

Գ. ԽՐԼՈՂԱՅԻՆ

ԱՆԱՆԻԱ
ՇՐՐԱԿԱՅՈՒ
ԱՇԽԱՂԱՅԱԾԵԸ

5

h-91

Գ. Տ. ԽՐԼՈՊՅԱՆ

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑՈՒ
ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԸ

ՀՀՀՀ

1460



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
19 ● ԵՐԵՎԱՆ ● 64

ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅԱՆ ԿՈՂՄԻՏԵ

Մենագրության մեջ վերլուծվում են V.II դարի հայ մեծանուն գիտնականի բնագիտական, մանկավարժական ու փիլիսոփայական հայացքները՝ V—XV դարերի համաշխարհային ու հայ մշակույթի նվաճումների ֆոնի վրա:

Գիրքը կարող է օգտակար լինել հայագետներին, արևելագետներին, բյուզանդագետներին, փիլիսոփայության պատմության և հոտկապես միջնադարյան պատմության մասնագետներին:

Հրատարակվում է
Երևանի պետական համալսարանի
իմբրագրական-հրատարակչական խորհրդի
որոշմամբ

MS 515

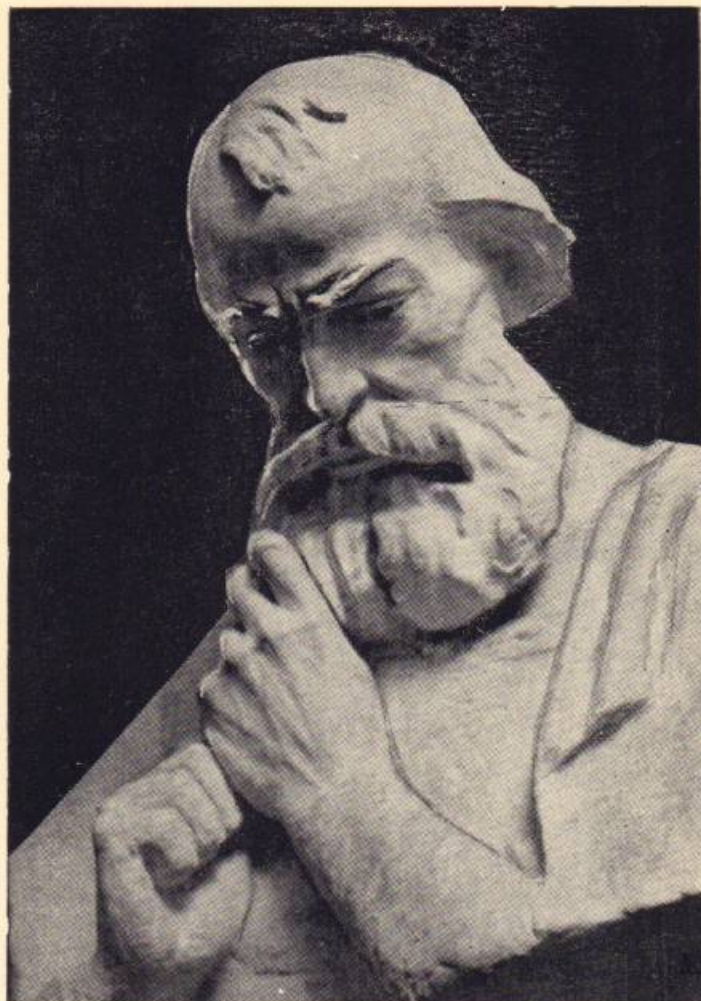
12/113

Х Р Л О П Я Н
ГЕВОРК ТИГРАНОВИЧ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ
АНАНИЯ ШИРАКАЦИ

(На армянском языке)

Издательство Ереванского государственного университета
Ереван—1964



Նվիրում եմ
հորս՝

ՏԻԳՐԱՆ ԳԵՎՈՐԳԻ ԽՐԼՈՊՅԱՆԻՆ:

Հեղինակ



ՆԵՐԱՄՈՒԹՅՈՒՆ

Անանիա Շիրակացու գիտական-մանկավարժական գործունեության ու աշխարհայացքի վերլուծությունը վկայում է ինչպես նրա հայացքների բացառիկ խորության ու ինքնուրույնության, այնպես էլ միջնադարյան հայ առաջավոր բնագիտական, փիլիսոփայական ու մանկավարժական մտքի զարգացման գործում նրա մատուցած մեծ ծառայությունների մասին: Նա պատկանում է միջնադարյան այն սակավաթիվ մտածողների թվին, որոնք այդ դժվարին պայմաններում պայքարելով տգիտության ու դոգմատիկայի դեմ, զարգացրել են հայրենական ու համաշխարհային մշակույթը: Նա իրավացիորեն իր արժանավոր տեղն է գրավում Սեփեր Սերոկտի, Սերգի Ռեշայնացու, Հովհաննես Իտալի, Իբն Սինայի, Իբն Ռոշդի և այլ ականավոր առաջադեմ միջնադարյան բնագիտ-փիլիսոփաների շարքում:

Հնդհանրացնելով ու զարգացնելով նախորդ հայ մատենագիրների նվաճումները, օգտվելով այլազգի առաջավոր գիտնականների մատչաններից և դրանք հարստացնելով իր գիտողություններով ու հետազոտություններով, Շիրակացին մշակել է իր իմաստասիրական բնագիտական սիստեմը: Ազդվելով ժամանակի առաջավոր սոցիալ-քաղաքական ու մշակութային շարժումներից և անմիջականորեն ուսումնասիրելով բնությունը, նա կարողացել է տեսնել միջնադարյան կրոնական որոշ տեսակետների անհեթեթությունը և փորձել է դրանք փոխարինել գիտականով: Որպես այդ բնթացքի տրամաբանական հետևանք, շատ հարցերում նա շեղվել է միջնադարյան եկեղեցու ուղղափառ դժից և ինքը դարձել է ոչկրոնական, հակաեկեղեցական բնափիլիսոփայական հոսանքի հիմնադիրներից մեկը:

Լինելով Հայաստանում «ճշմարտության երկակիության» ուսմունքի առաջին մշակողներից մեկը, Շիրակացին սահմանափակել է աստվածաբանության ոլորտները և հնարավորություն ստեղծել բնական ու փորձնական գիտությունների զարգաց-



ման համար: Հավատք իմացությունից անջատելով, նա աշխատել է փիլիսոփայությունը դարձնել ինքնուրույն գիտություն: Շիրակացու աշխարհայացքի մեջ գերիշխում է ձգտումը դեպի գիտական իմացությունը, որտեղ մարդկային ճանաչողական կարողության հավատը հաղթանակում է եկեղեցական դոգմատիկային: Հեղինակավաշտության, միստիկայի և դատարկ դոգմատիկ վեճերի տիրապետության ժամանակաշրջանում Շիրակացու էմպիրիկո-սենսուալիստական կողմնորոշումը խոսում է նրա աշխարհայացքի հակակրոնական և մատերիալիստական ուղղվածության մասին: Իր այդպիսի հայացքներով նա զգալի գործ է կատարել Հայաստանում նոմինալիզմի նախապատմությունը կերտելու գործում:

Հետևաբար պատահական չէ, որ Անանիա Շիրակացու հարուստ ժառանգության ուսումնասիրությամբ զբաղվել են տարբեր գիտությունների ներկայացուցիչներ: Նրա մասին ուշագրավ աշխատություններ են գրել և արժեքավոր գիտողություններ արել Մ. Արեղյանը, Ա. Գ. Աբրահամյանը, Ռ. Ա. Աբրահամյանը, Ն. Ադոնցը, Ղ. Ալիշանը, Հ. Ս. Անասյանը, Հ. Աճառյանը, Ա. Առաքելյանը, Ս. Արեշատյանը, Բ. Բահաթրյանը, Ֆ. Ս. Կոնիբերը, Ի. Դեմպմանը, Ա. Մ. Եզանյանը, Գ. Զարբհանալյանը, Հ. Թորոսյանը, Լեոն, Տ. Տ. Ղազանջյանը, Թ. Հակոբյանը, Ս. Հայրապետյանը, Հ. Մանանդյանը, Ա. Խ. Մովսիսյանը, Ս. Շալջյանը, Ք. Պատկանյանը, Գ. Բ. Պետրոսյանը, Ն. Վ. Պիգուլևսկայան, Լ. Սեմյոնովը, Գ. Տեր-Մկրտչյանը, Վ. Փափազյանը, Ե. Քասունին, Լ. Օրբելին և շատ ուրիշներ: Միջնադարյան հայ մեծ գիտնականի ժառանգության փիլիսոփայական մասնագիտական ուսումնասիրությամբ առաջինը հանդես են եկել Հ. Գ. Գաբրիելյանն ու Վ. Կ. Զալոյանը:

Սույն մենագրության նպատակն է՝ քննադատաբար օգտագործելով վերոհիշյալ հեղինակների նվաճումները և մեր սեփական ուսումնասիրության տվյալների արդյունքները, նպաստել Անանիա Շիրակացու ժառանգության գիտական ուսումնասիրության և բացահայտել նրա տեղն ու դերը փիլիսոփայական, բնագիտական ու մանկավարժական մտքի պատմության մեջ:



ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՅԻՆ ԵՎ ՆՐԱ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ

Միջնադարյան մշակույթի ամենամեծ դեմքերից մեկը, հայ բնագիտական մտքի ռահվիրա և համայնագիտական մտքի տեր մտածող Անանիա Շիրակացին ծնվել է VI դարի վերջերին Շիրակավան կամ Անանիա գյուղում, ոչ աղնվական ընտանիքում: Նրա հոր անունը եղել է Հովհաննես: Ամենայն հավանականությամբ, նա հաճախել է Դպրեանքի դպրոցը, որի առաջնորդ Բարսեղ ճոնը սովորեցնում էր «բազում գիտություն»: Մոտավորապես 618—624 թվականներին, հայրենի աշխարհում իր նախնական կրթությունն ստանալուց հետո, նա մեկնել է արտասահման, որտեղ սովորել ու ճանապարհորդել է մոտ 11 տարի, որից ութն անցկացրել է տրպիզոնցի գիտնական Տյուբրիկոսի դպրոցում: Սակայն սխալ կլիներ անտեսել ու թերագնահատել հայկական ուսումնական հաստատությունում ու ինքնազարգացմամբ Շիրակացու ձեռք բերած գիտական պաշարն ու ամեն ինչ վերագրել Տյուբրիկոսի դպրոցին: Իր այդ ժամանակաշրջանի գիտական մակարդակի մասին նա գրել է. «Ես բաւանդակեցի զդպրութիւն մերոյ ազգիս Հայաստանեաց, և հմուտ եղեալ աստուածաշունչ գրոց, աւր ըստ աւրէ լուսաւորէի զաշս մտաց իմոց ըստ բանի սաղմոս-երգողին և յամենայնի լսէի զերանութիւն իմաստնոց և որք իմաստութեան են ի խնդիր»¹: Այդ բոլորի հետևանքով նա այնքան է խորացել գիտության մեջ, որ կարողացել է եզրակացնել, որ մաթեմատիկան բոլոր գիտությունների մայրն է: Նրա գիտելիքներն այնքան խորն են եղել, որ կարճ ժամանակ մաթեմատիկոս Քրիստոսատուրի մոտ սովորելուց հետո կարողացել է հասկանալ, որ նա «ոչ ունէր զբաւանդակութիւնն արուեստին»²: Նրա գիտական մակարդակի բարձրության մասին է վկայում նաև այն, որ նա ինքնուրույնաբար կարողացել է հասնել

¹ Անանիա Շիրակացի. *Մտենագրություն*, էջ 206:

² *Նույն տեղում*, էջ 207:

հակոտնյանների գոյության գաղափարին¹։ Մյուս կողմից, փաստերը խոսում են այն մասին, որ Տյուբիկոսը այնքան էլ հանրահայտ գիտնական չի եղել։ Ինչպես Շիրակացին տեղեկացնում է, ուսուցիչ փնտրելու ժամանակ Տրապիզոնի անմիջական շրջակայքում գտնվող քաղաքներում՝ Թեոդոսյոսում, Սինոպոսում և Չորրորդ Հայքում, Տյուբիկոսի մասին ոչ մի բան չեն իմացել։ Միայն Պոլսից եկած և այդ քաղաքի հայրապետի Փիլաքր սարկավազը (հավանաբար Կոստանդին IV-ի ժամանակ տերության գանձապահություն անող Փիլագրիոսն է²) խոսում է նրա արժանիքների մասին։ Այդ հասկանալի է, քանի որ ինքը Տյուբիկոսը սովորել է Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում ու ճանաչվել այնտեղ և, ինչպես նա պատմել է Շիրակացուն, նրան ցանկացել են հրավիրել Կ. Պոլիս՝ իր ուսուցչի մահվանից հետո։ Մյուս կողմից, Շիրակացու հայտնած որոշ տրվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ Տյուբիկոսը այնքան էլ ազատամիտ մտածող չի եղել³։ Այսպիսով, Շիրակացու ուսման գործում ավելի մեծ դեր են խաղացել ոչ թե Տյուբիկոսի անհատական գիտելիքները, այլ նրա հավաքած մեծ գրադարանը, որտեղ «ամենայն կայր առ նմա՝ յայտնիք և գաղտնիք, արտաքինք, արուեստականք և պատմագիրք, բժշկականք, ժամանակագիրք. և զի ևս մի մի անուանիցեմ, քանզի շիբ ինչ գիրք, որ առ նմա ոչ գտանէր»⁴։ Անկասկած, այդքան հարուստ գրադարանը Տյուբիկոսը հավաքել էր իր երկարամյա շրջագայությունների ընթացքում։

Ութ տարի Տյուբիկոսի դպրոցում ուսանելուց հետո Շիրակացին սովորել է չլիով զարուեստ համարողութեան. նաև զոյգն ինչ յայլոցն տեղեկացայ գիտութեանց,—գրում է նա,— և հմուտ եզէ գրոց բազմաց, որք և ոչ ի մերս են թարգմանեալ լեզուս»⁵։ Գիտության հետ այդպիսի ծանոթացումը իր խոր կնիքն է դրել Շիրակացու առանց այն էլ քննադատական ու ճկուն մտքի վրա։

Շիրակացին, սակայն, սովորել է ավելի անբարենպաստ պայմաններում, քան իր նախորդ հայ մեծ մատենագիրները՝ Եզնիկը, Խորենացին, Կորյունը, Դավիթ Անհաղթը և այլն։ Նրանք ունեցել են ոչ միայն իրենց մասին հոգացող հմուտ գիտնականներ, այլ նաև

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 12—14։

² Տե՛ս Ե. Քատուցի, *Անանիա Շիրակացի մեծ դատախարակը, Հայաստանի կոչնակ*, 1937 թ., № 28, էջ 674։

³ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն*, էջ 207—208, *Տիեզերագիտություն*, էջ 14։

⁴ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն*, էջ 207—208։

⁵ *Նույն տեղում*, էջ 207։

եղել է նրանց նյութապես օժանդակող կաթողիկոսություն կամ թագավորություն։ Շիրակացին այդպիսի հենարաններ չի ունեցել, այլ սովորել ու գիտության տարածմամբ զբաղվել է իր անձնական նախաձեռնությամբ ու ջանքերով։ «Ես,— գրում է նա,— ուսայ ի նմանէ զհզար արուեստս զայս (մաթեմատիկա—Գ. Խր.) և բերի յաշխարհս մեր՝ առանց ուրուք լինելոյ ձեռնտու, միայն ջանի իմոց անձինս»¹։

VII դարի երեսունական թվականների վերջերին վերադառնալով Հայքներ, Շիրակացին նվիրվում է գիտական ու մանկավարժական գործունեության։ 60-ական թվականների սկզբին Անաստաս Ակոտացի կաթողիկոսի (661—667) հանձնարարությամբ կազմում է հայկական անշարժ տոմարը։ Այս նշանակում է, որ Շիրակացին դեռևս 60—65 տարեկան հասակում գտնվում էր Հայաստանում և կատարում լուրջ գիտական աշխատանք։ Հետևաբար անհավանական պետք է համարել որոշ ուսումնասիրողների այն պնդումը, թե նա, իբր, հալածանքի ենթարկվելով՝ թողել հեռացել է հայրենիքից։

* * *

Շիրակացու հայտնությունը վաղ միջնադարյան հայ մշակույթի երկնակամարի վրա պատահական երևույթ չէր։ Հայ իրականության մեջ տվյալ ժամանակաշրջանում կային բոլոր անհրաժեշտ տնտեսական, սոցիալ-քաղաքական ու մշակութային նախադրյալները։ Նա ստեղծագործել ու ապրել է մի այնպիսի դարաշրջանում, երբ Հայաստանում ամրապնդվում էին ֆեոդալական հարաբերությունները, կազմավորվում էին ֆեոդալական սեփականության ու սեփական շիմնական ձևերը², զգալի էր արհեստների, առևտրի, շինարարարության որոշակի աշխուժացում, սրվում էր շահագործվող խավերի պայքարը սոցիալական արդարության համար, շարունակվում էր հայ ժողովրդի պայքարը օտար զավթիչների դեմ։

Վաղ միջնադարյան Հայաստանում բավականին զարգացած էր գյուղատնտեսությունը։ Հողագործության մեջ կիրառվել է եռադաշտյան եղանակը և հողերը պարարտացվել են մոխրով և գոմադրով³։ Օգտագործվել են զանազան տեսակի գյուղատնտեսական

¹ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն*, էջ 208։

² Տե՛ս Ս. Գ. Երեմյան, *Основные проблемы периодизации истории народов Закавказья, Труды объединенной научной сессии по общественным наукам, Баку, 1957, стр. 99—101.*

³ Տե՛ս Ս. Գ. Հակոբյան, *Հայ գյուղացիության պատմություն*, հ. 1, Երևան, 1957, էջ 55։

գործիքներ, իսկ VII դարից լայն կիրառում է ստանում 12 եզներով քաշվող և հատուկ ձևիչներ ունեցող ծանր գուլթանը: Այգեգործական շրջաններում ամենուրեք գործել են «հնձաններ» ու «ձիթհաններ»¹: VI դարի երկրորդ կեսից Հայաստանում զբաղվում են շերամապահովումը ու մետաքսագործությունները, մի երևույթ, որ շատ կարևոր էր այդ ժամանակաշրջանի արհեստագործության, առևտրի ու նույնիսկ քաղաքական հարաբերությունների համար:

Հայկական լեռնաշխարհը հնագույն ժամանակներից հայտնի է եղել որպես հանքերով հարուստ մի երկրամաս: Այնտեղ գործել են երկաթի, կապարի, ոսկու, պղնձի, արծաթի, մկնդեղի, բյուրեղաքարի ու աղի հանքեր: V—VII դարերում հանքագործությունն ու մետաղագործական և մետաղաձուլական արհեստներն այնքան են զարգանում, որ տեղի է ունենում աշխատանքի զգալի բաժանում ու մասնագիտությունների հետագա ճյուղավորում²:

Ինչպես ապացուցել են սովետական հայագետներ Բ. Առաքելյանը, Ս. Հակոբյանը և Ս. Վ. Աբրահամյանը, վաղ միջնադարյան Հայաստանում բավականին զարգացած են եղել դարբնությունը, զինագործությունը, հյուսնությունը, ջուլհակությունը, շինանյութեր պատրաստելու տեխնոլոգիան, շինարարական աշխատանքների հետ կապված արհեստները, ներկագործությունը, զեղագործությունն ու այլ արհեստներ:

Հայաստանում միջնադարյան արհեստավորի (կամ գյուղացի-արհեստավորի) արտադրանքի ավելցուկը ոչ միայն սպառվել է ներքին շուկայում, այլև Հայաստանի միջով անցնող տարանցիկ առևտրի ուղիներով արտահանվել է այլ երկրներ: Հակառակ այն փաստին, որ V—VII դարերում Հայաստանի դերը, որպես միջազգային առևտրի անցման օղակի, պակասեց, այնուամենայնիվ, ինչպես տեղեկացնում է Անանիա Շիրակացին իր «Մզոնաշափր»-ում, VI—VII դարերում Հայաստանի վրայով անցել է առևտրի վեց մայրուղի. 1. Դվին-Կարին-Կոլոնիա՝ դեպի Կ. Պոլիս, 2. Դվին-Բերդկան-Պարտավ՝ դեպի Կասպից ծով, 3. Դվին-Խլաթ-Ուոհա՝ դեպի Երուսաղեմ, 4. Դվին-Նախիջևան՝ դեպի Գանձակ-Շահաստան, 5. Նախիջևան-Արտեստ-Վարդանակերտ-Փայտակարան՝ դեպի Կասպից ծով, 6. Դվին-Կողբ-Կոստազյուղ՝ դեպի Տիֆլիս: Բացառված չէր նաև այն հնարավորությունը, որ Հայաստանի միջով անցնող առևտրական քարավանների հետ միասին հայերը նույնպես ճանա-

¹ Տե՛ս Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում, IX—XIII դդ., Երևան, 1958, էջ 47—51:

² Նույն տեղում, էջ 130—133:

պարհորդեին այլևայլ երկրներ, ծանոթանային այդ երկրների մշակույթին ու կենցաղին, ձեռք բերեին աշխարհագրական գիտելիքներ: Պատահական չէ, որ հայ բաղմաթիվ մատենագիրներ՝ Հովհան Մամիկոնյանը, Մովսես Խորենացին, Անանիա Շիրակացին բարձր են գնահատել հնդիկ և շին ժողովուրդներին ու նրանց մշակույթը:

Առևտրի և արտադրության այդպիսի վիճակը խթանում էր քաղաքների ու քաղաքատիպ վայրերի զարգացումը: Սխալ կլիներ, սակայն, մտածել, թե այդ ժամանակ վերականգնվում են նախորդ դարերում հիմնադրված հայկական հելլենիստական քաղաքները: Նրանցից մի քանիսը՝ Վանը, Արտաշատը, Տիգրանակերտը, Նախճավանը, Կարինը, սրահայնում են իրենց գոյությունը, բայց վերածվում են վարչա-ազմական կենտրոնների, ֆեոդալական բերդերի: Ընդհանրապես այդ ժամանակաշրջանում քաղաքների փոխարեն տիրապետող դիրք են ձեռք բերում բերդերն ու ավանները: Բայց և այնպես, միջնադարում արտահայտվող դանդաղ զարգացումը դրսևորում է իրեն: Վաղ ֆեոդալական Հայաստանում առաջ է զարկիս Դվինի նման քաղաքային նոր կենտրոն:

Արտադրողական ուժերի, արտադրության գործիքների, արհեստների, տեխնոլոգիայի, գյուղատնտեսության ու առևտրի զարգացման այդպիսի վիճակը, Այրարատ նահանգում Դվինի նման քաղաքի առաջացումը և այլ գործոններ եղել են Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքի ձևավորման, զարգացման և տարածման հիմքն ու խթանը: Պատմության ուսումնասիրությունը համոզիչ կերպով ցույց է տալիս, թե տեխնիկայի, արհեստների զարգացման վիճակը ինչպես են անդրադառնում գիտության առաջընթացին: «Եթե, ինչպես դուք պնդում եք, — գրում է Ֆ. Էնզելսը Գ. Շտարկենբուրգին, — տեխնիկան զգալի չափով կախված է գիտության վիճակից, ապա շատ ավելի մեծ չափով գիտությունը կախված է տեխնիկայի վիճակից ու սրահանջներից: Եթե հասարակության մեջ երևան է գալիս տեխնիկական պահանջ, ապա նա գիտությունն առաջ է մղում էլ ավելի մեծ չափերով, քան թե մի տասնյակ համալսարաններ: Ամբողջ հիդրոստատիկան (Տորիչելիի և ուրիշներ) կյանքի կոչվեց XVI—XVII դարերում Իտալիայում լեռնային գետերի հոսանքը կարգավորելու անհրաժեշտությունը: Էլեկտրականության մասին որոշ խելացի բան մենք իմացանք միայն այն ժամանակվանից, երբ հայտաբերվեց նրա տեխնիկական կիրառելիությունը: Գերմանիայում, զժբախտաբար, սովորել են գիտությունների պատմությունը գրել այնպես, որ կարծես թե դրանք

երկնից են ընկել»¹: Այդպես են վարվել նաև Շիրակացիով դրադ-վող մի շարք հեղինակներ: Նրանք Շիրակացու բնագիտությունն ու աշխարհայացքը բացատրել են «իդեաների ֆիլիացիայի» և այլ հակադասական ուսմունքներով: Նրանք մոռացել են, որ Շիրակացին իր քվարանական, երկրաչափական, տիեզերագիտական, աշխարհագրական, շափական և այլ երկերում մյուս ժողովուրդների մշակույթը օգտագործելուց բացի ընդհանրացրել, սխտեմավորել ու զարգացրել է նաև այն, ինչ գոյություն է ունեցել իր հայրենի երկրում: Նա կարողացել է օգտվել այլ ժողովուրդների բնագիտական ու իմաստասիրական մտքի նվաճումներից, քանի որ Հայաստանում դրանց պահանջը զգացվում էր, քանի որ այնտեղ գոյություն ունեին այդ մտքերը յուրացնելու և կիրառելու համար անհրաժեշտ պայմաններ:

Սխալ կլիներ, սակայն, հետևել «տնտեսական մատերիալիզմի» սխալ, մեխանիստական տեսությանը և մշակույթը անմիջապես բխեցնել տնտեսական վիճակից ու անտեսել այլ գործոնների նշանակությունը:

* * *

Հայաստանում վաղ ֆեոդալիզմի տնտեսական վիճակը բնութագրելով, Ս. Երեմյանը գրում է. «Էկոնոմիկայի ասպարեզում այդ շրջանի հիմնական խնդիրը եղել է հողի ֆեոդալական սեփականության զանազան կատեգորիաների և ֆեոդալական սենտայի հիմնական ձևերի կազմավորման խնդիրը»²: Բ. Առաքելյանը այդ տեսակետը զարգացնելով, գրում է, որ «V—VI դարերում ֆեոդալական հարաբերությունները և տնտեսությունը նկատելիորեն ամրապնդվում են»³: Նույն տեսակետն է պաշտպանում նաև Ս. Ե. Հակոբյանը: Նա գրում է, որ կոոն իր իսկական իմաստով արձանագրվել է VII դարում, Դվինի եկեղեցական ժողովի կողմից, բեկարը վաղուց է եղել, բայց այդ բառը բաղաբացիական լայն իրավունք է ստացել VII դարից սկսած: Այդ ժամանակաշրջանում են ձևավորվել գուգազը, խաշարը, մարդահարկը և այլն⁴:

Հայ ժողովրդին շահագործելու մեջ իր ակտիվ մասնակ-

¹ Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Ընտիր երկեր, հ. 2, Երևան, 1950, էջ 649:

² С. Т. Еремян, Основные проблемы периодизации истории народов Закавказия стр. 101.

³ Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում, էջ 35:

⁴ Ս. Ե. Հակոբյան, Հայ գյուղացիության պատմություն, էջ 178, 310—

ցությունն է ունեցել նաև հողերականությունը, որին պատկանել է երկրի հողերի զգալի մասը: Որպես խոշոր ավատատեր, եկեղեցին իրականացնում էր նաև իր շահագործման իրավունքը: Բացի պաշտոնապես հաստատված տասանորդից, նա ոչ պաշտոնական ձևերով ժողովրդից կորզել է նրա աղքատիկ բաժնի զգալի մասը: Մատակից, խաշ-համբույրից, թաղումից, պսակից, կնունքից և դատական գործերից հայ եկեղեցականները հսկայական գումարներ են կուտակել: Հողերականների մոտ փողամոլությունը դառնալով հիմնական ձգտումներից մեկը՝ հանգեցնում է կաշառակերության ու վաշխառության, որն այնքան է արմատանում ու տարածվում, որ կարիք է զգացվում նրա դեմ հատուկ օրենքներ ընդունելու:

Օտարի լուծը համեմատաբար թեթև էր հայ նախարարների ու հողերականների համար: Հայ հողերականությունը համարյա անզատված էր հարկերից, ինչպես պարսիկների և բյուզանդացիների, այնպես էլ արաբների կողմից: Նրանք հարկեր չեն վճարել նաև հայ նախարարներին: Նրանց այդ մեծաշնորհը օրինականացված էր 645 թվականի Դվինի V եկեղեցական ժողովի Զ-րդ կանոնով: Աշխարհիկ ֆեոդալները նույնպես ազատվում էին որոշ հարկերից: Օրինակ, Խոսրով Ա աշխարհագրից հետո, հաստատված օրենքի համաձայն նրանք ազատված էին զխահարկ վճարելու պարտավորություններից: Հարկի հիմնական ծանրությունն ընկնում էր ռամիկ ժողովրդի վզին:

Արեմտյան Հայաստանում բյուզանդական խոշոր հողատիրությունը ոչնչացնում էր գոյություն ունեցող համայնքները և կիսաազատ գյուղացիներին զրկում ազատությունից, իսկ «ճորտերի» պայմանները էլ ավելի վատթարացնում: Արաբական տիրապետության ժամանակ նույնպես ռամիկները հիմնական հարկատուներն էին:

Ռամիկ ժողովուրդը մի կողմից դիմադրելով օտարագրի նվաճողներին և մյուս կողմից պայքարելով հայազգի շահագործողներին դեմ, բարձրացրել է իր ասպտամբության դրոշը: VI դարի սկզբներից ծնունդ առած այդ հակաֆեոդալական շարժման նոր ալիքը, որը շարունակվել է մինչև IX դարի վերջերը, ծնունդ է տվել որակապես նոր, ավելի արմատական գյուղացիական շարժման, պատմագրության մեջ հայտնի է որպես պավլիկյան շարժում: Միջնադարում ֆեոդալական հարաբերությունների դեմ ուղղված մյուս

հասարակական-քաղաքական շարժումների նման պավլիկյանն էլ արտաքինից կրել է կրոնական բնույթ և հանդես է եկել ազանդավորական բողոք պարուրված: Էնգելսը նկատել է, որ «այն բոլոր ընդհանուր բնույթ կրող հարձակումները, որ կատարվում էին ֆեոդալիզմի և ամենից առաջ եկեղեցու դեմ, ինչպես նաև ուսուցիչի, հասարակական և քաղաքական բոլոր ուսմունքները, միաժամանակ և աստվածաբանական հերետիկոսություններ պիտի լինեին: Ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված ուսուցիչի օպոզիցիան նկատվում է ամբողջ միջնադարի ընթացքում: Նա հանդես է գալիս մերթ իբրև միատիկա, մերթ որպես բացորոշ հերետիկոսություն, մերթ որպես զինված ապստամբություն»¹: Վերջին երկուսի միասնությունն էր պավլիկյան շարժումը, որն իր կնիքն է թողել հայկական կյանքի բոլոր ոլորտների վրա:

Պավլիկյան շարժման դեմ պայքարելու համար ֆեոդալական խավերը դաշնակցել են օտարազգի կեղեքիչների հետ, ընդունել են զանազան որոշումներ, գրել են իմաստասիրական ու դավանաբանական երկեր, եկեղեցական ժողովներում ստիպված են եղել միջոցներ ձեռնարկել ծայրահեղությունները սանձելու համար, քննադատել են անդրագետ և անարժան եկեղեցականներին: Այս նշանակում է, թե ժողովուրդը պարտագրել է, որ ֆեոդալները հաշիվ նրստեն և իր հետ: Չմոռանանք, որ այդ բոլորը տեղի էին ունենում մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ ֆեոդալներն իրենց շահերից ելնելով, օտարերկրյա գավրիչների դեմ պայքարելու համար ստիպված դաշնակցում էին ժողովրդի հետ: Հետևաբար, ճիշտ չէր լինի, մտածել, որ ժողովուրդն իր մտերմով ու գործերով չի ազդել ժամանակի մշակույթի զարգացման ընթացքի վրա, որ այդպիսի պայմաններում ֆեոդալ խավի և ոչ մի առաջավոր ներկայացուցիչ չի ենթարկվել մասսաների ազդեցությանը, որ ժողովրդական շարժումներն ու գաղափարախոսությունը այս կամ այն չափով ու տարբեր ձևերով իր կնիքը չի դրել ժամանակի առաջավոր մտածողների և ընդհանրապես մշակույթի աշխարհականացման ընթացքի վրա²:

Իշխող ֆեոդալ դասակարգի գաղափարախոսությունից բացի,

¹ Ֆ. Էնգելս. *Գյուղացիական պատերազմը Գերմանիայում, Երևան, 1940*, էջ 46:

² Տե՛ս Լ. Վարրիեյան. *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն*, հ. 1, *Երևան, 1958*, էջ 220 և *В. К. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959*, էջ 157—167, 185—211, *В. К. Чалоян, Армянский ренессанс, М., 1963*, էջ 61—91:

ինչպես միշտ, VI—VII դարերում էլ ժողովուրդը, ֆեոդալական շահագործման դեմ պայքարող լայն զանգվածները ունեցել են իրենց իդեոլոգիան, որն ավելի լրիվ կերպով արտահայտվել է պավլիկյան գաղափարախոսության միջոցով:

Պավլիկյանները պայքարում էին ֆեոդալական սեփականության դեմ: Նրանք պահանջում էին վերացնել անհավասարության հիմք հանդիսացող այդ շարիքը և դրա փոխարեն հաստատել համայնական սեփականություն: Նրանք գտնում էին, որ դրախոսը պետք է երկրի վրա հաստատել: Այդ հիման վրա նրանք առաջ էին քաշում այն փաստարկը, որ մարդիկ ծնվում են հավասար: Այս թեզից բխում էր նաև կնոջ և տղամարդու միջև գոյություն ունեցող խտրականության վերացման պահանջը: Նրանք պաշտպանում էին ազատ սիրո գաղափարը:

Պավլիկյանների հավասարության գաղափարը վերածում, հասնում է մինչև եկեղեցական հերարխիայի ժխտմանը: Նրանք ընդհանրապես նսեմացնում էին եկեղեցու դերը: Եկեղեցին հանդես էր գալիս որպես մարդու և աստծո միջև միջնորդ: Պավլիկյանները ժխտում էին եկեղեցու այդ ամենաէական ֆունկցիաներից մեկը և պնդում, որ հավատացյալը կարող է ինքը առանց եկեղեցու միջնորդության կապվել, հաղորդակցվել աստծո հետ: Այս պատճառով օրինաչափ է, որ նրանք շեն ընդունել հաղորդությունը, մկրտությունը և պատարագը: Նրանք ժխտել են եկեղեցական ծեսերն ու արարողությունները, որոնք ժողովրդին կողոպտելու միջոցներ էին: Նրանք քննադատական մոտեցում են ցուցաբերել նաև դեպի Սուրբ գիրքը և մերժել Հին կտակարանն ու մարգարեների գրքերը. շեն ընդունել եկեղեցու սրբերին ու սրբապաշտությունը: Նրանք միաժամանակ պատկերամարտիկ են եղել. սրբերի նկարների, խաչի և այլ պատկերների ու իրերի առաջ խոնարհվելն ու նրանց աղոթելը համարել են կոպակաշտություն: Պավլիկյանները դեմ էին նաև մեծածախս եկեղեցիներ ունենալուն, քանի որ գտնում էին, որ կարելի է աղոթել բաց դաշտում կամ որևէ տան մեջ: Նրանք ցանկանում էին վերադարձ դեպի պարզ քրիստոնեությունը:

Պավլիկյանները հանդում էին ավելի հեռու գնացող հեռու-թյունների: Նրանք ժխտում էին Քրիստոսի մարդկային կերպարանք ստանալը, որը փաստորեն հերքում էր ավետարանում Քրիստոսի գործունեության մասին գրվածքները: Հետևաբար, նրանք չէին ընդունում Քրիստոսի խաչելությունն ու տանջանքը: Այսպիսով, խաչելության և խաչի մասին եկեղեցական ծեսերն ու դոգմաները

մերժվում էին: Այդ նույն պնդումից է բխում նաև պավլիկյանների անհարգալիք վերաբերմունքը դեպի Մարիամ Աստվածածինը: Եթե Քրիստոսը մարդ չի եղել, նա չի խաչվել ու հարություն չի առել, ապա, եղբակացրել են նրանք, սուտ է նաև եկեղեցու կողմից քայտոված Քրիստոսի երկրորդ գալստյան ուսմունքը: Պավլիկյան շարժման արմատական թևը նույնիսկ հանգել է հոգու անմահության և անդրշիրիմյան կյանքի բացասմանը, որն աստծո գոյության ժխտման հիմնական փաստարկներից է:

Պավլիկյանները հանդես էին գալիս նաև միաստվածության ուսմունքի դեմ: Նրանք ընդունում էին երկու սկիզբ, երկու աստված՝ բարու աստվածը, որը իշխում է հոգեկան աշխարհի վրա և շարք, որը զգայական աշխարհի վրա տիրելու իրավունք է ստացել: Սրբերին նրանք համարում էին նյութական աշխարհի վրա իշխող շարժման աստծո ծառաները. հետևաբար անհրաժեշտ էր նրանց վերացնել: Վերջապես, նրանք ժխտում էին նաև եկեղեցու կողմից ընդունված բնության աստվածային ստեղծագործությունը և զրտնում էին, որ ոչ թե աստված, այլ հրեշտակներն են ստեղծել աշխարհը: «Պողեանոսըն,—կարդում ենք ձեռագրերից մեկում,—ի հրեշտակաց ասացին առնել զաշխարհս»¹:

VII դարում գոյություն են ունեցել նաև այլ ընդդիմադիր շարժումներ՝ հանձինս պատկերամարտության և Մայրավանեցու անվան հետ կապված աղանդի: Նրանք անհամեմատ ավելի թույլ և ոչ արմատական են եղել: Պատկերամարտությունը, որը, ինչպես տեսանք, որպես մոմենտ առկա էր նաև պավլիկյանների մոտ, հիմնականում սահմանափակվել է պայքարելով միայն խաչի, նկարների և նյութից շինված այլ իրերի սրբացման և նրանց առաջ պաշտամունք կատարելու սովորության դեմ:

Ժամանակաշրջանի այդպիսի տրամադրությունները չէին կարող իրենց կնիքը չդնել Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքի վրա: Շիրակացու զործունեության ու աշխարհայացքի մեջ հատկապես աչքի է ընկնում նրա ազատամտությունը, եկեղեցական դոգմատիկայից շեղվելու և նոր, ավելի գիտական տեսակետներ զարգացնելու հակումը: Հետևաբար պատահական չէ, որ Շիրակացու ծառանդությունը ուսումնասիրող հեղինակների զգալի մասը (Վ. Փափազյան, Ե. Դուրյան, Ե. Քասունի, Նյուզիեր, Ա. Գ. Աբրահամյան, Ս. Հայրապետյան, Լ. Սեմյոնով, Բ. Փումանյան, Գ. Բ. Պետրոսյան, Ա. Խ. Մովսիսյան, Ա. Առաքելյան, Ռ. Աբրահամյան,

Վ. Կ. Զալոյան, Հ. Գաբրիելյան և ուրիշներ) հատուկ ուշադրություն են դարձրել նրա այդպիսի ծառայությունների վրա և հատկապես ընդգծել նրա քննադատական ու ինքնուրույն միտքը և շեղումները կրոնական ուղղափառ գաղափարախոսությունից¹:

Շիրակացուց առաջ շատ լուսամիտ մատենագիրներ քննադատել են եկեղեցականների տգիտությունն ու անվայել արարքները: Բայց նա չի սահմանափակվում քննադատելով տղետ և «սուտ» վարդապետներին, որոնք «կեղծատրք և սնափառք, ցուցանեն ունել զկերպարանս դիտութեանն և կոչիլ ի մարդկանէ բարբի»² և ոչ էլ ցույց տալով, որ հոգևորական խավը յուրացնում է ժողովրդից զանազան ձևերով թալանված եկամտի առյուծի բաժինը»: Նա փորձում է խախտել եկեղեցու հեղինակությունը, գրկել նրան իբր ամենասուրբ և էական մի ֆունկցիայից: Հայոց եկեղեցին,

¹ ՏԼՆՎ. Փափազյան, Պատմություն հայոց գրականության, Թիֆլիս, 1910, էջ 135—137, Ե. Դուրյան, Շիրակացի երազը, «Արձագանք», 1896, հունիս 12 (24), էջ 3, Ե. Քասունի, Անանիա Շիրակացի մեծ գաստիարակը, «Հայաստանի կոչնակ», 1937, № 28, էջ 274, Նիզիեր, Հայ դեմքեր հայորդիներուն—Անանիա Շիրակացի—«Աղեցի հակ դիմանս (հայորդի) քե մենք տերտերներ ու վարդապետ արտադրող ժողովուրդ մը չենք եղած միայն, այլ ունեցած ենք Անանիա Շիրակացիի պես աստղագետ, մարեմատիկոս...», «Հայաստանի կոչնակ», 1932, № 7, էջ 207, Ա. Գ. Աբրահամյան, VII դարի հայ գիտնական Անանիա Շիրակացու թվարանության գաստիարքը, Երևանի պետական համալսարանի գիտ. աշխ., հատոր 11, 1939, էջ 245—246, Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացի, «Տիեզերագիտություն և ամուր», Երևան, 1940, Ա. Հայրապետյան, Անանիա Շիրակացու կյանքն ու գործունեությունը, Մատենադարանի գիտ. նյութերի ժողովածու, № 1, 1941, էջ 12—16, Գ. Բ. Պետրոսյան, Անանիա Շիրակացու թվարանության գաստիարքը և նրա նշանակությունը մաթեմատիկայի պատմության համար, ՀՍՍՌ ՊԱ հաս. գիտ. «Տեղեկագիր», 1946, № 11—12, էջ 20—22, Գ. Բ. Պետրոսյան, Մաթեմատիկական Հայաստանում հին և միջին դարերում, Երևան, 1959, էջ 45—47, Ա. Խ. Մովսիսյան, Անանիա Շիրակացին որպես մանկավարժ, «Սովետական մանկավարժ», 1940, № 11, էջ 96—100, Ա. Գ. Առաքելյան, Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն, Երևան, 1959, էջ 506 և 628, Բ. Կ. Чалоян, Основные вехи развития философской мысли в Армении, Труды Сектора философии АГЛ Арм. ССР, т. 1, 1950, стр. 120—121, Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. 1, Երևան, 1956, էջ 508—529, Բ. Կ. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959, стр. 140—143, Բ. Կ. Чалоян, Естественно-научные воззрения Анания Ширакани, Виз. врем., т. XII, М., 1957.

² Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 209:
³ Նույն տեղում, էջ 228:

0911
1460
17212
17924

¹ ՀՍՍՌ Մատենադարան, ձեռ. 1951, էջ 178ա:

ինչպես այլ եկեղեցիները, իրեն համարում էր աստծո և մարդու միջև միջնորդ: Եկեղեցու սպասավորները կամ իրենք հավատացյալների կողմից դիմում էին աստծուն, և կամ էլ նրանց սովորեցնում աղոթքներ ու աղոթելու ձևեր, որպեսզի նրանք իրենք աղոթեն աստծուն: Շիրակացին, ժխտելով եկեղեցու գոյությունն արդարացնելու համար առաջ քաշված այդ փաստարկը, գտնում է, որ այդ բոլոր ձևականությունները ավելորդ են և որ մարդիկ աղոթելով ավելի լավ կտիրապետեն աղոթելու ձևերին ու կանոններին, քան վարդապետից սովորելով:

Միջնադարյան մեծ գիտնականը համոզված է, որ մարդը պետք է անմիջականորեն, առանց եկեղեցու կամ եկեղեցականի միջնորդության հաղորդակցության մեջ մտնի աստծո հետ, «որը շնորհքն ուսուցանել քեզ արուեստ պաղատանաց, թէ որպէս պարտ է առնէ: Զար աւրինակ, ուսուցանիցէ որ արուեստն յումերէ և զարուեստն ժամանակ ինչ ի գործ արկանէ, յայն ժամ արուեստէն առաւել իմանա քան, որ ի վարդապետէն ուսա: Այսպես և զու զարտասուաւք պաղատանս քեզ գործ արա նա (աստուած) ինքն ուսուցանէ քեզ (աղօթել)»: Գրիգոր Նարեկացու արտահայտած համանման մտքի առթիվ պրոֆ. Գաբրիելյանը գրում է. «Նարեկացին, առաջ քաշելով աստծո հետ ձուլվելու, ուստի նրա հետ անմիջական հարաբերության մեջ մտնելու հարցը, գրանով փաստորեն հրաժարվում է թոնդրակեցիների հասցեին արած իր այն կշտամբանքից, թե սրանք մերժելով եկեղեցու անհրաժեշտությունը, որպես թե մեզք էին գործում: Բանն այն է, որ աստծո հետ անմիջական հարաբերության ղեպքում եկեղեցու գոյությունն ինքնին դառնում է ավելորդ»²: Նույն հարցի առթիվ դոկտ. Վ. Զալոյանը պնդում է. «Այստեղ տեղին է հիշել, որ քրիստոնեական կրոնի շատ սեֆորմատորներ Արևմուտքում և Հայաստանում, թոնդրակեցիների մի մասը, պնդում էին, որ մարդուն ազատություն չեն տա ոչ խորամանկամիտ ծեսերն ու դոգմատիկ խորհրդավոր արարողությունները և ոչ էլ եկեղեցու օգտին կատարվող նվիրատվությունները, այլ միայն անմիջական հավատն առ աստված կտանի ղեպի աստվածային շնորհք և կատարելագործելով կղարձնի նրան աստվածանման: Այստեղից դժվար չէ եզրակացնել, որ եկեղեցին, որպես երկնքի և երկրի միջև միջանկյալ օղակ, որի միջոցով մարդ հասու է լինում երկ-

նային սրբության, կորցնում է իր գոյության իրավունքը, դառնում է անպետք»¹: Սխալված չենք լինի, եթե նույնպիսի մեկնություն տանք նաև Շիրակացու համանման դրույթին՝ անմիջապես աստծո հետ հաղորդակցության մեջ մտնելու մասին: Ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, որ Նարեկացու այդպիսի պնդումներից ելնելով, որոշ հետազոտողներ ենթադրում են, որ նա պատկանել է թոնդրակյան շարժման այս կամ այն թևին:

Եկեղեցու սրբության նկատմամբ Շիրակացու վերաբերմունքի մասին է խոսում նաև նրա հետևյալ խնդիրը. «Այր մի յերիս եկեղեցիս եմուտ եւ խնդրեաց յԱստուծոյ յառաջնումն, եթէ Տուր ինձ որչափ ունիմս եւ տամ քեզ ին զահեկան: Նոյնպէս եւ յերկրորդումն ետ զԻն-ն, նոյնպէս եւ յերրորդումն: Եւ չա իւր ոչինչ մնաց»²:

Գեպի կրոնն ու եկեղեցին ունեցած իր վերաբերմունքի տեսակետից հատկանշական է նաև Շիրակացու «Հանելուկ դիմակքը»: Պարզ է, որ այդ հանելուկները ժողովրդական ծագում ունեն և տարբեր ժամանակներում մշակվել են տարբեր հեղինակների կողմից: Շիրակացին նույնպես կատարել է այդպիսի մշակումներ, որտեղ միաժամանակ դրսևորել է նաև իր վերաբերմունքը: Նրա մոտ հանդիպում ենք հետևյալ հանելուկին. «Աստուած գող, երէցն՝ անկնունք, Մարգարէն՝ սուտ»³: Եվ կամ «Աստուած անօրէն, խաչն՝ դիահար, երէց աստուածահայր»⁴: Ծիշտ է, այս հանելուկների մեկնությունները ունեն կրոնա-դավանաբանական բնույթ, բայց նրանց արտահայտման ձևերը հակասում են եկեղեցու կողմից ընդունված օրենքներին, չափազանց խիզախ են ու նույնիսկ արհամարհական: Մեծ հավանականությամբ, Շիրակացին հանելուկները մշակելիս հարազատ է մնացել ժողովրդական ստեղծագործությանը: Նույնը մենք նկատում ենք խրախճականներում: Նա ոչ միայն չի պայքարում ասկետիկ կյանքի համար, այլև, ընդհակառակն, իր աշակերտների և ուրիշների համար ստեղծում է խնդիրներ՝ ժամանակը ավելի ուրախ անցկացնելու համար: Նա իր այդ գործը սկսում է այսպես. «Գրում եմ ձեզ համար խրախճականներ, որպեսզի կերուխումի ժամանակ, երբ զվարճանում եք ու ցանկանում եք ուրախալի բաներ ասել, օգտագործեք դրանք»⁵: Այս ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ

¹ В. К. Чаалян, История армянской философии, стр. 214—215.

² Աճառիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 230:

³ Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 159:

⁴ Աճառիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 233.

⁵ Աճառիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 99—100, 257—259:

¹ ՀԱՍՈՒ Մատենագրան, ձեռագիր 788, էջ 227ա:

² Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. 2, էջ 43—44:

միջնադարյան լուսամիտ հեղինակի կողմից աշխարհիկ կյանքի ու կերուխուսի օրինականացում:

Որոշ հիմքեր կան ենթադրելու, որ Շիրակացին որոշ ազդեցություն է կրել նաև Մաշրազումեցուց: Հերձվածոց գրքի մի հատվածում կարդում ենք. «ՃՅԶ. Մաշրազումեցուց աղանդ... զհին թարգմանութիւնս զոր բնզալար ի սրբոյն Մահակայ՝ ոչ ընդունին. և Զերբորդ-թուղթն կորընթացուց ի Պաւղոսէ գրեալ զընգալեալն ի սրբոյն Գրիգորէ, նղովենս՝: Մենք շենք կարող ասել, թե Շիրակացին ինչ վերաբերմունք է ունեցել դեպի ավետարանի այդ թարգմանությունը, բայց իր կազմած «Թիւր որչափութեանն տանց հին և նոր կտակարանաց» ցուցակում բացակայում է կորընթացիների նուղված Պետրոսի վերոհիշյալ թուղթը: Հետաքրքրական է նաև այն, որ Շիրակացու կազմած այդ ցուցակը զգալիորեն տարբերվում է 435 եպիսկոպոսների Անտիոքի II ժողովի և Սիմեոն կաթողիկոսի մշակած կանոններից և եկեղեցու այլ հայրերի կազմած ցուցակներից:

Ինչպես կտեսնենք հաջորդ գլուխներում, Շիրակացին, որպես ժամանակի առաջավոր բնախույզներից մեկը, պաշտպանելով հըմարտության երկակիության ուսմունքը, սահմանափակում է կրոնի ու աստվածաբանության ոլորտները և լայն հող նախապատրաստում գիտության զարգացման համար: Այդ հիման վրա, նա վիճարկում է ավետարանի ու եկեղեցու սուրբ հայրերի անսխալականությունը, գտնում է, որ հավատը իմացության հիմքը չէ, որ հըմարտության միակ աղբյուրը աստված չէ:

Տիեզերագիտության մեջ Շիրակացին չի սահմանափակվում մենդոց գրքի արարչագործության սխեմայով և այդ մասին եղած կրոնական գրականությունը, այլ, ընդհակառակն, զարգացնում է միջնադարում եկեղեցու կողմից շրջագրված, իր ժամանակի համար առաջավոր տեսակետներ: Նա գտնում է, որ բնության նորմալ զարգացմանը աստված չի միջամտում: Աշխարհի տափաղկության կրոնական ուսմունքը քննադատելով, պաշտպանում է երկրի գլխաձեռության տեսակետը, հերքում է կրոնական այլ բնույթ, որ նրկիրը կանգնած է ջրերի վրա, որ գոյություն ունեն բազմաթիվ և աննյութ երկինքներ, որ լուսինը սեփական լույս ունի, որ լուսինը երկրի հայելին է, որ երկինքները անշարժ են և բազմաթիվ, ոչ նման տեսակետներ, որոնք արգելակում էին գիտության զարգացումը և գիտությունը փաստորեն բխեցնում էին կրոնից: Շիրակացու այդ պայքարը, անկասկած, մի կարևոր ավանդ է կրոնա-գաղա-

նաբանական դոգմաներով և միստիկայով հագեցված գիտություն ազատագրման գործում: Գիտական տիեզերագիտությունն աճել ու զարգացել է եկեղեցու և այլ խավարամիտ ինստիտուտների պաշտպանած տեսակետների դեմ մղվող պայքարի բովում: Այդ գործում իր արժանավոր տեղն է զբաղում հայ մեծ մտածող Անանիա Շիրակացին, որի այն խոսքերը, թե «միտքս տարակուսում է» ավետարանի այս կամ այն թեզի ճշտությանը, շափազանց խիզախ է հընչում միջնադարյան պայմաններում, այն էլ պալիկյանների ժամանակաշրջանում:

Այսպիսով, սխալվում են այն հեղինակները, որոնք (Ա. Զամինյան, Զարբհանայան) Շիրակացուն համարում են ուղղափառ-եկեղեցական մտածող:

Միամտություն կլիներ կարծել, թե միջնադարյան պայմաններում եղել են իմաստասերներ, որոնք Սուրբ գիրքը, կրոնը և եկեղեցին առհասարակ մերժել են: Նույնիսկ հակահեոգալական, ռեալիստիկոն շարժումները հանդես էին գալիս ազանդավորական-կրոնական ձևով: Բայց գտնվել են մտածողներ, որոնք զանազան գործոնների ազդեցության տակ շեղվել են ուղղափառ գծից, համարձակվել են քննադատական մոտեցում ցուցաբերել դեպի Սուրբ գիրքն ու եկեղեցու դոգմաները, աստվածաբանական միստիկ հարցերով զբաղվելու փոխարեն նվիրվել են բնության ուսումնասիրության գործին ու նպաստել գիտության զարգացմանը: Այդպիսին է եղել Անանիա Շիրակացին:

Ք. Պատկանյանն ու Հ. Մանանդյանը, որոնք մեծ գործ են կատարել Անանիա Շիրակացու ժառանգության գիտական ուսումնասիրության գործում, նույնպես սխալվում են: Պատկանյանը կարծում է, որ V դարի վերջերից Հայաստանը թևակոխում է «վանական գիտության ժամանակաշրջանը, որի ներկայացուցիչներն էին Ինդիկոպլեաի տիպի մարդիկ: Այդպիսի մտածողների թվին էր պատկանում նաև Անանիան»²: Իսկ Հ. Մանանդյանը ճիշտ կերպով նշելով, որ «հունաբան դպրոցը» հայկական մշակույթը զարգացրել է ինչպես կրոնական, այնպես էլ գիտական, ոչ-կրոնական ասպարեզներում, գտնում է, որ Շիրակացին պատկանում է առաջինը զարգաց-

¹ Ա. Զամինյան. Պատմութիւն հայոց հին գրականության, Բեյրութ 1941, էջ 106, 107, 109, 110, Զարբհանայան. Հայկական հին գագրութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 459:

² К. П. Патканов, Армянская география VII века, СПб, 1877. стр. XX, XXI.

¹ Շողակաթ, Գիրք 1, Վաղարշապատ, 1913, էջ 1 և Արարատ, 1908, էջ 581:

նողների թվին¹: Կարծելով, որ «Աշխարհացույցը» Շիրակացունը չէ, և որ վերջինս ընդունում է երկրի տափակությունը, Մանանդյանը հանգում է այն սխալ եզրակացության, որ Շիրակացին «կանգնած է քրիստոնեական մեկնիչների տեսակետի վրա»², որ նա իր «տիեզերագիտության մեջ հետևում է Ինդիկոպլևսի «Քրիստոնեական տեղագրության», որ նա կանգնած է քրիստոնեական եկեղեցու ուսմունքի տեսակետի վրա³: Իսկ Մ. Արեղյանը գտնում է, որ Շիրակացին Եգիպտոսի հետ միասին մշակում է աստուծու և տիեզերքի մասին միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհայեցողությունը⁴:

Հենվելով Հ. Մանանդյանի տվյալների վրա, Ն. Պրզուկևսկայան նույնպես Շիրակացուն համարում է Ինդիկոպլևսի տիպի մտածող, որը բնության մեկնաբանության հարցերում հիմնականում զարգացրել է եկեղեցական տեսակետներ: Պրզուկևսկայան Շիրակացուն և Ինդիկոպլևսին համարում է քաղաքային առևտրա-արհեստավորական խավի ներկայացուցիչ, որը հնարավորություն չունի ծանոթանալու գիտության տվյալներին և այնքան գիտական պաշար չունի, որպեսզի իր անմիջական գիտողությունների հիման վրա կատարեր ճիշտ եզրակացություններ⁵:

Ոչ մի կերպ չի կարելի համաձայնվել վերոհիշյալ տեսակետի հետ: Ք. Պատկանյանը հիշատակված աշխատության մեջ համառոտակի շարադրելով Ինդիկոպլևսի բնագիտական պատկերացումները, ընդգծում է Շիրակացու տեսակետների տարբերությունը, գիտականությունն ու առավելությունը⁶: Ավելին, նա լրիվ մեջ է բերում Շիրակացու այն տողերը, որտեղ նա քննադատում է եկեղեցական տեսակետը զարգացնող Ինդիկոպլևսին: Իսկ «Տիեզերագիտության» մեջ առանց անունը տալու Շիրակացին նույնպես քննադատում է Ինդիկոպլևսի և եկեղեցու կողմից ընդունված այն սխալ

տեսակետը, որ երկիրը շրջապատված է ջրով. «Ձծով է ասեն խելագարեալ փրխտփայքն հեթանոսաց, թէ պատ առեալ զերկրաւ, և լ միջի ծովու է երկիր որպէս կղզի մի» գրում է Անանիան¹:

Ավելին, Շիրակացին Սուրբ գիրքն ու եկեղեցու սուրբ հայրերի տեսակետները չի համարել բացարձակ ճշմարտություն և հակադրվելով դրանց՝ ընդունել է ժամանակաշրջանի ամենագիտական տեսակետը: Ոմանք յեկեղեցոյ ասացին, թէ առանձին ունի լուսինն զլույսն և ոչ յարեգականէ: Բայց ես հաւանիմ բազմաց իմաստասիրութեան յարեգականէ ասել²: Ինչ վերաբերում է Եգիպտոսի և Շիրակացու բնագիտական պատկերացումներին, ապա դրանք, ինչպես կտեսնենք հետագայում, հակադիր են իրար: Այդ հակադրությունը նկատել է նաև Լեոն³: Այսքանը բավական է ցույց տալու, որ Պատկանյանի, Մանանդյանի և Արեղյանի պնդումները համոզիչ չեն:

Պատահական չէ, որ հետագա դարերում դանազան ձևերով հալկական եկեղեցին կարողացել է սրբացնել Գրիգոր Նյուսացուն, Քարսեղ Կեսարացուն, Մեսրոպ Մաշտոցին, Եղիշեին, Հովհաննես Որոտնեցուն, Գրիգոր Տաթևացուն և նույնիսկ Գավթի Անահաղթին, բայց ոչ մի կերպ հնարավոր չի եղել «մեծ համարող» Անանիա Շիրակացուն ևս ընդգրկել սրբերի ցանկում և նրան համարել հայ եկեղեցու գաղափարախոս:

Այս պատճառով պատահական չէ, որ Շիրակացին իր ժամանակ և հետագա դարերում միջնադարյան սահմանափակ մտածողների կողմից լայն ընդունելություն չի գտնում: Խորենացու և Փարպեցու նման նա էլ բողոքում է, որ հայերը ծուլ են, գիտության չձգտող «ես տրուպս Հայաստանեաց ուսայ զճար արուեստս գայս (մաթեմատիկան) և բերի յաշխարհս մեր, — գրում է նա, — թէ պէտ և ոչ որ եղև շնորհակալ և մեծարաւղ իմոյ աշխատութեան, բանզի և ոչ սիրաւղ իսկ է ազգ մեր իմաստից և գիտութեանց, այլ ծուլը են և ձանձրացողք»⁴: Այդպիսիներից տրտնջալով նա ավելացնում է. «Այլ և ի վիրայ իմ պորսաւանս ստէին տգիտութեան, որք յինքննէ էին յերիւբեալք, որ թէ ունէի շարութիւն իբրև զնոսա, ոչ ումեք առ ի վարդապետութիւն բանայի դրերան որպէս արդարև

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 15:

² *Նույն տեղում*, էջ 39—40:

³ Տե՛ս Լեո, *Հայոց պատմություն*, հատոր 2, Երևան, 1947, էջ 45:

⁴ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն*, էջ 208—209:

¹ Հ. Մանանդյան, *Հունարան զպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, բնական ուսումնասիրություն*, Վիեննա, 1928, էջ 5, 8, 92:

² Հ. Մանանդյան, *Խորենացու առեղծվածի լուծումը*, Երևան, 1934, էջ 58:

³ Я. А. Манандян, Кем и когда была составлена „Армянская география“, приписываемая Моисею Хоренскому, Виз. врем., 1947, т. I(X), стр. 130, 131, 132 և «Միջօրեազգի և երկրի մակերեսի աստիճանական շափումները, ՀՍՍՌ ԳԱ հաս. գիտ. «Տեղեկագիր», 1953, № 6, էջ 9 և 25:

⁴ Մ. Արեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 387:

⁵ Н. В. Пигулевская, Византия на путях в Индию, стр. 115, 157, М.—Л., 1951 г.

⁶ К. П. Патканов, Армянская география, стр. X—XI.

ապերախտից»¹: Ակնհայտ է, այսպիսով, որ Շիրակացին ենթարկվել է խիստ հալածանքի:

Ինչպես հայտնում են մեր մատենագիրները, նման և ավելի խիստ հալածանքների են ենթարկվել Շիրակացու նախորդներից շատերը՝ Խորենացին, Փարպեցին, Մովսես և Դավիթ փիլիսոփաները և այլ տկանավոր առաջադեմ մտածողներ: Շատ հետազոտողներ (Աբեղյան, Մալխասյան, Մանանդյան) պնդել են, որ նրանք այդպիսի վերաբերմունքի են արժանացել հայկական եկեղեցու ասորական կողմնորոշում ունեցող պահպանողական մտածողների ու գործիչների կողմից: Եթե նույնիսկ մի րոպե համաձայնենք այդ տեսակետի հետ, այդ դեպքում ևս Շիրակացու նկատմամբ տարածված հալածանքը անհասկանալի կմնա: Ինչպես գիտենք, այդ ժամանակ, VII դարի կեսերին, իսպառ վերացել էր ասորական և սարսկական կողմնորոշման հարցը, սաստիկ թուլացած էր բյուզանդականը և մինչև դարի 80-ական թվականները դեռևս ուժեղ էր թնոդորոս Ռշտունու գիծը: Այս դեպքում ինչո՞վ բացատրել Շիրակացու նկատմամբ ծավալված հալածանքները, եթե ոչ հայ կղերադոգմատիկական գաղափարախոսությունից նրա ունեցած զգալի թեթումներով:

Մենք հակված չենք կարծելու, որ Անանիա Շիրակացին ենք հանդես է եկել որպես աղանդավորական: Ճիշտ կլինեն պնդել, որ Շիրակացին, ազդվելով ժամանակի առաջադիմական սոցիալ-քաղաքական շարժումներից և անմիջականորեն ուսումնասիրելով բնությունը, տեսել է կրոնական որոշ տեսակետների սխալները ու փորձել է դրանք փոխարինել ավելի գիտականով: Որպես այդ ընթացքի տրամաբանական հետևանք նա շատ հարցերում շեղվել է եկեղեցու ընդունած ուղղափառ գծից և ինքը դարձել մի տեսակ ոչ կրոնական, հակաեկեղեցական հոսանքի հիմնադիրներից մեկը:

Եթե Շիրակացին ըստ արժանվույն չի գնահատվել միջնադարյան շատ մտածողների կողմից, ապա նա սիրելի է եղել իր հարազատ ժողովրդի համար: Հայ ոամիկ ժողովուրդը դեպի մեծ գիտնականը իր վերաբերմունքն արտահայտել է նրա մասին զանազան ավանդություններ ստեղծելով: Գրանց միջոցով ժողովուրդը մի կողմից արտահայտել է իր վրդովմունքը դեպի Շիրակացուն արհամարհողները և մյուս կողմից էլ ընդգծել է իր արժանավոր որդու վաստակը: Այդ ավանդություններից մեկում, որ բերում է Ալիշանը, ասված է. Անանիա Շիրակացին, զզված հայրենիքում ղեկա-

վար շրջանների ցուցաբերած վերաբերմունքից, հեռանում է: Վնե՜տիկի թագավորին նա սովորեցնում է արքիմիա և երկաթից ոսկի ստանալու գաղտնիքը: Սակայն երբ թագավորը տիրապետում է այդ գաղտնիքին, մտածում է սպանել Շիրակացուն, որպեսզի ուրիշները չօգտվեն նրա արժեքավոր գյուտից: Շիրակացին, սակայն, խնդրում է իրեն շտապել, այլ ոսկի գրամի երեսին քանդակել իր նկարը և դրանով ինքը բավարարված (հատուցված) կլինի: Այդ պայմանի համաձայն յալդղ ոսկեգրամի մեկ երեսին գրոշմած կնիկով պատկերը Շիրակացուն է: Ժողովրդի պատկերացմամբ, այսպիսով, երկաթից ոսկի ստանալու միջնադարյան այդ ամենագովար խնդիրը և արքիմիայի հիմնական հարցը կարող էր լուծել միայն Շիրակացին:

Մի այլ ավանդություն է բերում Ա. Մնացականյանը: Այստեղ Շիրակացին համարվում է համասփյուն բույսը գտնողը, մի բույս, որը միջնադարյան Հայաստանում եղել է գիտության և իմաստասիրության խորհրդանիշն ու պահպանիչ: Այդ դեպքում ժողովուրդը, ըստ արժանվույն Շիրակացուն համարում է գիտության պահպանման խորհրդանիշ²:

Մենք կարծում ենք, որ Անանիա Շիրակացուն կարելի է վերագրել Միքայել Նալբանդյանի հետևյալ բնութագիրը. «Մեր այս խոսքերը, — հոգեորդների ընդդեմ, — չի վերաբերվում մեր թարգմանիչներին կամ նոցա հետևող փոքրագույն մասին: Ինքյանք, այդ սուրբ թարգմանիչք, քարոզիկացան և հալածվեցան մինչև ի մահ՝ ընդհանուր հոգեորդականության ձեռքով»³:

* * *

V—VII դարերում, հայ ժողովուրդը կյանքի ու մահու պայքար է մղում օտարեկերյա զավթիչների դեմ: Այդ պայքարի ընթացքում ուժեղանում էր հոգևոր սննդի կարիքը, բարձրանում էր ժողովրդի ինքնագիտակցությունն ու ստեղծագործական քափը: Միևնույն ժամանակ սովում էր նաև հակադիր դասակարգերի պայքար: Այդ պայմաններում հայ առաջադեմ մտածողները իմաստասիրության, բնագիտության և պատմագրության մեջ բարձրացնում ու լուծում էին ժամանակի հրատապ տեսական ու գործնական հարցեր:

¹ Ալիշան, Հայ-վե՛նետ, Վե՛նետիկ, 1896, էջ 191:

² Ա. Մնացականյան, Հայկական դարգարգիստ, Երևան, 1955, էջ 486—487:

³ Մ. Նալբանդյան, Ընտիր երկեր, 1953, էջ 379:

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 209:

Հայաստանի երկատումն ու բաժանումը Բյուզանդիայի ու Պարսկաստանի միջև, հույն, պարսիկ և արաբ զավթիչների կեղեքումն ու այդ բոլորի դեմ հայ ժողովրդի հերոսական ազատագրական պայքարը այն քաղաքական միջավայրն էր, որտեղ գործել են Մաշտոցն ու Խորենացին, Եզնիկն ու Եղիշեն, Դավիթ Անհաղթն ու Անանիա Շիրակացին:

Օտարերկրյա լուծն ու ձուլող քաղաքականությունը, որն սպառնում էր աշխարհիկ ավատատերերի շահերին, ձգտում էր վերացնել հոգևոր տերերի իրավունքները և նույնիսկ նրանց գոյությունը ու վերջապես՝ ձուլել հայ ժողովրդին, ինչպես նախորդ դարերում, այդպես էլ VI—VII դարերում ծնել ու սնել է ժողովրդական ազատագրական շարժման մի շղթա և համապատասխան մշակույթ: Այդ պայքարին յուրաքանչյուր դասակարգ և խավ մասնակցում էր յուրովի՝ ելնելով իր շահերից:

Ազատագրական պայքարը, որին մասնակցում էին հայ ժողովրդի բոլոր առաջադեմ ուժերը, իր կնիքն է դրել ինչպես նախորդ, այդպես էլ VI—VII դարերի մատենագիրների, որոնց թվում և Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքի ձևավորման վրա:

Հայրենասեր գիտնական Շիրակացին գիտակցում էր, որ իր քաղաքական ինքնուրույնությունն ու սեփական գոյությունը պահպանելու համար պայքարի դուրս եկած ժողովրդի համար անհրաժեշտ էր զինվել ոչ միայն ռազմականապես, այլև հոգեպես, որ նրան անհրաժեշտ է մարտունակ ու հարուստ մշակույթ: Եթե հայ մարտիկը օտար բռնակալի դեմ կռվում էր սրով, ապա հայ առաջավոր մտավորականությունը իր գրչով մասնակցում էր այդ ահեղ պայքարին: Անանիա Շիրակացին ևս, այլ հայրենասեր գիտնականների հետ ակտիվորեն մասնակցում էր բռնակալական գաղափարախոսության դեմ ծավալված այդ պայքարին:

Շիրակացին օտար նվաճողների դեմ պայքարելու համար օգտագործում է բոլոր հնարավոր առիթները, այդ առում է իր տիեզերագիտական աշխատություններում, տոմարագիտական երկերում, «Ժամանակագրության» մեջ և նույնիսկ ի վարանական խրեղիների միջոցով: Նրա հայրենասիրությունը սերտորեն շաղկապված է իր գիտական գործունեության հետ:

Հայ մտավորականությունը գաղափարական պայքար էր մղում պարսկական իդեոլոգիայի դեմ: Այդ պայքարի լավագույն նմուշներից են Եզնիկի «Եղծ աղանդոցն» ու Եղիշեի «Վարդանանց

պատերազմը»: Ինչպես իր նախորդները, այնպես էլ Շիրակացին, քննադատելով պարսկական կրոնական փիլիսոփայությունը, ընդգծում է հեթանոսների այն հիմնական սխալը, որ նրանք, տարվելով արտաքին երևույթից, աստվածացնում են բնությունն առանձին իրերն ու տարրերը¹:

Շիրակացու հայրենասիրությունն արտացոլվում է նաև իր թվարանական խնդիրների մեջ: Մեզ հասած խնդիրներից առաջինում պատմում է, որ «Ի ժամանակի պատերազմացն հայոց ընդ պարսս, սաստիկ քաջութիւնք լինէին ի Կամսարկանէն Զարակայ» այնպես, որ հայերը, հպարտությամբ նշում է Շիրակացին, առաջին օրը կոտորում են պարսկական զորքի կեսը, երկրորդ օրը՝ մեկ շորրորդը, իսկ երրորդ օրը՝ մեկ տասներորդը և այլն²: Այսպիսով, նա ոչ միայն խրախուսում է հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը, այլև փառաբանում պարսկական զավթիչների զորքերը կոտորողներին: Մի այլ խնդրի մեջ Շիրակացին մի դեպք է բերում պարսկական լծի դեմ ուղղված հայ ժողովրդի ապստամբությունից: Կամսարական իշխանը սպանում է պարսիկ զորավար Սուրենին (հավանաբար այդ Սուրեն մարզպանն է) և վերջինիս Պարսկաստան ուղարկած սուրհանդակին³:

Շիրակացին պայքարում է նաև բյուզանդական կայսերապետական տիրող գաղափարախոսության դեմ, և բոլոր հարմար առիթներով քննադատում է այն: Այդ հոսանքի ներկայացուցիչներին ուղղելով իր խոսքը, նա գրում է. «Ոչ հրամայեք գործ ճշմարտութեան, այլ միշտ իշխանութեան, բռնութեան և ճարտարութեան»⁴. Հենց այդ տեսանկյունից էլ նա քննադատում է բյուզանդական գահի կողմից հովանավորվող երկաբնակությունը: Շիրակացին իր «Ժամանակագրության» մեջ պայքարելով երկաբնակության դեմ, ցույց է տալիս, որ վերջինս հաստատվել է ոչ թե իր ճշտության պատճառով, այլ կայսերական բռնի ուժի միջոցով: Նա, այսպիսով, շեշտում է հարցի քաղաքական կողմը: Իսկ, ինչպես գիտենք, հակաքաղկեդոնական պայքարն իր որոշ ծավալով ու բովանդակությամբ հայ ժողովրդի ազգային անկախության համար մղած պայքարի քաղաքական արտահայտություններից մեկն էր: Քաղկե-

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 19:

² Նույն տեղում, Մատենագրություն, էջ 227:

³ Նույն տեղում, էջ 228:

⁴ Նույն տեղում, էջ 299:

դոնի ժողովի մասին խոսելով՝ Երրակացին գրում է. «Եւ գրեցին սահման հաւատոյ ըստ Ղէւնի, և ըստ Թեոդորեանայ մոլորութեանն. որ հաւասարի նեստորի պղծի և Պաւղոսի, և Արտիմոնի կատարեալ հայհոյութեանն»: Այսպիսի որոշում է արվում ոչ թէ եպիսկոպոսների ազատ կամքով, այլ բռնի ուժով: Երբ ժողովականներն հրաժարվում են ընդունել կայսրի պահանջած որոշումը, շարունակում է Երրակացին, «Յայնժամ թագաւոր... եկն առ նոսա յաւուրս երիս: Իսկ ժողովեալքն ի Քաղկեդովն՝ ոմանք յերկիւղէ, և այդք ակնաուրեթեամբ թագաւորին և կնոջ նորա՝ եղեն հաւանեալք պիղծ նորաձայնութեան թղթոյն Ղևովնի հայհոյութեանն»¹: Նույն տեսակետը Երրակացին զարգացրել է նաև իր տոմարագիտական աշխատություններից մեկում՝ «Հայտնութեան ճառում»: Երրակացին հասկանում է, որ քաղկեդոնականությունը կայսերական արքունիքի քաղաքականության անբաժանելի մի մասն է: Նրա դեմ, հետևաբար, հնարավոր է պայքարել միայն համապատասխան քաղաքական միջոցառումներով:

Երրակացին իր «Ժամանակագրության» մեջ դրականաբար է արտահայտվում նաև 685 թվականի հայ-վրաց-աղվանական հակաբարբառական միացյալ պայքարի մասին, որն ավարտվեց այդ եղբայրական ժողովուրդների հաղթանակով: «Ի սորին աւուրս (Կոստանտին Գ.) եղև շիտիթումն Տաճկաց՝ սաստիկ պատերազմաւ, և դադարեցին ի հարկագրութենէ նոցա Հայք, Վիրք, Աղուանք, ծառայեալ նոցա ամս երեսուն»²: Մեզ, սակայն, դեռևս անհասկանալի է մնում, թե ինչու Երրակացին իր պատմության մեջ ոչ մի հիշատակություն չունի Վարդանանց պատերազմի, Վահան Մամիկոնյանի ապստամբությունների մասին:

Օտարազգի զավթիչների ու նրանց հարուցած շարիքների դեմ հայ ժողովրդի մղած դարավոր պայքարի ընթացքում հայ մտածողների մեջ գնալով ամբապնդվում էր այն համոզմունքը, որ շարք բնածին չէ, այլ հետևանք է մարդկային գործունեության: Այդ պատճառով էլ անհրաժեշտ է պայքարել բոլոր տեսակի շարիք գործողների, ըստ որում և օտարերկրյա զավթիչների դեմ: Այդ տեսակետն է զարգացնում նաև Անանիա Երրակացին, հիմնավորելով այն ինչպես բնագիտական, այնպես էլ սոցիոլոգիական փաստարկներով: Երրակացին նկատում է, որ Ֆատալիզմը, շարի բնածին լինելու ուսմունքը, փաստորեն վերացնում է շար և բարի մարդկանց

գործունեությունների տարբերությունը¹: Եթե մարդիկ անկախ իրենց կամքից շար լինեն, սկսում է Երրակացին, ապա ոչ ոք իրավունք չի ունենա նրանց պատժելու. այդպիսով, օտարերկրյա զավթիչները նույնպես անպատիժ պետք է մնային: Եթե շարիքը իրոք բնածին է, ապա այդ դեպքում ավելորդ կլինեն, փաստարկում է նա, պետական մարմինները, արդարադատություն ու օրենքը²: Ամենակարեւորն այն է, որ Երրակացին տեսնում է Ֆատալիզմի մեջ մարդկանց անգործության մատենելու, եղածի հետ հաշտվելու, լինելիի մասին շեղակցում ձգտումը, մի բան, որ շարից անհետաքեր արդյունքներ կարող էր ունենալ օտար լծի դեմ տարվող պայքարի պայմաններում: «Նաև մեծավաստակն արուեստագիտաց ընդունայնասույր է և վայր՝ և աշխատութիւն մշակացն անօգուտ էր, դի իբրու ոչ կարկառուցուն զձեռս իւրեանց ի գործ գայցէ դարման կենաց իւրեանց առանց մուրկան շրջելոց. և վաճառականին այն կամք էին թէ գայցեն զիպիցեն նմա շահք բազումք մեծութեանց յորժամ խաղաղ նստիցի յաշխատութենէ ճանապարհաց. եթէ ի բաշխից բախտից ժողովէին նմա մեծութիւնքն ձրի»³: Մարդիկ իրենք են պատասխանատու իրենց երջանկության ու դժբախտության համար և այդ պատճառով էլ պետք է գործեն, աշխատեն ու պայքարեն: Ահա թե ինչու նա անխնա քննադատում է Ֆատալիզմն ու շարի բնածինության գաղափարը:

Անանիա Երրակացու հայրենասիրությունը արտահայտվում է ոչ միայն թշնամու բռնակալական գաղափարախոսությունը քննադատելու, մարդկանց մարտի ու ակտիվ գործունեության կոչելու մեջ, այլ նաև հայրենական մշակույթը զարգացնելու, հետամնացությունը վերացնելու, հնացած տեսակետները քննադատելու ու հայ ժողովրդին լուսավորելու մեջ: Ինչպես արդարացիորեն նկատել է ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը. «Քաղաքական ինքնուրույնությունը կորցնելուց հետո, շեղծիվ իր լավագույն զավակների աննկուն գործունեության, Հայաստանում ստեղծվեցին մայրենի լեզվով լուսավորություն ու գրականություն, որոնք ժողովրդի մեջ արթնացրին հպարտ ինքնագիտակցություն: Հայոց գրերի ու կրթության հանճարեղ հիմնադիրները հայ ժողովրդին հաղորդեցին անսասան կենսունակություն: Կեղեքվող Հայաստանը հոգևորապես զարգացավ, ամբարակվեց և նախապատրաստվեց պարսկական մազդեականու-

¹ Անանիա Երրակացի. *Մատենագրություն*, էջ 392:

² Նույն տեղում, էջ 399:

¹ Անանիա Երրակացի. *Տիեզերագիտություն*, էջ 29:

² Նույն տեղում, էջ 28:

³ Նույն տեղում, էջ 28—29:

թյան գալիք հարձակման¹: Այդպիսի լավագույն զավակների թվին է պատկանում նաև Անանիա Շիրակացին: Նա նույնպես գիտակցում էր հայրենական մշակույթը զարգացնելու անհրաժեշտությունը և ամեն կերպ աշխատում էր մասնակից դառնալ պատմական, քաղաքական ու մշակութային մեծ նշանակություն ունեցող այդ գործին:

Մինչև VII դարը մեր նախնիները ունեցել են բավականաչափ զարգացած պատմագրություն, իմաստասիրություն, քերականություն, գրականություն, դավանաբանություն, բայց ոչ բնագիտություն և բնափոխիսոփայություն: Շիրակացին, օգտվելով իր նախորդների և ժամանակի համաշխարհային գիտության նվաճումներից ու դրանք հարստացնելով իր անձնական ուսումնասիրություններով ու գիտողություններով, հայ միջնադարում դարձավ այդ գիտությունների հիմնադիրն ու տարածողը: Նա առաջին հայ տիեզերագետն ու մաթեմատիկոսն է: Ի տարբերություն իր նախորդների, նա այդ հարցերով զբաղվել է ոչ թե ուրիշ խնդիրների առնչությամբ կամ ավետարանի ու եկեղեցու հավատալիքները մեկնելիս, այլ անմիջապես որպես բնախույզ: Վաղ միջնադարյան իրականության մեջ նա այն բացառիկ մտածողներից է, որն իր գործիքների միջոցով անմիջապես ուսումնասիրել է բնական իրերն ու երևույթները և հասկապես երկնային մարմինների շարժումներն ու վիճակը:

Նիկողայոս Ադոնցը գիտության ասպարեզում Շիրակացու ծառայությունների մասին խոսելով, նշում է, որ նա ազդել է ոչ միայն հայ մշակույթի զարգացման, այլև բյուզանդական բնագիտական մտքի զարգացման վրա: «Ստույգ գիտության այն ջահը, որ տեսնում ենք Անանիա Շիրակացու ձեռքին VII դարում և որը Բագրատի միջոցով թերևս անցավ Կոնստանդնուպոլիսի և փայլեց Մազնավձա պալատում, տակավին (հանձին Նիկողայոս Արտավազդի) առկայծում էր մի համեստ հայ շրջանում Բյուզանդիայի մայրաքաղաքի մեջ»², — գրում է նա:

Հայ իրականության մեջ մինչև VII դարը գոյություն չի ունեցել այնպիսի գիտական ու ամբողջական աշխարհագրություն, ինչպես Շիրակացու «Աշխարհացույցը»: Նա առաջին հեղինակն է, որ մեծ հաջողությամբ ավել է Հայկական լեռնաշխարհի ֆիզիկական-աշխարհագրական առաջին շրջանացումը, որն այնքան հաջող է և

¹ Я. Манандян. Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван, 1940, стр. 37—38.

² Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 337:

գիտական, որ դարեր շարունակ բնորոինակվել ու օգտագործվել է: Այդ աշխատությունը չափազանց կարևոր աղբյուր է նաև սասանյան իշխանության վերջին ժամանակաշրջանի մասին: Նա տալիս է հարուստ տեղեկություններ սլավոնական ցեղերի, Վրաստանի, Ադվանքի ու չին ժողովրդի մասին: Ինչպես հետազոտողները ցույց են տալիս, այդ երկր գրելիս Շիրակացին օգտագործել է հունական, հռոմեական և հայկական բարտեղներն ու աշխարհագրական գործեր: «Մեծ համարողը» այդ բոլորն օգտագործելով, կարողացել է տալ չափազանց հետաքրքիր և արժեքավոր մի աշխատություն, որտեղ արձանագրված են նաև իր կատարած անձնական գիտումների ու ճանապարհորդության արդյունքները:

Մինչև VII դարի կեսերը, Բյուզանդիան և նրա կայսրության մեջ մտնող շատ ժողովուրդներ արդեն մշակել էին իրենց անշարժ տոմարը: Հայերը, սակայն, զեռես շարունակում էին օգտվել շարժական տոմարից: Հայկական առաջին անշարժ տոմարը նույնպես կազմել է Անանիա Շիրակացին: Նա, տոմարական հաշվումները կապելով աստղագիտության ու մաթեմատիկայի հետ, հայ մատենագրության մեջ հիմք դրեց տոմարագիտությանը: Նրա այդ աշխատությունները հետագայում ղժվարին ու բարդ տոմարական հաշվումների համար հիմք և ուղեցույց են ծառայել: Արդարացիորեն Գ. Տեր-Մկրտչյանը գրում է. «Ինչ նշանակություն որ ունեցել է Խորենացու պատմությունը հետագա պատմիչների համար, նույնն է եղել Շիրակացին հետագա տոմարագետների համար»³: Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ մեծ հայրենասերը տոմարական աշխատություններում վեր է հանել ու օգտագործել ամիսների, օրաժամերի և շափերի հայկական անուններն ու տերմինները: Շիրակացին որոշ ներդրում է կատարել նաև պատմագրության ասպարեզում: Բացի մեզ հասած «Ժամանակագրությունից» Շիրակացին թվարանական, տիեզերագիտական, տոմարագիտական և այլ աշխատություններում արտահայտել է իր տեսակետները պատմագրության վերաբերյալ: «Ժամանակագրության» մեջ Շիրակացին, օգտվելով իր նախորդ հայ պատմագիրներից և հատկապես Խորենացուց, պաշտպանում է վերջինիս այն տեսակետը, որ պատմության կմախքը ժամանակագրությունն է:

Պատմագրական հարցերում Շիրակացին շատ ավելի փոքր գիտնական է քան բնագիտության մեջ: Պատմականորեն ավագույնված է, որ ընդհանրապես ավելի ղժվար է հաղթահարել սխալ-

³ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Անանիա Շիրակացի, էջ 36:

ները հասարակության զարգացման օրինաչափությունների ուսումնասիրության մեջ, քան բնության: Մյուս կողմից, եթե չհաշվենք Շիրակացու պատմության առաջին մասը, որը վերաբերում է շին կտակարանի ժամանակագրությանը, ապա մնացած բաժինները պատմության կմախքն են, որտեղ կան նաև ժամանակագրական անճշտություններ:

Կասկածից վեր է, որ Շիրակացին զբաղվել է նաև կրոնա-բարոյական խնդիրներով: «Անանիա վարդապետի» անունով մեզ հասել են այդպիսի բովանդակություն ունեցող մի քանի տասնյակ ձեռագրեր, բայց դեռևս պարզված չէ, թե դրանք ո՞ր Անանիայի գրչին են պատկանում: Ելնելով ձեռագրերի բովանդակությունից ու լեզվից, մենք գտնում ենք, որ հետևյալ գործերը Շիրակացուն պատկանել չեն կարող.

1. Անանիայի վարդապետի ասացեալ ի խորհուրդն Յունանու մարդարեին.

2. Սրբոյ Անանիայի Շիրակուանեցոյ հայոց վարդապետի ասացեալ վասն անցաւոր աշխարհի: Այս աշխատությունը սխալմամբ է վերագրվել Շիրակացուն: Մեր կարծիքով, Զարբհանայանը արդարացի է՝ այն նարեկացու գրչին է պատկանում¹.

3. Անանիայի Շիրականացուն խրատք քահանայից և ժողովրդաց: Արդարացի է ՀՍՍՌ Մատենադարանում պահվող № 838 ձեռագրի հին ընթերցողը, որը այդ երկի կողքին գրել է. «այսրիկը կանոնք ոչ են Անանիա Շիրակայնոյ, որպէս ասէ խորագիրն, այլ ներսես Ենոքհարկոյ ընդհանրականէ»².

4. Անանիայի խօսք և խրատ Աւետարանական, Առաքելական և Մարգարեական.

5. Անանիայի հայոց վարդապետի խրատ քահանայից: Այս երկը մեծ հավանականությամբ Սանահնեցունն է:

* * *

Վստի միջնադարյան հայ մշակույթի զարգացումը մեծապես պայմանավորված է նաև այդ ժամանակաշրջանում գործող կրթական հաստատությունների վիճակով: Ինչպես գիտենք, դեռևս IV—V դարերում Հայաստանում հիմնադրված առաջին հայատառ դպրոցները մեծապես նպաստել են հայ նոր մշակույթի ձևավորմանն

ու վերելքին: Դրանց պատվանդանի վրա բարձրացել է ինքնուրույն ու թարգմանական հարուստ գրականություն: Վարդանանց պատերազմներին հաջորդող արհավիրքներից սկսած վերանում են այդ դպրոցները, և ուսումը ավելի ու ավելի կենտրոնանում է վանքերում:

VI դարից միջնադարյան դպրոցների ուսուցման ծրագրի մեջ մտցվում է որոշակիություն: Եկեղեցին մշակում է թույլատրված և օրինականացված առարկաներն ու նրանց բովանդակությունը: Այդ առարկաները համարվում էին «յոթ ազատ արվեստներ» կամ «իմաստության յոթ ատիճաններ» և կամ էլ «իմաստության յոթ սյուներ»³: Նրանք բաժանվում էին ուսուցման երկու շրջանի: Առաջին երեքը (ևռյակը), որոնք հասարակագիտական բնույթի առարկաներ էին (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն կամ դիալեկտիկա) դասավանդվում էին ուսման առաջին շրջանում: Այն դրպրոցները, որոնք սահմանափակվում էին եռյակի ծրագրով, կոչվում էին ցածր կամ միջին աստիճանի դպրոցներ: Քառյակի՝ բնագիտական առարկաների (տիեզերագիտություն, երկրաչափություն, թվաբանություն, երաժշտություն), ուսուցումը կազմում էր կրթության երկրորդ շրջանը և այդ առարկաները ուսուցանող դպրոցները կոչվում էին բարձր տիպի: Հայաստանում նույնպես տեղյակ էին ուսուցման այդպիսի ծրագրին: Այդ մասին է խոսում Կաղանկատվացու պատմության մեջ հիշատակված Գյուտ մատենագիրը, որը արտասահմանում սովորել է ինչպես քառյակը, այնպես էլ աստվածաբանություն: Գրիգոր Մագիստրոսը, նշելով Շիրակացու արժանիքները, ընդգծում է, որ նա խորացել է ուսման քառյակ ծրագրի մեջ: Իսկ ինքը՝ Շիրակացին գրում է. «Եւ յիմաստութեան տան եօթ հաստատին սինք»¹ և կամ՝ «եօթ սինսն յորոյ վերայ իմաստութիւն զտուն իւր հաստատէր»²: Նույնպիսի վկայությունների մենք հանդիպում ենք նաև Դավիթ Անհաղթի և Դավիթ Քերականի մոտ: Սակայն պետք է նշել, որ հայկական իրականության մեջ, հատկապես վաղ միջնադարում, եկեղեցու կողմից թույլատրված «ազատ արվեստները» լրիվ չեն համընկել արևմտյան Եվրոպայում ընդունված եռյակին ու քառյակին³: Բայց և այնպես Հայաստանում ևս ցածր տի-

¹ Անահիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 245:

² Նույն տեղում, Տիեզերագիտություն, էջ 63:

³ Տե՛ս Ա. Առաքելյան, Կրթությունն ու դաստիարակությունը հին Հայաստանում, Հայպետմանկ. հաստ. գիտ. աշխ. ժող., № 2, 1945, էջ 79—81, Ա. Խ. Մովսիսյան, ԵՃՅԱԳԻՐ ԴԱՊՐՈՅԻ ԺԱՂՈՒՄՆ ՈՒ ՆՐԱ ՀԵՄԱԳԱ ՎԻՃԱԿԸ, Երևանի պետամալսարանի գիտ. աշխ., Կ. XIII, 1940:

¹ Գ. Զարբհանյան, Հայկական հին դպրություն, էջ 534:
² ՀՍՍՌ Մատենադարան, ձեռ. 838, էջ 107ր, տե՛ս նաև ներսես Ենոքեանի, Թուրք ընդհանրական, Եջմիածին, 1865, էջ 67—92:

պի դպրոցներում դասավանդվել են միայն հասարակագիտական առարկաները, իսկ բարձրերում՝ բնագիտական: Այդ արտահայտվել է նաև յոթերորդ դարի դպրոցների ծրագրում:

Ինչպես հաղորդում են Օրբելյանն ու Մաշտոց կաթողիկոսը, VII դարում Հայաստանում գործել են զգալի բանակությամբ դրպրոցներ: Այդ ժամանակ գործել են Սյունյաց, Արագածոտնի, Դպրեվանքի, Արշարունյաց, Գլախ մենաստանի, Վաղարշապատի և այլ դպրոցներ, որոնք հիմնականում վանական բնույթ ունեին: Այդ դպրոցներում դասավանդվել են հասարակագիտական առարկաներ՝ իմաստասիրություն, ճարտասանություն, քերականություն, աստվածաբանություն, տրամաբանություն, եկեղեցական երաժշտություն և այլն: Հետաքրքիր է նշել, որ ուսուցիչների թվում եղել են նաև կանայք: Օգտագործված դասագրքերի թվում հատուկ տեղ են գրավել պատմագիրների գործերը, Դիոնիսիոս Թրակացու հայացված քերականութունը, դրա շուրջ գրված մեկնությունները, «Յազագս Պիտոյիցը» և Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստությունը»: Մեծ հավանականությամբ օգտագործվել է նաև Թարգմանված գրականութուն՝ Արիստոտել, Օլիմպիադոր, Ջենոն, Հերմես և այլն: Բայց, այնուամենայնիվ, այդ դպրոցները բարձր տիպի չեն եղել: Ժամանակին հայ մտավորականությունը բարձրագույն կրթություն ստանալու համար ստիպված էր մեկնել Հայաստանից դուրս: Օրինակ, Գյուտը, յուրացնելով հայրենական գիտության նվաճումները, մեկնեց արտասահման, որտեղ ձեռքերած գիտելիքների մասին գրում է. «Եւ այս վիճակ ոչ ամենեցուն (է վիճակուած), այլ որք քաջն զեգերեցան յուսումնասիրութեան ի թուականին, յերկրաշափականի, յաստեղաբաշխականի, ի բժշկականի և այս ծայրս ծագան հասին, ի մարգարէականս և յառաքելականս և յաւետարանականս, որ է սկիզբն և յուզումն այլոց»¹: Այսինքն բնագիտությունը նա սովորել է արտասահմանում: Շիրակացին նույնն է հաստատում, ասելով. «Եւ վասնզի ոչ գտանէր յաշխարհիս Հայոց մարդ ոք, որ գիտեր իմաստասիրութիւնն (խոսքը բնափիլիսոփայության մասին է) այլ և ոչ անգամ գիրք (համարողութեան) արուեստից ուրեք գտանէին, այս և Յունացն զիմեցի յաշխարհ»²: Իրերի այսպիսի վիճակը հուզում էր շատ հայրենասերների: Ինչպես պատմում է Փարպեցին, Մեսրոպ Մաշտոցը լուրջ կերպով մտահոգված է եղել

հեռագնաց ուսման հարցով: Իր ինքնուրույնության համար պայքարող հայ ժողովրդի համար անհրաժեշտություն էր՝ ունենալ հայրենական բարձրագույն տիպի դպրոց: Շիրակացին փորձել է իր ժողովրդի այդ պահանջը ևս բավարարել:

Շիրակացու մեծությունը ոչ միայն բնագիտությամբ դրադվելու, հայրենական գիտությունը զարգացնելու, զանազան դասադրքեր գրելու, հայրենիքի թշնամիների դեմ պայքարելու ու զգալի շարժում եկեղեցական դոգմատիկայից շեղվելու մեջ է, այլև իր ազատամտական ու լուսավոր տեսակետները իր հիմնադրած դպրոցի միջոցով տարածելու մեջ, մասադ սերնդին լուսավորելու մեջ:

Մտտավորապես 630 թվականներին Շիրակացին վերադառնալով հայրենիք՝ զբաղվում է գիտական-մանկավարժական աշխատանքներով: Հիմնում է իր բարձր տիպի դպրոցը, որտեղ սովորելու են զալիս բազմաթիվ պատանիներ ու երիտասարդներ: «Զի իբրև եկի ևս, բազումք ընթացան առ իս յուսումն», գրում է Շիրակացին³: Սամվել Անեցին վկայում է, որ Շիրակացին ունեցել է Հերման, Տրդատ, Աղաբիա, Եղեկել և Կիրակոս անունով աշակերտներ, որոնք նրուաղեմ զնալով ընդունել են երկաթնակությունը և այդ պատճառով էլ մերժվել իրենց ուսուցչի կողմից²: Շիրակացու մանկավարժ լինելու մասին են վկայում նաև իր աշխատանքներում օգտագործված բառերն ու դարձվածքները: Թվարանության դասագրքում նա իրեն բազմիցս անվանում է ուսուցիչ և խրատներ տալիս աշակերտներին: Շիրակացին ընդգծում է, որ ինքը պատրաստ է ուսուցանելու նրանց, ովքեր ցանկանում են իրենից սովորել³:

Վերոհիշյալից անվերապահորեն կարելի է պնդել, որ Շիրակացին ունեցել է իր դպրոցը: Պետք է նշել նաև, որ միջնադարում և հատկապես վաղ միջնադարում, կրթական հաստատությունները ունեցել են սակավաթիվ ուսուցիչներ և հաճախ այն սահմանափակվել է միայն մեկով:

Ինչպես տեսանք, մինչև մեծանուն մանկավարժը Հայաստանում գործել են միայն ցածր տիպի դպրոցներ: Վերադառնալով հայրենիք, Շիրակացին բացում է բոլորովին նոր տիպի դպրոց և չի սահմանափակվում իր նախորդների ու ժամանակակիցների ուսումնական ծրագրերով և մեթոդներով: Նա հիմնական շեշտը դնում է մաթեմատիկական առարկաների՝ թվաբանության, աստղաբաշխու-

¹ Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1913, էջ 31:
² Անանիա Շիրակացի, Մատենադրութիւն, էջ 206—207:

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրութիւն, էջ 209:
² Սամուէլի բաճանայի Անեցույ հուշարձանի ի գրոց պատմագրաց, էջ 85:
³ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրութիւն, էջ 210:

թյան, երկրաշափության ու տիեզերագիտության վրա: Անվիճելի է, որ նա նույնպես դասավանդել է աստվածաբանություն, որը Շիրակացու համար չի եղել հիմնականը և ոչ էլ գիտությունների թագուհին: Նույնիսկ միջնադարյան հետագա մտածողները երբեք չեն նշել Շիրակացու աստվածաբանական գործերը և նրան անվանելով բնագետ, տոմարագետ, օգտվել են նրա այդ աշխատություններից:

Նախորդների հետ համեմատած, Շիրակացու զպրոցի ավելի բարձր տիպի լինելու մասին է խոսում նաև այն, որ դեռևս ուսման լրիվ դասընթացը չավարտած բազմաթիվ սովորողներ կարողանում էին ուսուցչություն անել: Եթե այդ զպրոցը ցածր տիպի լիներ, ապա նրա սաները, ինչպես տարիքի, այնպես էլ գիտելիքների պաշարի տեսակետից չէին կարող և այն էլ մասսայաբար, մանկավարժությամբ զբաղվել: Սաներս, բողոքում է Շիրակացին, «սուղ ինչ խելամտեալ, թողին զիս և գնացին, ոչ մնացեալք կատարման արուեստին, բաւական համարեալ վարուց կենցաղոյս զորչափիկն առին և փոքր ինչ յինէն մեկուսացեալք՝ սկսան ուսուցանել» հավակնություն ունենալով բարբի կոչվելու՝:

Շիրակացու օգտագործած դասագրքի բովանդակությունը նույնպես վկայում է նրա զպրոցի բարձր արժանիքների մասին: Թվաբանության մեզ հասած դասագիրքը բազկացած է թվաբանության շորս գործողությունների աղյուսակից (մինչև տասը հազարավորների հասնող), կոտորակավոր թվերի վրա հիմնված խնդիրներից, «խրախճականներից» ու զույգ ու կենտ թվերի ցուցակից: Որպեսզի լրիվ պատկերացում կազմենք դրա մասին, բերենք մի օրինակ.

«Կառուցում էի մի եկեղեցի: Վերցրի մի որմնադիր, որը օրը 140 քար էր շարում: 39 օր անց վերցրեցի մի այլ որմնադիր, որը օրը 218 քար էր շարում: Երբ այդ երկուսը հավասարվեցին իրար, եկեղեցու շինարարությունը ավարտվեց: Իմացիր, թե քանի օրում նրանք հավասարվեցին իրար?» (պատ. 70 օր. բանաձև— $140(39 + X) = 318X$): Այսպիսի խնդիրներ տրվում էին այն ժամանակ, երբ Շիրակացու ժամանակակիցներից հայտնի անգլիացի մտածող Բեդը գրում էր, որ աշխարհում կան շատ զժվաք բաներ, բայց ոչ մի բան այնքան զժվաք չէ, ինչքան թվաբանության շորս գործողությունները:

Աշխարհագրություն դասագիրքը կառուցված է Պտղոմեոսի աշխարհագրական-տիեզերագիտական սկզբունքների հիման վրա:

¹ Անանիա Շիրակացի, Մասենագրություն, էջ 209:

² Նույն տեղում, էջ 229:

Այնտեղ քննարկվում են շատ բարդ հարցեր, ինչպես օրինակ, միջօրեականի, լայնություն ու երկարության աստիճանների, աշխարհի մեծություն և նրա զանազան գոտիների և այլ հարցեր: Խոսվում է նաև աշխարհաշափական գործիքների՝ աստրոլոպի, սկլոտերոնի, դիսպերայի օգտագործման մասին: Նկարագրվում են Սպանիայից մինչև Չինաստան և Աֆրիկայի կեսից սկսած մինչև հյուսիսային բևեռի միջև ընկած երկրները: Հատկապես մանրամասնորեն է նկարագրված Անդրկովկասը: Աստղաբաշխական և կոսմոգրաֆիական աշխատություններում զգացվում են երկրի կլորության և տիեզերքի կառուցման արիստոտելյան սկզբունքները և քննադատվում՝ սնոտիապաշտական շատ երեւոյթներ: Ինչպես ավելի մանրամասն կտեսնենք հաջորդ գլխում, Շիրակացին նույնիսկ հասնում է զարգացման հակասական ընթացք ունենալու գաղափարին և այդ առթիվ հայտնում դիալեկտիկական մտքեր:

Անտարակուսելի է, որ այդպիսի հարցերը անըմբռնելի կլինեին տարրական տիպի միջնադարյան զպրոցների սաների համար, մանավանդ, որ այդ զպրոցներում հիմնականում անցնում էին հասարակագիտական ու եկեղեցական առարկաներ:

Ուսուցումն ըստ էության աննպատակ կլիներ, եթե ընդունվեին բնածին իդեանների կամ ֆատալիզմի սկզբունքները: Քրիստոնեական եկեղեցու բազմաթիվ հայրեր, բացասելով կամքի ազատությունը, վերջիվերջո հանդում էին ֆատալիզմի, ըստ որի մարդու ապագան որոշվում է ոչ թե իր գործունեությամբ, այլ կանխորոշված ճակատագրով: Շիրակացին, զարգացնելով Եզնիկ Կողբացու և այլ հայ մտածողների կողմից ընդունված կամքի ազատության սկզբունքը և այն փիլիսոփայական, աստվածաբանական, սոցիալական և բնագիտական փաստարկներով ապացուցելով, հաստատում է, որ ֆատալիզմը արգելակում է մարդկային գործունեությունը, այդ թվում նաև գիտության զարգացումը: Եթե ընդունենք, ասում է նա, որ ֆատալիզմը ճիշտ է, ապա անօգուտ պետք է համարել նաև գիտնականի ջանքերը. ամեն ինչ կլինի այնպես, ինչպես կանխորոշված է, հետևաբար՝ ինչու սովորել ու աշխատել: Շիրակացին հերքելով այս գրույթը, հաստատում է, որ «տեաք եմք մտաց և գործոց մերոց» և որ «պատճառ նոցա ոչ զերկնից կախին». մարդկանց շար կամ բարի լինելը իրենցից է կախված: Մարդիկ իրենց վարքի ու խոհերի տերը լինելով՝ պետք է ձգտեն կատարելագործվել և սովորել: Նա իր և ուրիշների համար սկզբունք

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 26:

է ընդունում՝ «Ստացիր գիմաստութիւնն և յաւել արգել զգիտութիւնն՝ խաւար կոշելով զծնողն»¹:

Ուսուցումը Շիրակացին չի կտրում կյանքից: Նա առաջին հերթին հաստատում է, որ «ամենայն արարածքս առ ի յօգուտ մարդկան եղեն»²: Եթէ ամեն ինչ մարդու համար է ստեղծված, ապա մարդուն պետք է ծառային նաև գիտութիւնն ու կրթութիւնը: Շիրակացու այս համոզման արտահայտութիւնը ամենապարզ ձևով նկատվում է իր տոմարադիտական աշխատութիւն մեջ, որտեղ նա շեշտում է, որ իր տոմարը զրոված է այնպես, որ նույնիսկ հասկանալի լինի հայ շինականին: Թվաբանական խնդիրները նույնպես կապված են առօրյա կյանքի հետ և բխում են ժամանակի ոգուց: Շիրակացուց մեզ հասած 24 խնդիրներից հինգը հայրենասիրական բովանդակութիւն ունեն, ութը՝ առևտրական, յոթը՝ կենցաղային-սոցիալական և չորսը՝ աշխատանքային: Ակնհայտ է, որ խնդիրների այսպիսի բովանդակութիւնը հետապնդել է մի նպատակ՝ այն օգտակար դարձնել մարդուն և կյանքի հետ կապել: Թվաբանական «խրախճանականները», որոնք հազվադէպ երևույթ են միջնադարյան գիտութիւն մեջ և նպատակ են ունեցել ուսուցման պրոցեսը կապելով հաճույքի ու խրախճանքի հետ, ավելի միաձուլել կենցաղին ու առօրյա կյանքին: Բերենք խրախճանականներից մի օրինակ՝ «Ասասջիր ցրնկերն քո մինչ վաճառես գինի փասկ և տաս զհինգն յերկու դրամս, քանի զգինն Լ՝ ունիս դրամ. և ասիցէ ցրեզ՝ թէ Ի՞ դրամ: Եւ ասասջիր դու ցնա՝ եթէ ես վաճառեմ նոյնպէս և շահիմ դրամ մի աւելի քան զքեզ: Եւ արասջիր այսպէս՝ ասասջիր զԼ միաձեռն երեք փասս դրամ մի և զԼ միաձեռն Բ. փասս դրամ մի. լինի նոյնպէս Ե երկու. և դրամ մի աւելի շահելովն ամաթ առնես յառաջագոյն վաճառաւոն և նորա հիացմամբն դու ուրախացիր»³: Աշխարհագրութիւն, աստղաբաշխութիւն կոսմոգրաֆիայի վերաբերյալ աշխատութիւնների հիմնական խնդիրներից են՝ օգնել ճանապարհորդին, առևտրականին, ծովագնացին և ընդհանրապես ազատել մարդուն բնական ուժերից ստրկորեն կախված լինելուց: Նա բազմիցս կրկնում է, որ բոլոր երևույթները՝ հիվանդութիւնը, անձրևը, կարկուտը, որոտը, եղանակների փոփոխութիւնները ունեն իրենց բնական պատճառները, և կարիք չկա նրանց

առաջ ստրկանալու կամ բնութիւնն որևէ իր կամ երևույթ պաշտելու:

Ուսուցումը և գիտութիւնը կյանքի, մարդկային պրակտիկայի հետ կապելու սկզբունքի հետ սերտորեն առնչվում է Շիրակացու մի ուրիշ շատ հետաքրքիր և կարևոր մանկավարժական սկզբունքը. նա ամեն կերպ աշխատում է տվյալ նյութը դյուրամատչելի, պարզ և հասկանալի դարձնել աշակերտին: Իր աշխատութիւններում նա առաջին հերթին ուշադրութիւն է դարձնում նյութի պարզութիւն և դյուրամատչելիութեան վրա: Թվաբանութիւն գրքի նախաբանում Շիրակացին գրում է, որ նախնիների նվաճումները այնտեղ է ամփոփել, հասկանալի և հեշտ ոճով: «Ուսուցանիչը իմոցս գծագրեալցս, թէպէտ և կարճառօտ կարգեցի զսակաս ի բազմաց, զի մի ձանձրոյթ ձեզ զյաճախելն առնիցիմ, սուղ և հեշտարիենցի զնախնեաց գիրս, որպէսզի կարող լինիչիք յայսցանէ և զյոգունս իմանալ և զբովանդակն»⁴:

Այսպիսով, նրա մտտ նյութի պարզեցումը կատարվել է նրա բովանդակութիւնը ավելի հասկանալի և հեշտ դարձնելու համար: Բայց Շիրակացին մեթոդական նկատառումներով կատարած իր պարզեցումը արել է ոչ ի վնաս գիտականութիւն: Արձանագրելով, որ բրիտանոյա աշխարհագետների ուսմունքներն ու գրքերը անընդունելի են, նա դիմում է Պտղոմեոսի ուսմունքին և այն համառոտելով և պարզեցնելով ուշադրութիւն է դարձնում գլխավոր հարցերի շարադրման վրա: Պտղոմեոսի ուսմունքից «ծաղկաբաղ արարեալ,— գրում է Շիրակացին,— գրեցաք զմեծամեծան և զնշանավորսն միայն»: Եվ իսկապես, Շիրակացին նրանից վերցրել է տիեզերքի կառուցման, աշխարհի կլորութիւն սկզբունքները, ինչպես նաև Եվրոպայի, Աֆրիկայի և Արաբիայի երկրների նկարագրութիւնները⁵: Շիրակացին իր աստղաբաշխութիւն գրքի սկզբում նույնպես ընդգծում է. «Ես ձեզ նկատեմ զբել դիրքնս, և ոչ դժուարահասանելիս՝ որպէս զարտաբնոցն»: Շիրակացին իր դրույթները և տեսակետները հասկանալի դարձնելու համար դիմում է գիտողականութիւն և մարդկանց ուշադրութիւնը հրավիրում իրենց անմիջական շրջապատում տեղի ունեցող երևույթների վրա: Այս և սրանց նման բազմաթիւ փաստերն ու օրինակները օգտագործելը մեզ հանգեցնում է այն եզրակացութիւն, որ Շիրակացին չի արհա-

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 206:

² Նույն տեղում, Տիեզերագիտութիւն, էջ 31:

³ Մատենագրութիւն, էջ 234:

⁴ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 59, Մատենագրութիւն, էջ 318—322:

⁵ Նույն տեղում, Մատենագրութիւն, էջ 210:

⁶ Նույն տեղում, էջ 336:

մարհել զիտողականությունը և իլյուստրացիան ուսման պրոցեսում: Ինչպես տեսանք, նյութի պարզեցումը և այն կյանքի հետ կապելը նրա համար ընդհանուր սկզբունք է: Այդ իրագործելիս նա օգտագործում է այնպիսի մեթոդ, օրինակների այնպիսի տեսակներ, որոնք այս կամ այն կերպով հենվում են զիտողականության վրա: նկատենք նաև, որ Շիրակացին նկարագրում է միայն այն, ինչ մարդկային աչքը տեսել է, և այն, ինչի վրա մարդկային ոտը կոխել է: Այս անկասկած բխում է Շիրակացու իմացաբանության մեջ անմիջական զիտողությանը տրված կարևորությունից:

Առարկան գլուխամատչելի դարձնելու սկզբունքի հետ է կապված նաև նյութի սխտեմատիզացիան, բաժանելը, ջոկումը և շարադրման հետևողականությունն ու հերթականությունը: Շիրակացին կողմնակից է, որ օգտագործվեն տարբեր աղբյուրներ և այնտեղից վերցվեն անհրաժեշտ և ճիշտ համարված մտքերն ու փաստերը: Բայց նա չի հավանում այն մտածողներին, որոնք այստեղից-այնտեղից հավաքելով շեն կառուցում մի ամբողջական և կուռ տեսակետ: Արտասահմանում հարմար ուսուցիչ փնտրելու ժամանակ նա հանդիպում է Քրիստոսատուր անունով մեկին, բայց զգալով, որ այդ գիտնականը «ոչ ունի գրովանդակութունն արուեստին, այլ աստի և անտի ծայրաքաղ»² է արել, չի ցանկանում նրան աշակերտել: Ինչպես տեսանք, ինքն իր աշակերտներին մեղադրում էր այն բանի համար, որ նրանք առանց ուսման լրիվ դասընթացը ավարտելու թողել էին դպրոցը և կիսատ-պուատ գիտելիքներով ուսուցչություն էին անում:

Նյութի ամբողջականությունը պետք է իրականացվի պարզից բարդը, հեշտից դժվարը շարադրելու սկզբունքով: Այդ ամենը ավելի ակնառու կերպով նկատվում է նրա թվաբանության դասագրքում, որտեղ գրված է. «Արդ սկսանիմ ի կրտսերագունէս և ի ծանծաղագունէս ասել զպրակս մանկանցն և զանհմտագունից»: Այս սկզբունքը նա իրականացնում է հետևյալ կերպ. առաջին զըլխում տալիս է գումարումը և այն անվանում «նախավարժում», որի հիման վրա և աշակերտների թվաբանական գիտելիքները խորացնելու նպատակով երկրորդ գլխում տալիս է հանումը և այն անվանում «գերավարժում»: Այս երկու գործողությունները նա հիմք է համարում բազմապատկման, որը ավելի օգտակար է ու դժվար: Հետաքրքիր է այն, որ Շիրակացին այդ բարդ նյութն անցնելուց ա-

ռաջ ընդգծում է, որ այն շատ շահաբեր է, իսկ շահը աշխատանքով է ձեռք բերվում: Այսպիսով, նա նախքան նյութը անցնելը կենտրոնացնում է աշակերտի ուշադրությունը և շահագրգռվածություն է առաջացնում նրա մեջ: Բազմապատկումը «եռավարժումն» է, ուսուցման երրորդ աստիճանը¹: Սրան հավանաբար հաջորդել է բաժանման աղյուսակը և այս վերջինիս՝ թվաբանական խնդիրներն ու խրախճանականները: Այստեղ հետաքրքրականը թվաբանական գործողությունների հաջորդականությունը չէ, այլ այն սկզբունքը, որով կատարվել է այդ դասավորումը:

Այսպիսով, Շիրակացու ծառայությունը ոչ միայն «համարողության արվեստով» զբաղվելն ու այդ ասպարեզում առաջավոր մտքեր զարգացնելն է, այլև դրանք տարածելը և սովորեցնելը: Անկասկած, ուսուցվող առաջավոր գաղափարներն ու տեսակետները պարտադրել են նաև իրենց դասավանդման վերոհիշյալ առաջավոր մեթոդները:

* * *

Անանիա Շիրակացու փիլիսոփայական, բնագիտական, մանկավարժական հայացքները խարսխված են նախորդ դարերում ձեռք բերված տեսական մտքի նվաճումների վրա և վաղ միջնադարյան հայրենական առաջադիմական ավանդությունների տրամաբանական շարունակությունն են:

Բացի եկեղեցական ու դավանաբանական գրականությունից այդ դարերում հատկապես զարգանում է պատմագրությունը: Լինելով բազմակողմանիորեն զարգացած մարդիկ, հայ պատմիչները իրենց երկերում բարձրացրել են ոչ միայն քաղաքական, գրական ու սոցիալական, այլև փիլիսոփայական ու բնագիտական շատ հարցեր:

Եզիշեի պատմության մեջ մենք հանդիպում ենք ոչ միայն դեպքերի նկարագրության, այլ նաև նրանց իմաստավորման ու մեկնարանության: Եզիշեն միաժամանակ փիլիսոփա է. նա իր մասին գրում է. «Որպէս երևի ինձ և այնոցիկ որ դեգերեցին յիմաստասիրութիւն՝ երկնաւոր սիրոյ է ի քեզ այս նշանակ...»: Հայրենասիրությունն ու հայրենամիտությունը նա բացատրում է փիլիսոփայորեն ու պնդում. «մահ ոչ իմացեալ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է»: նա պաշտպանում է եկեղեցու սկզբունքները, բայց

¹ Անանիա Շիրակացի. *Մատենագրություն*, էջ 339:

² *Նույն տեղում*, էջ 35:

¹ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գ. 1, Երևան, 1944, էջ 149:

փորձում է այն հիմնավորել փիլիսոփայորեն: Այդ ընթացքում նա արժարժում է ինչպես գոյաբանական, այդպես էլ բնագիտական ու իմացաբանական հարցեր: Նրա կարծիքով աստված ստեղծել է երկիրը, որը բաղկացած է բնատուր հակադրություններ ունեցող 4 տարրերից: Աշխարհը Եղիշեի պատկերացմամբ այնքան իրական է, ինչքան այն ստեղծող աստված: Իմացության մեջ նա ընդունում է, որ զգայական իրերը ճանաչվում են զգայական ճանաչողության միջոցով, իսկ ոչ-մարմնական, անտեսանելի աշխարհը՝ բանական ճանաչողության միջոցով: Նա գերապատվությունը, սակայն, տալիս է ճանաչողության երկրորդ ձևին¹: Նրա «Արարածաց մեկնություն» երկը զգալի ազդեցություն է ունեցել հայ բնագիտական մտքի զարգացման վրա²: Այնտեղ փորձ է արվում երևույթները բացատրել տրամաբանական փաստարկներով և ոչ թե դոգմաներով: Ուշագրավ է, որ Մ. Նալբանդյանը իր գաղափարական հակառակորդի՝ Չամուրճյանի դեմ պայքարելիս օգտագործում է Եղիշեի ասույթները³:

Մովսես Խորենացին ոչ միայն առաջին անգամ լինելով փորձ է անում շարադրելու հայ ժողովրդի կազմավորման ու զարգացման պատմությունը, ոչ միայն պատմագրության մեջ առաջին անգամ կիրառում է ժամանակագրություն, ոչ միայն լուսաբանում է պատմական ու քաղաքական դեպքերը, այլև բարձրացնում է սոցիոլոգիական, զեղագիտական և բնագիտական հարցեր: Նրա երկերում հատկապես նկատելի է քննադատական միտքը, եկեղեցական դոգմատիկային կուրորեն շենթարկվելու ձգտումը, հոգևոր և աշխարհիկ ֆեոդալների ծայրահեղությունների քննադատությունը, սերը դեպի գիտությունն ու հայրենի երկիրը: Նրա հայրենասիրությունն այնպիսին է, «որ կապում է մարդուն երկրի հետ, բաց է անում նրա հոգու առաջ երկրավոր գործերի խորհուրդը, հասկացնում է, թե երկինքը, երկնաքաղաքացիությունը չէ միայն, որի համար պետք է ուրանալ անձը, զոհել կարողությունը, քրտնել, աշխատել»⁴: Նա զգալի շափով ազդվել է նաև ժողովրդից, իր երկը հարստացրել է նրա գրհարներով: Հայ մեծ հեղափոխական-դեմոկրատ Միքայել Նալբանդյանը, նկատի ունենալով Խորենացու ազա-

տամտությունը, նրա ծառայությունները հայ մշակույթի պատմության մեջ, գրում է. «Խնկելի Խորենացին, այն հրեշտակ ծերունին շարաշար հալածվեցավ... հայոց եկեղեցականությունը ևս մահով չհաշտվեցավ այն պատկառելի ծերունու հետ, նորա ոսկերքը փորեց հանեց գերեզմանից ու գետը թափեց»¹:

Պատմագիր Ղազար Փարպեցին, որն իր «Պատմութիւն հայոց»-ում գլխավորապես նկարագրում է V դարի հայ ժողովրդի սոցատագրական պայքարը Պարսկաստանի դեմ, Մ. Նալբանդյանի կարծիքով, հոռուսական հռչակավոր պատմաբան Տակիտոսի աստիճանի հեղինակ է: Նրա «Թուղթը» հայ մատենագրության մեջ հատուկ տեղ է գրավում: Այնտեղ նկարագրելով այդ ժամանակվա առաջադեմ և հետադեմ ֆեոդալական խավերի պայքարը, մերկուցնում է հայ եկեղեցու «ստախոս արեղաներին», «հայոց գլխավոր քահանային», որոնք ամեն կերպ պայքարում էին գիտությանն ու առաջադիմության դեմ և սահմանափակվում սոսկ հնացած դոգմատիկայով: Նրա այդ պայքարը նկատի ունենալով Նալբանդյանը բարձր է գնահատում Փարպեցուն²:

VII դարում Սեբեոսը, Հովհան Մամիկոնյանը, Մովսես Կաղանկատվացին և մյուսները շարունակում են հայ պատմագրության տրագիդիաների որոշ մասը: Բայց այնտեղ արդեն պակասում են նախորդների գիտականությունը, քննադատական մոտեցումը, երկվայթները իմաստավորելու ձգտումը: Սեբեոսի մոտ, օրինակ, ուժեղ է նկարագրական կողմը, ավելի տիրապետող է կրոնական դեպքերի նկարագրությունը: Մամիկոնյանի երկը աչքի է ընկնում ժողովրդական լեզվով, իր մեջ պահպանված ժողովրդական հարստ ստեղծագործություններով: Այդ գործով ժողովրդական գրականությունը գրի է առնվել մինչ այդ շտեմնված ամբողջականությունը: Կաղանկատվացու «Պատմությունը» հատկապես հետաքրքիր է այն հանգամանքով, որ այնտեղ արտացոլված է թե VI—VII դդ. ինչպիսի մշակութային և քաղաքական սերտ կապերի մեջ են եղել Անդրկովկասի ժողովուրդները:

Այս ժամանակաշրջանում թարգմանվում են նաև մի շարք պատմագրական գործեր, ինչպես Եվսեբիոս Կեսարացու «Քրոնիկոնը», «Պատմութիւն Բարեղամի և Յովասափի», «Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացույց» և այլք:

Այսպիսով, VI—VII դարերում հայ մշակույթի մեջ հայ պատ-

¹ Տե՛ս Չ. Փարթևյան, *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն*, 5. 1, էջ 227 և *В. К. Чалоян, История армянской философии*, էջ 84—86:

² Տե՛ս Լ. Խաչիկյան, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնություն» աշխատությունը, գիտություն, գանձում է Երևանի պետական լուսատվության գրադարանում*, էջ 184—210:

³ Տե՛ս Մ. Նալբանդյան, *Ընտիր երկեր*, Երևան, 1959, էջ 496:

⁴ Լեո, *Հայոց պատմություն*, 5. 2, Երևան, 947, էջ 361:

¹ Մ. Նալբանդյան, *Ընտիր երկեր*, էջ 379:

² *Նույն տեղում*:

մագրութիւնը բացի կրօնական տարրից մտցրել է նաև ազատամտութիւն, քննադատական, ոչ դոգմատիկ մտածելակերպ, ժողովրդական-աշխարհիկ տարր, հայրենասիրութիւն, սեր զեպի գիտութիւնն ու ուսումը: Այս նվաճումները ձեռք են բերվել խավարամիտ, հետադիմական ֆեոդալական խավերի դեմ տարվող պայքարի բովում: Անկասկած, դրանք իրենց դերն են կատարել միջնադարյան հայ մեծ գիտնականի աշխարհայացքի ձևավորման գործում:

Վաղ միջնադարյան մատենագրութեան մեջ պատմագրութիւնից հետո առաջին տեղն է զբաղում փիլիսոփայութիւնը, որը մշակվում էր ինչպես կրօնա-դավանաբանական վեճերի ընթացքում, պատմագրական երկերում, այնպես էլ զուտ մասնագիտական գործերում:

Վաղ ֆեոդալական շրջանի ուշագրավ փիլիսոփայական երկերից է Եզնիկ Կողբացու «Եղծ ազանդոցը»:

Օտար բռնակալը աշխատում էր վերացնել աշխարհիկ և հոգեվոր ֆեոդալների իրավունքները, դեն շարժել քրիստոնեությունը, խանդարել երկրի զարգացմանը, վերացնել հայությունը: Այդ բոլորի դեմ է ուղղված փիլիսոփայական այդ երկը, որ առաջին հերթին ձգտում է ամրապնդել և ուժեղացնել ամբողջ ֆեոդալական դասակարգի պաշտոնական աշխարհայացքը՝ քրիստոնեությունը և այդ ներկայացնել որպես ամբողջ հայության աշխարհայացք, որպես նրա փրկութեան միջոց, որպես ազատագրական պայքարի միակ գաղափարախոսություն: (Այդպես են անում բոլոր իշխող խավերի գաղափարախոսները): Բայց այդ արվում է փիլիսոփայորեն, պահպանելով տրամաբանական բոլոր օրենքները և ոչ թե դոգմատիկորեն, լոկ հավատքը հիմք ունենալով: Մյուս կողմից, ինչպես սպառնացող վտանգի մեջ միաձուլված էր աշխարհիկն ու կրօնականը, այդպես էր նաև նրա դեմ մղված գաղափարական պայքարը: Մի կողմից Եզնիկը հիմնավորում է քրիստոնեությանը հակադրվող պարսկական և հունական փիլիսոփայության անհեթեթությունն ու սխալը, ամրապնդում քրիստոնեությունը, իսկ մյուս կողմից ընդունում է աշխարհիկ կյանքի նշանակությունը, հրաժարվում է կրօնի կողմից ընդունված նախախնամության ուսմունքից ու գտնում, որ մարդ իր գործերի և մտքի տերն է: Նա հարց է տալիս, թե չպե՞տք է, արդյոք, մարդիկ բանակներ կազմեն ու պայքարեն հայրենի երկիրը խուժող օտար զավթիչների դեմ, շարագործների, գողերի դեմ: Ըստ նրա՝ շարք բնածին լինելի կարող, դա

լոկ մարդկային գործունեության արդյունք է: Այդ պատճառով էլ մարդը իրեն ապտակողին չպետք է մյուս երեսը տա, այլ ընդհակառակն՝ անհրաժեշտ է դրա դեմ պայքարել: Այսպիսով, ժամանակի պահանջը հասկանալով, որպես առաջադեմ մտածող, Եզնիկը հայ պատրիստիկայի մեջ մտցնում է փոփոխություն՝ հօգուտ նրա աշխարհականացման: Անանիա Շիրակացին, զարգացնելով այդ հակաֆատալիստական դիժը, այն հասցնում է նոր որակի:

Հայրենական իմաստասիրական մտքի զարգացման բարձր մակարդակի արտահայտություններից մեկն էլ այն է, որ նա կարողացել է յուրացնել, յուրովի մեկնաբանել ու զարգացնել համաշխարհային փիլիսոփայական մշակույթի առաջավոր տեսակետները: Հայ իրականության մեջ հատկապես մեծ է եղել հետաքրքրությունը Արիստոտելի նկատմամբ: Հայ իմաստասերների հատուկ ուշադրությանն է արժանացել նրա «Կատեգորիաները», որի մասին գրվել են բազմաթիվ հետաքրքիր մեկնություններ: Այդ ավանդությունն սկսվում է վաղ միջնադարից և հասնում է մինչև XIX դարի 60-ական թվականները¹: Իրենց մեկնություններով հայ առաջադեմ իմաստասերները հարստացրել են հայրենական փիլիսոփայական մշակույթը և այն զարգացրել պերիպատետիզմի, նոմինալիզմի և սենսուալիզմի հունով:

Այդ ավանդության արմատավորման ընթացքի վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել Անանուն Մեկնիչի (V դար) «Ստորագրված Արիստոտելի, որ կոչի յունարէն կատիղորիաս» ստվարածավալ երկասիրությունը²: Անանուն Մեկնիչը սենսուալիզմի դիրքերից է լուծում մասնավորի և ընդհանուրի հարաբերության հարցը, չի համաձայնվում այն մտքի հետ, որ առարկայի առաջնությունը՝ նրա մասին մեր գիտակցության մեջ եղած պատկերացումների նկատմամբ, ոչ թե հաստատ է, այլ հավանական: Նա իր աշխատության

¹ Մովսես Քերթոզը, Դավիթ Անհաղթը, Դավիթ Հաբբացին, Ստեփանոս Պյունեցին, Վահրամ Բարուճին, Հովհան Որոտնեցին, Սիմեոն Զուղայեցին, Ստեփանոս Ռոշկա Սարգսյանը, Սիմեոն Երևանցին, Հովսեփ Արցախեցին, Գրիգոր Փեշաբադյանը, Գևորգ Տեր-Հարությունյանը (Իզմայիլցին) և շատ ուրիշներ մեկնել են այդ գործը:

² Անկախ նրանից, տվյալ երկը թարգմանական է թե քնազիր, այն չափազանց արժեքավոր աղբյուր է ինչպես հայ, այնպես էլ համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրության համար: Եթե նույնիսկ այն լոկ թարգմանական գործ է, ապա մենք ունենք մի այնպիսի հայերեն աշխատություն, որի հունարեն քնազիրը կորած է, և հայկականը հանդես է գալիս քնազրի իրավունքով:

մեջ արտահայտում է մատերիալիստական ու դիալեկտիկական շատ հետաքրքրական մտքեր իրականության փոփոխման ու ճանաչման մասին: Իր ընդհանուր փիլիսոփայական ուղղվածությամբ նա հեռու է նեոպլատոնականությունից և ավելի հետևողականորեն է զարգացնում արիստոտելյան ավանդությունները, հատկապես նրա մատերիալիստական, սենսուալիստական հակումները: Նրա միջոցով հայ իմաստասիրական մտքի մեջ հիմնավորվում է արիստոտելականությունը, որի որոշ ավանդությունների շարունակողներից է Անանիա Շիրակացին:

Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի զագաթներից է նաև Դավիթ Անհաղթը, որով հայ իմաստասիրության մեջ վերջնականապես արմատավորվում է պերիպատետիկյան հակվածություն ունեցող նեոպլատոնիզմը:

Հայաստանում նեոպլատոնիզմը սկսել էր արմատավորվել և տարածվել դեռևս Դավիթ Անհաղթից առաջ: Հայաստանում գոյություն ունեցող յուրահատուկ պայմանների շնորհիվ նոր հաստատվող հայկական եկեղեցին չհակադրվեց նեոպլատոնյան փիլիսոփայությանը, այլ, ընդհակառակն, փորձեց նրան տալ քրիստոնեական տեսք, այն հարմարեցնել իր ուսմունքին¹: Հետևաբար, պատահական չէ, որ նեոպլատոնիզմի տարրեր և նույնիսկ որոշակի նեոպլատոնիզմը, իր քրիստոնեական վերամշակմամբ, մենք նկատում ենք հայկական պատրիստիկական գրականության մեջ, ասենք Դավիթ Հարթացու, Պետրոս Սյունեցու և այլոց երկերում²: Դավիթ Անհաղթը ավելի խորացրեց ու զարգացրեց հայ իմաստասիրության մեջ արդեն անկա նեոպլատոնիզմը, որը նրա մոտ ստացավ նոր որակ, ավելի քիչ կապվեց աստվածաբանության հետ ու ավելի հագեցավ ոչ-կրոնական, աշխարհիկ տարրերով: Ի տարբերություն իր հայ նախորդների, նա փիլիսոփայությամբ զբաղվեց ոչ թե կրոնական հարցերի անընդամենը, այլ որպես մասնագետ իմաստասեր և գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական հարցերում, ի տարբերություն Պորֆյուրի, գերազանցությունը տվեց ոչ թե Պլատոնին, այլ Արիստոտելին: Գոյաբանության մեջ նա հարում է աստծո գոյության ապացուցման կոսմոլոգիական ուսմունքին: Հատկապես մեծ է նրա ծառայությունը իմացաբանության հարցերի զար-

գացման գործում: Նա գտնում է, որ գոյություն ունեն հինգ իմացության աստիճաններ, որոնցից զգայությունը, երևակայությունը և չհիմնավորված կարծիքը կազմում են փորձնական իմացությունը, հիմնավորված կարծիքն ու միտքը՝ գիտական իմացությունը, իսկ բանականությունը՝ փիլիսոփայական իմացությունը: Փիլիսոփայությունը, իր հերթին, նա բաժանում է գործնականի ու տեսականի. առաջինի խնդիրն է՝ էության իմացում, իսկ երկրորդի նպատակն է՝ ճիշտ զեկավարել մարդկանց գործունեությունը: Իր իմացաբանական հայացքները զարգացնելու ընթացքում Անհաղթը քնննադատում է պլատոնյան իդեանների ուսմունքը, պիրոնյան սկեպտիցիզմն ու պորֆյուրյան նեոպլատոնիզմը: Միաժամանակ, նա պաշտպանում է այն տեսակետը, թե սխալ կլիներ հակադրել երկրայինն ու երկնայինը: Զգայականի ու տրամաբանականի, գործնականի ու տեսականի կապակցության մասին Դավիթ այդ տեսակետը զգալի ազդեցություն է ունեցել Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական ու իմացաբանական հայացքների ձևավորման վրա:

Այդ ժամանակաշրջանում են ապրել ու գործել նաև բազմաթիվ այլ իմաստասերներ՝ Խոսրովիկը, Հովհան Մանդակունին, Հովհան Մայրավանեցին, Մամբրե Վերծանողը, Դավիթ Բագրևանցին, Թեոդորոս Քոթեմավորը, Մաթուսաղան և Սյունյաց դպրոցի շատ սաներ ու քերթողներ: Քարգմանվում են նաև շատ իմաստասիրական երկեր՝ Արիստոտելից, Պլատոնից, Զենոնից, Հերմևից, Օլիմպիադորից, Պորֆյուրից, Փիլոն Աղեքսանդրացուց, Թեոն Աղեքսանդրացուց և ուրիշ այլազգի մտածողներից:

Այդ ժամանակաշրջանում իմաստասիրության մեջ էին մտնում նաև լեզվաբանությունը, քերականությունը, գեղագիտությունը և այլ առարկաներ: Այդ գիտությունները հատկապես մշակվել ու զարգացվել են Դիոնիսիոս Թրակացու քերականության թարգմանության ու մեկնության հետ զուգահեռ: Այդ թարգմանիչների ու մեկնիչների ջանքերով զարգանում է նաև հայ տաղաչափությունը, ճարտասանությունը և այլ գիտություններ: Թրակացու հայ մեկնիչներն ու թարգմանիչները, սակայն, կուրորեն չեն ենթարկվում բնագրին, այլ այն հայացնում են ու փոխում ըստ իրենց հասկացողության³:

¹ Տե՛ս Բ. Կ. Կալոյան, *Փիլոսոփիա Դաւիթ Ոչ-Պարտկոյանի, Երեւան, 1946*, էջ 84—88:

² Տե՛ս Հ. Գ. Գարրիբյան, *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն*, հ. 1, էջ 307—343, 375:

³ Н. Адоца, Дионисий Фракийский и его армянские толкователи, СПб, 1915, А. Адамян, Эстетические воззрения в древней Армении, Ереван, 1955 և Գ. Ջանուկյան, Դավիթ քերականական աշխատության նորահայտ ամբողջական ձեռագրի տեքստը, Բանբեր Մասենազարանի, № 3, Երեւան, 1956, էջ 241—264:

Այդ ժամանակ հատկապես աչքի է ընկնում Դավիթ Քերականը, որը, զարգացնելով Դավիթ Անհաղթի գործնական և տեսական միասնությունը մասին տեսակետը արվեստը նույնպես բաժանում է տեսականի ու գործնականի: Իսկ առաջինը իր հերթին, բաժանում է երեք մասի՝ շար, բարի և միջակ: Ի հակադրություն ժամանակի ռեակցիոն մտածողների, օրինակ Հովհան Մանդակունու, որը ատելություններ էր վերաբերվում ժողովրդական պարերին, երգերին ու թատրոնին, Դավիթ Քերականը դրանք համարում է ոչ թե «շար», այլ միջակ արվեստ: Նա գեղարվեստական իմացումն ու ըմբռնումը պայմանավորում է ոչ միայն զգայականով, այլև եղածի, զգացվածի բանական իմաստավորմամբ: Այդ վկայում է VI—VII դարերի հայ արվեստի ու արվեստագիտության զարգացման աստիճանի մասին:

Բացի պատմագրությունից ու իմաստասիրությունից զգալի տեղաշարժ է նկատվում նաև բնագիտության ասպարեզում: V—VII դարերի ինքնուրույն և թարգմանական գրականությունը նույնպես վկայում է, որ մինչև Շիրակացին Հայաստանում որոշ չափով ուժեղացել էր հետաքրքրությունը դեպի բնագիտական հարցերը: Ինչպես վկայում է Կորյունը, դեռևս Մաշտոցը որոշ տեղ է հատկացրել բնագիտությանը իր այս կամ այն կրոնաբարոյական թեզը հաստատելու համար: Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը» իր հարուստ բնագիտական բովանդակությամբ մեծ ազդեցություն է ունեցել հայ բնագիտական մտքի զարգացման վրա¹: Եզնիկի «Եղծ աղանդոցի» 2-րդ և 3-րդ մասերում լուսարանվում են բնագիտական շատ հարցեր: Դավիթ Անհաղթը «Սահմանքում» մեծ տեղ է հատկացրել ինչպես բնագիտության և փիլիսոփայության փոխհարաբերության հարցերին, այնպես էլ մաթեմատիկական առարկաների վերլուծությանը: Պատմահայր Խորենացու մատյանները հարուստ են բնագիտական տվյալներով: Ն. Ակինյանը ցույց է տալիս Խորենացու և Շիրակացու նմանությունները, հատկապես բնության օրինաչափ և

անօրինաչափ զարգացման հարցերում¹: Այդ ժամանակաշրջանում են թարգմանվել նաև ստոյիկյան դպրոցի հիմնադիր Զենոնի «Բնության մասին», Արիստոտելի «Աշխարհի մասին», «Հերմեայ Եռամեծի առ Աղղեպիոս Սահմանք», Բարսեղ Կեսարացու «Ճառք վասն վեցօրեայ արարչությանն» Պիրոնի, Նյուսացու և այլ մտածողների աշխատությունները: Ինչպես նշում է Լ. Խաչիկյանը, դեռևս Եղիշեն ծանոթ է եղել հին աշխարհի մեծ դիալեկտիկ՝ Հերակլիտ Եփեսացու «Վասն բնության» աշխատությանը: Նա այդ երկը հիշատակել է Մենդոց գրքի ԺԵ գլխի 10 համարի մեկնաբանության առթիվ: Տըվյալներ կան այն մասին, որ VI—VII դարերի հայկական դպրոցներում, հատկապես Սյունյաց և Դպրեվանքի դպրոցներում, այս կամ այն չափով, ուսուցանել են բնական գիտություններ: Շիրակացին, յուրացնելով իր նախորդների նվաճումները և դրանք հարստացնելով իր սեփական հետազոտություններով և անտիկ գիտության տվյալներով, հայ իրականության մեջ ստեղծել է առաջին ամբողջական բնափիլիսոփայական սիստեմը:

Ժամանակաշրջանի մշակույթում մեծ տեղ է զբաղում ճարտարապետությունը: Ք. Քորամանյանը արգարացիորեն VII դարը համարում է ճարտարապետության մեջ հայկական ոճի մշակման ժամանակաշրջան²: Հայ ճարտարապետությունը եղել է բազմատեսակ ու հարուստ, կառուցվել են զանազան խաչաձև, կիկոստոնային զբմբեթներ, բազմաթիվ կիսաշրջանաձև ելուստներ (բարսիզ) ունեցող կլոր եռահարկ եկեղեցիներ, գմբեթավոր բազմատեսակ բազիլիկներ ու գմբեթավոր սրահներ: Այդ կոթողները աչքի են ընկնում իրենց ճարտարապետական կոնստրուկտորային ձևերի միասնությամբ, հարուստ գեղարվեստական տակտով, համարձակ կոնստրուկտիվ լուծումներով, հարթությունների մշակման եղանակների հարստությամբ ու ծավալների ու հարթությունների բացառիկ տեկտոնականությամբ³: Այդպիսի հուշարձաններից մեզ հասել են ավելի քան 15-ը, որոնց թվում Զվարթնոցը, Գայանեն, Հոփսիմեն⁴, Պաղնիում, Արամուսում, Ավանում, Արուճում, Քալինում, Մաստարայում, Սիսիանում, Օձունում, Մարմաշենում, Բագարանում և այլուր կառուցված ճարտարապետական կոթողները: Այդպիսի շի-

¹ Ն. Ակինյան, Մոսկու խորենացու ոչրը Դեռեղ երկրի պատմության վերջարան է, Հանդես ամսօրեայ, 1930 թ., էջ 30—31:

² Ք. Քորամանյան, Հայկական ճարտարապետություն, Երևան, 1942, էջ 87—90:

³ Տե՛ս В. М. Арутюнян и С. А. Сарафян, Памятники армянского зодчества, Москва, 1951, էջ 11—12:

¹ Լ. Խաչիկյանը, «Եղիշեի «Արարածոց մեկնություն» աշխատությունը» իր դիսերտացիայի մեջ փաստահան տվյալների հիման վրա ապացուցել է, թե ինչպես և ինչքանով է Եղիշեի ազդել Անանիա Շիրակացու, Զաքարիա Ջաղեցու, Հովհաննես Սարկավազի, Գրիգոր Տաթևացու, Գրիգոր Խլաթեցու, Մատթեոս վարդապետի, Հովհաննես Թլկուրանցու վրա, էջ 184—210: Ն. Ակինյանը մեջբերումների հիման վրա ցույց է տալիս, որ Շիրակացու և Եղիշեի տեսակետների միջև նմանություններ կան: Տե՛ս նրա «Եղիշե վարդապետ և իւր պատմությունը հայոց պատերազմին» քննական ուսումնասիրություն, Հանդես ամսօրեայ, 1934, էջ 387—388:

նությունների առկայությունը ոչ միայն վկայում է VII դարի արվեստի բարձր ապտիճանի մասին, այլև շինարարական տեխնիկայի, երկրաչափության, թվարանության և այլ ճշգրիտ գիտությունների զարգացման մակարդակի մասին: Ճարտարապետության հետ միասին զարգացել են քանդակագործությունն ու որոշ շափով խճուղնկարչությունը:

* * *

IV—VII դարերի հայ առաջագեմ մատենագիրները լավ էին հասկանում, որ հայրենական մշակույթն անհնարին է զարգացնել միայն սեփական նվաճումների հիման վրա, որ անհրաժեշտ է, հարազատ մնալով հայկական ավանդություններին և եկնելով հայ ժողովրդի պահանջներից, մշակել նորը, ավելի հարուստը, որտեղ արտացոլվեն ու օգտագործվեն նաև այլ ժողովուրդների նվաճումները:

Սկզբնական շրջանում հայ մշակութային գործիչները համարյա խտրականություն չէին դնում ասորական, հունական և այլ մշակույթների միջև և աշխատում էին ամեն կերպ օգտվել բոլոր աղբյուրներից: Ոչ միայն նախաքրիստոնեական Հայաստանում, այլև քրիստոնեություն ընդունելուց հետո՝ մինչև հայ տառերի գյուտը, Հայաստանում եղել են ինչպես հունաստա այնպես էլ ասորաստա զպրոցներ: Հայ կուլտուրայի մշակները IV—V դդ. դիմում էին ինչպես հունա-հելլենիստական և բյուզանդական մշակութային կենտրոնները՝ Սամոսատ, Ալեքսանդրիա, Պոլիս, Աթենք, Հոմ, այնպես էլ ասորական գիտական կենտրոնները՝ Ամիդ, Եղեսիա, Փյունիկիա և այլն: Հայկական տառերի ստեղծման գործում նրանք դիմում են ասորական գիտնականներին, իսկ այդ նույն տառերի ձևավորման, դասավորման համար՝ հույներին: Հայերեն առաջին հայաստա գիրքը՝ Աստվածաշունչը, թարգմանում են ասորական բնագրից և ապա այն ստուգում ու վերանայում հունական բնագրի օգնությամբ: Սուրբ գրքի հայերեն թարգմանության մեջ մենք հանդիպում ենք ինչպես հունական արտասանությամբ բերված հատուկ անուններ (Եղեկիաս, Եղիսէ և այլն), այնպես էլ՝ ասորական (Ախուար, Ծաւուղ): Այդ ժամանակաշրջանում բազմաթիվ թարգմանություններ են կատարվել հունարենից ու ասորերենից: Բայց, կարճ ժամանակ անց հայերը թուլացնում են իրենց մշակութային կապերը ասորական կենտրոնների և Պոլիսի ու այլ բյուզանդական քաղաքների հետ՝:

¹ Տե՛ս Հ. Գ. Մելրոնյան. Հայ-ասորական մշակութային հարաբերությունները IV—V դարերում, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1963, № 2:

Հայ մտածողները իրենց ուսումը շարունակելու համար սկսում են գնալ Աթենք և հատկապես Ալեքսանդրիա, որի մշակույթը շատ բարձր է գնահատվել նրանց կողմից: Նրանք այնտեղ դաել են նոր Պղատոնին: Նորենացին հենց Պատլոմեան թագավորությունն (ալեքսանդրյան, եգիպտական) է նկատի ունեցել, երբ գրել է. «Այս պատճառով ես չեմ տատանվում ամբողջ Հունաստանը գիտության մայր կամ դայակ կոչել»¹: Նույնպիսի գնահատական է տալիս նաև Անանիա Շիրակացին. «Ալեքսանդրիայ, որ է մայրաքաղաք ամենայն իմաստասիրութեանց»²: Այդ ժամանակաշրջանում հունարենից թարգմանված գործերի մեծամասնությունը պատկանում է այդ դպրոցի ներկայացուցիչների գրչին, հայկական նեոպլատոնիզմը նույնպես սերտորեն կապված է ալեքսանդրյան դպրոցի հետ³, կրոնա-դավանաբանական զգալի քանակությամբ հարցերում հայ եկեղեցին հենվում է այդ դպրոցի ներկայացուցիչների տեսակետների վրա: Տոմարագիտական վեճերի ժամանակ Շիրակացին, հակադրվելով բյուզանդական եկեղեցական վարդապետներին ու տոմարագետներին, հիմնականում հենվում է Ալեքսանդրիայի գիտնականների վրա⁴:

Դեպի այլազգի և հատկապես հունական ու հելլենիստական մշակույթը հայերի աջգլխի դրական վերաբերմունքը ունեցել է իր տնտեսական, սոցիալ-քաղաքական ու մշակութային հիմքերը: Դիալեկտիկական մատերալիզմը փիլիսոփայական մտքի զարգացման մեջ արտաքին գործոնների դերը, համաշխարհային փիլիսոփայության ու գիտության ներգործությունը շփոթելով հանգեցրած, շեշտը դնում է տվյալ երկրի տնտեսական ու սոցիալ-քաղաքական զարգացման օրինաչափությունների վրա:

Հայրենական գիտությունն ու փիլիսոփայությունը անհնարին է զարգացնել առանց ամբողջ մարդկության ձեռք բերած տեսական ու գործնական նվաճումները օգտագործելու: Բայց այդ օգտագործումը, չուրացումը, զարգացումը կատարվում է երկրի ու ժողովրդի տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական զարգացման աստիճանի ու այդ ասպարեզում ծագած հրատապ խնդիրների համաձայն, — անցնելով մտածողի սոցիալ դասակարգային պրիզմայի միջով (այդ պրիզման իր հերթին նույնպես արգասիք է տվյալ ժողո-

¹ Մովսես Խորենացի. Հայոց պատմություն, Ա գիրք, Բ:

² Անանիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 295:

³ Տե՛ս Բ. Կ. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, стр. 69—

⁴ Տե՛ս նրա Հայտնության և Զատիի ճառերը:

վրդի տնտեսական, սոցիալ-քաղաքական, պատմական և մշակութային պայմանների):

Ինչպես տեսանք, այդպիսի պայմաններ ու անհրաժեշտություն գոյություն ունեին վաղ միջնադարյան Հայաստանում: Հիշենք նաև, որ Հայաստանում, Ալեքսանդրիայում և արևելյան մի շարք այլ երկրներում հելլենիստական և վաղ-ֆեոդալական մշակույթների միջև շտապացավ այնպիսի անջրպետ, ինչպես Արևմուտքի երկրներում:

Հայկական ու ալեքսանդրյան մշակույթների այդպիսի սերտ կապերը ունեն նաև իրենց պատմական ու սոցիալ-քաղաքական պատճառները:

Ալեքսանդրիան Կ. Պոլսի պատրիարքության ամենաուժեղ մրցակիցն էր: Այդ երկու կենտրոնները երկար ժամանակ գտնվում էին հակամարտության մեջ: Նրանց միջև մղվում էր ինչպես դավաճանական, այնպես էլ տնտեսական ու քաղաքական պայքար, որը հաճախ վերածվում էր զինված ապստամբության: Ալեքսանդրիան պայքարում էր բյուզանդական լծի դեմ: Եղեսիայի ժողովում Ալեքսանդրիացիք կարողացան հաղթել և տապալեցին Պոլսի պատրիարքին՝ նեստորին: Մոտավորապես նույն ժամանակաշրջանում Մեսրոպն ու իր սաները իրականացնում էին հայրենական մշակույթը զարգացնելու ու հայատառ գիր ու գրականություն ստեղծելու շնորհակալ ծրագիրը: Ալեքսանդրիացիների այդ հաղթությունը իր ազդեցությունը թողեց ինչպես ամբողջ քրիստոնեական աշխարհի, այնպես էլ հայ մշակույթի զարգացման վրա, նպաստեց հայ-ալեքսանդրյան մշակույթների մերձեցմանը: Ինչպես հայտնի է, հայերը անմիջապես հավանություն տվեցին Եղեսիայի եկեղեցական ժողովի որոշումներին ու սկսեցին թարգմանել ու պրոպագանդել հակա-նեստորական ալեքսանդրյան մտածողների երկերը:

Հայ-ալեքսանդրյան մշակութային կապերի ընդարձակմանը զգալի շարժում նպաստեց նաև այն հանգամանքը, որ հայերը նույնպես պայքարում էին Բյուզանդիայի դեմ: Այդ պայքարը ավելի ուժեղացավ V—VII դարերում: Հակապարսկական պայքարի թե՛ օրերին բյուզանդացիները հրաժարվեցին օգնել հայերին: Հետագայում նրանք ուժեղացրին իրենց ձուլողական քաղաքականությունը: Քաղկեդոնում կայսերական բռնի ուժի ճնշման տակ հաղթանակեց Կ. Պոլսո պատրիարքությունը: Սրվեց պայքարը: Հակաբյուզանդական և հակաքաղկեդոնական ուժերը՝ ընդհանուր թշնամու դեմ մղած այդ պայքարում մերձենում են իրար, ուժեղանում են նաև

նրանց մշակութային կապերը: Իսկ՝ ինչպես գիտենք, Ալեքսանդրիայում էր, որ անտիկն ու հելլենիստական միաձուլվում էին քրիստոնեական ուսմունքի հետ, մի պրոցես, որ մենք նկատում ենք նաև վաղ միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ:

Պակաս նշանակություն չի ունեցել նաև այն հանգամանքը, որ Ալեքսանդրիան եղել է հելլենիստական մշակույթի խոշորագույն կենտրոններից մեկը, այնտեղ է գտնվել աշխարհահռչակ գրագրանքը: Այդ հիման վրա էլ գիտությունը ավելի զարգացած է եղել Ալեքսանդրիայում, քան Պոլսում կամ մետրոպոլի քաղաքներում: Կոստանդնուպոլսում տիրապետող գիտության ցածր մակարդակի մասին է վկայում ժամանակակից լուսամիտ հեղինակներից մեկը, որը նաև քննադատում է բյուզանդական կառավարությունը՝ աչքի ընկնող մտածողներին չխրախուսելու համար: Նա տեսնում է, որ իշխող խավերի կողմից պաշտպանվում են դատարկ աստվածաբանական վեճերով զբաղվող սուտ գիտնականներն ու շաղակրատները¹: Հայ մատենագիրները նույնպես տեսնում էին ալեքսանդրիացիների գիտության այդ առավելությունը: Այդ մասին Մովսես Խորենացին գրում է. «Եվ այս բանի վրա թող ոչ ոք չզարմանա, որ թեպետ շատ ազգեր մատենագրություններ են ունեցել, ինչպես ամենքին հայտնի է, մանավանդ պարսիկներն ու քաղղեցիները, որոնց մեջ ավելի շատ են գտնվում մեր ազգին վերաբերող բազմաթիվ գործերի հիշատակությունները, մենք սակայն միայն հունաց պատմագրությունները հիշեցինք և այնտեղից խոստացանք առաջ բերել մեր ազգաբանությունը: Որովհետև ոչ միայն հունաց թագավորները հոգ տարան հույներին ավանդելու ինչպես (իրենց) աշխարհակալության, այնպես և գիտության վերաբերյալ աշխատությունները, իրենց ներքին գործերը կարգի բերելուց հետո, ինչպես օրինակ, Պաղոմեոսը հարկավոր համարեց բոլոր ազգերի մտայններն ու պատմությունները հունարեն թարգմանելու... Բազմաթիվ անվանի և գիտությամբ պարապած մարդիկ հունաց աշխարհից ևս հոգ տարան հույն լեզվի թարգմանելու ոչ միայն ուրիշ ազգերի թագավորների զիվանների և մեհյանների գրքերը, այլև մեծամեծ և զարմանալու արժանի արվեստները, որոնք այսօր և այնտեղ դժվարությամբ գտնելով փոխադրեցին հույն լեզվի: Եվ այս (արվեստները) ժողովեցին մարդիկ, որոնց անունները մենք հավաստի գիտենք, և նվիրեցին հելլենաց աշխարհին, փառավո-

¹ St'ra Agaḡuu, О царствовании Юстиняна, перевод В. М. Левченко, М.—Л., 1953, էջ 65, 196.

րելով նրան: Եվ գովելի են ինչպես ուսումնասիրողները՝ ուրիշ ազգերից ձեռք բերելու իրենց ջանքի, իմաստութիւնն համար, նույնքան և ավելի նրանք, որոնք գիտութեան այսպիսի գլուտներն ընդունեցին և պատվեցին: Այս պատճառով ես շեմ տատանվում ամբողջ Հունաստանը գիտութեան մայր կամ դայակ կոչել¹: Կարճ ասած, նա թերվում է դեպի այդ մշակույթը, քանի որ այն ավելի հարուստ է ու գիտական: Նա այդ բոլորն օգտագործում է հայրենասիրական ոգով, հայ ժողովրդի ուժերը կազմակերպելու, բյուզանդական և պարսկական նվաճման դեմ պայքարելու համար: Մտավորապես նույնը կարելի է պնդել նաև Շիրակացու, Փավստոս Բյուզանդի, Ղազար Փարպեցու, Եղիշեի և մյուսների մասին:

Հունական և Հելլենիստական, բայտ որում և հայկական-հելլենիստական, իմաստասիրութիւններից հայ մատենագիրները ստիպված եղան օգտվելու նաև հայկական հեթանոսութեան ու աղանդավորութեան դեմ պայքարելու և քրիստոնեութիւնը հիմնավորելու համար: Ինչպես հայտնի է, հելլենիստական Հայաստանում տարածված է եղել ստոյիցիզմը, էպիկուրականութիւնը, նեոպլատոնականութիւնը և այլն: Հայաստանում քրիստոնեութիւնը պետական կրոն ճանաչվելուց նույնիսկ մի դար հետո դեռևս զգալի է եղել հեթանոսութեան ուժը: Վաղ միջնադարյան Հայաստանում գոյութիւն են ունեցել նաև զգալի շափով աղանդավորական շարժումներ: Այդ բոլորի դեմ պայքարելու համար խիստ անբավարար էին նախ քրիստոնեական պատկերացումները, եկեղեցական սահմանափակ զոգմատիկան, ոչնչով չպատճառարանված հավատը: Եկեղեցու քաղաքարարութիւնը հիմնավորելու և հակառակորդներին հերքելու համար անհրաժեշտ էր օգտագործել ժամանակի ու անցյալի ինչպես գրական, հասարակագիտական, բնագիտական, այնպես էլ իմաստասիրական փաստերն ու նվաճումները: Նորաստեղծ հայկական եկեղեցին ստիպված սկսեց փիլիսոփայել: Այդ ընթացքում առավել առաջադեմ մտածողները դիմեցին դեպի հունական ու հելլենիստական մշակույթը ու նրանից վերցրին նաև այն, ինչ չէր համընկնում ժամանակի եկեղեցական զոգմատիկային:

Դեպի հունական-հելլենիստական և հատկապես դեպի պերիպատետիկյան թեքում ունեցող փիլիսոփայութիւնը եղած հակումը որոշ հեղինակներ բացատրում են նաև այն հանգամանքով, որ իբր միաբնակութիւնը իր որոշ գրութիւններով ավելի մոտ է կանգնած պերիպատետիկյան ավանդութիւններին, քան

Երկաբնակութիւնը: Այդ պատճառով էլ, ասում են նրանք, միաբնակութիւնն ընդունած երկրներում ավելի հնարավոր է թեքումը դեպի հունական-հելլենիստական փիլիսոփայութիւնը: Այս տեսակետն են պաշտպանում, օրինակ, Պիգուլեակայան՝ «Բյուզանդիան Հնդկաստանի ճանապարհին» և Ն. Մանանդյանը՝ «Հունարան դպրոցը» աշխատութիւնների մեջ: Վերջինս գրում է. «Արիստոտելի փիլիսոփայական սկզբունքները թվում է, որ պետք է ավելի համապատասխան լինեին միաբնակների ուսմունքին, քան պլատոնական դուալիզմը»: Համանման տեսակետ է պաշտպանում նաև ակադեմիկոս Մ. Արեղյանը: Անկասկած, այդ գործոնը ևս իր դերը կարող է խաղացած լինել: Բայց հարցի էութիւնը այդ չէ: Այնքանով, ինչքանով միաբնակութիւնն ինքը հակաբյուզանդական պայքարի քաղաքական արտահայտութիւններից մեկն է, իր մեջ կարող էր ընձեռել առաջավոր փիլիսոփայական եզրակացութիւնների հանգելու հնարավորութիւն: Այդ հնարավորութիւնը նկատել ու նրանից օգտվել են առաջավոր մտածողները, որոնց թվում և Անանիա Շիրակացին: Ոչ բոլոր միաբնակութիւնն պաշտպանող մտածողները կարողացել են այդպիսի հակումներ ունենալ: Սխալ կլինեք ընդհանրապես միաբնակութեանը վերագրել առաջավոր գաղափարախոսութիւն կամ պերիպատետիկյան հակվածութիւն: Միայն որոշ առաջավոր մտածողներ միաբնակութեան մեջ գտել կամ ստեղծել են սողանքներ՝ դեպի ոչ-կրոնական գաղափարները անցում կատարելու համար: Նրանք կրոնական կեղևի տակ զարգացրել են առաջավոր և նույնիսկ մատերիալիստական-նոմինալիստական աշխարհայացքի տարրեր: Առաջավոր մտածողները այդ սողանքը գտնում էին նաև կաթոլիկական զոգմատիկայի մեջ: Երկաբնակ լատինական եկեղեցու զոգմատիկայի պայմաններում արեւօտային և շատ առաջավոր մտածողներ կարողացել են զարգացնել նոմինալիզմ: Այսպիսով, սխալ կլինեք առաջադիմականութիւն կամ արիստոտելականութիւնն վերագրել միաբնակութեանը:

Վերջապես, որոշ նշանակութիւն է ունեցել նաև այն հանգամանքը, որ հայերն այդ ժամանակաշրջանում կյանքի և մահու պայքար էին մղում Արևելքի երկու հսկաների՝ Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի դեմ: Այդ պայքարում անհրաժեշտ էին ոչ միայն տոկոն ու քաջ մարտիկներ, ռազմական պիտույքներ, այլ և մարտնչող, հարուստ մշակույթ: Այդպիսի մշակույթ ստեղծելու համար հայ առու-

¹ Ն. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 135—136:

¹ Մ. Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, Ա. գիրք, Գ:

ջադեմ մտավորականությունը աշխատում էր դիմել և օգտվել ժամանակի ամենաառաջավոր գիտությունից ու իմաստասիրությունից: Այդպիսի պայքարի ընթացքում, ինչպես արդեն տեսանք, տնօրինական է դառնում նաև մշակույթի աշխարհականացման հարցը: Մաշտոցը գնացել է հեթանոսների մոտ սովորելու, որը վկայում է դեպի «արտաքինները» նրա ունեցած ոչ արհամարհական վերաբերմունքի մասին¹: Եղիշեն հեթանոս Սոկրատին, Պղատոնին, Բենեոֆոնին, Ամոնիոս Սակկասին մեծարելով գրում է, որ նրանք «պարկեշտ վարս ստացելով հաւատովք, իմաստասէր կամաք և բանիւ մերձ եկին առ նա (աստուած) հեռացելով ի կոտցն»²: Դավիթ Անճաղթի գաղափարական կապը Արիստոտելի, Պորփյուրի և այլ ոչ-քրիստոնյա մտածողների հետ ապացուցված է: Դեպի անտիկ իմաստասիրությունը և հատկապես դեպի բնագիտությունը ցուցաբերված դրական վերաբերմունքը Անանիա Շիրակացու մաստանում է նոր որակ:

Շիրակացին հունական ու հելլենիստական գիտությունից վերցրել է ոչ միայն այն, ինչ համատեղելի է քրիստոնեական ուսմունքի հետ, այլ նաև այն, ինչ բացահայտորեն հակասում էր դրան: Նա հունականից ու հելլենիստականից ազդվում է ոչ միայն իմացաբանական հարցերում, որը միջնադարյան պայմաններում համեմատաբար ավելի տարածված էր, այլև բնափիլիսոփայության մեջ: Չմոռանանք ընդգծել, որ միջնադարյան սխոլաստիկայի պայմաններում ավելի հեշտ էր առաջավոր տեսակետներ զարգացնել իմացաբանության հարցերում, քան բնափիլիսոփայական: Միջնադարյան իմաստասիրության մեջ այս կամ այն ձևով ու չափով պահպանվել էին Արիստոտելի «Անալիտիկան», կատեգորիաների մասին ուսմունքը, «Մետաֆիզիկան», բայց ոչ «Ֆիզիկան» ու նման թերթում ունեցող երկեր:

Շիրակացու ամենալայն կերպով օգտագործած հեղինակներից է Արիստոտելը: «Յազազս շրջափայտիմեան երկնից» աշխատության վերջին գլուխը, որտեղ քննարկվում է շարժման սկզբնաղբյուրի հարցը, նա վերնագրել է. «Արիստոտելէս, ընդդէմ որոյ ասեն աստուած գտարեքոց այսպէս առադրէ»³: Աղբյուրագետներ Գ. Տեր-Մկրտչյանն ու Ա. Աբրահամյանը ապացուցել են, որ Շիրակացին ոչ

միայն ազդվել է Արիստոտելից, այլ և իր «Տիեզերագիտություն» և այլ երկերում առանց աղբյուրը նշելու բառացի մեջբերումներ է կատարել կեղծ-Արիստոտելի «Յազազս աշխարհի» աշխատության հայերեն թարգմանությունից⁴: Իր գոյաբանական և իմացաբանական հայացքներում, ինչպես ավելի մանրամասն կտեսնենք, Շիրակացին զգալիորեն ազդվել է Արիստոտելից: Հատկանշականն այն է, որ Շիրակացին նրանից վերցրել է այնպիսի տեսակետներ, որոնք հայ եկեղեցու կողմից ընդունված չեն եղել, ինչպես, օրինակ, երկրի առաջացման, շարժման, երկնային լուսատուների փոխաբարությունների և այլ հարցեր:

Մյուս ոչ-քրիստոնյա հեղինակը, որին Շիրակացին համարում է ճշմարտության աղբյուր, Պտղոմեոսն է, որից նա հատկապես օգտվել է «Աշխարհացույցում»: Սակայն, ինչպես ինքն է հայտնում, իր տրամադրության տակ չի ունեցել Պտղոմեոսի երկերը, այլ օգտվել է հայնի մաթեմատիկոս Պապ Ալեքսանդրացու կատարած համառոտագրությունից⁵: Շիրակացին զարգացրել է Պտղոմեոսի երկրի գնդաձևության ուսմունքը, երկնային մարմինների էպիցիլիկ շարժման ուսմունքը և աշխարհագրության որոշ տեսական հիմունքներ, որոնք, ինչպես կտեսնենք, չէին համընկնում եկեղեցու տեսակետների հետ: Հաստատելու համար, որ «բնութիւն մարդկան ըստ երկրի գոյանան», Շիրակացին վկայակոչում է բժշկության հայր Հիպոկրատին ու ռացիոնալ բժշկության հոմեոպատիկան վերակայացուցիչ՝ Ասկլիպիոսին⁶: Նա օգտվել է նաև հոմեոպաթի գիտնական Վարրոնից⁷ ու Պոզոս Ալեքսանդրացուց⁸, որից իր աստղաբաշխության մեջ բերում է մի լրիվ հատված: Ճիշ է, Շիրակացու գործերում մենք չենք հանդիպել Պլատոնից կամ Սոկրատից կատարված վկայակոչումների, բայց մենք հակված ենք կարծելու, որ նա նրանցից նույնպես օգտվել է: Այդ հատկապես նկատվում է գերբնականի ճանաչման հարցում:

Շիրակացին իր օգերևութաբանության մեջ, որը այդ ժամանակաշրջանում կազմում էր աստղագիտության մի մասը, առանց աղբյուրը նշելու մտքեր է բերում էպիկուրից, հատկապես նրա «էպիկուրը ողջունում է Պիթոկլին» թղթից, որը նվիրված է երկնային որոշ երևույթների մեկնաբանությանը:

¹ Տե՛ս Գ. Տեր-Մկրտչյան, Անանիա Շիրակացի, Վարդապատ, 1896 և Ա. Աբրահամյան, Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1945, էջ 167—168:

¹ Կոբյուն, Վարդ Մաշտոցի, զլ. թ 9:

² Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Աբարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը, էջ 115—116:

³ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 322:

⁴ Նույն տեղում, էջ 321:

⁵ Նույն տեղում, էջ 333:

⁶ Նույն տեղում, էջ 338:

Շիրակացին իր «Ժամանակագրության» մեջ հիշատակում է անտիկ մշակույթի հայտնի շատ մտածողների անունները: «Առ Յովիդայէ քահանայապետի իմաստասէրք էին Սէնեփովն, և Պղատովն, և Սոփոկղէս, Երատղիդոս, և Հերոդոտոս, և Եւրիպիդէս Ողբերգակ, և Սոկրատէս ճարտասան, և Փիդիաս հրաշագործ, և Բենեմտեոս ուսումնատուր, և Դեմոկրիտոս Արդիրացի, և Եպուկրատէս բուժական, և Թուկիդիդես ճարտասան, ...տէս և Էմպեդոկղէս, և Գորգիա, Զէնոն, Սոկարտէս, Պարմենիդէս, Պերիկղէս, Պողիս և Արիստոփանէս Կատերագ երեկն»¹: Այստեղ մեր նպատակը չէ պարզել, թե ինչքանով է հեղինակը ճիշտ որոշում այդ մտածողների ժամանակաշրջանը: Ուշագրավ է այն փաստը, որ «Ժամանակագրության» նման մի աշխատության մեջ, որտեղ հեղինակը անխնա քննադատում է դանազան տեսակի հերետիկոսական ուղղությունները, ոչ մի բացասական խոսք չի ասում այդ ոչ-քրիստոնյա մտածողների հասցեին: Ընդհակառակն, ինչպես տեսանք, նա մեծապես օգտվել է իր թվարկած մի քանի հեղինակներից և բացառված չէ նաև այն հնարավորությունը, որ նա ծանոթ եղած լինի նաև մյուս հեղինակների երկերին ու աշխարհայացքին²:

Հայկական ինքնատիպ կուլտուրա մշակելու պրոցեսում դեպի հունական-հելլենիստական մշակույթը գոյություն ունեցող այդ համակրանքը վերաճեց մի մեծ կուլտուրական հոսանքի, որը պամանականորեն ընդունված է անվանել «Հունարան դպրոց»: Ինչպես հունական և հելլենիստական մշակույթը բաղկացած է եղել բազմա-

թիվ ուղղություններից ու դպրոցներից, այդպես էլ «Հունարան դպրոցը» զաղափարական միատարբ հոսանք չի եղել:

«Հունարան դպրոցի» բոլոր ներկայացուցիչների համար բնորոշ է ընդհանուր դրական վերաբերմունքը դեպի հունական-հելլենիստական մշակույթը, հունարենից հայերեն գործեր թարգմանելն ու նրանց մեկնություններ գրելը, հունարենից ազդված լինելը, հայոց լեզվի բառապաշարի և որոշ մասնիկների հարստացման մասնակցելը: «Հունարան դպրոցի» համար ընդհանուրը ոչ թե զաղափարականն է, այլ կուլտուրականը և հատկապես լեզվաբանականը:

Բազմազան ձևերով հունական փիլիսոփայության մեջ, սաղմնային վիճակում, գոյություն ունեն համարյա բոլոր հետագա աշխարհայացքի տեսակները¹: Իսկ հելլենիզմի ժամանակ եղել են էպիկուրյան, ստոյիկյան, պերիպատետիկյան, նեոպլատոնական, սկեպտիկական, միստիկական և այլ տարբեր ու հակադիր փիլիսոփայական դպրոցներ: Այս պատճառով էլ հունական ու հելլենիստական փիլիսոփայությունից այս կամ այն կերպ կարողացել են օգտվել առաքյալները, (հատկապես Պողոս առաքյալը), գնոստիկները (Վալենտինը, Վասիլիդը և ուրիշներ), քրիստոնեության շատագույնները (Հուստինը, Տատիանը և ուրիշներ), ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչները (Կլիմենտը, Օրիգենը, Փիլոնը և ուրիշներ), լատինական եկեղեցու զաղափարախոսության մշակողները (Թովմաս Ակվինացին, Ավգուստինը և ուրիշներ), կրոնական բնագիտության ներկայացուցիչները (Գրիգոր Նյուսացին, Բարսեղ Կեսարացին և ուրիշներ), VI—VII դդ. գիտնականներ Սեվեր-Սերբուտը, Սերգի Ռեշայնացին, Հ. Իտալը և այլք: Ուշ միջնադարում նրանից սնվել են ինչպես ռեալիստներն ու նոմինալիստները, այնպես էլ Վերածննդի հսկաները: Նույնպիսի վիճակ է տիրել նաև հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ:

Ինչպես գիտենք, VI—VII դարերում ֆեոդալական դասը ինքը բաժանված է եղել առաջադիմականի ու հետադիմականի: Գոյություն է ունեցել նաև ժողովրդական աշխարհայացք: Այդ պատճառով էլ հունական և հելլենիստական (այդ թվում և հայկական հելլենիստական) մշակույթից, որը ինքը միատարր չի եղել, տարբեր մտածողներ օգտվել են տարբեր ձևով և տարբեր նպատակի համար: Յուրաքանչյուրն իր գիրքից, պատաճորմից ու նպատակներից ելնելով գիմել է այդ մշակույթին և այն յուրովի օգտագործել:

Ականավոր հայագետ Հ. Մանանդյանը բազմիցս պնդում էր, որ

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 367—368:

² Գրականության մեջ վեճի առարկա է դարձել այն հարցը, թե արդյոք Շիրակացին օգտվել է արարական մշակույթից: Եղել են թերև և դեմ կարծիքներ: Մենք համոզված ենք, որ նա չի օգտվել: Նախ այն պատճառով, որ նրա կենդանության օրոք արարները Հայաստանում դեռևս չէին ամբողջովի ու իրենց մշակույթը Հայաստան չէին բերել: Երկրորդ՝ VI—VII դարերում դեռևս արարները իրենք չէին մշակել իրենց կուլտուրան: Նրանք նոր էին սկսում այդ գործը և սովորում էին ասորիներից, Բժրինի ակադեմիայի սաներից և այլ ժողովուրդներից: Արարական մշակույթի հայանի ներկայացուցիչները պատմական ասպարեզ են դալիս ոչ շուտ քան VIII—IX դարերում: Վերջապես, Շիրակացին, խոսելով սեմական ժողովուրդների, սրանց թվում նաև արարների մասին գրում է. «այս աղոթ են ի սոցանն, որ գիտեն դպրութիւնս երբայցեք՝ որ են հրեայք, պարսք, մարք, քաղզկացիք, հնդիկք, ասորեստանեայք», իսկ արարները ըստ Շիրակացու, այդ ժամանակ դեռ ու զրականություն չեն ունեցել: (Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 362):

¹ Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Сочинения, т. XIV, стр. 340.

հունական կուլտուրայից ազդվել է ինչպես հայ կրոնական միտքը, այնպես էլ ոչ-կրոնականը: «Թովանդակության կողմից հայ մատենագրությունը, — գրում է նա, — հունաբան շրջանում հարստանում է բազմաթիվ թարգմանություններով հունարենից՝ ոչ միայն կրոնական երկերի, այլ նաև ոչ-կրոնական»¹: «Հունաբան ուղղությունը», — ավելացնում է նա մի այլ տեղում, — ընդլայնելով հայոց հնագույն մատենագրության կրոնա-եկեղեցական շրջանակները, մեծ զարկ է տվել աշխարհիկ բանաստեղծական գրականության ծագման»²: Այդ ժամանակաշրջանի թարգմանական ու բնագիր գրականության զգալի մեծամասնությունը քրիստոնեական կրոնական բովանդակություն է ունեցել: Բացի աստվածաշնչից դրանք եղել են թղթեր (նշանավոր եկեղեցականների նամակներ), քարոզներ, կանոններ, եկեղեցական ժողովների որոշումներ, հակաճառություններ (հակաքրիստոնեական, հակաեկեղեցական հոսանքների քննադատություն), աղոթքներ, հոգևոր երգեր, մեկնաբանություններ, վարքաբանություններ, վկայաբանություններ: Այդ ժամանակ են թարգմանվել, օրինակ, Նոնոսի «Ժողովարանք պատմութեանց առասպելոցն» և նրա մեկնությունները, Կուզի «Հակաճառութիւնը», Փիլոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս հոգւոյ կենդանեաց», «Յաղագս վարուց տեսականին կամ Յեսսեանց», «Նախախնամութիւն», «Այլաբանականացն» և այլն, Բարսեղ Կեսարացու, Նյուսացու և այլոց շատ գործեր: Բացի կրոնա-դավանաբանական երկերից V—VII դարերում թարգմանվում են նաև Ալեքսանդրյան քերականական դրուրոցի ներկայացուցիչ Դիոնիսիոս Թրակացու քերականությունն ու նրա մեկնությունները, Արիստոտելի «Ստորոգութիւնքը» և նրանց մեկնությունները, Կեղծ Արիստոտելի «Յաղագս աշխարհի», «Վերլուծություն ներածության Պորփյուրի» Համրդիբիոսի մեկնությունները, Զենոնի «Յաղագս բնութեան», «Հերմեայ եռամեծի առ Ասղիպիոս սահմանք» և այլ գործեր: Վերոհիշյալ թարգմանություններից բացի գրվել են նաև բազմաթիվ ինքնուրույն աշխատություններ պատմության, փիլիսոփայության, բնագիտության, քերականության և կրոնա-դավանաբանական հարցերի մասին:

Վերոհիշյալ աշխատությունների ու հեղինակների լեզուն «հունաբան» է, բայց գաղափարական բովանդակությունը այլ, նույնիսկ հակադիր: «Հունական հայերենով» գրող մտածողներն էլ բազմա-

դան են. Խորենացին հունական-հելլենիստականը օգտագործել է այնքանով, ինչքանով հնարավոր է եղել եկեղեցականը համարելու համար³: Մաթուսդան՝ Վարդիկի առաջնորդը, որը ըստ Օրբելյանի «մեծ քերթող և անյաղթ փիլիսոփա» է կրոնա-դոգմատիկական ոլորտից դուրս չի եկել: Այդպես են նաև «մեծ փիլիսոփա» Դավիթ Բագրևանդցին, «արտաքին իմաստասիրութեանց» հմուտ՝ Թեոդորոս Քոթենավորը, Մովսես Սյունեցին և շատ ուրիշներ: Իրենց լեզվով «հունաբանների» թվին են պատկանում նաև Դավիթ Քերականը, կասկածելի քրիստոնյա Դավիթ Անհաղթը և խոշոր բնագետ Անանիա Շիրակացին: Անկասկած, սխալ կլինեք այդ բոլոր մտածողներին դասել մի գաղափարական հոսանքի մեջ:

Հայ մատենագիրների կողմից հունականին և ալեքսանդրյան դպրոցի մշակույթին գերապատվություն տալը համարելով հելլենիզմ, դոկտ. Գևորգ Սարաֆյանը գտնում էր, որ մ. թ. ա. II դարից մինչև մ. թ. IX դարը Հայաստանում գոյություն է ունեցել հելլենիզմ, որը նա բաժանում է երեք շրջանի. նախաքրիստոնեական, քրիստոնեական և հետադեպոնական: Հելլենիզմը, նրա կարծիքով, հատկապես ուժեղանում է «ոսկե դարում», երբ հունական ազդեցությունը ուժեղ էր: Քաղկեդոնի որոշումները պաշտոնապես ժխտելուց հետո, նրա կարծիքով, հայերը թուլացրել են իրենց կապերը հունական-հելլենիստական մշակույթի հետ և այդ պատճառով էլ հելլենիզմը հանդես է եկել առանձին մտածողների մոտ և կղզիացած ձևով: Այդ մտածողների թվին նա դասում է նաև Անանիա Շիրակացուն²:

Սարաֆյանը մեղանշում է գիտության առաջ, երբ հելլենիզմը մշակութային երևույթ է համարում: Այն որոշակի և յուրահատուկ ստրկատիրական արտադրահարաբերությունների ամբողջություն է իրեն համապատասխան վերնաշենքի հետ միասին: Այդ իսկ պատճառով, վաղ միջնադարյան պայմաններում հելլենիզմ գոյություն ունենալ չէր կարող: Ֆեոդալական մշակույթը չէր կարող դատարկ տեղում բարձրանալ. նա, անտարակույս, իր մեջ ներգրավել է նաև նախորդ ֆորմացիայից որոշ բան: Բայց եթե մի բոլոր ընդունենք, որ կուլտուրան իր հարաբերական ինքնուրույնության պատճառով պահպանվում է նաև հաջորդ ֆորմացիայում³, այսինքն՝ ֆեոդալիզ-

¹ Տե՛ս Մ. Խորենացի. Հայոց պատմություն, Ա, գիրք 9:

² Տե՛ս Sarafian Kevork, History of Education in Armenia, La verne Calif, USA, 1930, էջ 69—100:

³ Տե՛ս К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, М., 1947, էջ 430:

¹ Հ. Մանանդյան, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վենետիկ, 1928, էջ 5:

² Նույն տեղում, էջ 8:

մի ժամանակաշրջանում, ապա այդ դեպքում նա միաձուլվելով նոր ֆորմացիայի վերնաշենքային այլ երևույթների և հասարակական գիտակցության ձևերի հետ, կզատնար նոր հասարակարգում գոյություն ունեցող ուղղություն և այդպիսով կզաղարեր հելլենիստական, ստրկատիրական կուլտուրա լինելուց: Իսկ եթե նոր հասարակարգում այդպիսի հոսանքի կամ գաղափարախոսության համար պայմաններ, սոցիալ-քաղաքական հիմքեր չկան, ապա այն երբեք չի կարող հանդես գալ որպես վաղ միջնադարին բնորոշ գաղափարական հոսանք:

Բայց եթե V—VII դդ. հելլենիստական ուղղությունը նախկին հայկական հելլենիզմի շարունակությունը չէ, այլ նրա որոշ ձգտումների ու հակումների արտահայտությունը, ապա առաջանում է տրամաբանական մի հարց. եթե հելլենիզմի ժամանակաշրջանում հետաքրքրությունը դեպի անտիկ կուլտուրան դարձավ ոչ թե հին հունական կուլտուրայի արտահայտություն, այլ առաջացած նոր սոցիալ-քաղաքական պայմանների առկայության հետեւանքով վերածվեց նոր հոսանքի՝ հելլենիզմի, ապա ինչու տարբեր ֆորմացիաներում դեպի անտիկ և հելլենիստական կուլտուրան առաջացած հակումները պետք է համարվեն քրիստոնեական հելլենիզմի հոսանք և ոչ թե այդ նոր ֆորմացիայի պայմաններից ծագած ուղղություն:

Հելլենիստական մշակույթը, փիլիսոփայությունը, ինքը միատարր չի եղել, այլ, ինչպես ամեն մի կուլտուրա, նա էլ բաժանված է եղել երկու հակադիր ուղղությունների: Այդ կուլտուրայում գոյություն են ունեցել նաև զանազան փիլիսոփայական դպրոցներ ու հոսանքներ: Այժմ առաջանում է հարց. V—VIII դդ. հայկական հելլենիզմի մեջ այդ ուղղություններից, շկոյաներից ու «իզմերից» ո՞ր մեկն է զրսևորվել: Եթե ընդունենք, որ այդ բոլորն էլ իրենց արտահայտությունն են գտել V—VIII դդ. հայկական հելլենիզմում, ապա պետք է ենթադրել, որ վաղ ֆեոդալական փիլիսոփայությունը նույնպես պետք է բաժանված լիներ ստոիցիզմի, էպիկուրականության, սկիստիցիզմի և այլ հելլենիստական ուղղությունների, մի բան, որ անհամատեղելի է պատմական իրականության հետ: Հելլենիստական շրջանի շատ ուղղություններ ազդել են ինչպես քրիստոնեական գաղափարախոսության կազմավորման, այնպես էլ միջնադարյան փիլիսոփայական հոսանքների և ուղղությունների վրա: Սակայն այդ մեզ իրավունք չի տալիս վաղ միջնադարի մշա-

կույթը համարել հելլենիստական կամ նրա մեջ տեսնել առանձին հելլենիստական հոսանք¹:

Հելլենիզմի ժամանակ ձևավորված առանձին փիլիսոփայական դպրոցներ, հատկապես նեոպլատոնականությունը, որոշ փոփոխությունների ենթարկվելով, շարունակել են գոյություն ունենալ նաև վաղ միջնադարում: Որոշ հետազոտողներ վաղ միջնադարյան նեոպլատոնականությունն անվանում են քրիստոնեական նեոպլատոնիզմ, որը զգալի չափով տարբերվում է իր նախորդից և՛ բովանդակությամբ, և՛ նպատակներով: Ինչպես ցույց են տալիս սովետական գիտնականներ Վ. Չալոյանը, Հ. Գաբրիելյանը, Ա. Առաքելյանը և ուրիշները, V—VII դդ. Հայաստանում այլ հոսանքների կողքին զարգացել է նաև նեոպլատոնիզմը, իր քրիստոնեական վերամշակմամբ, որը որոշ առաջավոր մտածողների մոտ ունեցել է ընդգծված պերիպատետիկյան երանգավորում:

Սովետական մի շարք բյուզանդագետներ գտնում են, որ IV—VI դարերում Բյուզանդիայում գոյություն է ունեցել ուշ հելլենիզմ²: Բայց նրանք այդ շեն համարում վաղ ֆեոդալական մշակութային կամ փիլիսոփայական հոսանք: Նրանց պատկերացմամբ մինչև VI դարը Բյուզանդիայում եղել է ստրկատիրական կացութաձև, որը կարող էր ունենալ հելլենիստական մշակույթ: «Ինքը ստրկատիրական կարգը Բյուզանդիայում, — գրում է Սեմյոնովը, — շարունակեց պահպանվել V—VI դարերում: VI դարում Բյուզանդիան նույնիսկ փորձեց այն վերականգնել մի քանի արևմտյան ծայրամասերում»³: Այսպիսով, եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Բյուզանդիայում V—VII դդ. գոյություն է ունեցել հելլենիզմ, ապա այդ իրավունք չի տալիս այն մեխանիկորեն վերագրելու նաև Հայաստանին:

Որոշ հեղինակներ (Ք. Պատկանյանը, Հ. Գաբրիելյանը և ուրիշներ) գերազնահատելով հունական-հելլենիստական ազդեցությունը, փորձում են հայկական մշակույթի զարգացումը բացատրել միայն՝ հունականով: Պատկանյանը գտնում է, որ V դարում ծաղկել

¹ Տե՛ս В. К. Чалоян, Основные вехи развития философской мысли в Армении V—XVIII в. Труды Сектора философии АН Арм. ССР, т. 1, 1950 г. Естественно-научные воззрения Анания Ширакци, Виз. врем. т. XII, М., 1957 г. и История армянской философии. Ереван, 1959 г.

² Տե՛ս М. М. Максимов, Античные города Юго-восточного Причерноморья, М.—Л., 1956, էջ 183—184, В. Ф. Семенов, История средних веков, էջ 89—95:

³ В. Ф. Семенов, История средних веков, էջ 89—4 С. Т. Еремян, Основные проблемы периодизации истории народов Закавказья, էջ 99:

է հայ մշակույթը, քանի որ այդ ժամանակ ուժեղ է եղել հունակա-
նի ազդեցությունը, իսկ հետագայում դրա թուլացման հետեանքով
դադարել է նաև հայ մշակույթի աճը¹: Իսկ Հ. Գաթրջյանը V—XIV
դարերի ամբողջ հայ մատենագրությունը պերիոդիզացիայի է են-
թարկում բոլոր «հունական քրիստոնեական մատենագրության ազ-
դեցության»²:

Միայն պետք է համարել նաև այն տեսակետը, որը գերազնա-
հատելով հունական-հելլենիստական մշակույթի ազդեցությունը,
հայ մատենագրության զարգացման վրա, ժխտում է հայ կուլտու-
րայի ինքնուրույնությունը: Այսպես, օրինակ, Սուրբյանը պնդում
է, որ հայ փիլիսոփաները շին ունեցել սեփական աշխարհայացք,
այլ կրկնել են այս կամ այն օտար մտածողի ասածները³: Հ. Թո-
րոսյանը հայ մատենագիրներին, որոնց թվում և Շիրակացուն,
դարձնում է լուկ կոմպիլատոր-մեկնիչ: «Եթե ուզենք մտադիր ակ-
նարկ մը ձգել իրեն (Շիրակացու) ընծայած գրությունց վրա,— գրում
է նա,— պիտի տեսնենք, որ դոքա կամ երկբայականք են, կամ
հայտնի թարգմանությունք են... ու կամ ժողովածույք այլ և այլ
մատենագրաց, և հատկապես Ս. Բարսղի վեցօրյա ճառերն»⁴:
Նույն թեզն է պաշտպանում նաև Կ. Քիպարյանը⁵:

Այս հակադիտական տեսակետը իր տրամաբանական վախճա-
նին է հասնում Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի մոտ: Նշելով հանդերձ
նրա ծառայությունները Շիրակացու երկերը հրատարակելու և ազ-
բյուրագիտական ուսումնասիրության ենթարկելու գործում, մենք
չենք կարող համաձայնվել նրա հետևյալ նիհիլիստական դիրքո-
րոշման հետ. «Այս թեթև դիտողություններից երևում է այն ակներև
ճշմարտությունը,— ասում է նա Շիրակացու մասին գրած իր ու-
սումնասիրության վերջում,— որ մեր գիտական մատենագրությու-
նը ամբողջապես փոխառնված է քրիստոնյա արևմուտքից (գլխա-
վորապես Բյուզանդիայից), շարունակվում է մշակվել, կամ ավելի
ճիշտ՝ պահպանվել ու ընդօրինակվել զանազան հավաքագրող-

¹ К. П. Патканов, Армянская география VII века, СПб, 1877, էջ X—XI:

² Հ. Գաթրջյան, Պատմություն մատենագրության հայոց, Վիեննա, 1851, էջ 3:

³ Սուրբյան, Պատան իմաստասեր, Բաղձավէպ, 1877, էջ 363—366:

⁴ Հ. Թորոսյան, Անանիա Շիրակացին և Աբարաթ թերթի մի հոդվածը, Բաղձավէպ, 1896, էջ 216:

⁵ Հ. Կ. Քիպարյան, Պատմություն հայ գրականության, Վիեննայի, 1944, էջ 180:

կոմպիլատորների, մեկնիչների, դասատու-վարդապետների ձեռ-
քով, հետզհետե նսեմանալով ճիշտ այն չափով, որ չափով որ լու-
սավոր արևմուտքի հետ հարաբերությունները դժվարանում են»:
Ժողովրդի մշակույթը իր հայրենիքից ու նրա տնտեսական, սո-
ցիալ-քաղաքական ու գաղափարական պայմաններից կտրելը վերջ
ի վերջո հեղինակին հասցնում է սխալ քաղաքական եզրակացու-
թյան. «Արևմուտքից պետք է սպասենք ամեն բարիք, ինչպես որ
արևմուտքից ստացանք քրիստոնեություն, գիր, մատենագրություն,
գիտություն, ազգային գիտակցություն, մարդավայել աշխարհայո-
ցողություն»,— եզրակացնում է նա¹:

Այս բոլորը մեզ համոզում են, թե ինչքան սխալ է որևէ ժողո-
վրդի մշակույթի զարգացման գործում օտար ազդեցությունների
գերը գերազնահատելը, թե ինչքան վնասակար է մշակույթը տըն-
տեսական ու սոցիալ-քաղաքական հիմքից կտրելը և ամեն ինչ ազ-
դեցություններով բացատրելը կամ վերջինս վճռական համարելը:
Միայն է նաև հայրենականը ամբողջ մարդկության պատմության
ձեռք բերած նվաճումներից առանձնացնելն ու բացարձականաց-
նելը: Հայրենականը համընդհանուրի, համաշխարհայինի մի մասն
է ու անխզելիորեն կապված է նրա հետ, իսկ համաշխարհայինը
ստեղծվում է յուրաքանչյուր ժողովրդի ձեռք բերած նվաճումների
միաձուլումից: Հայրենականը այնքանով է մեծ, ինչքանով նա կա-
րողանում է միաձուլվել տարբեր ժողովուրդների նվաճումների
հետ ու մտնել համաշխարհայինի մեջ:

* * *

Այսպիսով, եթե ժողովրդի ճնշման, ֆեոդալական շահագործ-
ման պաշտպանության հարցերում ֆեոդալները հանդես են եկել
մի միասնական ճակատով, ապա արևադրողական ուժերի զար-
գացման շահագրգռվածության, օտարազգի կեղեքիչների դեմ մղո-
ված պայքարում և այդ պրոպեգանդում ուսմիչ ժողովրդի դերը գնա-
հատելու ու ինքնատիպ մշակույթ ստեղծելու հարցերում նրանք
զգալի չափով տարբերվել են իրարից: Առաջադիմական հոսանքի
ներկայացուցիչները շին պատկանել միասնական փիլիսոփայական
ուղղություն: Նրանց թվում եղել են արիստոտելականներ, նեո-
պլատոնականներ, բնագիտական մտքի ներկայացուցիչներ, բանա-
կան աստվածաբանության կողմնակիցներ: Նրանցից մի քանիսր
հիմնականում զբաղվել է հասարակագիտական, հատկապես ազա-

¹ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Անանիա Շիրակացի, Վաղարշապատ, 1896, էջ 38:

տագրական պայքարի հարցերով: Որոշ ղեկավարում նույն դպր. ցի- ներկայացուցիչները ունեցել են հակադիր հոսանքներ: Օրինակ, հայ նեոպղատոնականությունը ունեցել է իր դոգմատիկական ու հա- կակղերական թևերը:

Ավատատեր խավի առաջավոր գաղափարախոսները, շահա- գրողված լինելով երկրի արտադրողական ուժերի զարգացմամբ ու օտար կեղերիչների դեմ մղված պայքարում հասկանալով ժողովրդ- դի դերն ու նշանակությունը, հանուն իրենց ֆեոդալական շահերի, դաշնակցել են ժողովրդի հետ: Այդ դաշնակցությունը, ինչպես հայտնի է, եղել է ոչ միայն ժամանակավոր, այլև բնդրվել է հար- ցերի որոշակի նեղ շրջանակներ և հատկապես հանդես է եկել օ- տարերկրյա կեղերիչների դեմ մղված պայքարում: Ժողովրդական լայն մասսաների հետ այդպիսի դաշնակցության ու համագործակ- ցության ընթացքում, սակայն, ֆեոդալ խավի առաջավոր ներկա- յացուցիչները որոշ հարցերում ազդվել են ժողովրդական գաղա- փարախոսությունից, որոշ բան վերցրել են նրա մշակույթից, որն իր արտացոլումն է գտել այդ ժամանակաշրջանում նրանց գրած մատյանների մեջ: Այսպես, օրինակ, Մովսես Խորենացին ժողո- վրդի ու նրա կյանքի հետ շփվելով տեսնում է տիրող խավի առ- րենությունները ու նրանց այդ հարցում խիստ բննադատում: Նա գրում է. «Կրոնավորները կեղծավոր, ցուցամոլ, սնամաս, պատ- վասեր (են) բան աստվածասեր: Վիճակավորները՝ հպարտ, դա- տարկապորտ, ծուլ, գիտություններն ու վարդապետական գրք- վածքներն ատող, առևտուր և կատակերգություններ սիրող: Զին- վորականները՝ անարի, պարծենկոտ, զենք ատող, ծուլ, ցանկա- սեր, թուլամորթ, կողոպտիչ, գինեմոլ, հելուզակ, ավագակների բնութենակից: Իշխանները՝ ապստամբ, զոդերին զոդակից, կաշառակեր, կծծի, ժլատ, ագահ, հափշտակող, աշխարհ ավի- րող: Գատավորները՝ տմարդի, սուտ խաբող, կաշառակեր, իրավունքը շպաշտպանող, անհաստատ, հակառակող. և առ- հասարակ սերն ու ամոթը ամենքից վերացած (է)»¹: Պատահա- կան չէ նաև այն հանգամանքը, որ Խորենացին իր պատմության մեջ մանրամասն խոսում է նաև ժողովրդի կյանքի, կենդանի, մտա- ծելակերպի և հավատալիքների մասին: Եղիշեի մոտ նույնպես տեսնում ենք դրական վերաբերմունք դեպի ժողովուրդն ու նրա ու- ժը: Արդարացիորեն հենց այդ գիծն էլ մեծավաստակ գրող Գևորգ- նիկ Դեմիրճյանը զարգացրել է իր «Վարդանանքում»:

Այսպիսով, ֆեոդալական առաջավոր խավի ներկայացուցիչ- ներն իրենց գաղափարախոսությունը հարստացրել են նաև ժողո- վրդի մշակույթից վերցված գոհարներով: Որոշ մտածողների մոտ այդ ազդեցությունը բնդգծված և ուժեղ է, իսկ ուրիշների մոտ՝ թույլ: Որոշ մտեննագիրների մոտ այդ և ուրիշ գործոնների ազդե- ցության հետևանքով նկատելի են դառնում շեղումներ տիրող եկե- ղեցա-դոգմատիկական գաղափարախոսությունից: Նրանք իրենց այդպիսի հակումներով ոչ թե նպաստել են ֆեոդալական իշխող գաղափարախոսության ու եկեղեցու դիրքի ամրապնդմանը, այլ, բնդհակառակն, այն զգալի շափով թուլացրել են և այդպիսով օր- յեկտիվորեն օժանդակել ժողովրդի հակակեղեցական պայքարին: Այդպիսի մտածողներից է Անանիա Շիրակացին:

Ամփոփելով այս գլուխը, կարող ենք եզրակացնել, որ Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքը արգասիք է V—VII դարերում Հայաս- տանի տնտեսական կյանքի պայմանների, սոցիալական անադա- րության դեմ մղվող ժողովրդական շարժումների, օտարերկրյա գավրիչների դեմ հայ ժողովրդի մղած պայքարի, աշխարհիկ և հո- զեոս ավատատերերի ներգասային հակամարտությունների: Միա- ժամանակ, այն բխում է այդ դարերում հայ ժողովրդի ազատագրա- կան պայքարի ընթացքում ինքնատիպ ու մարտունակ մշակույթ կերտելու պատմական անհրաժեշտությունից: Նրա ամբողջ գիտա- կան ժառանգությունը հենված է նախող դարերի հայ առաջադեմ մտածողների նվաճումների ու ստեղծած ավանդության վրա: Կա- բուր գործոն է եղել նաև այն հանգամանքը, որ Շիրակացին լինելով բնախույզ, անմիջականորեն զբաղվել է բնության երևույթների ուսումնասիրությամբ: Եվ, վերջապես, իր հայրենի- քում առկա տնտեսական, սոցիալ-ֆաղափական և մշակութային պայմաններում հասունանալով և որոշակի հայեցակետ ձեռք բերե- լով Շիրակացին դիմել է այլ ժողովուրդների, հատկապես հունա- կան-հելլենիստական, մշակույթին և նրանից վերցրել այն, ինչ հա- մապատասխանել է իր բնդհանուր աշխարհըմբռնման:



¹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Գ դրք, ԿԷ:

տագրական պայքարի հարցերով: Որոշ դեպքերում նույն դպր. ցի- ներկայացուցիչները ունեցել են յակադիր հոսանքներ: Օրինակ, հայ նեոպղատոնականությունը ունեցել է իր զոգմատիկական ու հա- կակղերական թեկերը:

Ավատատեր խավի առաջավոր գաղափարախոսները, շահա- գրքգոված լինելով երկրի արտագրողական ուժերի զարգացմամբ ու օտար կեղեքիչների դեմ մղված պայքարում հասկանալով ժողովրդ- դի դերն ու նշանակությունը, հանուն իրենց ֆեոդալական շահերի, դաշնակցել են ժողովրդի հետ: Այդ դաշնակցությունը, ինչպես հայտնի է, եղել է ոչ միայն ժամանակավոր, այլև ընդգրկել է հար- ցերի որոշակի նեղ շրջանակներ և հատկապես հանդես է եկել օ- տարերկրյա կեղեքիչների դեմ մղված պայքարում: Ժողովրդական լայն մասսաների հետ այդպիսի դաշնակցության ու համագործակ- ցության ընթացքում, սակայն, ֆեոդալ խավի առաջավոր ներկա- յացուցիչները որոշ հարցերում ազդվել են ժողովրդական գաղա- փարախոսությունից, որոշ բան վերցրել են նրա մշակույթից, որն իր արտացոլումն է գտել այդ ժամանակաշրջանում նրանց գրած մատյանների մեջ: Այսպես, օրինակ, Մովսես Խորենացին ժողո- վրդի ու նրա կյանքի հետ շփվելով տեսնում է տիրող խավի անօ- բնությունները ու նրանց այդ հարցում խիստ բննադատում: Նա գրում է. «Կրոնավորները կեղծավոր, ցուցամուլ, սնափառ, պա- վասեր (են) բան աստվածասեր: Վիճակավորները՝ հպարտ, դա- տարկապորտ, ծուլ, գիտություններն ու վարդապետական գրք- վածքներն ատող, առևտուր և կատակերգություններ սիրող: Զին- վորականները՝ անարի, պարծենկոտ, զենք ատող, ծուլ, ցանկա- սեր, թուլամորթ, կողոպտիչ, գինեմուլ, հելուզակ, ավազակների բնութենակից: Իշխանները՝ ապստամբ, գողերին գողակից, կաշառակեր, կծծի, ժլատ, ազահ, հափշտակող, աշխարհ ավի- րող: Գատավորները՝ տմարդի, սուտ խարող, կաշառակեր, իրավունքը շպաշտպանող, անհաստատ, հակառակող. և առ- հասարակ սերն ու ամոթը ամենից վերացած (է)»¹: Պատահա- կան չէ նաև այն հանգամանքը, որ Խորենացին իր պատմության մեջ մանրամասն խոսում է նաև ժողովրդի կյանքի, կենդանի, մտա- ծելակերպի և հավատալիքների մասին: Եղիշեի մոտ նույնպես տեսնում ենք դրական վերաբերմունք դեպի ժողովուրդն ու նրա ու- ժը: Արդարացիորեն հենց այդ գիծն էլ մեծավաստակ գրող Գերն- նիկ Գեմիրճյանը զարգացրել է իր «Վարդանանքում»:

