշի հանդես եկող մատերիալիստական և աթեիստական ուսմունքները: Տվյալ ժամանակաշրջանի կղերական դասի հետ կապված հայ մտածողները շարունակեցին միջնադարյան փիլիսոփայության ընդհատված գիծը, մի հանգամանք, որը եթե համապատասխանում էր Հայաստանի իրականության մեջ իշխող ոգուն, ապա համաշխարհային գիտության զարգացման բնույթի հետ բաղդատած՝ արդեն ժամանակավրեպ էր և, կտրված լինելով փորձնական, բնական գիտություններից, ուներ գերազանցապես ուսուցողական արժեք:

Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ նոր էջ են բացում XVIII դարի վերջին քառորդում նորեկուկ գաղութահայ բուրժուազիայի գաղափարախոսները, որոնք իրենց բոլոր սահմանափակություններով հանդերձ կտրվում են միջնադարից և հակադրվում ֆեոդալական հասարակարգի գաղափարներին ու սկզբունքներին: Դրանք Մազրասի հայկական գաղութի բուրժուա-լուսավորական խմբի անդամներն էին (Շահամիր և Հակոբ Շահամիրյաններ, Մ. Բաղրամյան, Հ. էմին):

Հովհան Որոտնեցու նմանալիստական ուսմունքը: Հովհան Որոտնեցին (1313—1386), միջնադարյան այդ ականավոր մտածողն ու գիտնականը, իր փիլիսոփայական և աստվածաբանական կրթությունն ստացել է Գլաձորի համալսարանում Եսայի Նչեցու և Տիրատուր վարդապետի ձեռքի տակ:

1345 թ. Տաթևի վանքի հին կրթական օջախում, Սյունիքի տեր Օրբելյան իշխանների օգնությամբ Հովհան Որոտնեցին հիմնադրում է մի դպրոց, որը 1373 թ. վեր է ածվում համալսարանի և դառնում միջնադարյան Հայաստանի խոշորագույն մշակութային կենտրոններից մեկը: Այստեղ Որոտնեցին դասախոսություններ է կարդում իմաստասիրական հարցերի շուրջ և ստեղծում բազմաթիվ արժեքավոր աշխատություններ: Նրա իմաստասիրական երկերից մեկն են հասել հինգը. «Վերլուծություն ստորոգությունների Արիստոտելի», Պորփյուրի «Ներածություն» մեկնությունը հետևյալ վերնագրով՝ «Համառոտ վերլուծություն Պորփյուրի դժուարալուծիցն»², գոյաբանական (օնոմոլոգիական)

² Այս երկու բնագրերը ուսերեն թարգմանության հետ միասին լույս են տեսել մի գրքով՝ «Յովհաննու Որոտնեցու Վերլուծություն ստորոգությունների Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Չալոյանի, ուսերեն թարգմանութ. Ա. Ադամյանի և Վ. Չալոյանի, խմբագրությամբ Ս. Արեշտյանի, Երևան, 1956:

հարցերին նվիրված «Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» աշխատութիւնը³, այնուհետեւ «Վերլուծութիւն Արիստոտէլի Յաղագս մեկնութեան գրոցն» և «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյն»⁴:

Հովհան Որոտնեցին, ինչպես և նրա գաղափարական նախորդ Վահրամ Խաբունին, պատկանում էր միջնադարյան այն մտածողների թվին, որոնց ստեղծագործության մեջ կատարվում էր փիլիսոփայության՝ աստվածաբանութիւնից անջատվելու և ինքնուրույն, սեփական խնդիրներ ունեցող գիտութիւն դառնալու պրոցեսը: Չնայած այն բանին, որ Հովհան Որոտնեցին իր ներքին համոզմամբ որպէս հոգեւորական ձգտում էր փիլիսոփայութիւնը ենթարկել աստվածաբանութիւնը, այնուամենայնիվ նրա փիլիսոփայական ժառանգութիւնը վկայում է, որ իրականում նրա ստեղծագործության մեջ փիլիսոփայության ինքնուրույնացման ընթացքը խորանում էր⁵, կրոնական նկատառումները նրա երկերում շատ հաճախ ետ են մղվում և բարձրացված աշխարհայացքային հարցերը քննվում են առավելապէս իրենց գիտական-ճանաչողական առումով: Հատկանշական է, որ Հովհան Որոտնեցու կարեւորագույն փիլիսոփայական գործերը նվիրված են Արիստոտէլի այն երկերին, որոնց մեջ Ստագիրացու ուսմունքի մատերիալիստական կողմը ավելի ցցուն է դրսևորվում:

Աշխարհի արարչագործության գաղափարը Որոտնեցին կասկածի չի ենթարկում: Նրա համար աներկբայի ճշմարտութիւն է, որ աշխարհը, բնութիւնը, նյութը ստեղծված են աստծո կողմից: Ավելին, նա հատուկ գործ է գրում, նվիրված գոյաբանական հարցերին, որտեղ մեկ առ մեկ հերքում է իրեն հայտնի բոլոր մատերիալիստական ուսմունքները, որոնք առաջնային են համարում նյութը: Ամփոփելով իր դատողութիւնները, Որոտնեցին հայտարարում է. «Այսպիսեաւ հարկ է մեզ ընտրութիւն առնել, և որ ըստ շաղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաղաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել, թէպէտ և ասողն մեծ ոք իցէ»⁶:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցի իր իդեալիստական լուծումը Որոտնեցին ձգտում է հաստատել բազմապիսի կրոնական դրույթներով, շմուռնալով մատերիալիստական ուսմունքները հայտարարել աղանդ և հերձված: Սակայն Որոտնեցու փիլիսոփայության բովանդակութիւնն ունի նաև մի այլ կողմ, որը նրա աշխարհայացքի բնութագրման համար չափազանց կարևոր է: Խոսքը նրա իմացաբանության և տրամաբանության մասին է:

Որոտնեցին ընդունում է արտաքին աշխարհի գոյության առաջնութիւնն ու օբյեկտիվութիւնը, միաժամանակ պնդելով, որ մարդու զգացութիւնները երկրորդային են և ածանցյալ: Նրանց առկայութիւնը կամ բացակայութիւնը չի կարող ազդել օբյեկտիվ իրականության գոյության վրա: Ահա ինչպես է մատուցում Որոտնեցին փիլիսոփայական այդ կարեւորագույն հարցի իր ըմբռնումը. «Ձգայութիւնն ընդ մարմնոյն է եղեալ և է ի մարմնի, որպէս աչքդ,

³ Բնագիրը ուռերեն թարգմ. հետ լույս է ընծայվել Մատենադարանի կողմից. տե՛ս Ս. Արեշտայան և Ս. Լալաֆայան, Հովհան Որոտնեցու աշխատութիւնը տարրերի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», № 3, Երևան, 1956:

⁴ Այս վերջին երկու գործերը դեռևս լույս չեն ընծայվել:

⁵ В. К. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959, էջ 243—268:

⁶ Յովնան Որոտնեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, «Բանբեր Մատենադարանի», № 3, 1956, էջ 379:

խակ զղալին նախ է քան զքո մարմինդ: ...Արդ, ի բառնալ ամենայն զգալեաց՝ բառնի և քո մարմինդ, և ընդ մարմնոյդ բառնի և զգայութիւնդ. ապա թէպէտ բառնաս զգայութիւնդ՝ դեռ ևս մարմինդ է, և թէ մարմինդ բառնաս՝ զգալիքն ամենայն գոնա՝: Միջնադարյան մտածողի համար զարմանալի հստակությամբ Որոտնեցին պարզաբանում է օբյեկտի և սուբյեկտի փոխհարաբերության խընդիրը և իմացաբանության մեջ ոչ միայն հեռանում է աստվածաբանական դրույթներէից, այլև մատերիալիստական մոտեցում է ցուցաբերում տվյալ հարցում:

Իմացության պրոցեսի ելակետը, ըստ Որոտնեցու, արտաքին աշխարհն է, մարդու զգայարաններից և բանականությունից անկախ զոյւթյուն ունեցող իրերն ու երևույթները: Զգացությունն ու միտքը իրենք ինքնաբերաբար չեն կարող բովանդակություն ունենալ: Նրանք լուի օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող արտաքին աշխարհի արտացոլումն են: «Միտքն առանց կրելոյ ինչ իմացումն՝ պարզ է որպէս հայիլի մութը, որ տպաւորէ յինքն զնմանութիւն պատկերացն և նովաւ առաւելու ինչ ի մաքրութիւնն իւր, նմանապէս և իմացութեան իրին՝ ի վերա մտացն»:

Այսպես, մատերիալիստական ոգով է լուծում Որոտնեցին մարդկային մտածողության և իրական աշխարհի փոխհարաբերության հարցը: Կասկածից վեր է, որ տվյալ դեպքում, Որոտնեցու տեսակետը գնահատելիս, խոսք կարող է լինել նրա ընդհանուր իդեալիստական աշխարհայացքում փայլատակած առաջադեմ մատերիալիստական առկաթման մասին: Որոտնեցին, ինչպես նրանից առաջ Վահրամ Ռաբունին, իսկ հետագայում Գրիգոր Տաթևացին, իմացաբանության և տրամաբանության բնագավառում, ի տարբերություն օբյեկտիվ իդեալիստների, մերժում են զազափտների, իդեալների, հասկացութիւնների առաջնութիւնը, մի հանգամանք, որը որոշակիորեն սահմանազատում է իմացաբանութեան մեջ իդեալիստական մոտեցումը մատերիալիստականից: Դրանում է հենց այն էական տարբերությունը, որ կա միջնադարյան էոմինալիստների և այսպես կոչված ռեալիստների միջև:

Որոտնեցու իմացաբանության և տրամաբանության հիմքը սենսուալիզմն է, որից և բխում են նրա փիլիսոփայության մատերիալիստական հակումները: Նա առանձնապես շեշտում է զգայարանների դերը իմացման պրոցեսում: Իմացումը, ըստ Որոտնեցու, ակնվում է զգացումներից և զգայական փորձից: Հենվելով զգայարանների վկայութիւնների վրա, բանականութիւնը ճանաչում է իրի ամբողջութիւնը, թափանցում է իրի էութեան մեջ և տմբացնում է այն ընդհանուր հասկացութիւններում, տեսակի և սեռի հասկացութիւնների մեջ:

Քանի որ մարդու զգայական ճանաչումը, ինչպես և վերացական, բանական մտածողութիւնը արտաքին աշխարհի արտացոլումն են, ապա և նրանց ճշմարտութիւնը կախված է ճանաչվող իրերին նրանց համապատասխան լինելուց: Ընդ որում, ոչ զգացութիւնը, ոչ էլ միտքը չեն կարող ոչ միայն առաջացնել որևէ իր, այլ նույնիսկ փոփոխել նրան: «Թէ ստորաստութիւն և բացասութիւն յապառնին ճշմարտէ կամ ստէ, յայնժամ ամենայն ինչ ի հարկէ ըստ քո ստորաստելոյդ լինի կամ բացասելոյդ՝ գոլ իրին և ոչ գոլն: Որպէս թէ մին մարդն

7 Յովնան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի, Երևան, 1956, էջ 136:

8 Յովնան Որոտնեցի, Համառօտ լուծմունք «Պերի արմենիաս» գրքի (Արիստոտէլի), հաւաքեալ ի Գրիգորէ աշակերտէ, Մատենադարան, ձեռագիր № 4268, էջ 150ա:



Ձևագրի ռսկյա կյազմ՝ Հովհ. Որոտնեցու և Գր. Տարեացու դրվագյալ պատկերներով (XVդ.)

ստորասէ, թէ վաղիւն եղիցի անձրև և մինն բացասէ, թէ վաղիւն ոչ եղիցի անձրև, մինն ի սոցանէ ճշմարիտ է, որ և դիպիցի, եթէ անձրևն և եթէ ոչ անձրևն, այլ ոչ թէ ստորասուլիւն քո հարկաւորեաց զանձրև, կամ բացասուլիւն չմա հարկաւորեաց զոչ անձրևն, այլ իրին լինելն կամ ոչ լինելն⁹ — գրում է Որոտնեցին:

Ինչպես տեսնում ենք, նա առանց երկբայելու հաստատում է նյութական յրերի, արտաքին աշխարհի առաջնութիւնը մտքի նկատմամբ: Ինքը՝ Որոտնե-

⁹ Յովնան Որոտնեցի, Համառոտ լուծմունք «Պերի արմենիանս» գրոցն (Արիստոտէլի), Մատենադարան, ձեռագիր № 4268, էջ 176բ—177ա:

ցին, գիտակցելով այդ հարցի կարևորությունը, առանձնապես կանգ է առնում դրա վրա տարբեր առիթներով՝ և ստորագրությունների (կատեգորիաների) հեթեթականության հարցը քննելիս, և մտքի բովանդակության փրկորդային բնույթը հաստատելիս, և ընդհանուրի ու մասնավորի փոխհարաբերության հարցը լուսաբանելիս, մի հարց, որն անշրպեան էր միջնադարյան մտածողներին երկու իրարամերժ բանականքի:

Որոտնեցին, մեկնելով տրամաբանական կատեգորիաները, հետևում է Արիստոտելի կողմից մշակված կատեգորիաների ժավալի, քանակի և հերթականության սխեմային: Նա գտնում է, որ նրանց մեջ ամենակարևորը առաջին գոյացության կատեգորիան է, որովհետև առանց դրա, այսինքն՝ առանց կոնկրետ առանձնակի գոյերի, չէր կարող գոյություն ունենալ որևէ այլ բան: Մնացած բոլոր կատեգորիաները՝ քանակ, առնչություն, որակ, տեղ, ժամանակ և այլն, կախված են առաջին գոյացության կատեգորիայից և արտացոլում են նրա կեցության տարբեր կողմերը¹⁰:

Հանձին Հովհան Որոտնեցու նոմինալիզմը միջնադարյան Հայաստանում պտավ իր ակամավոր ներկայացուցչին: Յուրօրինակ դնելով ընդհանուրի և եզակիի, այսինքն՝ անհատի, իսկ մյուս կողմից տեսակի և սեռի փոխհարաբերության հարցը, նա գնում է դրանց երեք առումով՝ առաջնության, հավասարության և անավելության: Ի վերջո նա գերապատվությունը տալիս է եզակիին, զալով հետևյալ եզրակացության. «Անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, դի ստորագոյացին ի վերայ նորա. այլ նոքա կարօտ են ենթակային, զի ժողովեացին և դասեցին ի նա»¹¹ — ասում է Որոտնեցին: Այնուհետև նա շարունակում է. «Ի լինելութիւն նոցա ամենեցիւն (իմա՝ տեսակաց և սեռից) հարկ է անհատին գոլ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ՝ առանց անհատի և ոչ պատահումն՝ առանց գոյացութեան: Իսկ ի լինելութիւն անհատին ոչ է հարկ նոցա գոլ, զի կարէ գոլ գոյացութիւն առանց պատահման, որպէս Եստուած, և անհատ առանց սեռի և տեսակի, որպէս արեգակն և լուսին և աշխարհ»¹²:

Հարցի նման հստակ դրվածքը միակգամայն պարզ է դարձնում, որ ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերությունը Որոտնեցին դիտում է որպես մտածողության և իրական աշխարհի առնչակցության հարց, ընդ որում առաջնությունը անգիտապահորեն տալով կոնկրետ իրերին, անհատին: Իսկ որ Որոտնեցին իրոք քննում է ընդհանուր հասկացությունների և անհատ իրերի փոխհարաբերության խնդիրը և ոչ թե ընդհանուր և մասնավոր հասկացությունների առնչակցության հարցը, այդ բացահայտ երևում է հենց իր խոսքերից: Անհատը նա դիտում է որպես ռեալ գոյություն ունեցող եզակի առարկա կամ էակ, բայց ոչ երբեք որպես աննյութ հասկացություն: «Անհատն ձևանի, աճէ և մեռանի, փառք և տանջանք, գով և պարսաւ ընդունի, և ոչ սեռ և տեսակ և այլք, զի անհատն է անձնաւորեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ: Այս է որ ասէ՝ իսկապէս և առաջին և մասնաւոր գոյացութիւն անհատին»¹³:

Այսպիսով, եզակի իրը, անհատը, ունի նյութական գոյություն. և նրա

¹⁰ Տե՛ս Յովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորագրութեանց» Արիստոտելի, էջ. 28—30:

¹¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 38:

¹² Նույն տեղում, էջ 40:

¹³ Նույն տեղում, էջ 38:

առկայությունը է պայմանավորված ընդհանուրի՝ տեսակի և սեռի հասկացությունների ոչ-նյութական գոյությունը: Նրանց լինելությունը կախված է եզակիից և նրա բազմությունից¹⁴: Ընդհանուրն իր հիմքում ունի կոնկրետ զգայական անհատ իրեր: Այդ տեսակետից թեև նա ընկալվում է ոչ զգայարաններով, այլ միայն բանականությամբ, բայց այնուամենայնիվ իմացման կարևորագույն արդյունքն է, որովհետև այն հզակի իրերի, նրանց էական հատկանիշների ընդհանրացումն է:

Միջնադարյան փիլիսոփայության համար Որոտնեցու կողմից այս հանդուցային հարցի նման լուծումը մեծ դեր խաղաց Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցի գաղափարական զարգացման մեջ: Որոտնեցին դրանով իսկ վարկ տվեց էմպիրիկ-սենսուալիստական հակումներին տվյալ դպրոցի իմացաբանության, տրամաբանության և բնագիտության մեջ. գիտության ասպարեզներ, որոնք Դլաձորի և Տաթևի համալսարաններում վերելք ապրեցին՝ օգտագործելով ու զարգացնելով հայ տեսական մտքի նախորդ շրջաններում ամբարված ժառանգությունը և ծառայեցին ժամանակի հրատապ սոցիալ-քաղաքական նպատակներին:

Ի հակադրություն արևմտյան սխոլաստների «չափավոր հեալիստական» թևի, որոնց ուսմունքը լիովին համապատասխանում ու ծառայում էր կաթոլիկ եկեղեցու դավանաբանությանը, XIV—XV դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ ուժեղացավ նոմինալիստական հոսանքը: Կաթոլիկ եկեղեցին վախենում էր նոմինալիստական հոսանքից ոչ միայն նրա մատերիալիստական հակումների համար, այլև այն բանի համար, որ նա, ժխտելով ընդհանուրի առաջնությունը, իր մեջ պարունակում էր կաթոլիկության և Հռոմի եկեղեցու ընդհանուր, սիեզերական, աշխարհակալական կրոն և կազմակերպություն լինելու ժխտման վտանգը: Եթե ընդհանուրը երկրորդային է, իսկ եզակին, անհատը՝ որոշիչ և առաջնային, ապա նույն նմանությունամբ առաջնային, ապա և ինքնուրույն, առանձին գոյության արժանի պետք է համարվեն ազգային եկեղեցիները և ոչ թե ընդհանուր համապարփակ կրոնական կազմակերպությունը: Նոմինալիզմը օգտագործվեց հայ մտածողների կողմից կաթոլիկական գաղափարախոսության դեմ մարտնչելու համար:

Գրիգոր Տաթևացի: Վերը նշված գաղափարական հակամարտի ամենականավոր դեմքերից էր նոմինալիստ-փիլիսոփա, Հովհան Որոտնեցու հավատարիմ աշակերտ և անմիջական հաջորդ Գրիգոր Տաթևացին (1346—1409), որն իր ուսմունքի մահվանից հետո գլխավորեց Տաթևի համալսարանը: Նրա փիլիսոփայական հայացքների համար հատկանշական է բազմակողմանիությունը: Տաթևացին արձագանքել է ժամանակի համարյա բոլոր հրատապ խնդիրներին, իր գիտությունը և եռանդուն կրոնա-քաղաքական ու մանկավարժական գործունեությունը ծառայեցնելով Հայաստանի լուսավորության և գիտության օջախները վառ պահելու գործին, մի գործ, որն այն ժամանակվա արտակարգ ծանր քաղաքական և տնտեսական վիճակում կապված էր մեծ դժվարությունների ու զրկանքների հետ: Տաթևացին, իր նախորդների նման, հոգևորականի սքեմով պատվարված, կարողացավ Ռոտնեցու մահվանից հետո շուրջ քառորդ դար վառ պահել լուսավորության ջահը, կրթեց և Հայաստանի տարբեր կողմերն ուղարկեց իր բազմաթիվ սաներին: Դրան զուգահեռ իր սովորածա-

վալ աշխատություններում նա շոշափեց այն ժամանակվա համարյա բոլոր հրատապ տեսական խնդիրները, բեղմնավորելով միջնադարյան հայ գիտությունն ու փիլիսոփայությունը խիզախ և իր ժամանակի համար առաջադեմ դալափարներով:



Գրիգոր Տառնացու դիմանկարը (Մատենադարան, ձեռագիր № 1203)

Դրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայության մեջ մատերիալիստական հակումները և մասնավորապես նոմինալիզմը՝ գտան իրենց հետագա զարգացումը՝ նրա փիլիսոփայական հայացքներով. Ռաբունու և Հ. Որոտնեցու համեմատությամբ; տարբերվում են իրենց ավելի բազմակողմանի և լայն բնույթով, որոնք դոյաբանությունից և իմացաբանությունից զատ ընդգրկում են բնագիտության, հոգեբանության, բարոյագիտության ու հասարակագիտության բազմապիսի խնդիրներ¹⁵:

¹⁵ Տե՛ս Ս. Ս. Արշաթյան, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957,

Տաթևացիին, լինելով խոշոր հայ աստվածաբաններից մեկը, այսուհանդերձ, ի շարունակություն Որոտնեցու ուսմունքի, խորացրեց փիլիսոփայության ուղիսարհականացման պրոցեսը և տվեց գիտության ու հավատի բաժանման անհրաժեշտության տեսական հիմնավորումը, նա հարում է «ճշմարտության երկվության» ուսմունքին և դոմում, որ փիլիսոփայության, ինչպես և առհասարակ գիտության առարկան բնությունն է, նրա երևույթներն ու օրինաչափությունները, իսկ հավատը չպետք է և չի էլ կարող խառնվել գիտության գործերին: Հավատի բնադավառը գերբնական, աստվածային պոյացությունների ճանաչումն է¹⁶:

Սահմանադատելով հավատի և գիտության բնագավառները, Տաթևացին շեղում է, որ ուղիսարհը սկզբունքորեն ճանաչելի է: Մարդու զգայարանները և միտքը հնարավորություն են տալիս ճանաչելու ողջ աշխարհը, շթողնելով անհայտ ոչ մի երևույթ և առարկա: Քիմաստուն մտքը թափանց անցանեմք ընդ լնաւ ոլորտս երկնի և երկրի. և ոչ ինչ արտաքոյ մնայ ի լուսոյ իմաստութեան»¹⁷: Միջնադարի պայմաններում Տաթևացին բանականության գովքն է երգում և անվանում այն միակ ճշմարիտ և անկաշառ դատալոր¹⁸: Այս հանգամանքը չափազանց հատկանշական է Տաթևացու աշխարհայացքի համար: Առաջին հայացքից այն խոսում է Տաթևացու զաղսփարախոսության հակասական և անհետևողական բնույթի մասին՝ «ճշմարտության երկվության» տեսությունը հովասարապես ընդունում է կրոնն ու գիտությունը: Այնուհետև, լինելով նոսրեխալիստ, Տաթևացին աշխարհի հանաչման գործում առաջնային և վճռական նշանակություն է տալիս զգայարաններին, ցուցաբերելով սենսուալիստական մոտեցում բնափիլիսոփայության և իմացաբանության կարևորագույն հարցերի նկատմամբ և, միաժամանակ, դրսևորում է ուսցիոնալիզմի ուժեղ սլավեր:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցը իր միջնադարյան դրվածքով, այսինքն՝ աստծո և բնության փոխհարսրերության առումով, Տաթևացին լուծում է կրոնա-իդեալիստական դիրքերից: Աստվածն, ըստ Տաթևացու, առաջնային է իր ողջ էությանը, նա արարիչն է ուղիսարհի և բնության, ռսկիդքն ամենայն պոյացութեանց, զի ի նման է են սկսեալ և յառաջ եկեալ ամենայն բնութիւն արարածոց երեւեկաց և աներևութից»¹⁹: Բնության գոյության հիմքում ընկած չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը և հուրը, արարչագործությունից հետո մշտնջենական են: Նրանցից կաղմվող բողմապիսի իրերն առաջանում ու ոչնչանում են, իսկ տարրերը՝ երբեք, նրանք ունեն հավիտենական գոյություն²⁰:

Տաթևացու փիլիսոփայության իր ժամանակի համար առաջադիմական, մատերիալիստական հակումներն առավել ցայտուն դրսևորվում են նրա իմացաբանության մեջ: Իր կողմից կիրառվող հավատի և գիտության բնագավառ-

Ս. Արեշաույան, Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցը և Գրիգոր Տաթևացու աշխարհայացքը, Վրանքեր Մատենադարանի, հատ. 4, Երևան, 1968, Բ. Կ. Чалоян, История армянской философии, էջ 258-269, Ն. Թավմալյան, Գրիգոր Տաթևացու ողջիւլ-տեսեծագրեական հայացքները, Երևան, 1966:

¹⁶ Տե՛ս Գ. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ամարան հատոր), Կ. Պոլիս, 1741, էջ 72, 617, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 103:

¹⁷ Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ամարան հատոր), Կ. Պոլիս, 1740, էջ 187:

¹⁸ Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Համառոտ հաւացումն յԱռեկաց պրոցն Սողոմոնի, Մատենադարան, ձեռագիր № 1264, էջ 376:

¹⁹ Գր. Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 15:

²⁰ Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 181:

ների սահմանազատմանը համապատասխան, Տաթևացիին հաստատում է ճանաչման երկու ձև՝ «շնորհական», որը զբաղվում է գերբնական գոյացությունների ընկալմամբ, և «բնական», որն ընդգրկում է իրական աշխարհի երեվելթներն ու առարկաները:

Բաժանելով այս երկու բնագավառները և համարելով, որ հավատն անզոր է աշխարհի ճանաչման գործում, Տաթևացիին այսուհանդերձ չի սահմանափակում «բնական» ճանաչման իրավունքները: Նա առաջ է քաշում միջնադարյան փիլիսոփայի համար շափազանց խիզախ մի գաղափար, այն է՝ բանականության միջամտությունը հավատի գործերին: Դուրս գալով սնոտիապաշտության և կուլը հավատի դեմ, նա գտնում է, որ «շնորհական իմաստությունը» պիտի լուսավորվի «բնական ճանաչման» լույսով²¹: Նման մոտեցումը, պարզ է, որ լայնացնում էր գիտության շրջանակները:

Ճիշտ է, Տաթևացիին գտնում է, որ բանական իմացումը նման է մշտաշարժ վերընթաց կրակին²² և այդ պատճառով էլ թույլ չպետք է տալ, որ այն դիպչի աստվածաբանության առարկային, քանի որ գիտության ներխուժումը հավատի բնագավառը ծնում է հերձված: Սակայն նրա ակնարկը՝ «շնորհական» իմացումը «բնական» գիտությամբ լուսավորելու մասին, ի թիվս նրա բնութիլիսոփայական և իմացաբանական մի շարք այլ գիտական դրույթների, խարխլում էր սխոլաստիկայի շենքը:

XIV դարի պայմաններում Տաթևացիին հանդես է դալիս «բնածին գաղափարների» տեսության դեմ ու գտնում, որ մաքի և հոգու բովանդակությունը կազմվում է արտաքին աշխարհի ազդեցության շնորհիվ: «Հոգի մարդոյն բանական, որպէս անգիր պնակիտ է կամ լուացած մագաղաթ, որ զինչ դրեն ի վերայ, զայն առնու»²³, Հոգու, այդ «անգիր պնակիտի» լրացման գործում հրակայական դեր են խաղում զգայարանները: Նրանք ճանաչման սկզբնական և անհրաժեշտ օղակն են, առանց որի իմացության պրոցեսը անհնարին է: Որպեսզի այն տեղի ունենա, անհրաժեշտ են երկու պայման, «այսինքն՝ զի զգայութիւն առողջ իցէ, և զգալի առաջի եղեալ իրն յստակ, ապա թափանցէ յինքն ի սոցանէ պարզ տեսութիւն, ապա թէ ոչ՝ ոչ կարէ միտքն յստակապէս տեսանել սոքօք»²⁴:

Զգայարանների վկայության հիման վրա միտքը ճանաչում է իրերի էությունը, նրանց բնությունը: Իր գործունեության մեջ բանականությունը զգայարանների նկատմամբ գտնվում է կախյալ վիճակում և նույնպես անօգնական է, ինչպես արհեստավորը առանց իր գործիքների: Իր այս սենսուալիստական գիծը Տաթևացիին հստակորեն անց է կացնում նաև իմացաբանության մեջ, մի բան, որն ակներևաբար խոսում է նրա մատերիալիստական հակումների մասին:

Տաթևացու իմացաբանության մատերիալիստական շիթը առավել ևս ուժեղանում է, երբ նա դնում է ընդհանուրի և մասնավորի փոխհարաբերության հարցը: Իր քննադատությունն ուղղելով այսպես կոչված «եռալիստների» դեմ, որոնք առաջնային էին համարում ընդհանուր գաղափարները, «ռունի-

21 Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ձմեռան հատոր), էջ 187:

22 Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 2:

23 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան (Ամառան հատոր), էջ 464:

24 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 143:

վերստիտաները», Տաթևացիին պնդում է, որ միայն առանձնակի, մասնավոր իրերն են են առաջ գոյություն, իսկ ընդհանուր գաղափարները երկրորդային են և հանդիսանում են մարդու մտածողության արգասիք: «Անհատ է մանաւանդ և իսկագոյն և նախկին գոյացութիւն»²⁵,—ասում է Տաթևացիին: Նա մեղադրում է միջնադարում մեծ հեղինակություն վայելող հույն փիլիսոփա Պորփյուրին առաջին և երկրորդ գոյացությունների արիստոտելյան ուսմունքի սղավաղման համար: Ըստ Տաթևացու, երկրորդ գոյացությունները, այսինքն՝ տեսական ու սեռը, որպես ընդհանուր հասկացություններ կախված են առաջին գոյացությունների, մասնավոր իրերի, այսինքն՝ անհատների գոյությունից: «Նախ գոյացութիւն ասէ զանհատն,—գրում է Տաթևացիին, քննադատելով Պորփյուրին,—և երկրորդ՝ զտեսական ու զսեռն. և պատուական, զի սեռն և տեսական զօրութեամբ ունին, և անհատն ներգործութեամբ զնոսա. և լուսագոյն, զի ի ժողովիլ անհատիցն լինի տեսական և սեռն, և ի բառնիլ անհատիցն բառնին և նոքա»²⁶:

Սակայն Տաթևացիին չի ժխտում ընդհանուր հասկացությունների նշանակությունը: Համաձայն չլինելով «Ժայրահեղ» նոմինալիստների հետ, որոնք առհասարակ չէին ընդունում ընդհանուր հասկացությունների գոյությունը և համարում էին դրանք «դատարկ հնչյուն» կամ «օգի սոսափյուն», Տաթևացիին գտնում է, որ ընդհանուր հասկացությունները, որպես իրերի անուններ, զուրկ չեն օբյեկտիվ նշանակությունից: Մարդկային ճանաչողությունը, ամփոփելով մասնակի, առանձին իրերի ընդհանուր գծերը, վերացական մտածողության միջոցով խմբավորում է նրանց սեռերի ու տեսականների մեջ և կարողանում է դրա շնորհիվ թափանցել իրերի էության մեջ:

Տաթևացու իմացաբանությունն իր առաջադեմ գաղափարներով լույս է սփռում նաև նրա հոգեբանական հայացքների վրա: Ըթն ընդհանուր հասկացությունների խնդրի լուծման ժամանակ նա դուրս է գալիս նորպատոնական Պորփյուրի դեմ, ապա քննելով մարդկային հոգու բնությունը, նա առարկում է արդեն Պլատոնին, գտնելով, որ վերջինս մոլորվում է, երբ հայտարարում է հոգին առաջնային և մարմնին նախորդող, որովհետև, ասում է Տաթևացիին, հոգին և մարմինը ծնվում են միաժամանակ սերմնական հեղուկից և համատեղ աճում ու զարգանում²⁷:

Գտնելով, որ կատարյալ մարմինը, ինչպիսին մարդու մարմինն է, կարող է լինել բանական հոգու կրողը, Տաթևացիին առանձնապես ընդգծում է ուղղահայաց կեցվածքի նշանակությունը բանականության գործունեության համար: Շնորհիվ ուղղաձև քայլվածքի ռմարդն իշխան և աէր է ամենայն կենդանեաց. վասն որոյ ամենայն կենդանիք գլխակոր են իբրև ծառայ և հնազանդ, և մարդն ուղղաձև իբրև ազատ և թագաւոր... Ի վեր է պլուսն, զի լեզուն և ձեռն սպասաւորեսցեն բանի և գործոյ: Զի թէ կորագլուխ էր մարդն և երկոքին ձեռքն ի յերկիր հաստատեալ, ոչ կարէր գործել: Եւ պիտանանայր լեզու երկայն և շրթունք ստուար, զի ժողովեսցէ զկերակուր. և յայնժամ ոչ կարէր սպասաւորել բանի որպէս այժմ»²⁸:

²⁵ Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

²⁶ Գր. Տաթևացի, Լուծումն համառօտ ի տեսութիւն Դաւթի, Մատենադարան. ձեռագիր № 1695, էջ 47ա:

²⁷ Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 254:

²⁸ Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 233:

Մարդու կյանքի և մտավոր գործունեության համար միջնադարյան հայ մտածողի հանճարեղ կռահումը ուղղագիտության դերի մասին բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում ոչ միայն փիլիսոփայական մտքի, այլև առհասարակ գիտության պատմության ասպարեզում:

Գրիգոր Տաթևացու այս միտքը ղարդացրեց նրա աշակերտ Մատթևոս Զուլալյեցին, որն իր գրվածքներում ավելի շատ ղրաղվել է բնագիտական և հասարակական հարցերով:

Հայ նոմինալիստ-փիլիսոփաները հարստացրին փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական միտքը իրենց ժամանակի համար առաջագիմ տեղություններով և նախադրյալներ ստեղծեցին փիլիսոփայությունն՝ աստվածաբանական ամուլ ուղորտներից ազատագրելու համար: Դժբախտաբար XIV դարից հետո օտար նվաճողների կրնկի տակ հեծող Հայաստանի չափազանց ծանր տնտեսական ու քաղաքական վիճակը խիստ բացասաբար անդրադարձավ հայկական մշակույթի, այդ թվում և փիլիսոփայության հետագա զարգացման վրա: Նախկինում առաջացած նոմինալիստական ուսմունքները համապատասխան պայմաններ չունեին վերաճելու մատերիալիստական ուսմունքների, ինչպես այդ տեղի ունեցավ Արևմտյան Եվրոպայում: Սակայն, դա, անշուշտ, ամենևին չի նսեմացնում հայ նոմինալիստների ավանդը միջնադարյան Հայաստանի և առհասարակ Արևելքի ժողովուրդների փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ: Այն գիտական մեծ արժեք է ներկայացնում միջնադարյան հայ մշակույթի պատմության և հատկապես մատերիալիստական ուսմունքների զարգացման նախապատմության ուսումնասիրման համար:

Հայաստանի վիճակը XV դարի սկզբից ավելի ծանրացավ: Լանկ-Թամուրի ասպատակություններից հյուժված երկիրը թատերաբեմ դարձավ թուրք-մենական ցեղերի արյունալի հակամարտության: Երկրի տնտեսական քայքայումը և անապահով վիճակը հարվածի տակ դրեցին սակավաթիվ կրթական օջախները, այդ թվում և դրանցից ամենախոշորը՝ Տաթևի համալսարանը: Անկում է ապրում փիլիսոփայական դպրոցը և նոմինալիստական ուղղությունը, որն ստեղծել էին Հ. Որոտնեցին և Գր. Տաթևացին:

Վերջինիս աշակերտ և քեռորդի Առաքել Սյունեցին արդեն հեռացավ իր ուսուցչի ավանդած ուսմունքից և հակվեց դեպի աստվածաբանությունը և փիլիսոփայական խնդիրների իդեալիստական մեկնաբանությունը: Նրա ստվարածավալ և միակ փիլիսոփայական աշխատությունը Դավիթ Անհաղթի «Սահմանաց գրքի» մեկնությունն է: Այդ աշխատությունը մի նմուշ է միջնադարյան սխոլաստիկ մեկնաբանության, ուր հին հեղինակի աշխարհիկ մտածելակերպը և փիլիսոփայական գաղափարները հարմարեցվում են կրոնական պահանջներին և թուլացնում փիլիսոփայության ինքնուրույնությունը, որն այնքան մեծ ճիգերով ձեռք էին բերել նախորդ սերնդի հայ մտածողները²⁹:

Առաքել Սյունեցին գտնում է, որ առանց աստծո գաղափարի չի կարող լինել իմաստասիրություն: Ըստ Ա. Սյունեցու, այն ամենը, ինչ ունի սահմանում, գոյություն ունի: Սակայն աստված չի ենթարկվում որևէ սահմանումի, բայց դա չի նշանակում, որ նա գոյություն չունի: Այստեղ նա կրկնում է

²⁹ Տե՛ս В. К. Чалоян, История армянской философии, էջ 291—297:

ուստծո գոյության տիեզերարանական ապացույցը, պնդելով, թե անհնաշի-
լի և անստճմանիլի աստծո գոյությունը ապացուցվում է նրա ստեղծագործու-
թյամբ՝ աշխարհի գոյությամբ: Այդ ապացույցին նա ավելացնում է նաև
արխատուելյան առաջին շարժիչի գաղափարը, որը ոչ միայն ստեղծում է աշ-
խարհը, չորս տարրերը, այլև շարժման մեջ է դնում այդ ամենը³⁰:

Աշխարհի ճանաչումը, ըստ Ա. Սյունեցու, անհնար է առանց ղգայարան-
ների: Ժիշտ է, վերջնական խոսքը պատկանում է բանականությանը, բայց եթե
որևէ տեղեկություն արտաքին աշխարհի մասին չի անցել ղգայարանների մի-
ջով, ասենք, չի ընկալվել աչքով, ապա նա չի կարող ըմբռնվել նաև մտքով³¹:
Այստեղ դեռ պահպանվում է կապը Տաթևի դպրոցի սենսուալիստական ուս-
մունքի, մասնավորապես Գր. Տաթևացու իմացաբանության հետ: Ա. Սյունե-
ցին հետևելով իր ուսուցչին, ընդգծում է ղգայության կարևոր դերը ճանաչ-
ման պրոցեսում և այն հանգամանքը, որ միտքն առանց ղգայարանների չի
կարող գործել:

Չնայած այս ուղադրավ գաղափարին, որը դեռևս խոսում է Ա. Սյունեցու
և Տաթևի դպրոցի նախորդ ներկայացուցիչների միջև եղած կապի մասին,
այնուամենայնիվ իր գաղափարների ընդհանուր ուղղությամբ և ոգով նա
չնպաստեց փիլիսոփայության ինքնուրույնացմանը և, ընդհակառակը, կրկին
ենթարկեց այն աստվածաբանական խնդիրներին:

Առաքել Սյունեցիով սկսված հայ միջնադարյան փիլիսոփայության վայր-
էջքը բավականին արագ խորացավ և տևեց շուրջ երկու դար: Ստեղծված փի-
լիսոփայական ժառանգությունը XV դարի 20-ական թվականներից սկսած
մինչև XVII դարի կեսերը իրենց գոյությունը պահպանած վանական դպրոց-
ներում օգտագործվում էր միայն ուսուցողական նպատակներով, այն էլ իր
պարզունակ և սխուստիկ ձևով:

XVII դարի կեսերից միայն հրապարակ են գալիս նոր դեմքեր և ինքնու-
րույն փիլիսոփայական երկեր, որոնք իրավունք են տալիս խոսելու ուշ-միջ-
նադարյան հայ փիլիսոփայության զարգացման մի նոր շրջանի մասին: Փի-
լիսոփայական և առհասարակ տեսական մտքի որոշակի աշխուժացումն այդ
շրջանում պայմանավորված էր համեմատաբար կայուն և խաղաղ դրությամբ,
որ ունեի Հայաստանը թուրք-պարսկական երկարատև պատերազմներից հե-
տո: Զգալի աշխուժացում է նկատվում հայ ունևոր դասերի և վերնախավի
շրջանում, ուր հասունանում էին ազատագրական տրամադրություններ:
Ընդլայնվում ու ստեղծագործական որոշ աշխատանք են ծավալում կրթական
կենտրոնները՝ էջմիածնի, Սյունյաց Մեծ Անապատի, Բաղեշի Ամրդուլի,
Լիմի և այլ վայրերի վանական դպրոցները: Ի տարբերություն նախորդ շրջան-
ների, մշակութային կյանքում ավելի ու ավելի մեծ դեր են սկսում խաղալ
Հայաստանից դուրս գտնվող գաղթօջախները: Սկսվում է հայ ֆեոդալական
հասարակության, այդ թվում և նրա փիլիսոփայության զարգացման վերջին
շրջանը:

Այդ ժամանակաշրջանի ամենաուղադրավ մտածողն է հանդիսանում Սի-
մեոն Զաղայեցին (մհ. 1657 թ.), որին պատկանում է հայ փիլիսոփայական

³⁰ Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք յաղագս Սահմանաց (զրոց) Դաթի Անյաղթ փիլիսոփայի,
Մադրաս, 1797, էջ 216:

³¹ Նույն տեղում, էջ 480:

մտքի նախնին մակարդակի վերականգնման պատիվը: Ս. Զուղայեցուց մնացել են մի քանի փրկասուսայական հրկեր, որոնց մեջ կարեորադույններն են «Տրամաբանությունը» («Համառոտ հաւաքումն տրամորանութեան») և Պրոկղի «Շազկապը աստուածաբանականը» երկի մեկնությունը: Այդ դարձում գրեթե երկու դար տեւած դադարից հետո գիտական միտքը նորից ինքնուրույն մասնագիտական մոտեցում է ցուցաբերում իմաստասիրական խնդիրների հանդեպ: Ավելին, Ս. Զուղայեցու մոտ շոշափելի կապ է նկատվում Տաթևի դպրոցի փրկասուսայության հետ: Անտարակույս, նա հենվում է նախորդ շրջանի հայ փրկասուսայական գրականության վրա և կարծես շարունակում այն նույն կետից, որտեղ տարբեր պատճառներով կանգ էր առել նրա դարգուցումը:

Փրկասուսայության հիմնական հարցը Ս. Զուղայեցին լուծում է իդեալիզմի դիրքերից³²: Աշխարհն ըստ նրա, աստծո արարչագործության արդյունք է, իսկ ինքը՝ աստվածն անեղ է և հավերժ: Նա իր մեջ «զորությամբ» կրում է աշխարհի լինելությունը, որը նրա կամքով «ներգործությամբ» ի կատար է ածվում: Հնարավորությունից իրականություն դարձած գոյերն արդեն նյութեղեն իրերի աշխարհն են կազմում, որը գտնվում է անվերջանալի շարժման մեջ: Բնության հիմքում ընկած են շորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, կրակը և օդը: Այդ նյութական գոյացությունների հավերժական շրջապտույտը թույլ չի տալիս, որ աշխարհը ծերանա: Բնությունը գտնվում է անընդհատ շրջապտույտի և նորոգման մեջ³³:

Գոյացությունների աշխարհը նյութական է և իրեղեն, որի ճանաչումը հետզհետե լցնում է հոգու կամ մտքի բովանգակությունը: Ճանաչման այդ պրոցեսը բաղկացած է հինգ աստիճաններից՝ զգացություն, երեակայություն, հիշողություն, կարծիք և մտածողություն: Գոյն ամբողջությամբ ճանաչվում է վերջին, ամենաբարձր աստիճանում, բայց նրան հասնելու համար այն պետք է անցնի նախորդ աստիճանները, մանավանդ առաջինը, ուր ճանաչվող գոյը ղննվում է զգայարանների կողմից: Առանց զգայարանների միտքը չի կարող հասնել լինել գոյի էության. միտքը հենվում է նրանց վրա, ընդհանրացնում զգայարանների հաղորդումները տվյալ գոյի որակական հատկանիշների մասին և հասնելով նրա էությանը:

Ս. Զուղայեցու իմացաբանությունն ունի որոշակի մատերիալիստական բնույթ: Նա բավականին հստակ շեշտում է ճանաչվող առարկայի առաջնությունը ճանաչող մտքի կամ զգացության հանդեպ, հաստատելով, որ գիտության առարկան նախորդում է գիտությանը, ինչպես և ճանաչվող գոյը՝ ճանաչմանը, կամ զգալապես ընկալվող իրը՝ զգայությանը: «Մակացելին նախկին է քան զմակացութիւն, քանզի մակացելիք բազումք գոն, զորոց զմակացութիւնսն չև ևս եմք ստացել, իսկ մակացելիքն գոն և ասին մակացելիք: Նմանապէս և զգալիք նախկին են քան զգացումն»³⁴:

Նույն այս սկզբունքը կիրառվում է նաև նրա տրամաբանության մեջ, որ-

³² Տե՛ս В. К. Чалоян, История армянской философии, էջ 313: Гр. Мирзоян, Философские взгляды Симеона Джугаеци, автореферат канд. диссертации, Ереван, 1967. Հր. Միրզոյան, Միժեռն Զուղայեցի, Երևան, 1971:

³³ Տե՛ս Սիմեոն Զուղայեցի, Մեկնութիւն գրոցն Պրոկղի, Մատենադարան, ձեռագիր № 1828, էջ 20ա:

³⁴ Ս. Զուղայեցի, Համառոտ հաւաքումն տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, էջ 51:

ուեղ պարզորոշ կրկնում է նոմինալիստական գիծը: Ըստ Ս. Զուղայեցու, ընդհանուրի զոյաթյունը պայմանավորված է եղակիի առկայությամբ³⁵։ Ընդհանուրը ոտակ մտածողության արդյունք է, որովհետև ընդհանուր գաղափարը (սրիկ բանի մասին) գոյանում է ոչ թե ինքնատիքյան, ոչ թե ոչնչից, այլ իրականում գոյություն ունեցող եզակի իրերից։

Անդրադառնալով «ոեալիստների» և նոմինալիստների վեճին, որոնց նա հույնացնում է պլատոնականների և արիստոտելականների հետ Ս. Զուղայեցին աներկբայելիորեն կանգնում է վերջինների կողմը, գտնելով, որ պլատոնականները գլխի վրա են շրջում հարցի լուծումը, որովհետև ոչ թե ընդհանուրն է ստեղծում եզակի (իրերը), այլ եզակին է ստեղծում ընդհանուրը³⁶։ Ս. Զուղայեցու այս հստակ նոմինալիստական տեսակետը ուշագրավ մի էջ է ուշ միջնադարի հայ փիլիսոփայության համար, որը երկարատև անկումից հետո վերականգնեց նախկինում հայ մտածողների կողմից արժարժված մատերիալիստական գաղափարները։

Եթե XIII—XIV դարերում հայ նոմինալիստները համաքայլ էին ընթանում համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը, իսկ որոշ հարցերում կանխում եվրոպայի փիլիսոփաներին, ապա XVII դարի երկրորդ կեսին, երբ Արևմուտքում իրենց ուսմունքներով հանդես էին եկել Ֆ. Բեկոնը և Բ. Հոբսը, Պ. Գասենդին և Բ. Սպինոզան, որոնք իրենց փիլիսոփայությունը հակադրեցին աստվածաբանությանն ու սխոլաստիկային և բազմակողմանի մատերիալիստական տեսություններով պայքար ծավալեցին փիլիսոփայական իդեալիզմի դեմ, Ս. Զուղայեցու և նրան ժամանակակից հայ փիլիսոփաների իրկերը իրենց հարցադրումներով և լուծումներով ետ էին մնում փիլիսոփայության առաջավոր գծից։

Այսուհանդերձ, Ս. Զուղայեցու փիլիսոփայական ժառանգությունը որոշակի պատմա-գիտական արժեք է ներկայացնում։ Հատկապես պետք է նշել նրա տրամաբանության դասագիրքը, ուր ամփոփված է միջնադարյան հայ տրամաբանական ուսմունքների բովանդակությունը ուսուցողական նպատակներով։ Ճիշտ է, Ս. Զուղայեցին ինքն ասում է, թե նա լոկ շարադրում է Արիստոտելի տրամաբանությունը, սակայն նա ինքնուրույն ձևով շարադրում է իր տրամաբանական հայացքները, հենվելով ինչպես Արիստոտելի, այնպես և հայ իմաստասերներ Դավիթ Անհաղթի, Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց աշխատությունների վրա։

Իր գործերով Ս. Զուղայեցին ոչ միայն վերակենդանացրեց փիլիսոփայական գիտությունը Հայաստանում, այլև որոշ չափով նպաստեց նրա տարածմանը և փիլիսոփայական տերմինոլոգիայի հետագա մշակմանը։ Նրա գործերն ուսուցողական նպատակով օգտագործվում էին շուրջ մեկ և կես դար։ Դրանց օգտակարության և Անդրկովկասի գրասեր շրջանակների պահանջներին համապատասխանելու մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ XVIII դարում նրա գործերը թարգմանվեցին վրացերեն և որոշակի հետք թողեցին նաև վրաց փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ³⁷։

³⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 33—34։

³⁶ Տե՛ս Ս. Զուղայեցի, Մեկնութիւն գրոց Պրոկղի, Մատենադարան, ձեռագիր № 1828,

էջ 32ա։

³⁷ Տե՛ս Գ. Կալաքարիշվիլի, Очерки по истории логики в Грузии, Тбилиси, 1952.

Նույն ժամանակաշրջանի և հասարակական շերտի գաղափարախոսների թվին է պատկանում Ստեփանոս Լեհացին (մհ. 1687 թ.), որը հայ մշակույթի պատմության մեջ հայտնի է իր հմուտ թարգմանություններով, մասնավորապես Արիստոտելի «Մետաֆիզիկայի», Պրոկլի, Հովսեփ Փլարբոսի «Պատմություն» և այլ նշանակալից հուշարձանների: Նրա հայացքների ուսումնասիրման համար կարևոր աղբյուր են հանդիսանում փրկսոփայական-աստվածաբանական տերմինների բառարանը և «Մետաֆիզիկայի» մեկնությունը:

Իր փրկսոփայական հայացքներով Ս. Լեհացին պատկանում է տվյալ ժամանակաշրջանի համեմատաբար առաջադեմ, լուսավորյալ թեկն: Հայկական միջավայրում նա տարածում է աշխարհիկ բնույթի փրկսոփայական գիտություն: Ս. Լեհացին, ինչպես և Սիմեոն Զուղայեցին, դուրս չի գալիս միջնադարյան փրկսոփայության շրջանակներից: Բայց, ի տարբերություն Ս. Զուղայեցու, մեկնելով Արիստոտելի հայացքները, տալիս է նրանց իդեալիստական երանգ, մասնավորապես, երբ լուծում է ընդհանուրի և եզակիի առնչակցության խնդիրը: Ս. Լեհացին այս հարցում հարում է «ոեալիստներին» և գտնում, որ ընդհանուրը, սեռի և տեսակի հասկացությունները նախորդում են եզակիին և առաջնային են կոնկրետ իրերի նկատմամբ³⁸: Ըստ Ս. Լեհացու, ամեն մի ճշմարիտ գաղափար իր էությունամբ առաջնային է նրան համապատասխանող իրի հանդեպ, որը կախման մեջ է գտնվում մտքից, նրա ընդհանուր գաղափարից³⁹: Այդ սկզբունքին համաձայն, ընդհանուրը հռչակվում է նրա կողմից առաջնային, հավերժական, որը չի սահմանափակվում ոչ տեղով, ոչ ժամանակով:

Ճշմարտությունը, ըստ Ս. Լեհացու, նախ գոյություն ունի մտքում, իսկ հետո՝ համապատասխան իրերի մեջ, ընդ որում սկզբից աստծո գիտության մեջ, որը անձև նյութին, իրերին հաղորդում է որակական հատկանիշներ: Իրերն աստծո մտքում նախապես գոյություն ունեցող տեսակների նմանահանություններ են⁴⁰:

Լիովին համահնչուն այս բացատրության, Ս. Լեհացին լուծում է աստծո և բնության հարաբերակցության խնդիրը: Աստծո գիտությունը աշխարհի գոյության պատճառն է⁴¹, նրա կամքով է առաջ եկել բնությունը, մարդը, նրա հոգին և մտածելու կարողությունը: Նյութն ինքնին գոյություն չունի. նա սկզբից ստեղծվում է անորակ և անձև որպես սոսկ քանակ, իսկ այնուհետև, աստծո գաղափարով ստանալով որակ և տեսակ, առաջ է գալիս որպես նյութական իր⁴²:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Ս. Լեհացին, իր իդեալիստական տեսակետները շարադրելիս, միաժամանակ ցուցաբերում է դիալեկտիկական մտածողության սաղմեր, որոնք, անշուշտ, մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում դիտական մտքի պատմության համար: Այսպես, նա նկատում է իրերի և երևույթների մեջ գոյություն ունեցող հակասությունները, շեշտում, որ ամեն մի բան

³⁸ Տե՛ս Ստեփանոս Լեհացի. Լուծմունք մետաֆիզիկայի, Մատենադարան, ձեռագիր № 3844, էջ 51բ:

³⁹ Տե՛ս Ստեփանոս Լեհացի, Բանք իմաստասիրականք և աստուածաբանականք, Մատենադարան, ձեռագիր № 5074, էջ 430ա:

⁴⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 430ա:

⁴¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 292ա:

⁴² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 441բ—442ա:

տոռաք է գալիս որպէս հակասությունների հետեանք, իսկ այդ առաջացումն էլ որևէ լատին ոչնչացման հետեանք է: Ամեն մի գոյացում և վերացում, ըստ Ս. Լեհացու, տեպի է ունենում մի հակասությունից մեկ ուրիշ հակասության անց-նելու պատճառով⁴³: Այս հակասությունները հատուկ են իրերին, որովհետեւ, նշում է նա, նրանք փոփոխական են իրենց բնությամբ. նրանց ներսում պայ-քարող հակասությունները և դրսից եկող ներգործությունները պահում են իրերի աշխարհն անհատնում փոփոխության ու շրջապտույտի մեջ: Ս. Լեհացին գնահատում է ներքին հակասությունը, որպէս ամեն մի իրին հատուկ էական օրինաչափություններից մեկը, իրերի շարժման կամ փոփոխության ոլատճառ: Հայ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ սա դիալեկտիկական մտածողության ամենաուշագրավ առկայծումներից մեկն է: Ծիշտ է, այն դրսևորվում է իդեալիստական հոդի վրա, բայց, այնուամենայնիվ, արժանի է բարձր գնահատականի, որպէս փիլիսոփայական մտքի արժեքավոր նվա-ճումներից մեկը:

Ուշ միջնադարի, XVI—XVIII դարերի հայ փիլիսոփայական մտքի պատ-մության մեջ իրենց գործերով որոշ տեղ են գրավում նաև Հովհաննես Զուղա-լեցին, Պաղտատար Դպիրը, Հակոբ Նալյանը և ինչպես նաև էրզրումցին: Սա-կայն այս մտածողների ժառանգությունը, պատկանելով ֆեոդալական մշա-կույթի մայրամուտի շրջանին, շնայած իր քանակային հարստության, ուներ առավելապէս ուսուցողական նշանակութուն և տոգորված էր իրենց դարն սուրբ միջնադարյան սխոլաստիկ և աստվածաբանական գաղափարներով:

Այս ուղղության վերջին և ամենացայտուն ներկայացուցիչն է Սիմեոն Նրեանցին (1710—1780): Լինելով հայ ֆեոդալական դասերի գաղափարախոսու-թյան արտահայտիչ, նա խուսափում է նոր վտանգավոր ուսմունքներից, որոնք տակնուվրա էին արել ամբողջ ժամանակակից եվրոպական գիտություն-ը և կյանքը: XVIII դարի երկրորդ կեսին նա անհրաժեշտ է համարում նոր շարադրանքով կրկնել Դավիթ Անհաղթի, Գրիգոր Տաթևացու և Սիմեոն Զու-ղալեցու մեկնությունները, նվիրված Արիստոտելի, Պորփյուրի և Պրոկլի գոր-ծերին, փաստորեն գրեթէ ոչ մի նոր միտք կամ մեկնաբանութուն չավելաց-նելով իր նախորդների ուսմունքներին: Բայց նույն ժամանակ անհրաժեշտ է գտնում եռանդուն կերպով հարձակվելու հայ բուրժուական լուսավորիչների վրա, որոնք մտահոգված էին Հայաստանի ազատագրման գործով և առաջա-դրերցին հանրապետական կարգեր ստեղծելու գաղափարը:

Ծիշտ է, Ս. Նրեանցին խոսում է ժողովրդի կրթական մակարդակը բարձ-րացնելու մասին, հորդորում է սիրել գիտությունն ու իմաստությունը: Նա տուարան և թղթի գործարան է հիմնադրում էջմիածնում ու հրատարակչական լործունեություն ծավալում, բայց նրա լուսավորչական աշխատանքը և գի-տա-փիլիսոփայական գրվածքները տարածում էին միջնադարի գաղափարա-խոսությունը և պաշտպանում կղերա-ֆեոդալական միջավայրի շահերը: Ս. Նրեանցին, անտարակույս, պատկանում էր այդ միջավայրի լուսավորչալ շերտին, բայց նա, որպէս մտածող և հայոց եկեղեցու գերագույն պետ, չէր հանդուրժում ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված նոր հեղափոխական գաղափարներ: Այդ պատճառով էլ նա հանդես եկավ որպէս հայ նորելուկ բուրժուազիայի, նրա աշխարհայացքի և քաղաքական ծրագրերի հակառակորդ:

⁴³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 389ր:

Մադրասի բուրժուա-լուսավորիչներին խմբակը: Պատմական դեպքերի և հայ ժողովրդի հակատագրի բերումով նոր, բուրժուական դասակարգը սկսեց առաջ դալ ոչ թե օտար լծի տակ հեծող բուն Հայաստանում, այլ աշխարհով մեկ սփռված հայկական գաղթօջախներում, ուր XVII—XVIII դարերում հետըհետեռ առաջնակարգ և ղեկավար դիրք էր գրավել հայ բուրժուական խավը: Այդ նոր հասարակական շերտին էր պատկանում ապագան, որովհետև նրա կյանքը կապված էր նոր արտադրա-հասարակական հարաբերությունների հետ: Եվ ահա XVIII դարի երկրորդ կեսին երևան եկան այդ նոր դասակարգի գաղափարախոսները՝ իրենց քաղաքական ծրագրերով և փիլիսոփայական հայացքներով: Հայ նորածին բուրժուազիան, որոշ դիրքի և հարստության տիրանալով օտար երկրների տակ, ձգտում էր ազատել հայրենիքը Թուրքիայի և Պարսկաստանի լծից, ունենալ ազգային պետություն և սեփական ազգային շուկա: Այդ է պատճառը, որ առաջին հայ բուրժուական գաղափարախոսները եռանդուն կերպով մշակում էին Հայաստանի ազատագրման ծրագրեր, աշխատում բարձրացնել արթնացող ազգային-ազատագրական շարժման ալիքը: Միաժամանակ մշակվում էր նաև ապագա հայ բուրժուական պետության ստեղծման նախագիծը:

Բուրժուական հասարակական-քաղաքական և փիլիսոփայական մտքի առաջին արտահայտիչները հայ իրականության մեջ հանդիսացան Մադրասի հայկական գաղութի լուսավորական խմբակի անդամներ Մովսես Բաղրամյանը, Շահամիր Շահամիրյանը (1723—1797) և Հովսեփ Էմինը (1726—1809): Այս երեք գործիչներն էլ տոգորված էին հայ ժողովրդին լուսավորելու երազով: Նրանք առաջադեմ, հեղափոխական գաղափարների պաշտպաններ էին, բայց որպես բուրժուա լուսավորիչներ իրենց հայացքների և քաղաքական ծրագրերի իրականացումը կապում էին գիտության և լուսավորության տարածման հետ: Անշուշտ, նրանց հայացքների վրա որոշակի ազդեցություն են ունեցել ժամանակի եվրոպական, մասնավորապես անգլիական և ֆրանսիական լուսավորիչների և քաղաքական մտածողների գաղափարներն ու ուսմունքները: Հայկական գաղութներում աճած նոր բուրժուական խավը, շփվելով Արևմտյան Եվրոպայի մշակույթի հետ, ձգտում էր այնտեղ ծնված նոր առաջադեմ ուսմունքները այս կամ այն չափով հարմարեցնել հայկական պայմաններին, նպաստել ազգային-ազատագրական պայքարին ու տեսնել իրենց հայրենիքը վերածնված և ազատ:

Մադրասի բուրժուա-լուսավորական խմբի անդամների աշխարհայացքը իր որոշ կողմերով և մանրամասներով դեռևս կապված էր հնի հետ: Այստեղ երբեմն իրենց զգացնել է տալիս այն հանգամանքը, որ նրանք ապրում ու գործում են ֆեոդալական, ասիական երկրում: Սակայն շնայած հին աշխարհայացքի մնացուկներին, Մադրասի խմբակի անդամները առաջինն էին հայ իրականության մեջ, որ բացեիբաց հանդես եկան նոր, այն ժամանակվա համար միանգամայն առաջադիմական սկզբունքներով և դրանք հակադրեցին միջնադարյան ոգուն ու աշխարհայացքին, ճորտատիրությանը և առհասարակ ֆեոդալիզմին, որպես բանականությանն ու խղճին չհամապատասխանող մի իրավակարգի:

Հայ լուսավորիչներ Շ. Շահամիրյանի, Մ. Բաղրամյանի և Հ. Էմինի հայացքների առանցքը «բնական իրավունքի» գաղափարն էր: Ամեն մի երևույթ, այսու և էին նրանք, լինի այն մարդկային հասարակության թե բնության մեջ,

կառարվում է ըստ որևէ օրենքի: Առանց օրինաչափության չի կարող դոյու-
թյուն ունենալ ոչ մի բան: Իսկ «բնական իրավունքը» բխում է հենց այդ
«օրինաչափություններից, որին ենթարկվում և որով ապրում է մարդ արարա-
ծը: Եթե ոտնահարվում է մարդու «բնական իրավունքը», այդ նշանակում է,
որ հասարակությունը իր սահմանած սովորություններով ու օրենքներով դեմ է
դնում բնության: Օրենքները պետք է բխեն մարդու բնությունից և համապա-
տասխանեն նրա բնական պահանջներին: Իսկ այդ պահանջներն են անհատի
ազատությունը, մարդկանց իրավահավասարությունը: Մինչդեռ բռնության
վրա հիմնված հասարակարգը դեմ է բնությանը և անօրինական է: Բնական
իրավունքի խախտումը, որ կատարվում է թագավորների, բռնակալների և
իշխանների կողմից, ավերիչ հետևանքներ ունի հասարակության համար:

Հ. էմինը և Շ. Շահամիրյանը առաջ են քաշում այն տեսակետը, որ ժո-
ղովուրդն իրավասու է ապստամբել բռնակալների դեմ իր բնական իրավունքը
վերահաստատելու համար, և նա այն ժամանակ իրավունք ունի բռնություն
յործադրել, որպեսզի ճանապարհ հարթի համընդհանուր, համաժողովրդական
կամքի դրսևորման համար: Հասկանալի է, որ այդ համընդհանուր կամքը և
օրենական իրավունքը՝ հասկացվում են նրանց կողմից որպես բուրժուական
հասարակությանը համապատասխանող նորմեր և մասնավոր սեփականու-
թյան վրա հիմնված հասարակարգի պահանջ: Որպես նոր դասակարգի գաղա-
փարախոսներ, նրանք ներկայացնում են այդ «բնական օրենքը» և ընդհանուր
կամքը որպես ամբողջ ժողովրդի կենսական շահերն արտահայտող սկզբունք,
մի բան, որը միանգամայն հասկանալի է հնի դեմ պայքարի բարձրացող նոր
դասակարգի ներկայացուցչի համար: Ճեղք կամիք ազատ լինիլ և թագաւորիլ
հաւասարապէս ի վերայ աշխարհին ձերոյ և ազատապէս տէր ի վերայ ստա-
յուլածոց ձերոց, ստանալ պատիւ. վասն առաքինութեան ձերոյ, սրբել աղտս
անօրէնութեան, և մաքրել խղճմտանս ձեր՝ հարկաւոր է... ընտրել ձեզ օրէնս
բարիս՝ ըստ կամաց և ըստ հաճոյից համահաւասար ժողովրդոց ի զօրութենէ
բանական հոգւոյ ձերոյ՝ կալ և մնալ ձեզ կախեալ ըստ օրինաց ձերոց, զի ոչ
ոք իցէ որ իշխեսցէ ի վերայ ձեր, բայց օրէնս ձեր»,—ասում է Շ. Շահամիր-
յանը⁴⁴: Ազատության և մարդկանց իրավահավասարության գաղափարներն
են արծարծում նաև Մ. Բաղրամյանն ու Հ. էմինը: Դա բոլորովին նոր, իշխող
աշխարհայացքից և հասարակական-քաղաքական ընդունված տեսակետներից
որակապես տարբերվող մի սկզբունք էր, որն արտահայտում էր բուրժուական
դասակարգի շահերը և ուղղված էր Հայաստանում տիրող ֆեոդալական կար-
գերի և օտար բռնակալության դեմ:

Մադրասի խմբակի հայ լուսավորիչներն իրենց գրվածքներով ու գոր-
ծունեությամբ ձգտում էին ամեն կերպ նպաստել ազգային-ազատագրական
շարժմանը, տեսնել Հայաստանը ազատ, բարգավաճ, առաջադեմ մի երկիր,
ուր իշխելու են ոչ թե արտոնյալ ավատատերերը և հոգևորականությունը, այլ
ժողովուրդը, ուր հասարակության ձեռներեց, աշխատասեր անդամները քա-
ջալերվելու են պետության կողմից արդյունագործությամբ և առևտրով երկի-
րը հարստացնելու համար: Նրանք առաջարկում էին ապագա ազատագրված
Հայաստանում ստեղծել ժողովրդապետություն, ուր ամուր օրենքներով ապա-

⁴⁴ Շ. Շահամիրյան, Որոգայթ փառաց, Թիֆլիզ, 1913, էջ 21:

հովված կլինեն ամեն մարդու և՛ ազատությունը, և՛ անվտանգությունը, և՛ նրա մասնավոր սեփականատիրական իրավունքները:

Այդ ասպագա հանրապետության համար Շ. Շահամիրյանը գրում է սահմանադրության նախագիծ՝ «Որոգայթ փառաց» երկը, որը հանդիսանում է հայ հասարակական-քաղաքական մտքի փայլուն հուշարձան: Իհարկե, այնտեղ շարադրված գաղափարները, համեմատած բուն Հայաստանի տնտեսական զարգացման աստիճանի և քաղաքական վիճակի հետ, դեռ վաղահաս էին և ժամանակավրեպ: Մադրասի հայ բուրժուա լուսավորիչները առաջադրեցին այն իրավիճակի համար մի երևակայական նախագիծ: Թուրք և պարսիկ բռնակալներից Հայաստանի ազատագրումը նրանք կապում էին ցարական Ռուսաստանի օժանդակության և ռազմական միջամտության հետ, սակայն հաշվի չէին առնում, որ ճորտատիրական Ռուսաստանը Անդրկովկասում հետապնդում էր սեփական շահեր և Հայաստանի ազատագրումից հետո չէր համակերպվելու մի այնպիսի իրավակարգի հետ, որն անհարիր լիներ՝ ցարիզմի էությունը: Չնայած այն հանգամանքին, որ Մադրասի խմբակի անդամների ծրագիրն այն ժամանակ անիրագործելի էր, նրանց գաղափարները վկայում էին գաղութահայ բուրժուական խավի քաղաքական առաջադեմ ձևատումների և հասունացող պահանջների մասին:

«Որոգայթ փառացում», ինչպես և հայ բուրժուա լուսավորիչների այլ երկերում (Հ. Շահամիրյանի և Մ. Բաղրամյանի «Նոր տետրակ, որ կոչի յորդորակ», Հ. էմինի «Խնքնակենսագրությունը») առաջադրված ծրագրերն ու տեսակները, ինչպիսիք են ժողովրդապետության, անհատի ազատության, հանրապետության ղեկավար պետական մարմինների ընտրության, ճորտության վերացման և մասնավոր սեփականության անձեռնմխելիության մասին արժարժված գաղափարները, բոլորովին նոր, դեպի ասպագա նայող և ասպզան ազդարարող գաղափարներ էին ոչ միայն հայ իրականության, այլև ամբողջ Արևելքի համար: XVIII դարի հայ բուրժուա լուսավորիչների գործերը, հատկապես «Որոգայթ փառացը» առաջինն էին ողջ Ասիայում, որոնց մեջ հնչեց պայքարի կոչն ընդդեմ նեխած ֆեոդալական կարգերի ու ճորտատիրության և հույսվեց բանական օրենքների վրա հիմնված, նոր բուրժուական հասարակության ստեղծման գաղափարը:

Մադրասի խմբակի լուսավորիչներով հայ հասարակական և փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ սկսվում է նոր փուլ՝ բուրժուական գաղափարախոսության շրջան, որը հետզհետե, կապիտալիզմի զարգացմանը զուգընթաց հաջորդ՝ XIX դարում հաղթահարեց և ասպարեզից դուրս մղեց ֆեոդալական-կղերական գաղափարախոսությունը: Շ. Շահամիրյանը, Մ. Բաղրամյանը, Հ. Շահամիրյանը և Հ. էմինը միջնադարյան խավարամոլության և բռնապետության դեմ սկսվող մեծ պայքարի նախակարապետներն էին:

ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի տարբեր նահանգներում, ինչպես ցույց տրվեց վերը, դեռևս շարունակում էին իրենց գոյությունը պահպանել տնտեսապես ասպահով վիճակ ունեցող մի շարք վանական հաստատություններ, որոնց կից գործում էին միջնակարգ և բարձրագույն դպրոցներ: Ուսումնական այդ կենտրոնների