Այսպիսով, ֆեոդալական առաջավոր խավի ներկայացուցիչ- ներն իրենց գաղափարախոսությունը հարստացրել են նաև ժողո- վրդի մշակույթից վերցված գոհարներով: Որոշ մտածողների մոտ այդ ազդեցությունը ընդգծված և ուժեղ է, իսկ ուրիշների մոտ՝ թույլ: Որոշ մտածողների մոտ այդ և ուրիշ գործոնների ազդե- ցության հետևանքով նկատելի են դառնում շեղումներ տիրող եկե- ղեցա-դոգմատիկական գաղափարախոսությունից: Նրանք իրենց այդպիսի հակումներով ոչ թե նպաստել են ֆեոդալական իշխող գաղափարախոսության ու եկեղեցու դիրքի ամրապնդմանը, այլ, ընդհակառակն, այն զգալի շափով թուլացրել են և այդպիսով օր- յեկտիվորեն օժանդակել ժողովրդի հակակեղեցական պայքարին: Այդպիսի մտածողներից է Անանիա Շիրակացին:

Ամփոփելով այս գլուխը, կարող ենք եզրակացնել, որ Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքը արգասիք է V—VII դարերում Հայաս- տանի տնտեսական կյանքի պայմանների, սոցիալական անարդա- րության դեմ մղվող ժողովրդական շարժումների, օտարերկրյա զավթիչների դեմ հայ ժողովրդի մղած պայքարի, աշխարհիկ և հո- գևոր ավատատերերի ներդասային հակամարտությունների: Միա- ժամանակ, այն բխում է այդ դարերում հայ ժողովրդի ազատագրա- կան պայքարի ընթացքում ինքնատիպ ու մարտունակ մշակույթ կերտելու պատմական անհրաժեշտությունից: Նրա ամբողջ գիտա- կան ժառանգությունը հենված է նախորդ դարերի հայ առաջադեմ մտածողների նվաճումների ու ստեղծած ավանդության վրա: Կա- բուր գործոն է եղել նաև այն հանգամանքը, որ Շիրակացին լինելով բնախույզ, անմիջականորեն զբաղվել է բնության երևույթների ուսումնասիրությամբ: Եվ, վերջապես, իր հայրենի- քում առկա տնտեսական, սոցիալ-ֆաղափական և մշակութային պայմաններում հասունանալով և որոշակի հայեցակետ ձեռք բերե- լով Շիրակացին դիմել է այլ ժողովուրդների, հատկապես հունա- կան-հելլենիստական, մշակույթին և նրանից վերցրել այն, ինչ հա- մապատասխանել է իր ընդհանուր աշխարհըմբռնման:



¹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Գ դիրք, 4Ը:



ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑՈՒ ԳՈՅԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Ինչպես տեսանք, վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակ գոյություն են ունեցել հակադիր գաղափարական ուղղություններ՝ ժողովրդական, առաջադեմ ֆեոդալական և ռեակցիոն ֆեոդալական, որոնց միջև տարբեր ձևով տարվել է պայքար: Այդ պայքարը արտահայտվել է բնագիտության, փրիսոփայության, անտիկ մտածողների, տարբեր եկեղեցական դոգմաների, դավանաբանական հարցերի, Սուրբ գրքի ասույթների, եկեղեցու, հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալների իրավունքների հանդեպ ցուցաբերված վերաբերմունքի մեջ: Ինչպես էլ որ վճռած լինեն այդ հարցերը, միջնադարյան բոլոր մտածողներն էլ փրիսոփայության հիմնական հարցին՝ աստված է ստեղծել բնությունը, թե՞ այն գոյություն ունի հավիտենից, պատասխանել են հոգուտ աստծո առաջնության: Միջնադարյան հայտնի բնագիտողները, նոմինալիստները, ավերոխոսականները իրենց աշխարհայացքի մատերիալիստական ուղղվածությամբ հանդերձ այդ հարցին տվել են իդեալիստական լուծում: Նույնիսկ պավլիկյան հոսանքը չի ժխտել հոգու կողմից նյութի ստեղծագործման տեսակետը: Այս հիման վրա, սակայն, սխալ կլինեն այդ բոլոր գաղափարական ուղղություններն հավասարեցնել իրար: Ժամանակի առաջադեմ մտածողները մատերիալիստ չեն եղել, բայց միաժամանակ նրանց իդեալիզմը տարբերվել է ժամանակի խավարամիտ կղերական դոգմատիկ սխտեմից, ուղղափառ քրիստոնեական տեսակետներից: Մի կողմից ընդունելով բնության աստվածային ստեղծագործությունը և քննադատելով մատերիալիզմը, այդ մտածողները մյուս կողմից փորձել են վերացնել գիտության և փրիսոփայության զարգացումը կաշկանդող կրոնա-եկեղեցական որոշ դոգմաներ, անկասկած, այնքանով, ինչքանով այն հնարավոր էր օժիտլոգիական հարցի այդպիսի լուծման սահմաններում ու միջնադարյան պայմաններում: Նրանք, այդպիսով, որոշ հարցերում

... են եկել եկեղեցական գաղափարախոսության շրջանակներում և զարգացրել ավելի բանական տեսակետներ, որոնց մեջ արտացոլվել են ժամանակի առաջադիմական հասարակական շարժումներն ու գաղափարները: Նրանք հենց իրենց այդպիսի հարցերում ու գործունեությամբ նպաստել են գիտության ու փրիսոփայության զարգացմանը և մտել գիտության պատմության մեջ նույնիսկ միջնադարյան գիտության զարգացման մասին, և Սուրբ գրքում է. «Եստքն այստեղ ամեննին էլ այդ երկու հասարակականների ողջ իդեալական բովանդակությունը պարզապես այն շարժելու մասին չէ, այլ նրա քննադատության մասին, կեղծ, լայց իր ժամանակի և զարգացման բուն ընթացքի համար անխտաբեկ իդեալիստական ձևի շրջանակներում ձեռք բերված արդյունքներն այն անցողիկ ձևից կճպելու մասին»¹: Բացառված է նաև այն հնարավորությունը, որ այդպիսի թեթմանների դեպքում մտածողներն ընդհուպ արտահայտել են մատերիալիստական տեսակետ պարունակող տեսակետներ: Այս առթիվ հիշենք Վ. Ի. Լենինը այն միտքը, որ երբ մի իդեալիստ քննադատում է մի այլ իդեալիստի հիմնական դրույթները, ապա նրանից անպայման շատում է մատերիալիզմը²:

Աստվածային ստեղծագործությունն ապացուցելու համար Շիրազցին նախ քննադատում է այն մտածողներին, «որք զերկին և անդր անսկիզբն և անկատար ասացին»: Այսպիսիք, նրա կարծիքով, իրենց բացակայությամբ դրոշմված կնիքը տեսնելով մտածում են, թե այն սկիզբ չի ունեցել: Սակայն, առարկում է Շիրազցին, սկիզբը իմանալի է ոչ թե անմիջական ընկալմամբ. այլ բովանդակությամբ: Պետք է մտածել, որ եղել է մի ժամանակ, երբ դրոշմվել է այդ կնիքը, այսինքն ունեցել է իր սկիզբը: Այսպես էլ անմիջապես պատրաստի վիճակում տեսնելով, սխալ կլինեն եզրակացնել, որ այն անսկիզբ է³:

Շիրազացու համար անվիճելի է, որ տիեզերքի սկիզբը նյութաբանական չի կարող, քանի որ այդպիսի թեզը կտաներ դեպի աստուծո գոյության բացասումը: Նա քննադատում է մատերիալիստ մտածողներին, այսինքն, ովքեր ռեզոլյուցիոնական խեղճությամբ՝ բանդագուշեալ իմաստնոցն ճառիք, որք զաստուծո ոչ կամեցան ճանաչել և պատճառս լինելու թեան զհիղէ ա-

¹ Վ. Լենին, Բնության դիալեկտիկա, Երևան, 1950, էջ 220:
² В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1947, стр. 264.
³ Անտիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 5:



ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑՈՒ ԳՈՅԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Ինչպես տեսանք, վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակ գոյություն են ունեցել հակադիր գաղափարական ուղղություններ՝ ժողովրդական, առաջադեմ ֆեոդալական և ռեակցիոն ֆեոդալական, որոնց միջև տարրեր ձևով տարվել է պայքար: Այդ պայքարը արտահայտվել է բնագիտության, փիլիսոփայության, անտիկ մտածողների, տարրեր եկեղեցական դոգմաների, դավանաբանական հարցերի, Սուրբ գրքի ասույթների, եկեղեցու, հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալների իրավունքների հանդեպ ցուցարներով և վերաբերմունքի մեջ: Ինչպես էլ որ վճռած լինեն այդ հարցերը, միջնադարյան բոլոր մտածողներն էլ փիլիսոփայության հիմնական հարցին՝ աստված է ստեղծել բնությունը, թե՛ այն գոյություն ունի հավիտենից, պատասխանել են հոգուտ աստծո առաջնության: Միջնադարյան հայտնի բնագետները, նոմինալիստները, ավերոստականները իրենց աշխարհայացքի մատերիալիստական ուղղվածությամբ հանդերձ այդ հարցին տվել են իդեալիստական լուծում: Նույնիսկ պավլիկյան հոսանքը չի ժխտել հոգու կողմից նյութի ստեղծագործման տեսակետը: Այս հիման վրա, սակայն, սխալ կլիներ այդ բոլոր գաղափարական ուղղություններն հավասարեցնել իրար: Ժամանակի առաջավոր մտածողները մատերիալիստ չեն եղել, բայց միաժամանակ նրանց իդեալիզմը տարբերվել է ժամանակի խավրամիտ կղերական դոգմատիկ սխտեմից, ուղղափառ քրիստոնեական տեսակետներից: Մի կողմից բնությունից բնության աստվածային ստեղծագործությունը և քննադատելով մատերիալիզմը, այդ մտածողները մյուս կողմից փորձել են վերացնել գիտության և փիլիսոփայության զարգացումը կաշկանդող կրոնա-եկեղեցական որոշ դոգմաներ, անկասկած, այնքանով, ինչքանով այն հնարավոր էր օնթոլոգիական հարցի այդպիսի լուծման սահմաններում ու միջնադարյան պայմաններում: Նրանք, այդպիսով, որոշ հարցերում

դուրս են եկել եկեղեցական գաղափարախոսության շրջանակներից և զարգացրել ավելի բանական տեսակետներ, որոնց մեջ արտացոլվել են ժամանակի առաջադիմական հասարակական շարժումներն ու գաղափարները: Նրանք հենց իրենց այդպիսի հայացքներով ու գործունեությամբ նպաստել են գիտության ու փիլիսոփայության զարգացմանը և մտել գիտության պատմության մեջ: Խոսելով միջնադարյան գիտության զարգացման մասին, Ֆ. Էնգելսը գրում է. «Նոստրն այստեղ ամենևին էլ այդ երկու հարամյակների ողջ իդեական բովանդակությունը պարզապես դեն շարտելու մասին չէ, այլ նրա քննադատության մասին, կեղծ, բայց իր ժամանակի և զարգացման բուն ընթացքի համար անխուսափելի իդեալիստական ձևի շրջանակներում ձեռք բերված արդյունքներն այն անցողիկ ձևից կձայնելու մասին»¹: Բացառված չէ նաև այն հնարավորությունը, որ այդպիսի թեքումների դեպքում մտածողներն ընդհուպ արտահայտեին մատերիալիստական տարրեր պարունակող տեսակետներ: Այս առթիվ հիշենք Վ. Ի. Լենինի այն միտքը, որ երբ մի իդեալիստ քննադատում է մի այլ իդեալիստի հիմնական դրույթները, ապա նրանից անպայման շահում է մատերիալիզմը²:

Աստվածային ստեղծագործությունն ապացուցելու համար Շիրակացին նախ քննադատում է այն մտածողներին, «որք զերկին և զերկիր անսկիզբն և անկատար ասացին»: Այսպիսիք, նրա կարծիքով, իրենց բացակայությամբ դրոշմված կնիքը տեսնելով մտածում են, թե այն սկիզբ չի ունեցել: Սակայն, առարկում է Շիրակացին, սկիզբը իմանալի է ոչ թե անմիջական ընկալմամբ. այլ բանականությամբ: Պետք է մտածել, որ եղել է մի ժամանակ, երբ դրոշմվել է այդ կնիքը, այսինքն ունեցել է իր սկիզբը: Այսպես էլ տիեզերքը պատրաստի վիճակում տեսնելով, սխալ կլիներ եզրակացնել, որ այն անսկիզբ է³:

Շիրակացու համար անվիճելի է, որ տիեզերքի սկիզբը նյութական լինել չի կարող, քանի որ այդպիսի թեզը կտաներ դեպի աստուծո գոյության բացասումը: Նա քննադատում է մատերիալիստ և աթեիստ մտածողներին, այսինքն, ովքեր «զհեթանոսական խելագարութեամբ»՝ բանդագողչեալ իմաստնոցն ճառիք, որք զաստուած ոչ կամեցան ճանաչել և պատճառս լինելութեան զհիւղէ ա-

¹ Ֆ. Էնգելս, *Բնության դիալեկտիկա*, Երևան, 1950, էջ 220:
² В. И. Ленин, *Философские тетради*, М., 1947, стр. 264.
³ Աճաճիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 5:

սացին և նիւթ գոյիցս եղելոց»¹: Նա արհամարհում է նաև նրանց, ուրբեր տիեզերքի հիմքում հյուսիսի փոխարեն դնում են ինչ-որ անորոշ նյութական սկիզբ²: Հասկանալու, որ մատերիալիզմը փաստորեն հանգում է աստծո ժխտման գաղափարին, Երևակացին մերժում է այն: Նրա կարծիքով նյութը սկիզբ լինել չի կարող, քանի որ ինքը «սկսեալ է» և ենթադրում է այնպիսի ուժ, որն անսկիզբ լինելով, սկիզբ տա նրա լինելությանը: Արիստոտելի նման, Երևակացին էլ կարծում է, որ այդ անսկիզբ սկիզբը ոչ-մարմնական, անեղ է և որ մարմնականը նրանից սկիզբ առնելով ստորադաս է նրա նկատմամբ: Ըստ Երևակացու, «սկսանելին» ստեղծված լինել չի կարող, քանի որ այն անմարմին և անեղ, անարատ և անտեղ է: «Սկսանելին ասի յանսկիզբն է ումեմնէ... անեղ է, իսկ որ անեղն է՝ նոյն և անարար է. իսկ որ անարար է՝ նոյն և անտեղի է. ինքն է տեղի ամենեցուն: Եւ որ անարար է, արարիչ է բոլորեցուն: Ասացաք զնա և անեղանելի. ապա յայտ է թէ եղեալքս ի նմանէ սկիզբն առին լինելոյ. իսկ յորմէ սկիզբն առին, նա զեր ի վերոյ մնաց քան զսկսեալս: Նա է սկիզբն և արարիչ երևելեաց և իմանալեաց»³: Նա քննադատում է նաև բոլոր այն մտածողներին, որոնք կոնկրետ նյութը կամ նրա զանազան ձևերը տեսնելով, այն համարում են ամեն ինչի պատճառն ու սկիզբը և շեն կարողանում թափանցել «առ պատճառն վերին»: Մարմնականը «ընդ սխալանօք և ընդ ապականութեամբ են և ի հզօրագունէ իմն ումեմնէ շարժին հարկաւոր, յորմէ յայտ է թէ՛ այլ ոմն է նոցա արարիչն, որ կարող է զամենայն գոյս շարժել և նա է աստուած»⁴:

Երևակացին ընդունում է նաև նյութի շարժումը: Նա զանազանում է երկու տեսակի՝ մեխանիկական և հակադիր ուժերի միջոցով առաջացած շարժում: Մեխանիկական շարժումը համարում է հովերի ակտիվության արդյունք. «շարժումն լինի ի հողմոց բնութենէ»⁵: Այս մտքին մենք հանդիպում ենք համարյա բոլոր հայ միջնադարյան մատենագիրներին՝ Եղնիկի, Եղիշեի, Հովհաննես Երզրնկացու, Հովհաննես Իմաստասերի, Հովհաննես Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և ուրիշների աշխատություններում: Մյուս շարժումը, ինչպես ավելի մանրամասն կտեսնենք ստորև, հետևանք է

նյութի լինելության և ապականության հակասության: Երևակացու համար, սակայն, հիմնական հարցն է՝ պարզել, թե շարժման վերջնական պատճառն ինքը շարժո՞ւն է, թե անշարժ: «Թէ գոյով սոցա շարժութիւն,—հարցնում է նա,—յա՛յմէ զաւրութենէ ունին սոցա զշարժիւն, և եթէ է զաւրութիւն որ շարժէ զսոսա, խնդրելի է թէ ինքնաշարժ է թէ շարժուն»¹: Շարժման առաջացումը նա անբացատրելի է համարում նույնիսկ այն դեպքում, եթե մի հինգերորդ (չորս տարրերից բացի) շարժվող էություն կամ տարր ընդունվի որպես նրա վերջնական պատճառն ու սկիզբը: «Եւ եթէ զուցէ այնպիսի, որ զմեծն զայգ շարժէ գոյակ, —պնդում է նա,—հարկ է անշարժ գոյ այնմիկ, որ շարժեն զնա անյեղյեղուկ և անփոփոխ և աջ անշարժ զաւրութիւն է նորա»²: Արիստոտելի նման, Երևակացին էլ վերջնական շարժիչը անշարժ է համարում, քանի որ միայն այդպիսով կվերանա այն հարցը, թե որտեղից է ինքը շարժումը: Անսկիզբ սկիզբը Երևակացու պատկերացմամբ միաժամանակ անշարժ շարժիչ է: «Եւ եթէ—և զրակացնում է նա,—անյեղյեղ և առանց վնասու և կիրս ինչ կրելոյ է զաւրութիւնն այն, նա է աստուած արարիչ և շարժաւղ զամենայն»³:

Աստծո գոյության ապացուցման համար Երևակացին որոշ

¹ Անանիա Երևակացի, Մատենագրութիւն, էջ 322:

² Նույն տեղում: Գ. Հ. Գրիգորյանը առանց իր տեսակետը հիմնավորելու պնդում է, որ Անանիա Երևակացին էլ Հովհաննես Երզնկացու նման ընդունել է հինգերորդ տարրի գոյությունը (տես նրա Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, էջ 44—45): Իսկապես, Երևակացին զարգացնում է վերին երկնքի կազմության մասին արիստոտելյան-պտղոմեական տեսակետը: Դրա ապացույցներից է նաև այն փաստը, որ նրանց նման «վերին երկնքը» կազմող հուրը համարում է անսկիզբ և անստեղծ: Ճիշտ է նաև այն, որ վերին երկնքը կազմող տարրի Երևակացու տված նկարագրությունը որոշ չափով համընկնում է հինգերորդ տարրի բնույթին: Մակայն այս գեղեսրափարար չէ Գրիգորյանի ենթադրությունը հիմնավորելու համար: Նախ, Հովհաննես Երզնկացու կարծիքով հինգերորդ տարրից կազմված երկնքը աննյութական է: Հինգերորդ տարրի և մնացած չորսի տարրերությունների մասին խոսելիս Գ. Գրիգորյանը ուշադրություն չի դարձրել այդ շատ կարևոր հանգամանքի վրա՝ Իսկ Երևակացին հերքում է վերին երկնքի աննյութականության տեսակետը: Երբորդ. «Տիեզերագիտության» մեջ շարադրելով հինգերորդ տարրը ընդունող փիլիսոփաների հայացքները, Երևակացին չի ցուցաբերում որոշակի վերաբերմունք: Իսկ երբ խոսում է «վերին երկնքի», «եթե ինչ է կամ ճուր թողնելիս» մասին, նա այն չի համարում 5-րդ տարրից բաղկացած, ինչպես ասում են Երզնկացին ու Տաթևացին, այլ պարզապես անվանում է հրեղեն և նյութական գոտի:

³ Անանիա Երևակացի, Մատենագրութիւն, էջ 322:

¹ Անանիա Երևակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 1:
² Նույն տեղում, էջ 5:
³ Նույն տեղում, էջ 3:
⁴ Նույն տեղում, էջ 23:
⁵ Նույն տեղում, Մատենագրութիւն, էջ 321:

դեպքերում օգտագործում է նաև միջնադարում տարածված թելեո-
լոգիական սկզբունքը, որն, ինչպես գիտենք, զգալի տեղ էր գրա-
վում նաև Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ: Երբակացին բնու-
թյան զարգացման մեջ տեսնում է մի ներքին նպատակ, որը գալիս
է առաջին շարժիչից: Նրա մոտ շեշտված է այն միտքը, որ «ամե-
նայն արարածքս առ ի յօգուտ մարդկան եղեն ըստ բարերարու-
թեան և մարդասիրութեանն աստծոյ, զի որպէս պատճառք ճշմարիտ
արարչութեանն նոյնպէս և անսխալ մատակարարութեանն»¹: Նրա
համար աստված ոչ միայն նյութի ստեղծողն է և շարժման սկիզբը,
այլ նաև բնության նպատակասլացութեան ու բարութեան արարիչը:
Նա մի տեսակ բարոյական սկիզբ է, և այդ պատճառով էլ ստեղծա-
գործված նյութն էլ էութեամբ բարի է և ոչ թե չարիքի աղբյուր: Եր-
բակացին հասկանում է, որ նյութը չարիք և չարիքի աղբյուր հա-
մարելը կհանգեցնէր կատարյալ ու բարի աստծուն անկատար ու
չար գործ վերագրելուն: Բարի աստծո ստեղծած նյութն էլ բարի է:
Մարմնական, նյութական իրերը, տրամարանում է նա, — «թէ ի բնէ
չարք իցեն՝ յոյժ չար է արարիչն, որ արարն զնոսա», մի բան, որ
Երբակացու կարծիքով, անհամատեղելի է իրականութեան հետ:
Այսպիսով, կրոնական պատճառաբանութեան յուրովի օգտագործ-
մամբ նա հանգում է ասկետիզմի հիմք հանդիսացող կարևորագույն
փաստարկներից մեկի հերքմանը: Աշխարհում ամեն ինչ բարի
ստեղծելով, աստված չի միջնորդում մարդկանց գործունեության
մեջ: Մարդն է իր գործունեության տերն ու տիրականը:

Աստծո մասին վերոհիշյալ գիտելիքները, ըստ Երբակացու,
ձեռք են բերվում բանականության միջոցով: Սակայն այս չի նշա-
նակում, որ նա ճանաչելի է: Երբակացին զարգացնելով Եզնիկի
միտքը՝ «թէ որ ինչ ի զգայնոցս շոշափի կամ զննի կամ ազդի՝ այն
մարմնավոր է, և որ զգայնոց ոչ սովորի անմարմին»², հաստատում
է, որ ճանաչելի են միայն նյութն ու բնական օրինաչափություն-
ները: Եզնիկի նման Երբակացին գտնում է, որ աննյութականը և
գերբնականը անճանաչելի են: Մարդկային իմացությունը երբեք չի
կարող ճանաչել նրա ատրիբուտները, այլ առավելագույն դեպքում
կարող է գիտակցել նրա գոյությունը և այն էլ ոչ իր բանականու-
թյան խորաթափանցության պատճառով: Ըստ Երբակացու, բանա-

¹ Անանիա Երբակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 31:
² Նույն տեղում, էջ 27, տե՛ս նաև Եզնիկյ վարդապետի *Կողբացույ Եզնիկի*
ազանոց, Թիֆլիզ, 1914, էջ 42:
³ Եզնիկյ վարդապետի *Կողբացույ Եզնիկի* Ազանոց, Ա, զլ. 19, էջ 68:

կանությունը նույնպես աննյութական է և որպես այդպիսին ազ-
գակցություն և նմանություն ունի աննյութական աստծո հետ:
Նրանց այդ բնիկանուր գծերի պատճառով «եթէ ինքն իմանալին
(աստված) կամեսցի նորունն յանգակցի մտացն եկեսցէ ի ճառելին՝
ոչ գորպիսութիւնն գիտելով, այլ զէութիւնն գոյութեանն իմանա-
լով», քանի որ «որպիսութիւն նորա ոչ մտօք նկատի և ոչ բանիս
բովանդակի»¹: Այսպիսով, ըստ Երբակացու, ոչ-նյութական, ան-
սկիզբ սկիզբն ու անշարժ շարժիչը միաժամանակ բանականու-
թյան նմանություն ունեցող մի բան է²:

Բայց ինչպե՞ս է ստեղծվել բնությունը: Աստված այն ստեղծա-
գործել է միանգամից, իր կատարելության մեջ, թե նա միայն ըս-
տեղծել է աշխարհի տարրերը ու նրանց օրինաչափությունները,
որոնք զարգանալով առաջացրել են բնությունը: Համաձայն Սուրբ
գրքի, աստված վեց օրվա ընթացքում ստեղծել է ամբողջ բնությու-
նը, մի տեսակետ, որը տարածված էր ամբողջ միջնադարում: Եր-
բակացու մոտ այս մտքին մենք հանդիպում ենք «Զատիկի ճառում»,
որտեղ նա գրում է. «Ամենայն արարածք լի և կատարեալ ստեղ-
ծան... մարդն երեսնամեայ հասակաւ թէպէտ և միոյ ատր կեն-
դանի: Ըստ նմին արինակի և լուսին շորք-տասնարեայ (ստեղծ-
վեց) լիութեամբ լուսոյն կատարեալ»³: Սակայն Երբակացու համար
այս միտքը բնորոշ համարել չենք կարող, քանի որ տիեզերագի-
տության մեջ նա հետևողականորեն զարգացրել է այլ տեսա-
կետ:

Երբակացու նախորդների ճնշող մեծամասնությունը, տիեզե-
րագիտությամբ զբաղվելով կրոնական հարցերի և հատկապես
Մենդոց գրքի վեցօրյա արարչագործության առնչությամբ, ենթարկ-
վել է վերոհիշյալ սխեմային, իսկ Երբակացին որպես բնախույզ
մտտենալով հարցին՝ շեղվում է նրանից: Նրա տիեզերագիտության
մեջ բացակայում է ստեղծագործության՝ Մենդոց գրքում նշված
սխեման:

Հայ բնափիլիսոփայության մեջ տարածված է այն կարծիքը,
որ բնությունը հրից, օդից, ջրից ու հողից է կազմված: Այս թեզն են
պաշտպանել Ազաթանգեղոսից ու Մեսրոպ Մաշտոցից սկսած մինչև
XVIII դարի հայ բազմաթիվ մատենագիրները, նույնիսկ XIX դա-
րում այդ միտքն են պաշտպանել Խաչատուր Աբովյանը, Գ. Փեշտը-

¹ Անանիա Երբակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 3:
² Տե՛ս В. К. Чалоян, *История армянской философии*, էջ 133—134:
³ Անանիա Երբակացի, *Մատենագրություն*, էջ 293:

մալջյանը, Տիրգրիկա Պողոս Պատվելին, Գ. Տեր. Հարությունյանը և այլք: Բայց նրանց միջև գոյություն ունի զգալի տարբերություն: Նրանցից մի քանիսը գտնում են, որ այդ տարբեր անմիջապես աստծո կողմից չեն ստեղծված: Նրանք աշխատում են Մնրնդոց գրքի տվյալների և էմպեդոկլյան շորս տարբերի ուսմունքը միացնել՝ կրոնին ավելի գիտական, տրամաբանական տեսք տալու համար: Նրանք գտնում են, որ աստված ստեղծել է պատրաստի երկինքն ու երկիրը, իսկ քանի որ այդ երկուսը կազմված են շորս տարբերից, ապա աստված միջնորդաբար ստեղծած է լինում նաև այդ տարբերը: Այս տեսակետն է պաշտպանվում, օրինակ, Եզնիկին վերագրվող «Վասն արարչութեան աւուրց» երկում¹: Հովհաննես Ռոտունեցին մեկնելով Մովսեսի այն խոսքերը, թե «ի սկզբանէ արար աստուած զերկին և զերկիր» գրում է. «Զերկիր ասելով և զայլ տարբերս ընդ նմին եցոյց»²: Հովհաննես Երզնակացին, կարծեք, փորձում է գտնել միջին ճանապարհ, թեև զգալի է, որ նա հակված է դեպի Անանիա Շիրակացու տեսակետը³: Մի փոքր տարբերակում է մտցնում Զաքարիա Զաղեցին. նա հենվելով սաղմոսի վրա, պնդում է, որ այնպես, ինչպես կառուցողը նախ երկու անկյունաքարեր կկանգնեցնի և ապա այն կլցնի, այդպես էլ աստված նախ ստեղծել է «վերին երկինքը» և երկիրը ու ապա «զմիջոցս ելից տարբորք»: Այսպիսով, առաջին օրը ստեղծվել են երկինքը, երկիրը և լույսը: «Ընդ սմին և շորս տարբերոց»⁴: Նույն մտքին մենք հանդիպում ենք նաև «Յայսմավուրբում»⁵:

Շիրակացին այլ թեզ է զարգացնում: Նրա կարծիքով, աստված անմիջապես ստեղծել է այդ շորս տարբերը, «եղեալքս ի նմանէ են թուով շորք, առաջին՝ հուր, երկրորդն՝ հողմ, երրորդն՝ հող, չորրորդը՝ ջուր»⁶: Դրանց յուրաքանչյուրին նա ավել է յուրահատուկ հատկություններ ու նշել նրանց զարգացման օրինաչափությունները: Թե ինչու աշխարհը կազմված է այդ շորս տարբերից, Շիրակացին պա-

տասխանում է հայ բնափիլիսոփայության մեջ ընդունված այն փաստարկով, թե առանց հողի չէր լինի զգալի խտությունը, առանց ջրի՝ կենսատու խոնավությունը և տարբերի խոնոնումը, միացումը, առանց օդի՝ շարժում և առանց հրի՝ գույն և տեսողություն¹: Բայց սխալ կլինի Շիրակացու՝ շորս տարբերի մասին ուսմունքն ընդունելը համարել մատերիալիզմ²:

Այսպիսով, թեև բնությունը, ըստ նրա, նյութական լինելով ստորադաս է անմարմին ստեղծողի նկատմամբ, բայց նրա օնալականությունն ու բնականությունը անժխտելի է Շիրակացու համար, քանի որ նրանք «այսպէս յօրինեալ կազմեացին բնական բերմամբք»³:

Միջնադարյան որոշ մտածողների մոտ մենք հանդիպում ենք համանման մտքի, բայց բոլորովին այլ բովանդակությամբ: Նրանք ելնելով Մնրնդոց գրքի ասույթներից, պնդում են, որ աստված երկինքը ստեղծել է միանգամից, իսկ երկիրը՝ կամաց-կամաց, ժամանակի ընթացքում: Այդ ասելով, սակայն, նրանք նկատի ունեն այն, որ աստված նախ միանգամից ստեղծել է երկինքը, իսկ մնացած հինգ օրերում աշխարհն ու նրա բովանդակությունը: «Զերկինս,— գրում է մի մատենագիր,— կատարեալ աստուած ի մէջ և զերկիր առ սակաւ սակաւ արուեստագործէ, զի երկնից կատարեալ բնութեամբ ծանիցես զաստուծոյ զօրութիւնս»⁴: Իսկ ինչպես մանրամասն կտեսնենք հետագայում, Շիրակացու կարծիքով երկիրն ու երկինքը ժամանակի ընթացքում կազմվում են այդ շորս տարբերից, արարչագործութեան սխեմայից բոլորովին տարբեր ձևով:

Այդ տարբերը, ըստ Շիրակացու, ունեն ինչպես իրենց հետ ստեղծված, այնպես էլ ձևաբերովի հատկություններ, որոնք բոլորն էլ բնական են: Տարբերի անբաժանելի հատկություններից մեկը տարածականությունն է, որը հետևանք չէ հատուկ ստեղծագործության, այլ նյութի անբաժանելի ատրիբուտն է. տարածությունը գոյություն է ստացել տարբերի ստեղծագործության հետ զուգահեռ: Քանի որ նյութը պարտադիր կերպով ենթադրում է տեղ, ապա որ-

¹ ՀՄՄԹ Մատենադարան, ձեռ. 1098, Թ. 242ա:
² Հովհաննես Ռոտունեցի. Հատարեալ ի բանից իմաստասիրաց, Բանբեր մատենադարանի, № 3, 1956, էջ 356, 359—360, 370:
³ Տե՛ս Հովհաննես Երզնկացի Տեարակ համառոտ և ի իմաստասիրո՞ց բանիւք, Նախիջևան, 1792, էջ 1—2, 23—24 և ձեռ. 5619, Թ. 191ա—192բ:
⁴ Ձեռ. 1521, Նորին Զաքարիայի ասացեալ ի խորհուրդ աւագ երկուշարաթան, ֆ. 309ա:
⁵ Ձեռ. 4517, 421բ:
⁶ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 3—4:

¹ Տե՛ս Դ. Կ. Կազանչյան, Очерк истории химии в Армении, էջ 29:
² Տե՛ս Գ. Բ. Պետրոսյան, Մաթեմատիկան Հայաստանում, հին և միջին դարերում, Երևան, 1959, էջ 46—47 և ԵՏՁ, հ. II, 1950, էջ 354:
³ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 11, տե՛ս նաև Լ. Պարիկյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. I, էջ 323 և Բ. Կ. Կալոյան, История армянской философии, էջ 135:
⁴ ՀՄՄԹ Մատենադարան, ձեռ. 1981, Յառաջարան համառոտ ի Մնրնդոց գրք արարեալ ի Տիմոթիա լուսաւոր վարդապետէ, Թ. 180:

տեղ նյութ, այնտեղ տարածություն, պնդում է Շիրակացին: Տարրերի «արարիչն յառաջագոյն նախախնամութեամբն տեղի ոչ պատրաստէր, քանզի մարմին գործէր, իսկ մարմնոյ գիրք հաստատութեամբ պիտոյ էին, իսկ հաստատութիւն նախ և առաջին՝ որ զտեղին ունիցի»¹: Նա գտնում է, որ իրերը ի տարբերություն հողեկանի, ունեն վեց կողմ, որոնք արտահայտվում են երեք տարածական շափումներով: «Զի ամենայն զգալի մարմինք վեց ունին կաշութիւնք՝ ի վեր և ի վայր (խորություն), յաջ և յահակ (լայնություն), յետ և յառաջ (երկարություն)»²:

Շիրակացին ի սկզբանէ է համարում նաև տարրերի համապատասխան քաշը. հուրը շորսից ամենաթեթեւն է. «նուրբ և անօսր» և ստացել է ամենակատարյալ ձևը՝ կլորությունը, որով պայմանավորվում է ամբողջ տիեզերքի ձևը: Հրից կազմված երկինքը «պատ առեալ զամենայնիւ, փակեալ զգոյսս ընդ իւրն տարածեցաւ, կարաւրոյորն բոլորակ երկնից թաղուն սերտութեամբ զտարերս ընդ իւրեաւ. և բաւական եղև մեծատարած շրջան նորա որ պատեաց զամենայն արտաբուստ, ցուցանել զմեծ ծոց փորուածի նորա բոլորակ զնդաձև՝ զոր նոքա կատարեալ ձև յաւիտենական կոչեն»³: Շիրակացու մտտ նկատելի է հուր տարրին տրված գերապատվությունը, մի բան, որին հանդիպում ենք ինչպես Արիստոտելի, այդպես էլ ստոյիկներին և Պտղոմեոսի մոտ: Նա նույնիսկ պնդում է, որ հրից կազմված տիեզերքի վերին շերտը «ոչ յումեքէ և ոչ որ ի նմանէ, ինքն յինքենէ, ինքն առանձինն մարմին անհատ, անտեղիտալի, անկորանելի, անխորշ, անգոգ, պատ առեալ զամենայնիւ»⁴: Այսպիսով, ի շեղումն իր ընդհանուր սկզբունքներից, Շիրակացին հավանական է համարում, որ մարմնականը կարող է իր առաջացման պատճառը ունենալ ինքն իր մեջ, լինել «ինքն յինքենէ»⁵:

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 4:

² Մատենագրություն, էջ 244:

³ Տիեզերագիտություն, էջ 6:

⁴ Նույն տեղում, էջ 5—6: Տես նաև մատենագրություն, էջ 318:

⁵ Տարրինակ կերպով Գ. Գրիգորյանը առաջարկում է Անանիա Շիրակացու «ոչ յումեքէ և ոչ որ ի նմանէ, ինքն յինքենէ, ինքն առանձինն մարմին» արտահայտությունը կարգալ. «ոչ յումեքէ և ոչ որ ի նմանէ, ինքն յինքենէ, ինքն առանձինն մարմին»: Ինչո՞ւ այսպիսի կամայական ընթերցում: Գ. Գրիգորյանը գտնում է, որ Շիրակացին չէր կարող այդպիսի միտք արտահայտել, մանավանդ, որ Շիրակացուց ազգված Հովհաննես Երզնկացին օգտագործել է ոչ թե առաջին արտահայտությունը, այլ երկրորդը: Մեր կարծիքով, ավելի ճիշտ կլինեք եթե Գ. Գրիգորյանը փաստերից բխեցներ իր եզրակացությունները և ոչ թե իր կանխակալ կարծիքը փաթաթեր հեղինակի վրին: Այս

Հուր տարրը օդի հետ համեմատած, նույնպես «անօսր և նուրբ է», բայց օդից ծանր է, օդը իր հերթին միաքաշ չէ, ցրտություն և թանձրության պատճառով լինում է ավելի ծանր օդ, որն «ի ներքոյ ի մէջ նորա (երկնքի) շուրջը երկրաւ պրկեալ ունի»¹: Մանր օդը ներքևում է, թեթևը՝ ավելի վերևում: Այս առթիվ հետաքրքիր է Շիրակացու այն միտքը, որ ցրտությունն ու խտությունը սերտորեն կապված են իրար հետ, և որ խտության պատճառը ցրտությունն է, ու մարմնի ծանրությունը կախված է նրա խտությունից:

Հուրն ու օդը սեփական ձև չունեն և ընդգրկված լինելով կլոր տիեզերքի մեջ, ստանում են նրա ձևը: Տարրերի մեջ հողը ամենածանրն է:

Ըստ Շիրակացու, «ի սկզբանէ» են նաև հրի տաքության, օդի խոնավության, ջրի ցրտության և հողի ցամաքության հատկությունները: Բայց, քանի որ նրանք գտնվում են շարժման մեջ, շրջվում են իրար հետ, այդ պրոցեսում միմյանցից վերցնում են նոր հատկություններ: Տարրերը, պնդում է նա, «ունին խոնուածս միարանութեան առ միմեանս հաղորդութեամբ: Եւ է հրոյ բնութիւն՝ ջերմ և ցամաք և օդոյ բնութիւն ջերմ և խոնաւ, և ջրոյ բնութիւն՝ խոնաւ և ցուրտ, և հողոյ բնութիւն ցուրտ և ցամաք: Եւ ի հաղորդելն ընդ միմեանս՝ առնուն և ի բնութենէ միմեանց»²: Այս նշանակում է, նախ, որ բնության ամենաէական բաղադրիչ տարրերն ստեղծված ժամանակ կատարյալ չեն եղել և որ նրանք ժամանակի ընթացքում, իրար հետ շփվելով ձեռք են բերել նորանոր հատկություններ, որոնք բնատուր են ոչ թե իրենց, այլ ուրիշ տարրերի համար: Այս նաև նշանակում է, որ այն, ինչ «ի սկզբանէ» է մի տարրի համար, մյուսի համար կարող է ձեռքբերովի լինել, այսինքն՝ ստեղծագործության ժամանակ տարրերին շնորհված հատկություններն իրենց այդ որակի մեջ բացարձակ չեն: Այսպես, օրինակ՝ «յանկութիւնն է հրոյ և հողմոյ առ միմեանս, զի նորա (հրոյ) շրջապատութեամբն իրրև կամար իմն ձևանայ (հողմ)»³: Օդը հրի հետ շփվելով ձեռք է բերում նաև նրա ջերմության հատկությունը. իսկ հուրը իր հերթին, «առ միմեանս հաղորդութեամբ»

փաստը ցույց է տալիս, որ որոշ հարցերում Շիրակացին ավելի արմատական տեսակետներ է արտահայտել, քան Հովհաննես Երզնկացին: (Տես Գ. Գրիգորյան, Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, էջ 71—72):

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 6:

² Նույն տեղում, էջ 4:

³ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 318 և Տիեզերագիտություն, էջ 4:

ստանում է հողի ցամաքութեան հատկութիւնը, հողը՝ ջրի ցրտութիւնը, և ջուրը՝ օդի խոնավութիւնը: Անկասկած, բոլոր հատկութիւններն էլ տարրերի ստեղծման ժամանակ ստեղծվել են աստժո կողմից, բայց նրանցից յուրաքանչյուրն ստեղծվել է համապատասխան տարրի հետ՝ ցրտութիւնը ջրի հետ, տաքութիւնը՝ ջրի հետ, և ոչ թէ այն տարրերի հետ, որոնց հետ նրանք հետագայում միանում են: Նույն տարրի այդ երկու՝ ձեռքերովի և ստեղծագործութեան ժամանակ տրված հատկութիւնն էլ Շիրակացին համարում է բնական:

Միջնադարյան բնագիտութեան մեջ մենք հաճախ հանդիպում ենք այնպիսի մատենագիրների, որոնք նույնպես գտնում են, որ յուրաքանչյուր տարր ունի երկու որակ, երկու հատկութիւն: Բայց նրանք չեն համարձակվում ստեղծված որակն ու ձեռքերովին համարել հավասարազոր ու տվյալ տարրի համար հավասարաչափ բնական: Նրանց կարծիքով ստեղծվածը գոյացական է, ձեռքերովին՝ պատահական: Այդպիսի տեսակետ են զարգացրել, օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին և Հովհան Որոտնեցին: «Յուրաքանչիւր տարրք ունեն կրկին որակութիւն,— պնդում է Տաթևացին,— այսինքն գոյակցականն և պատահականն, զի երկիր ցուրտ է և շոր, և ջուր գեճ է և ցուրտ, օդ՝ ջերմ և գեճ, հուրն՝ շոր է և ջերմ»¹:

Տարրերի այդ որակները միաժամանակ կապակցող օղակի դեր են կատարում: Ջերմութեան որակով հուրն ու օդը կապվում են իրար, խոնավութիւնով՝ ջուրն ու օդը, ցրտութեամբ՝ ջուրն ու հողը, շորութեամբ՝ հուրն ու հողը: Այսպիսով, տարրերը հանդես են գալիս մի անբաժանելի միասնութեան մեջ: Այդ միասնութեան մեջ յուրաքանչյուր տարր ունի իր տարրերութիւնները և ընդհանրութիւնները: Այն, ինչ մեկի համար հանդես է գալիս որպէս ընդհանրութիւն, մյուսի համար տարրերիչ է:

Տարրերի իրար կապակցող այդպիսի օղակների գոյութեան պատճառով Շիրակացու կարծիքով հնարավոր է դառնում նրանց միակցութիւնը, որի հետևանքով կազմավորվում է տիեզերքը ու պահպանում իր ստեղծութիւնը: Դրանք մտնելով բազմազան կապակցութիւնների մեջ, պատճառ են դառնում բնութեան իրերի և երևույթների լինելութեան, ծնման, աճման, նվազման ու մահացման: Ամբողջ անօրգանական աշխարհը և նույնիսկ արջուներ, շուն-

ըր, ուղեղը, կենդանիներն ու մարդը արդուներ են այդ տարրերի բաղադրումներին, մի պրոցես, որի նորմալ ընթացքին չի միջնորդում աստված: Արփուց, որը գտնվում է տիեզերքի ծայրագուն շերտում, արեգակը ստանում է լույսն ու ջերմութիւնը, որը մինչև երկիր հասնելը, խոռոչվելով հաջորդ շերտում գտնվող օդի հովութեան ու խոնավութեան հետ, երկրագնդի վրա գոյութիւն ունեցող ջրերի օգնութեամբ կենդանացնում է հողը: «Բոյսք խոտոց և պտուղք ծառոց և շարժուն կենդանատեսակք շնչաւորք, և ամենայն սողուն և հետևակք, թռչուն և զեռականք, զազանք, անասունք» հետևանք են 4 տարրերի այդպիսի միակցութիւնների: Դրանց ներգործութեան հետևանք են նաև «նուազութիւնք և աճմունք, ապականութիւնք մարմնոյ, լրմունք և պակասութիւնք ուղղոց անասնոց, և մարդկան, նույնպէս արեանց և շնչոց առ ի լինելութիւն և ապականութիւն»¹: Այս բոլորը լինում են նյութական տարրերի բնական ներգործութեան շնորհիվ: Ամբողջականութեան մեջ գտնվող տարրերի այդ միասնականութեանից առաջանում է նյութական աշխարհի բազմազանութիւնը: Չկա այդտեղ ոչ մի գերբնական ուժի միջնորդութիւն. իրերը լինելութիւն են ստանում «բնական բերմամբ»:

Շիրակացին այս անգամ էլ ընդգծում է ջրի առավել կարևոր նշանակութիւնը: Օրգանական աշխարհի ապականութեան հիմնական պատճառը նրա կարծիքով տարրերի տվյալ միացութիւնից հոս նվազումն է: Ինչպես տեսանք, կյանքի զարգացման գործում հիմնականը ջերմութիւնն է՝ խոռոչված հովութեան և խոնավութեան հետ, իսկ ջրի և ջրի այս միացութեան մեջ «եթէ առաւելու հրայինն՝ նուազեցուցանէ զխոնաւայինն, և խոնաւումն բազմացեալ՝ զհրայինն պակասեցուցանէ. ընդ նմին ազն՝ որ է շունչն՝ ի բաց բառնայ զջերմութիւնն, վճարի ի կենդանութեանէ մահուամբ»²: Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ կենսատիւթեան պատճառը նույնպէս նյութական է. «Շունչն է, որ է օդ»: Միաժամանակ նկատելի է, որ քստ Շիրակացու ոչ միայն լինելութիւնը, այլ նաև ապականութիւնը, մահն էլ բնական երևույթ է՝ հետևանք ջերմութեան պակասի:

Ինչպիսին է այդ հակադիր պրոցեսների՝ լինելութեան ու ապականութեան, բնութեան բազմազան իրերի առաջացման ու քայքայման հարաբերութիւնը: Ի՞նչ է ինքը հակադրութիւնը: Այս հարցը հուզել է նաև հայ մտածողներին: Շիրակացուց առաջ այդ խնդրով

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 181, տե՛ս նաև Հովհան Որոտնեցի, Հաւարումն ի բանից իմաստասիրաց, ՀՄՄԹ Բանբեր Մատենադարանի, № 3, 1956, էջ 360:

¹ Աճառիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 31:

² Մատենագրութիւն, էջ 319:

դրադվել են շատ մատենագիրներ: Օրինակ՝ «Յաճախապատումի» հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցը պնդում է, որ ամեն ինչ ունի իր հակադիրը. «Զի երկուս երկուս յօրինեաց (աստուած) զի մին միկնուց՝ քարոզիչ իցէ, և բնութեանցն երկուց՝ երկու անուանք պիտոյանան, որ որոշեն զնոսա ի միմեանց, որպես հանգիստն և աշխատութիւն կարօտ են միմեանց, զի աշխատութեամբ շահիցն ի հանգստեան վաչելեսցէ, այսպէս է իմանալ զամենայն խառնուածս արարածոց ի միասին»: Նույն ձևով խոսվում է նաև գիշերվա ու ցերեկվա, դառնութեան ու քաղցրութեան մասին: Այսպիսով, նա գտնում է, որ հակադրությունները ստեղծագործության համաձայն միշտ հանդես են գալիս միասին և անհրաժեշտ են մեկը մյուսին որոշելու, սահմանելու, հասկանալի դարձնելու համար: Եզնիկը նույնպես խոսում է հակադրությունների մասին և պնդում է, որ յուրաքանչյուր իր և՛ շար է և՛ բարի (այսինքն՝ նույն իրն ունի հակադիր հատկանիշներ): Այդ հատկանիշներից մեկն ու մեկը նրա կարծիքով զըր-սեորվում է համապատասխան կոնկրետ հարաբերությունների մեջ: Գավիթ Անհաղթի ռեկլամտիվիզմի քննադատության մեջ նույնպես առկա են դիալեկտիկայի որոշ սաղմեր, բայց արդեն այլ տեսանկյունով արտահայտված: Այս հարցով ավելի մանրամասնորեն զբաղվել է Անանուն Մեկնիչը Արիստոտելի կատեգորիաները մեկնելիս: Նա գտնում է, որ գոյություն ունի վեց տեսակի շարժում՝ լինելություն, ապականություն, աճելություն, նվազություն, այլալու-թյուն և տեղափոխություն, որոնք իրենք իրենց մեջ հակասական են: Նա նկատում է, որ շարժումը ինքը հակասական երևույթ է. այն մի կողմից հակասության արդյունք է, իսկ մյուս կողմից՝ պատճառ²:

Շիրակացին, զարգացնելով իր նախորդների ժառանգությունը, ոչ միայն նկատել է բնության մեջ գոյություն ունեցող հակասու-թյունը, այլև աշխատել է նկարագրել ու բացատրել նրա դերը շարժ-ման պրոցեսում: Նա հասկանում է, որ զարգացման շղթան մաս-վամբ վերջանալ չի կարող. նրա համար մահը մի այլ լինելության սկիզբ է և այդ պատճառով էլ աշխարհի տևողությունը անվերջ է: Նա բնությունը որպես ամբողջություն վերցնելով, տեսնում է այն-տեղ կատարվող զարգացումը և աշխատում է այն նկարագրել ու բացատրել ամենաընդհանուր ձևով: Տիգրբրի զարգացման պրոցե-

սում ամենաբացահայտը այն է, որ իրերն ու երևույթները ծնվում են ու մեռնում, ունենում են իրենց լինելությունն ու ապականու-թյունը, որոնք միշտ գոյություն ունեն և միշտ կրկնվում են: Իսկ ծնունդն ու մահը, ապականությունն ու առաջացումը ընդհանուր լի-նելության ամենակարևոր, ամենաընդհանուր մոմենտներն են, լի-նելության պատճառ ծառայող էական հակադրությունները: «Լինե-լություն, նրա մոմենտներն են՝ ծագումն ու քայքայումը» գրում է Վ. Ի. Լենինը¹:

Ինչպես պնդում է Վ. Ի. Լենինը, «Աստրոնոմիական ու մեխա-նիկական (երկրի վրա) շարժումը և բույսերի, կենդանիների և մարդու կյանքը, այս բոլորը մարդկության գլխի մեջ մտցրեց ոչ միայն շարժման զաղափարը, այլ հենց շարժումը դեպի ելա-կետ վերադարձով, այսինքն՝ դիալեկտիկական շարժումը»²: Շի-րակացին էլ, ինչպես տեսանք, հենվելով երկրային մարմինների շարժման ու փոփոխությունների և բույսերի, սողունների, անա-սունների ու մարդկանց նվազության վրա հանգում է շարժման նախիվ դիալեկտիկական ըմբռնման, որը զրսևորում է շարժումը բացասման միջոցով նկարագրելու մեջ:

Արիստոտելը իր «Ֆիզիկայում» պաշտպանում է այն տեսա-կետը, որ միայն հակադրությունների առկայության դեպքում հնարավոր է շարժման, փոփոխության իրականացումը³: Այդ հի-ման վրա նա զանազանում է երեք տեսակի փոփոխություն. 1. մի էությունից դեպի այլ էություն (ենթակայից ենթակա), 2. լինելու-թյունից դեպի ոչ էություն (ենթակայից՝ անենթակա), 3. ոչ էու-թյունից՝ լինելություն (անենթակայից ենթակա):

«Անենթակայից դեպի ենթակա փոփոխությունը, ըստ հակա-դրության սկզբունքի, — գրում է Արիստոտելը, — լինելությունն է. եթե փոփոխությունը ընդհանրապես է՝ (տեղի կունենա) պարզ լի-նելություն, իսկ եթե որոշակի է (տեղի կունենա) որոշակի իրերի լինելությունը, ինչպես, օրինակ, փոփոխությունը ոչ սպիտակից սպիտակ: Իսկ ընդհանրապես գոյություն չունեցողից դեպի գոյու-թյուն ունեցողը ընդհանրապես փոփոխություն է, քանի որ մենք պարզապես ասում ենք «առաջանում է» և ոչ թե «ինչ-որ բան է ա-ռաջանում»: Ենթակայից դեպի ոչ ենթակա փոփոխությունը ապա-կանությունն է, որի պարզը՝ գոյությունից դեպի չգոյությունն է, իսկ

¹ Սրբոյն Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգոր Լուսավորչի Յաճախապատում հասր լուսաւորք, էջմիածին, 1894, էջ 69—70:

² Տե՛ս Մեկնութիւն Ստորագութեանցն Արիստոտելի, Երևան, 1961, էջ 71, 127—128, 234 281, 296—306:

¹ В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 81.

² Նույն տեղում, էջ 290:

³ Արիստոտել, Ֆիզիկա, Ծ. 2, 225բ:

որոշակին՝ հակադիր բացասումը¹: Լինելությունը, այսպիսով, նոր մարմինների առաջացումն է, բայց բանի որ, պնդում է Ստագիրտը, ոչնչից որևէ մի բան առաջանալ չի կարող, այդ պատճառով էլ լինելությունը շպետ է հասկանալ որպես ընդհանրապես գոյթ ծնունդ, ստեղծագործություն, այլ որպես մի գոյից մի այլ գոյի առաջացումը, իսկ ապականությունը, ըստ նրա, ոչ թե ընդհանրապես գոյի ոչնչացումն է, այլ որոշակի էություն ունեցող սեռի, տեսակի կամ ինդիվիդի՝ որպես այդպիսին գոյություն ունենալուց դադարելը: Այդ հակադիր պրոցեսները, նրա պատկերացմամբ, արտահայտում են մարմինների սուբստանցիոնալ փոփոխությունները և այդ տեսակետով ևս տարբերվում են շարժման ու փոփոխման բանական, որական և պարզ տեղաշարժման ձևերից²: Հենց արիստոտելյան ոգով էլ Շիրակացին բացատրում է ապականության ու լինելության հակադիր պրոցեսների հետևանքով առաջացող փոփոխությունը:

Ըստ Շիրակացու, լինելությունն ու ապականությունը իրար հաջորդող ու բացասող անվերջ շղթայի օղակներ են, որտեղ ապականությունը լինելության սկիզբն է (այսինքն՝ ապականությունը վերածվում է լինելության), իսկ լինելությունը իր հերթին վերածվում է ապականության (այսինքն՝ ապականության սկիզբն է): Այս պրոցեսն անվերջ է և մշտական: «Լինելութունն ից է սկիզբն ապականութեան և ապականութունն դարձեալ անդրէն ից է սկիզբն լինելութեան»³: Լենինը հնդկական փիլիսոփայության մեջ համաման մտքի հանդիպելով, այն արտագրել է իր «Փիլիսոփայական տետրականերում», որպես կարևոր միտք⁴:

Այնտեղ ընդգծված է նաև այն միտքը, որ լինելությունը բացասումն է ապականության, իսկ վերջինս էլ՝ բացասումը լինելության, այնպես որ տվյալ օղակում առկա է և լինելությունը և ապականությունը, բայց ոչ թե որպես միասնության ու պայթարի մեջ գտնվող հակադրություններ, այլ պարզապես իրար բացասող պրոցեսներ: Այդ երկու պրոցեսներն էլ միաժամանակ առկա են միևնույն իրի

կամ երևույթի մեջ: Այդ ընթացքում բացասվում է գոյություն ունեցող իրի կամ երևույթի որոշակի վիճակը. եթե այդ իրը գոյություն ունի՝ վերածվում է չգոյության, որն իր հերթին պատճառ է դառնում մի այլ իրի կամ երևույթի լինելության: Եթե այդ իրը գոյություն չունի, ապա ստանում է լինելություն, որը միաժամանակ մի այլ իրի ապականության հիման վրա է տեսչ ունենում:

Շիրակացին համոզված է, որ այդ երկուսը՝ ապականությունն ու լինելությունը, բացասելով փոխարինում են իրար և որ նրանք իրար նկատմամբ հակադիր ծայրաթևեր են: Այդ հակադրությունն անվնաս է, հարատև: «Զի այսմ անվնաս հակառակութենէ՝ աշխարհ առցէ զաեողութիւն»⁵: Կարող է այստեղից կասկած առաջանալ, որ Շիրակացին հավանական է համարել շար, վնասակար հակասությունների գոյությունը, մի բան, որ տարածված է եղել փիլիսոփայության պատմության ընթացքում: Նույնիսկ եղել են բազմաթիվ մտածողներ, որոնք ամեն մի հակադրություն համարել են վնասակար կամ ոչ-բնական: Ինչպես տեսանք, Շիրակացու համար այդ հակադրության երկու ծայրաթևն էլ՝ «ապականությունն ու լինելությունը» բխում են նյութական տիեզերքի ներմալ ընթացքից և «բնական բերմամբ» կատարվող պրոցեսն են: Հակադրությունները նույնպես նա համարում էր սեռի գոյություն ունեցող և իրերի ու երևույթների էությունից բխող: Մենք ոչ մի հիմք չունենք ենթադրելու, որ նա ընդունել է նաև շար, վնասակար հակադրությունների գոյությունը:

Շարժման մասին Շիրակացու պատկերացման մեջ արժարժվում է նաև մի այլ հարց. կարո՞ղ է արդյոք մարմնականը, նյութականը չբանալ, հավիտենական է արդյոք նյութականը, թե ոչ: Նրանից առաջ հայ իրականության մեջ Անանուն Մեկնիչն ու Դավիթ Անհաղթը նույնպես բարձրացրել են այդ հարցը և լուծել այն ոգով, թե տարրերից կազմված կոնկրետ իրերը կարող են քայքայվել ու ծնվել, բայց նրանց բաղկացուցիչ մասերը հանդիսացող տարրերը՝ ջուրը, օդը, հողը, հուրը, իրենք ո՛չ կարող են քայքայվել և ոչ էլ ստեղծվել: Շիրակացին էլ պնդում է, որ տարրերի ստեղծագործությունից հետո իրար բացասող ու հաջորդող ապականության ու լինելության պրոցեսների հետևանքով աշխարհը, մարմնականը, նյութականը պահպանում է իր գոյությունը, իր տևողությունը: Ապականվում է որոշակիություն ունեցող կոնկրետ իրը, բայց դրանով

¹ Արիստոտել, Ֆիզիկա, Ծ. 1, 225ա:

² Տե՛ս Արիստոտել, «Ֆիզիկա», Գ. 1, 2, Ծ. 1, Գ. 12, 5, 7, Մետաֆիզիկա, Ծ. 1, Գ. 4, 1, 3, Թ. 9, 6, Հոգու մասին, Գ. Կատեգորիաները ԺԴ: Այս տեսակետը լայն տարածում է ստացել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ, նույնիսկ մինչև XIX դարի 60-ական թվականները:

³ Անահիտ Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 31:

⁴ Տե՛ս В. И. Ленин, Философские тетради, էջ 94:

⁵ Անահիտ Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 31:

նրա նյութը չի մահանում, այլ վերածվում է մի այլ նյութական իրի (ինկուլթյան և այսպես անվերջ: Այստեղ, ինչպես նկատելի է, տարեբային ձևով արտահայտված է նյութականի, մարմնականի պանպանման սկզբունքը: Նյութականը անկործանելի է, բայց կարող է փոխվել մի ձևից մի այլ ձևի, մի վիճակից մի այլ վիճակի:

Այսպիսով, ինչպես Զաքարիա Ռազին (864—935), Իբն Սինան (980—1087), Զոհան Չալայը (1020—1077), Իբն Ռոշդը (1126—1198), Ֆ. Բեկոնը և այլ միջնադարյան ականավոր փիլիսոփաները, այնպես էլ Անանիա Շիրակացին գտնում է, որ թեև շարժումն ունեցել է իր սկզբնապատճառը սակայն, այն նյութի հիմնական ատրիբուտն է: Նյութն ու շարժումը, նրանց կարծիքով, իրենց սկզբնավորումից հետո հավիտենական ու անբաժան մի միասնություն են կազմում, քանի որ շարժում չի կարող տեղի ունենալ առանց լինելության ու ապականության հակադրության, իսկ այդ վերջինները բնորոշ են միայն նյութին, նյութական օրինաչափություններին ու նրանց ազդեցության ենթակա երևույթներին:

Միջնադարյան հանճարեղ գիտնականի՝ շարժման ընթացքի մասին ունեցած նման պատկերացումը բխում է հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ տարածված արիստոտելյան այն թեզից, որ իրականությունը բնորոշ է անվերջ լինելության պրոցեսի մեջ գտնվելու հատկությունը, որը դրսևորվում է հնարավորության և իրականության փոխադարձ դիալեկտիկական անցումների միջոցով: Հնարավորությունն ու իրականությունը, սակայն, տարբեր ձևով են մարմնավորվում նյութական և ոչ-նյութական իրականության ու բնական բերմամբ և աստվածային կամքով տեղի ունեցող երևույթներում: Առաջին շարժիչը, աստվածայինը միշտ գտնվում է իրականության վիճակում և այդ պատճառով էլ անփոփոխ է, անշարժ է, սակայն շարժման պատճառն է: Նյութական իրականության բաղադրիչ տարրերին բնորոշ է անընդհատ հնարավորության մեջ լինելը, քանի որ նրանք «սկսեալ» են և ամեն ինչի հիմքը լինելով իրենց տարբեր միակցություններով առաջացնում են բնության բազմազանությունը: Իսկ նյութական իրականության հզակի իրերն ու երևույթները մերթ գտնվում են հնարավորության վիճակում և մերթ էլ իրականության, քանի որ նրանք որոշ ժամանակ գոյություն ունեն, իսկ ապա չգոյանում են, քանի որ նրանց լինելության վիճակը փոխարինվում է ապականությամբ, նրանց էությունը այլալուծում է: Այսպիսով, Շիրակացին հասկանում է, որ իրականության բազմազանությունը կազմող յուրաքանչյուր ի-

րին կամ երևույթին ներբնայես բնորոշ է այլալուծելու, մի ուրիշ իրի կամ երևույթի փոխակերպվելու հատկությունը, քանի որ յուրաքանչյուր գոյություն ունեցող նյութական առարկա մի կողմից իրականություն է (ներկայի համար), իսկ մյուս կողմից հնարավորություն (անցյալի ու ապագայի համար), քանի որ լինելությունն ու ապականությունը միաժամանակ առկա են հույն իրի կամ երևույթի մեջ և մեկը հաջորդում է մյուսին:

Շիրակացու համար բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունները անվերջ են իրենց տևողությամբ, բայց սահմանափակ են տարածության մեջ, քանի որ ինքը տիեզերքը սահմանափակ է: Արիստոտելի նման, նա էլ մեկ առաջին շարժիչից է բխեցնում սահմանափակ մի տիեզերքի գոյությունը: Կա՞ն արդյոք ուրիշ աշխարհներ, տիեզերքն անսահման է թե սահմանափակ:

Այս հարցը հուզել է միջնադարյան շատ մտածողների, քանի որ ընդունել այլ աշխարհների գոյությունը՝ կնշանակեր ամբողջովին մերժել ավետարանը: Այդ դեպքում հզեկրեվեր աստվածային ստեղծագործությունը, գեոցենտրիկ ուսմունքը: Այս առթիվ հետաքրքրական է Տաթևացու կարծիքը. «Եթէ լինէր (աշխարհ) որպէս այս, աւելորդ լինէր, և աւելորդ ոչինչ է ի գործս աստուծոյ և այլապէս ոչ կարէր լինել, զի ամենայն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ, և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ»¹: Ըստ Շիրակացու, միայն «չար փիլիսոփաները», որոնք ժխտում են միաստվածությունը և ընդունում նյութի առաջնայնությունը, կարող են պնդել, որ «երկինս բաղումս և աշխարհս անհամար» է²: Սահմանափակ է տիեզերքը, նյութը բնահանրապես և հետևաբար այդպիսին է նաև տարածությունը: Տարածությունը սահմանափակ է, քանի որ որոշ շրջանակներից դուրս չկա նյութ, բայց քանի որ նյութն իր տևողության մեջ անսահման է, ապա ժամանակը չունի վերջ, իսկ ունի սկիզբ: Տիեզերքը ժամանակի մեջ չունի անցյալ:

Եթե տարածությունը Շիրակացին անմիջապես կապում էր նյութի հետ, ապա ժամանակը ևս համարում է շարժման հետևանք. «Ժամանակ է անզուգուր ընթացք, երկհասասար պատահ երկանցիկ, փոփոխաշափ բերման, և հոլովն արտասանեալ յանտեսս»³: Բայց հարցի այդպիսի ըմբռնումը նրա մոտ չի վերաճում ժամանակի, որպես նյութի գոյության ձևի գաղափարին: Շիրակացու պատկերաց-

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 179:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 4—5:

³ Նույն տեղում, էջ 84:

մամբ ստացվում է այնպես, որ չկա ժամանակ առանց նյութի, բայց կա նյութ առանց ժամանակի: Ժամանակը նա կապում է լուսատուների շարժման հետ և ստացվում է այնպես, որ եղել է մի շարժան նախքան լուսատուների առաջացումը, երբ շարժումը տեղի է ունեցել միայն տարածության մեջ: Ժամանակը ունի սկիզբ, բայց անվերջ է և տարածության պես սահմանափակ չէ: Այլ կերպ էլ լինել չի կարող «առաջին հարվածը» բնզունող մտածողի համար: Այդ տեսակետն են պաշտպանել Իբն Առավանդին, Իբն Ռոշդը և այլ միջնադարյան բնագետներ:

Այսպիսով, թեև շարժման վերջնական աղբյուրը աստված է, սակայն բոտ Շիրակացու, ամբողջ բնության փոփոխումը կատարվում է «բնական բերմամբ»: Տարբերի ստեղծագործությունից հետո, ընդհանրապես, աստված չի միջնորդում բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունների նորմալ ընթացքին: Բայց անհամողիչ պետք է համարել այն պնդումը, որ իբր թե «պաշտպանելով արդյունավետ գիտական տեսակետը, որ երկիրը գտնվում է բնական զարգացման պրոցեսի մեջ և առաջանում է ինքն իրենից, Անանիոս Շիրակացին ժխտում է աստծո և այլ գերբնական ուժերի միջամբողջումը բնական զարգացման մեջ», որ նրա համար աստված լոկ «մնացուկ է», «ավելորդ բան»¹: Նախ, ինչպես տեսանք, Շիրակացին չի գտնում, որ երկիրը առաջանում է ինքն իրենից, այլ պնդում է, որ նյութն ստեղծել է աստված, նրան տվել շարժում ու նշել նրա զարգացման ընթացքը, որի իրականացմանն ընդհանրապես ինքը չի միջնորդում:

Շիրակացին երբեք չի պնդում, որ աստված անկարող է միջամտելու բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունների ընթացքին: Երբ նա ցանկանա օգնել, պատժել կամ խրախուսել մարդկանց, իր հրամանով բնության մեջ տեղի են ունենում շեղումներ, օրենքի խախտումներ: Այդպիսի երևույթներն ու հրաշքները, պընդում է Շիրակացին, չեն բխում բնության մեջ գործող օբյեկտիվ օրինաչափություններից, նույնիսկ հակասում են դրանց: Գրանք չունենալով բնական, օբյեկտիվ պատճառներ, անճանաչելի են, այնպես, ինչպես բոլոր գերբնական ծագում ու բնույթ ունեցող երևույթները, «եթե աստուածային ինչ հասանել հրաման, — գրում է Շիրակացին, — փոփոխին տարերց բնութիւնը... որ է արտաքոյ բնութեան», և նրա պատճառները «Նորա աստուածութեանն են ծա-

նաթք և անզէտք ի մարդկանէ, իսկ որ բնական բերմամբ հրամայեցաւ լինել, այնմ կարող եմք հասու լինել»¹: Սույն դիրքերից նա խոսում է նաև «Գերազանց լույսի» մասին, որը նույնպես լինելով «արտաքո կարգի բնութեան» և ծագած «յաստուածային բնութեանէ», մարդկանց համար անհասկանալի ու անճանաչելի է²:

Շիրակացին, այսպիսով, նկատում է, որ բնության մեջ ամեն ինչ հիմնականում կատարվում է օրինաչափորեն. տվյալ երևույթների համակցությունը բոլոր դեպքերում և պարտադիր կերպով առաջացնում է մի այլ երևույթ: Միաժամանակ, նա տեսնում է, որ լինում են այդ օրինաչափություններից շեղումներ, պատահականություններ, ինչպես օրինակ «ձմեռային ժամանակի ջերմութիւն, կամ յամաբային (ժամանակի) ցրտութիւն և ձիւնաբերութիւն և շնչումն սառնամանեաց, որ է արտաքոյ բնութեան ժամանակի»³: Շիրակացին չհասկանալով այդպիսի պատահականությունների էությունը և նրանց կապը բնական օրինաչափությունների հետ, նրանց վերագրում է աստվածային ծագում ու համարում անճանաչելի, ի տարբերություն անհրաժեշտության, որը ճանաչելի է: Այս առթիվ տեղին է հիշել Ֆ. Էնգելսի հետևյալ պնդումը. «Քնդ որում, — գրում է նա, — բուն գործի էության համար կատարելապես անտարբեր է — անբացատրելի երևույթների պատճառը ես պատահականություն կանվանեմ, թե՛ աստված: Այս երկու անուններն էլ իմ անգիտության արտահայտությունն են միայն, ուստի և գիտության իրավասությանը չեն պատկանում: Գրությունը դադարում է այնտեղ, որտեղ անհրաժեշտ կապակցությունը կորցնում է իր ուժը»⁴:

Շիրակացին, ինչպես կտեսնենք, անհրաժեշտությունը բացում է գիտության ուսումնասիրության օբյեկտի մեջ, իսկ պատահականը (գերբնականը)՝ աստվածաբանության: Մյուս կողմից, տվյալ ժամանակաշրջանում պատահականության այդպիսի մեկնությունը առաջավոր էր: Հրաշքների և պատահականությունների ուսումնասիրությունից ազատելով գիտությունը և դրանք անհասկանալի համարելով, փաստորեն Շիրակացին շրջանցում էր նրանց մեկնության հարցը, մի բան, որ լայն տարածում ուներ միջնադարյան մատենագրության և հատկապես կրոնական դոգմատիկայի մեջ:

¹ Անանիոս Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 324:

² Անանիոս Շիրակացի, Տեղեկագրություն, էջ 89—92:

³ Անանիոս Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 324:

⁴ Ֆ. Էնգելս, Բնության դիալեկտիկա, Երևան, 1950, էջ 242:

¹ БСЭ, т. II, էջ 334, Գ. Բ. Պետրոսյան, Մաթեմատիկան Հայաստանում, էջ 46—47, В. К. Чалоян, Основные вехи развития философской мысли в Армении, էջ 121:

մամբ յատկացվում է այնպես, որ չկա ժամանակ առանց նյութի, բայց կա նյութ առանց ժամանակի: Ժամանակը նա կապում է լուսատուների շարժման հետ և ստացվում է այնպես, որ եղել է մի շրջան նախքան լուսատուների առաջացումը, երբ շարժումը տեղի է ունեցել միայն տարածության մեջ: Ժամանակը ունի սկիզբ, բայց անվերջ է և տարածության պես սահմանափակ չէ: Այլ կերպ էլ լինել չի կարող «առաջին հարվածը» ընդունող մտածողի համար: Այդ տեսակետն են պաշտպանել Իբն Առավանդին, Իբն Ռոշդը և այլ միջնադարյան բնագետներ:

Այսպիսով, թեև շարժման վերջնական աղբյուրը աստված է, սակայն ըստ Երրակացու, ամբողջ բնության փոփոխումը կատարվում է «բնական բերմամբ»: Տարրերի ստեղծագործությունից հետո, ընդհանրապես, աստված չի միջնորդում բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունների նորմալ ընթացքին: Բայց անհամոզիչ պետք է համարել այն պնդումը, որ իբր թե «պաշտպանելով արգյունավետ գիտական տեսակետը, որ երկիրը զտնվում է բնական զարգացման պրոցեսի մեջ և առաջանում է ինքն իրենից, Անանիս Երրակացին ժխտում է աստծո և այլ գերբնական ուժերի միջամբողջումը բնական զարգացման մեջ», որ նրա համար աստված լոկ «մնացուկ է», «ամելորդ բան»¹: Նախ, ինչպես տեսանք, Երրակացին չի գտնում, որ երկիրը առաջանում է ինքն իրենից, այլ պնդում է, որ նյութն ստեղծել է աստված, նրան տվել շարժում ու նշել նրա զարգացման ընթացքը, որի իրականացմանն ընդհանրապես ինքը չի միջնորդում:

Երրակացին երբեք չի պնդում, որ աստված անկարող է միջամտելու բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունների ընթացքին: Երբ նա ցանկանա օգնել, պատժել կամ խրախուսել մարդկանց, իր հրամանով բնության մեջ տեղի են ունենում շեղումներ, օրենքի խախտումներ: Այդպիսի երևույթներն ու հրաշքները, պնդում է Երրակացին, չեն բխում բնության մեջ գործող օբյեկտիվ օրինաչափություններից, նույնիսկ հակասում են դրանց: Գրանք շունենալով բնական, օբյեկտիվ պատճառներ, անճանաչելի են, այնպես, ինչպես բոլոր գերբնական ծագում ու բնույթ ունեցող երևույթները, «եթէ աստուածային ինչ հասանէ հրաման,— գրում է Երրակացին,— փոփոխին տարերց բնութիւնը... որ է արտաբոյ բնութեան», և նրա պատճառները «Նորա աստուածութեանն են ծա-

նաթք և անգէտք ի մարդկանէ, իսկ որ բնական բերմամբ հրամայեցաւ իննել, այնմ կարող եմք հասու իննել»²: Սույն դիրքերից նա խոսում է նաև «Գերազանց լույսի» մասին, որը նույնպես լինելով «արտաբո կարգի բնութեան» և ծագած «յաստուածային բնութենէ», մարդկանց համար անհասկանալի ու անճանաչելի է³:

Երրակացին, այսպիսով, նկատում է, որ բնության մեջ ամեն ինչ հիմնականում կատարվում է օրինաչափորեն. տվյալ երևույթների համակցությունը բոլոր դեպքերում և պարտադիր կերպով առաջացնում է մի այլ երևույթ: Միաժամանակ, նա տեսնում է, որ լինում են այդ օրինաչափություններից շեղումներ, պատահականություններ, ինչպես օրինակ «ձմեռային ժամանակի ջերմութիւն, կամ յամառային (ժամանակի) ցրտութիւն և ձիւնարերութիւն և շնչումն սառնամանեաց, որ է արտաբոյ բնութեան ժամանակի»⁴: Երրակացին չհասկանալով այդպիսի պատահականությունների էությունը և նրանց կապը բնական օրինաչափությունների հետ, նրանց վերագրում է աստվածային ծագում ու համարում անճանաչելի, ի տարբերություն անհրաժեշտության, որը ճանաչելի է: Այս առթիվ տեղին է հիշել Ֆ. Էնգելսի հետևյալ պնդումը. «Ընդ որում,— գրում է նա,— որն գործի էություն համար կատարելապես անտարբեր է— անբացատրելի երևույթների պատճառը ես պատահականություն կանվանեմ, թե՛ աստված: Այս երկու անուններն էլ իմ անգիտության արտահայտությունն են միայն, ուստի և գիտության իրավասությանը չեն պատկանում: Գրությունը դադարում է այնտեղ, որտեղ անհրաժեշտ կապակցությունը կորցնում է իր ուժը»⁵:

Երրակացին, ինչպես կտեսնենք, անհրաժեշտությունը հասում է գիտության ուսումնասիրության օբյեկտի մեջ, իսկ պատահականը (գերբնականը)՝ աստվածաբանության: Մյուս կողմից, տվյալ ժամանակաշրջանում պատահականության այդպիսի մեկությունը առաջավոր էր: Հրաշքների և պատահականությունների ուսումնասիրությունից ազատելով գիտությունը և դրանք անհասկանալի համարելով, փաստորեն Երրակացին շրջանցում էր նրանց մեկնության հարցը, մի բան, որ լայն տարածում ունեւր միջնադարյան մատենագրության և հատկապես կրոնական դոգմատիկայի մեջ:

¹ Անանիա Երրակացի, Մատենագրություն, էջ 324:

² Անանիա Երրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 89—92:

³ Անանիա Երրակացի, Մատենագրություն, էջ 324:

⁴ Ֆ. Էնգելս, Բնության դիալեկտիկա, Երևան, 1950, էջ 242:

¹ БСЭ, т. II, էջ 354, Գ. Բ. Պետրոսյան, Մաթեմատիկան Հայաստանում, էջ 46—47, В. К. Чалоян, Основные вехи развития философской мысли в Армении, էջ 121:

Այսպիսով, Շիրակացին փորձել է շարժումը դիալեկտիկորեն հասկանալ: Նա, ինչպես նաև շատերը, նկատել է բնության մեջ տեղի ունեցող անվերջ շարժումը, բայց միջնադարյան շատ մտածողներից առաջ անցնելով, աշխատել է բացատրել այն հիմնականում որպես հակադրման ու բացասման պրոցեսի հետևանք: Անկասկած, դա մի առաջընթաց քայլ էր: Բայց նա չկարողացավ և չէր էլ կարող բացատրել շարժման էությունն ու իսկական պատճառը: Նույնիսկ հին հունական մտածողները, որոնց մոտ, ինչպես Վ. Ի. Լենինն է ասում, «ամենուրեք և ամեն տեղ առկա է դիալեկտիկայի պահանջը և կենդանի սաղմը», որոնք նախվ դիալեկտիկայի առաջին ներկայացուցիչներից են, «մտեցան նրան», բայց գլուխ չհանեցին նրանից, դիալեկտիկայից»:



ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՅՈՒ ԻՄԱՑԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Իմացաբանությունը, որպես փիլիսոփայության մի բաղկացուցիչ մաս, փոխվել ու զարգացել է պատմության ընթացքում: Նա հին աշխարհում այն չի եղել, ինչ միջնադարում, իսկ այժմ այն չէ, ինչ անցյալում: Մարդկային հասարակության, գիտությունների ու գաղափարախոսության զարգացման հետ զուգահեռ փոխվել ու հարստացել է նաև իմացաբանություն հասկացությունը, որի զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանն այս կամ այն չափով ու տարբեր ձևերով ներդրում է դեպի իմացաբանության ճիշտ բմբունումը կատարվող պատմական առաջընթացում: Այդ ընթացքին, անկասկած, նպաստել են նաև այն մտածողները, որոնք քննադատել ու աշխատել են վերացնել զարգացումը կաշկանդող ուժերն ու անսակետները: Այս տեսանկյունից էլ մենք քննարկում ենք միջնադարյան ակնաւոր մտածող Անանիա Շիրակացու իմացաբանական հայացքները:

Միջնադարյան մշակույթի հիմնական գծերից մեկն էլ այն է, որ նա ծառայում էր կրոնական գաղափարախոսությանը: Այդ ժամանակաշրջանում քաղաքականությունն ու իրավագիտությունը, ինչպես և մնացած բոլոր գիտությունները, հոգևորականների ձեռքում դարձան աստվածաբանության հատուկ ճյուղեր և նրանց հիմքում դրվեցին նույն այն սկզբունքները, որոնք տիրում էին աստվածաբանության մեջ: Մտավոր գործունեության բոլոր բնազավառների վրա տարածվող աստվածաբանության գերիշխանությունը միաժամանակ այն հանդամանքի անհրաժեշտ հետևանքն էր, որ եկեղեցին գոյություն ունեցող ֆեոդալական հասարակարգի ամենից ընդհանուր սինթեզն ու սանկցիան էր: Այսպիսով, միջնադարյան եկեղեցին, որը փաստորեն իր ժամանակաշրջանի մշակույ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 295.

թի մենատերն էր, իր հնարած գրույթները համարում էր բացարձակ ճշմարտություններ և ամեն մի մտածողության հիմք ու կուկեա:

Իր կազմավորման շրջանում քրիստոնեությունը բացասաբար էր վերաբերվում դեպի փիլիսոփայությունը: Բայց քրիստոնեության որպես սիստեմ ձևավորվելու, նրա սկզբունքները պաշտպանելու, տարածելու և հեթանոսական տեսակետները քննադատելու բնթացքում, եկեղեցու հայրերը, հիմնականում պահպանելով փիլիսոփայության նկատմամբ ոչ բարյացակամ վերաբերմունք, իրենք սկսեցին փիլիսոփայել: Իմաստասիրությանը զբաղվելու նրանց նպատակն ու ելակետը մեկ էր՝ հաստատել քրիստոնեական սկզբունքների ու դոգմաների բացարձակ ճշմարտությունը և ցույց տալ, որ նրանք պարտադիր են բոլորի համար և որ նրանցից դուրս այլ ճշմարտություն գոյություն չունի: Երկար ներեկեղեցական հակասություններից ու տարաձայնություններից հետո, այդ ճշմարտությունները եկեղեցական ժողովների միջոցով օրինականացվեցին ու ստացան պարտադիր դոգմայի բնույթ և, միաժամանակ, դարձան իշխող գաղափարախոսության ամբողջ մտավոր գործունեության հիմքն ու շափանիշը:

Մեր կարծիքով, միջնադարյան իմացաբանության ելակետն ու նպատակը եղել է ոչ թե ճանաչողության պրոցեսի ուսումնասիրությունը, նրա առանձին փուլերի յուրահատկությունների ու փոխհարաբերությունների բացահայտումը, այլ այդպիսի ճշմարտություններ հաստատելը, բացահայտելը, պարզաբանելը, քննադատելն ու ժխտելը:

Եկեղեցական-կրոնական ճշմարտությունները համարվում էին ամեն ինչ: Այդ հաստատելու և ապացուցելու համար, աստվածաբանները զբաղվում էին ճշմարտության աղբյուրի հարցով: Ո՞րտեղից և ինչպե՞ս է առաջանում ճշմարտությունը. այն մարդկային ճանաչողական կարողության նվաճումն է, թե՞ տրված ու հաստատված է անկախ մարդուց ու մարդկային մտածողությունից:

Միջնադարյան աստվածաբանները հիմք, նպատակ ու շափանիշ համարվող եկեղեցական այդ բացարձակ ճշմարտություններին վերադրում էին գերբնականություն, սուրբ հոգու հայտնություն: Եկեղեցու սուրբ հայրերի տեսակետներին և կրոնական դոգմատիկային նույնպես վերադրվում էր գերբնականություն: Նրանք այդ «ճշմարտությունների» մեջ տեսնում էին աստծո կամքի արտահայտությունը, աստվածային բանականության գրսևորումը: Հովհան Որոտնեցին,

օրինակ, այդ մասին գրելով, պնդում է, որ աստվածաբանի բովանդակությունը բացարձակ ճշմարտություն է, իսկ եկեղեցու սուրբ հայրերի մտքերը՝ համարյա լիովին ճիշտ¹: Եկեղեցական մտածելակերպի տեսակետից այլ կերպ հնարավոր չէր: Եթե այդ ճշմարտությունները համարվեին մարդկային իմացության արդյունք, ապա այդ դեպքում կվերանար կրոնական միտքի կանոնները, ի շիք կդառնային սրբությունները, կհարխվեին եկեղեցու և կրոնի մասին ստեղծված գերբնականության, գերմարդկայնության ու ամենազորության ուժը, այդ դեպքում կստացվեին այնպես, որ ոչ թե մարդը ենթակա է եկեղեցական ճշմարտություններին, այլ ընդհակառակն՝ եկեղեցականն ու հոգևորը ենթակա է մարդուն ու նրա բանականությանը:

Ճշմարտության սկզբնաղբյուրը, ըստ եկեղեցու, աստված է, բայց այն մեզ հասնում է միջնորդաբար՝ աստծո հայտնության հետևանք հանդիսացող Ավետարանի և եկեղեցու սուրբ հայրերի գործերի միջոցով: Այս պատճառով էլ դրանք բացասման կամ քննադատության ենթակա չեն: Անկասկած, այսպիսի հարցադրումն արգելակում էր իմացաբանության զարգացումը: Նրա դեմ զանազան ձևերի տակ տարված սյալքարը, հետևաբար, նպաստում էր գիտության առաջընթացին:

Հակառակ իր ամբողջ մեծության, ինքնուրույնության և զգալի հակաեկեղեցական ձգտումներին, Շիրակացին չկարողացավ լիովին ազատվել ժամանակի որոշ սահմանափակումներից: Այդ բնական է: Որպես «աշակիրտ վարդապետաց եկեղեցուց»², որոշ դեպքերում, հակառակ իրեն հայտնի գիտական տվյալներին, նա ճշմարտության աղբյուր է համարում ավետարանն ու եկեղեցու սուրբ հայրերի մատյանները: Այսպես, օրինակ. «Միջոց աշխարհի բնակություն մարդկանց Պողոսմեոս զերջանիկն Արաբիա ասէ, բայց ես, — ասում է Շիրակացին, — ոչ հաւատամ, քանզի զերջանիկն Արաբիա աւետարանն ծագս երկրի կոչէ, ուստի եկն դժխոյն հարաւոյ: Բայց մէջ լսի, որ մի շափ հեռակացութիւն ունի ի ծայրիցն և յեզերացն, և այն է Երուսաղէմ, որում աստուածային գիրք վկայեն, թէպէտ և ըստ շափուցն Պողոսմեայ երկայնատարած է յարևելս կոյս»³: Փաստարկը պարզ է. երկրի կենտրոնը Երուսաղեմն է, քանի որ այդպես է ասված Սուրբ գրքում: Մի այլ դեպքում նա նշում է. «Ես հաւանիմ

¹ Տե՛ս Հովհան Որոտնեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, Բանբեք Մատենադարանի, № 3, Երևան, 1956, էջ 378:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 38:

³ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրություն, էջ 340:

այսմ զոր աստուածային գիրքն հանդոյն սոցա ասաց¹: Մի այլ գլխում, տարբեր փաստարկներով ապացուցելով, որ գոյութիւն ունի երկու երկինք, նա հարկ է համարում այդ թեզը հիմնավորել նաև ավետարանի վկայութիւնով. «Եւ դարձեալ մին վասն երկու երկին եղելոյ, որում նույնպէս աստուածային գիրք վկայենք²: Այս առթիվ հետաքրքրական է Վ. Փափազյանի հետեյալ եկեղեցութիւնը, որը, մեր կարծիքով, հավանական է: «Այս ամենը Շիրակացին շտապում է ապացուցանել Ս. դրքից բերված վկայութիւններով, որովհետեւ այլապէս նա հերետիկոս կհամարվեր թունդ կրոնական այդ դարում և կհալածվեր սաստիկ»: Այդ պատճառով էլ «Շիրակացին իր բոլոր ասածների վերաբերյալ միշտ ձգտում է Ս. գրքից վկայութիւններ որոնել՝ գրածները ապացուցելու համար»³: Նա Ս. գիրքը որոշ դեպքերում օգտագործում է որպէս արդարացման միջոց:

Այսպիսի հարցադրումն ու մտածելակերպը բնական է միջնադարում: Նույնիսկ աղանդավորներն ու նոմինալիստները գիմել են Ս. գրքին՝ իրենց ասածները հաստատելու համար: Սակայն Շիրակացին կկորցնէ իր մեծութիւնն ու արժանիքները, եթե սահմանափակվեր այդքանով և Ավետարանը համարեր ճշմարտութեան միակ աղբյուրը, իսկ եկեղեցականը՝ միշտ ճշմարիտ:

Շիրակացին ճշմարտութեան է ձգտում, երբ դիմում է զեպի Ավետարանն ու եկեղեցու սուրբ հայրերի գործերը. և ընդհանրապէս կրոնական հեղինակութիւններին: Բայց որն է այդ հեղինակապաշտութեան հիմքը, այդ ճշմարտութեան շափանիչը՝ կույր հավատը, թե՛ բանականութիւնը: Այդ մտքերը ճշմարիտ են իրենց հեղինակների սրբութեան, պատճառով, թե՛ ճշմարիտ են, քանի որ բանական են: Ըճմարտութիւնների հավաստիականութեան հիմքը հավատն է, թե՛ բանականութիւնը: Իմանալու համար անհրաժեշտ է նախ հավատալ, թե՛ հավատալու համար նախ պետք է հասկանալ:

Կղեմես Ալեքսանդրացին սովորեցնում էր, որ հավատը ավելի բարձր է քան իմացութիւնը, որ այն գերադանցում է գիտութեան, որ վերջինս իր հաստատումն ստանում է միայն հավատի հետ համաձայնվելով, որ բարձրագույն սկզբունքները հասկանալի են միայն հավատի միջոցով: Ըստ Ավգուստինի, իսկական փիլիսոփայութիւնը պետք է համընկնի հավատի հետ, այն, ինչ հավատից գուրս

է՝ սխալ է: Անսելմ Քենտերբերացին պնդում էր, որ ինքը չի ձգտում հասկանալ հավատի սիրույն, այլ հավատում է, որպէսզի հասկանա: «Վասն վարուց Առաքելութեան» ճառում հավատը համարվում է ճիշտ ընկալման նախապայման¹: Նույնպիսի միտք է հայտնում նաև Եղնիկը. «Գրոց վկայութիւնք բաւական էին հաւանեցուցանել զմտաւարժս»²: Ազաթանգեղոսը քարոզում է լուռ հավատաբ³: Հետագայում այս տեսակետը հիմնականում պաշտպանվել է հայ եկեղեցու կողմից: «Շենք մը կառուցելու համար, — գրում է հայ եպիսկոպոսներից մեկը, — հիմ դնելու տեղ պետք է. հավատքն է, որ իրի մը ստուգութեան վրա կլլա: Տրամաբանն ինքն ինքն ոչ գործի կըրնա ձեռնարկել և ոչ էլ ճշմարտութիւն ստեղծել, մինչև որ հավատքը զինք չհաստատե: Մարդ հավատի միջոցով կբարձրանա ճշմարտութիւններ ճանաչելու»⁴:

Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել: Նրանց կարծիքով, ճշմարտութիւնը աստվածային ծագում ունենալով, չէր կարող փորձով կամ մարդկային բանականութեամբ պայմանավորված լինել: Աստվածայինը գերմարդկային է, հետևաբար, մարդ կարող է այն իմանալ միայն հավատով, փաստորեն առանց հիմքի:

Շիրակացին մտածում է այլ կերպ: Նրա երկերի ներքին տրամաբանութիւնն այն է, որ եկեղեցու հայրերը նույնպէս սխալական են, որ կարելի է նրանց որոշ տեսակետները համարել ճշմարիտ, իսկ մի այլ մասի հետ չհամաձայնվել: Այս հիման վրա, նա մի դեպքում քննադատում է եկեղեցու շատ հայրերի կողմից ընդունված Փիլոնի այն միտքը, որ երկինքը աննյութական է, իսկ «Զատկի ճառում», «Սակս բացահայտութեան թուոց» և «Յաղագս շարժման երկնից» աշխատութիւններում վկայակոչում է նրան ու համաձայնում նրա հետ:

Շիրակացու մոտ մենք հանդիպում ենք ավելի շատ եկեղեցական ընդհանուր կարծիքների հերքումների, քան թե առանձին-առանձին եկեղեցու սուրբ հայրերի տեսակետների: Ինչպէս կտեսնենք, հաճախակի նշելով, որ տվյալ միտքը ընդունված է եկեղեցու կողմից՝ նա միաժամանակ համարձակվում է այն ժխտել ու չհավանել: Օրինակ. «Բայց երկու ոմանք յեկեղեցոյ ասացին, թէ ա-

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 15:
² *Նույն տեղում*, էջ 7:
³ Վ. Փափազյան, *Պատմութիւն հայոց գրականութեան*, Թիֆլիս, 1907, էջ 169:

¹ *Յաճախապատում*, էջ 137:
² *Եղնիկ*, *Եղծ ազանդոց*, ԻԸ, էջ 137:
³ *Տե՛ս Ազաթանգեղայ պատմութիւն հայոց*, 1909, էջ 194:
⁴ Խորեն Մխիթարյան, *Սկզբունք նյութական իմաստասիրաց և Քրիստոնեայ Աստվածաբանութեան*, էջ 97:

ուանձին ունի լուսինն զլոյսն և ոչ յարեգականէ... բայց ես հաւանիմ
բազմաց իմաստասիրութեան յարեգակնէ՝ «ասել»¹: Եկեղեցական
տեսակետը Երրակացին անընդունելի է համարում, քանի որ գի-
տությունը տալիս է ավելի համոզիչ բացատրություն: Իրոք, այդ
տեսութեամբ անհնար կլինէր բացատրել լուսնի դեմքերի փոփոխու-
թյուններն ու խավարումների առաջացումը: Վերջապես, շմոռա-
նանք նշել, որ առանց բացահայտորեն եկեղեցականը քննադատե-
լու՝ նա հաճախ զարգացրել է այնպիսի տեսակետներ, որոնք փաս-
տորեն հակասում են եկեղեցու դոգմաներին: Ինչպես, օրինակ՝ երկրի
դեղաձևություն, երկրի ու ծովերի կազմության, երկրի գիրքի, եր-
կրնքի գոտիների և շարժման, խավարումների և այլ տեսակետներ:
Երրակացին, սակայն, չի սահմանափակվում միայն եկեղեցու-
կանը կասկածի տակ առնելով, նրանց հակադրվելով և ժխտելով:
Նա քննադատական մտտեցում է ցուցաբերում նաև Սուրբ գրքի և
նրա մեջ պարունակվող «ճշմարտությունների» հանդեպ: Նա համոզ-
ված է, որ Աստվածաշունչը բոլոր գիտությունների աղբյուր չէ: Կան
այնպիսի ճշմարտություններ և նույնիսկ գիտության ամբողջ ճյու-
ղեր, որոնք կամ բուրրովին չեն բովանդակվում Սուրբ գրքում և կամ
էլ այնտեղ այդ մասին եղածը անբավարար է, չափազանց աղբատ,
ու նույնիսկ սխալ: «Յազագս աշխարհագրութեանց յաստուածային
գիրս ոչ ուրեք դասնեմք ոճով ասացեալ, — գրում է Երրակացին, —
այլ դոյզն ինչ դուն ուրեք, և այն դժուարահաս և տաժանելի»²: Իսկ
նա ձգտում է ոչ թե այդպիսի գիտության, որը բխում է Ավետարա-
նից, այլ դեպի այնպիսին, որը համաձայնեցված է ճանապարհոր-
դության, նավարկության ավյալների հետ ու ստուգված երկրաչա-
փությանը: Անկասկած, այսպիսի դեպքում հավատը ոչ մի կերպ ի-
մացության հիմք ծառայել չէր կարող: Ավելին, Երրակացին Սուրբ
գրքում իր ուղածը շատնելով և այնտեղի եղածը չհավանելով, ոչ թե
գիմում է եկեղեցական սուրբ հայրերի, օրինակ՝ Բարսեղ Կեսարա-
ցու, Գևորգ Պիսիդեցի, Կողմա Ինդիկոպլեսի տիեզերագիտությանը,
այլ հեթանոս, անտիկ մտածողներին. «Արդ վասն զի անհասք զոցա
(Ավետարանում գրվածների) եղեալ, մեք հարկավորիմք յարտա-
քինս ձեռնարկել»³:

¹ Անանիա Երրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 39—40:

² Անանիա Երրակացի, Մատենագրություն, էջ 336:

³ Նույն տեղում: Հեառքբրական է նշել, որ IX դարի ակաճավոր
արար գիտնական էլ-Կինդին բառացիորեն նույնպիսի գնահատական է տալիս
Ղուբանին:

Սուրբ գրքի նկատմամբ այդպիսի վերաբերմունք ունենալով,
Երրակացին քննադատական մտտեցում է ցուցաբերում նաև այն-
տեղ արտահայտվող առանձին «ճշմարտությունների» նկատմամբ:
Շարագրելով Սաղմոս ԻԳ, 2-ում արտահայտված այն միտքը, որ
երկիրը հիմնված է ու կանգնում է ծովի վրա, նա գրում է. «Ջրոց ի
վեր ունել զերկիր տառակուսին միախս թէ զիա՛րդ ի վերայ այն-
չափ բնութեան ջուրց կայցէ անչափ ծանրութիւն երկրիս և ոչ ըն-
կըզմի, և ոչ զերծեալ փրծանի յամենայն կողմանք երկրէ, սորեալ և
ընկըմեալ ի ջուրս»¹: Մարդկային առողջ մտածողությունը հաղթա-
նակում է կույր հավատին ու հեղինակապաշտությունը և միջնա-
դարյան լուսամիտ մտածողի մեջ կասկած առաջացնում դեպի Աստ-
վածաշնչի այդ գրույթը: Մարդու միտքը տարակուսում է ընդունել
Ավետարանում բազմիցս կրկնվող և ճշմարտություն համարվող
տեսակետը: Նույն պատճառաբանությամբ նա չի ընդունում նաև
սաղմոսի այն գրույթը, որ հյուսիս-արևելյան քամին «խիտ է և
աճոյ կոչի»²: Այսպիսով, էրիոզենայից (815—877) և Աբելյարից
(1079—1142) շատ առաջ Երրակացին գտնում էր, որ այդպիսի
ճշմարտություններին հավատալու համար անհրաժեշտ է նախ
հասկանալ, համոզվել:

Անանիա Երրակացու իմացության քննիչի ելակետներից
մեկը կասկածն է՝ ուղղված եկեղեցական-կրոնական հեղինակու-
թյան դեմ: Այս չի նշանակում, սակայն, որ Երրակացին հասնում է
ամբողջ Ավետարանի հերքման: Իր ժամանակ դա անհնար էր: Եր-
րակացին գտնում է, որ հավատի միջոցով տրվածը պետք է անց-
կացնել մարդկային առողջ մտածողության պրիզմայով: Նրա հա-
վատը, իմացությունը հիմնված է մարդկային իմացական կարողու-
թյան նկատմամբ ունեցած իր վստահության վրա, մի բան, որ ե-
կեղեցին չէր ընդունում: Կորնթացիներին գրած իր թղթում Պողոս
Առաքյալը հավատացյալներին զգուշացնում է, որ չլինի թե նրանց
«հավատը մարդկանց իմացությամբ հաստատվի և ոչ թե աստծո
զորությամբ»³:

Ինչպես են, բայց Երրակացու, ձեռք բերվում այն ճշմարտու-
թյունները, որոնք բխում են աստծուց և սրբերից: Ինչպես են իմաց-

¹ Անանիա Երրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 12: Տեղին է նշել, որ
շատ ակաճավոր փելիսոփաներ միջնադարյան դոգմատիկայի դեմ պայքարե-
լու համար օգտագործում են սկեպտիկ մեթոդը, օրինակ Իբն Սինան, Գեկարաջ:

² Անանիա Երրակացի, Մատենագրություն, էջ 333:

³ Առաջին թուղթ առ Կորնթացիս, Բ. 5:

վում գերբնական, բնութիւնն նորմալ զարգացման անհամապատասխան ընթացքով առաջացող երևույթնէրը: Այս հարցերը բացատրելիս նա հետաքրքիր մտքեր է արտահայտում երազի, քնի և երազի ու մարդու մարմնի վիճակի փոխհարաբերութեան մասին:

Գերբնական այդ ճշմարտութիւնների իմացումը, ըստ Շիրակացու, թեև ենթարկվում է մարդկային առողջ մտածողութեան քրննադատութեանը, սակայն բնական ու մարդկային ճանաչողական կարողութեամբ անհասանելի է: Մարդկանց համար անհասկանալի են բոլոր գերբնական, աստվածային արարքները: Մարդը կարող է ճանաչել այն, ինչ «բնական բերմամբ» է, իսկ այն, ինչ հետևանք է աստծո գործունեութեան, անճանաչելի է: «Բայց ես ասեմ,— գրում է Շիրակացին,— եթէ ճշմարտիւ յաստուածութենէ է ծագումն, ապա ի վեր է քան զմարդկային գիտութիւնն»¹: Բայց ինչպես է մարդ իմանում այդպիսի ճշմարտութիւնների մասին: Ըստ Շիրակացու, այդ կատարվում է հայտնութեամբ, մարդարեւութեամբ ու երազի միջոցով: Աստծուն և աստվածայինը մարդ «ոչ մտօք նկատի և ոչ բանիւ բովանդակի», իսկ այն, ինչ մարդարեւներն են մեզ հայտնում նրանց մասին «աստուածային հոգւոյն ազդումն» են²: Իսկ «Երազը մասն է մարդարեւութեան՝ խոնարհագոյն աստիճանաւ»³:

Շիրակացին, սակայն, ոչ բոլոր երազներն է մարդարեւութիւն կամ աստվածային հայտնութիւն համարում: Դրանք նա բաժանում է մի քանի տեսակների: Սովորական երազներ, որոնք հատուկ են բոլոր մարդկանց, և «որք ի յախտից և ի զբաղմանց աշխարհիս պարապք են»: Նա տարբերում է նաև այնպիսի երազները, որոնք հետևանք «իցեն ի կերակուր և յըմպելիքս» և այնպիսիք, որոնք լինում են «նօսրացեալք ի թանձրութենէ քնոյ զառատտին պահու»: Այս բոլոր երազների առաջացմանը Շիրակացին տալիս է բնական բացատրութիւն. դրանք կապում է քնի, ուտելիքի կամ օրգանիզմի վիճակի հետ: Այս ցույց է տալիս, թե Շիրակացին ինչպիսի սերտ կապ է տեսնում մարդու հոգեկան և ֆիզիկական վիճակի միջև: Մարդու ֆիզիկական դրութիւնը ազդելով մարդու հոգեկանի վրա, այնտեղ առաջացնում է համապատասխան փոփոխութիւններ: Հետաքրքրական է նաև այն, որ Շիրակացին երազը կապում է քնի հետ, գտնում է, որ այն հիմնականում տեղի է ունենում նոսր քնի ժամանակ: Իսկպես, ժամանակակից հոգեբանութիւնն ու ֆիզիոլոգիան ապացուցել են, որ քունը ունի 3 աստիճան՝ քնամուտ, խոր

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 92:

² Նույն տեղում, էջ 92—93:

քուն և նոսր քուն, զարթման նախորդող, որի ժամանակ առաջացած երազներն էլ մարդիկ հիշում են: Երազը, այսպիսով, հիմնականում բնական երևույթ է: Սակայն, նրա կարծիքով, լինում են այնպիսի երազներ, որոնք բնական չեն: Դրանց թվին են պատկանում թագավորների և մեծամեծների տեսած որոշ երազները: «Այլ (են երազք) և թագաւորաց և մեծամեծ իշխանաց՝ որոց աստուծոյ զաշխարհս է հաւատացեալ, յազազս բռնակալութեանն՝ որպէս Փարաւոնին և Նաբուզոդոնոսորին, և նոցին նմանեացն պատմէ գիր: Որպէս թէ զգաստացուցանէ զնոսա երկնչիլ յաստուծոյ՝ և խնամակալ լինել աշխարհի»¹: Այսպիսի երազները դեռևս հայտնութիւններ չեն, այլ նախազգուշացման միջոցներ: Իսկական երազը, որը որոշ շափով բացահայտում է աստծո գերբնական գործերն ու մտքերը, «ազդումն աստուածային է»: Այդպիսի երազները կապ չունեն մարդու օրգանիզմի հետ:

Աստվածային ճշմարտութիւններին մարդիկ ծանոթանում են նաև բանականութեան միջոցով, որը ինչպես հետագայում ավելի մանրամասն կտեսնենք, ըստ Շիրակացու, աստվածատուր հոգու մասերից մեկն է, և որը ի տարբերութիւն մարդկային մտածողութեան, համարյա ոչ մի կերպ կապված չէ նյութական աշխարհի ճանաչողութեան հետ: Աստված եթե ցանկանա, կարող է գալ և ազդել աննյութական, իր կողմից շնորհված բանականութեան վրա և այդպիսով իմացնել գերբնական ճշմարտութիւնները: Անկասկած, այս տեսակետը նեոպլատոնիզմի ազդեցութեան հետևանք է ու, միաժամանակ, դեպի դիտական իմացաբանութիւնը կատարվող պատմական առաջընթացում դրսևորվող բազմաթիվ սխալներից մեկը: Գերբնականի գոյութեան ու նրա իմացութեան մասին են խոսել Արիստոտելը, միջնադարյան նոմինալիստները, Իբն Առզը, Իբն Սինան և ճշմարտութեան երկակիութեան շատ պաշտպաններ:

Միջնադարյան հայ մեծ բնախույզը, սակայն, այդպիսի եղանակով ձեռք բերվածը իմացութիւն չի համարում: Վերջին հաշիվով, նրա համար գերբնականը միշտ էլ մնում է անճանաչելի: Պատահական չէ, հետևաբար, որ նա զբաղվում է ոչ թե գերբնական, կրոնական հարցերով, այլ բնութեան երևույթների ու նրա բնական օրինաչափութիւնների ուսումնասիրութեամբ: Մյուս կողմից, շմոռանաք նշելու, որ այդ ճշմարտութիւնները դեռևս բացարձակ չեն, այլ ենթակա են մարդկային մտածողութեան բնագոյտութեանը և մարդը կարող է նրանց մասին ասել՝ «Տարակուսին միտքս»:

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 92:

Եթե Աստվածաշունչը ամենապարզակ չէ, եթե կան եկեղեցու կողմից ընդունված այնպիսի ճշմարտություններ, որոնք քննադատության չեն դիմանում, հակասում են զիտության տվյալներին և անընդունելի են, այսինքն՝ ճշմարտությունը միայն եկեղեցականությի սպառվում, ապա ինչով համարել այն, որտեղից ենք ստանում մյուս ճշմարտությունները: Որն է ճշմարտության մյուս աղբյուրը:

Շիրակացու համար ճշմարտության աղբյուր է նաև անտիկ և հելլենիստական կուլտուրան, որին նա քաջատեղյակ է: «Գաստիարակ եղևն մեզ առաջի իմաստասէրքն,— գրում է նա,— զի նոցա տես քննութեամբն յորոց ճշմարտքն ասացան: Եվ մեր հոգևոր հարանցն առաջնոցն ընկալեալ ի նոցանէ զտրամագիր ասացեալսն»¹: Շիրակացին, այդպիսով, պնդում է նաև, որ եկեղեցու հայրերից ոմանք նույնպես դիմել են արտաքին փիլիսոփայության, եղել են նաև այնպիսիք, որոնք այն հիմնովին ժխտել են:

Եկեղեցին իր զոգմատիկ ճշմարտությունները մշակելու ժամանակ հանդիպեց մի նոր խնդրի. ինչ են այն ճշմարտությունները, որոնք արտահայտել են նախկին ոչ քրիստոնյա մտածողները և որոնք համընկնում են քրիստոնեական ուսմունքի հետ: Հուստին նահատակն, օրինակ, նկատում է, որ թեև Պղատոնի վարդապետությունը ամբողջությամբ չի համընկնում Ավետարանի հետ, սակայն այնպիսին է, որ շարժական մտտ է նրան և վերաբերում է նաև քրիստոնեությանը: Այսպիսով, ստացվում է, որ նույն ճշմարտությունը գալիս է երկու աղբյուրից՝ անտիկ փիլիսոփայությունից և Ավետարանից: Ինչպես բացատրել այդ: Քրիստոնեական եկեղեցու շատ հայրեր նրանց երկուսին էլ վերագրեցին նույն սկզբնաղբյուրը: Նրանց կարծիքով աստված որպես հավիտենականապես գոյություն ունեցող, կարող էր իրեն զրսևորել նաև ոչ քրիստոնյա մտածողների միջոցով: Հովհան Ֆիլիպոնը, օրինակ, պնդում էր, որ Պղատոնը Մովսեսից է վերցրել աշխարհի և մարդու ստեղծագործության ուսմունքը: Նույն տեսակետն էին պաշտպանում Հուստինը և ուրիշներ: Հայ իրականության մեջ նույն միտքն է արտահայտել նաև Եղիշեն: Սոկրատի, Պղատոնի, Քսենոֆոնի, Ամոնոթոս Սակկասի մասին նա գրում է. նրանք «կաթոզին եղևն ի սեր միոյ կենդանաւորն աստուծոյ» և «պարկեշտ վարս ստացեալք հաւատովք, իմաստասէր կամար և բանիւ մերձ եկին առ նա (աստուած) հեռացեալ կոռցն»²: Անկասկած, այսպիսի հարցադրումը ուներ իր առա-

վելությունը այն տեսակետից, որ պաշտոնական կապ էր ստեղծվում անտիկ ու միջնադարյան փիլիսոփայության միջև: Բայց, մյուս կողմից, այդպիսով պաշտպանվում և ամրապնդվում էր եկեղեցական այն տեսակետը, որ աստված և Սուրբ զիրքը բոլոր ճշմարտությունների միակ աղբյուրն են:

Այստեղից, հետևաբար, պետք է նաև եզրակացնել, որ ոչ ամեն մի հակում դեպի անտիկ մտածողները կարելի է համարել շեղում եկեղեցու ուղղափառ ուսմունքից: Այստեղ հարցը ոչ թե ընդհանուր հակման մասին պետք է լինի, այլ՝ կոնկրետ. ո՞ր անտիկ հեղինակի տեսակետը, և ինչպիսի տեսակետ է ընդունված: Միաժամանակ, անհրաժեշտ է պարզել, թե տվյալ հեղինակը անտիկ միտքը ինչ է համարում՝ աստվածային խոսքի արտահայտություն, թե ինքնուրույն ճշմարտություն՝ ձեռք բերված մարդկային իմացությամբ: Այս խնդրի լուծումով է պայմանավորված դեպի անտիկ մշակույթը հեղինակի ունեցած վերաբերմունքը: Այս առթիվ հետաքրքիր է Կղեմես Ալեքսանդրացու (որը հայկական եկեղեցու կողմից նույնպես սրբացված է) հետևյալ խոսքը. «Մենք հունական գրոց մեջեն մեզի հարկավոր բաներն առնելու ժամանակ վնասակարները պիտի դուրս ձգենք: Ծեմականաց, Հպիկուրոսի, Պղատոնի և Արիստոտայաց մասնավոր վարդապետությամբը իմաստասիրություն անունը չեմ տար, այլ անոնց ամենուն, որոնք արդարությանց և կրոնական ճշմարտությանց համեմատ սովորեցուցին»³: Եկեղեցու համար անտիկը այնքանով է ընդունելի, ինչքանով համընկնում է քրիստոնեական սկզբունքին, այսինքն՝ որքանով հնարավոր է վերագրել նույն աստվածային աղբյուրին:

Շիրակացին «արտաքին իմաստասիրությունը» կամ «արտաքին իմաստասերներին» համարում է ճշմարտության առանձին աղբյուր: Նրանք, ըստ Շիրակացու, աստծո ներշնչման հետևանք չեն կարող լինել, քանի որ նույնիսկ նրանք, ովքեր ընդունել են միաստվածություն, չէին կարող հասու լինել սուրբ երրորդության խորհուրդին: «Ոմանք ասացին թէ և սրբոյ երրորդութեան իմացան նորա զխորհուրդս, զոր և երանելի աստուածաբանն Գրիգոր լիչէ սսելով, թէ յորժամ չաղագս առաջնոյ և ևս երրորդի պատճառին իմաստասիրէրն՝ զայս ոմանք կարծեցին սրբոյ երրորդութեանն յինել խորհուրդս: Ինչպես երևում է, վերոհիշյալ տեսակետը ընդունված և տարածված է եղել նաև հայ մատենագրության մեջ. «Բայց

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 30:

² Լ. Խաչիկյան, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնություն» աշխատությունը*, էջ 115—116:

³ Զարհանալյան, *Պատմություն մատենագրութեանց Յունաց, Կ. Պոլիս, 1836*, էջ 814:

ես,—շարունակում է Շիրակացին,—ոչ հաւանիմ (այն)... քանզի մարդկայինն իմաստութիւն այնմ մեծութեան ոչ եղև հասու»¹, որովհետև աստված ինքը ծածկել է «զայս յիմաստնոց և ի գիտնոց»: Նույնիսկ միաստվածութիւնը ընդունող անտիկ մտածողների տեսակետները, աստվածային աղբյուր շունեն: Նա գտնում է, որ անտիկը աստվածային հայտնութեան արդունք չէ: Ընդհակառակն՝ եկեղեցու սուրբ հայրերն ու առաքյալները քրիստոնեական ուսմունքը ստեղծելու ընթացքում օգտվել են անտիկ ու հելլենիստական մշակույթից:

Շիրակացին եկեղեցականն ու արտաքինը համարելով ճշմարտութիւն ձեռք բերելու առանձին աղբյուրներ, իր աշխատութիւններում փորձում է դրանք սինթեզել, սիստեմավորել և միացնել: Նա իրեն համարում է մի այնպիսի մտածող, որի համար ճիշտ է «ինչ՝ միատրեան է բան յերկոցունցն (եկեղեցականաց ու արտաքնոց)»²: Նրա կարծիքով գիտութեան ու ճշմարտութեան ծառը կարող է աճել այդ երկուսի միասնութեան հիման վրա, քանի որ «յերկոցունց յարմատոյն և ի ծայրէն պահելով զմեզ զաստուածային հաւատան, պտղով ծայրին առլցեալք և հաստատուն արմատովն միշտ զալարաբերք, պտղաբերք գտցուք ի գիտութեան»...³: Նա կրոնականից վերցնում է այն, ինչ վերաբերում է գերբնականին, իսկ անտիկից՝ այն, ինչ վերաբերում է գիտութեան, բնութեան նորմալ ընթացքի իրերի և երևույթների ճանաչմանը: Ինչպես արդեն տեսանք, Շիրակացին շափազանց սահմանափակում է գերբնականի ոլորտը: Այսպիսի հարցադրումը Շիրակացու կողմից ընդունված ճշմարտութեան երկակիութեան ուսմունքի կոնկրետ դրսևորումն է⁴:

Շիրակացին արտաքին իմաստասերներին բաժանում է երկու հիմնական ենթախմբերի՝ «բարի» և «չար» փիլիսոփաների: Բարի են միաստվածութիւնը ընդունողները, չար են նրանք, ովքեր անաստված են: Լինում են դեպքեր, երբ նա չի համաձայնվում «բարի փիլիսոփաների» որոշ տեսակետների հետ և ընդունում է մատերիալիստ մտածողներինը: Որոշ դեպքերում Շիրակացին «չար փի-

լիսոփայի» կարծիք է համարում քրիստոնեական այն տեսակետը, որն ինքը չի ընդունում:

Դեպի արտաքին փիլիսոփաներն այդպիսի վերաբերմունք ցուցաբերելով և նրանց ճշմարտութեան աղբյուր համարելով, Շիրակացին հեղինակութիւն է համարում անտիկ մտածողներին: Բայց արդեն այդ հեղինակապաշտութիւնն չէ: Կրոնական հեղինակապաշտութիւնը, վերջին հաշիւով, նշանակում էր ամեն ինչ բխեցնել հավատից, աստվածային հայտնութեանից, իսկ անտիկ մտածողներին այդպիսի հեղինակութիւն համարել՝ կնշանակեր ճշմարտութեան աղբյուր համարել բնութիւնը:

Արիստոտելի, էպիկուրի, Զենոնի, Պաղամեոսի և նմանների այս կամ այն ուղիով միտքն ընդունել՝ նշանակում էր այդ ճշմարտութեանների աղբյուրը համարել բնութիւնը: Դա Շիրակացուն տանում է բնութիւնը ճշմարտութեան աղբյուր համարելու գաղափարին: Այս չի նշանակում, որ առանց հունականի չէր կարելի բնութիւնը ճշմարտութեան աղբյուր ընդունել: Բայց միջնադարում ստեղծված որոշ պայմանների հետևանքով այդ երկուսը սերտորեն առնչվում են իրար հետ և համարյա միշտ հանդես են գալիս միասին: Այդպես եղել է ինչպես Խորեզմիի, (780—847) Ֆարաբիի, (870—950) Զաքարիա Ռազիի, Իբն Սինայի, Իբն Ռոզդի, Ռոզեբ Բեկունի, այնպես էլ Շիրակացու համար:

Համոզված լինելով, որ միայն եկեղեցականով, աստվածայինով չի սահմանափակվում մարդկային իմացութիւնը, Շիրակացին բնութիւնը համարում է ճշմարտութիւնների ձեռք բերելու հավաստի աղբյուր, նա գտնում է, որ առանց ուսումնասիրութեան չի կարելի երևույթների էության մեջ թափանցել, իսկ առանց բնութեան չի կարելի ուսումնասիրութիւնը կատարել: Վերջին հաշիւով, էության բացահայտումը բխում է ոչ թե հավատից ու աստծուց, այլ բնութեանից: «Զի ոչ է հնար ի ներհունս սաղապիլ թարց երկասիրութեան և ոչ երկասիրութիւն տարբանայ թարց բնութեան»¹ պնդում է միջնադարյան հայ բնագիտութեան հիմնադիրը: Այս անմիջականորեն ուղղված է միջնադարյան եկեղեցական-կրոնական դոգմատիկայի դեմ. ճշմարտութիւնը ճանաչելու համար անհրաժեշտ է գիմել բնութեան գրքին: Այսպիսով, եկեղեցական հեղինակութեանն ու կրոնի դոգմատիկային Շիրակացին հակադրեց բնութիւնը ճանաչելու մարդկային իրավունքը:

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 2:

² Նույն տեղում, էջ 39:

³ Նույն տեղում, էջ 30:

⁴ Այդ ուսմունքը Կիրոսական փիլիսոփայութիւնը վերցրել է արեւելյան ժողովուրդների փիլիսոփայական մշակույթից, որանց այն սկսել է դրսևորվել V—II դդ. արևատուրկական և պերսպոստիկ մտածողների, որոնց թվում է Անանուն Մեկնիչի. Դավիթ Անհագիթի, Անանիա Շիրակացու երկերում:

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 241:

Բայց ոչ բոլոր տեսակի դիմումները դեպի բնություն կարելի է համարել շեղում կրոնա-դոգմատիկական գծից: Ավետարանում և նույնիսկ ամենամաքի աստվածաբանական աշխատությունների մեջ կարելի է հանդիպել այնպիսի դեպքերի, երբ ճշմարտությունը հասկանալի դարձնելու նպատակով բնությունից կամ բնական օրինաչափություններից բերում են ցուցադրական փաստեր ու նյութեր: Փրկոնի, Կղեմես Ալեքսանդրացու, Նյուաացու, Ավգուստինի, Թովմաս Ակվինացու, Ագաթանգեղոսի, Գրիգոր Լուսավորչի և եկեղեցու այլ սուրբ հայրերի բազմաթիվ երկերում մենք հանդիպում ենք այդպիսի օրինակների: Այսպիսի օրինակներ բերվում են արգեն ապրիորի և դոգմատիկորեն ճշմարիտ համարված դրույթները պատկերավոր կերպով հասկանալի դարձնելու համար: Նրանք ըստ էության համարվում են ընդհանուր, վերացական ու հավիտենական աստվածային ճշմարտությունների մարմնավորված դրսևորումներ: Կրոնը և ընդհանրապես օբյեկտիվ իդեալիզմը երբեք էլ չեն ժխտել բնության ու նրա կոնկրետ իրերի գոյությունը: Միջնադարում, սակայն, եկեղեցին պնդում էր, որ բնությունը, նյութը ինքը իր սեփական բովանդակությունը չունի: Նրա բովանդակությունը իրենից դուրս է գտնվում, ոչ-մարմնական է, այսինքն՝ աստծո մեջ է: Աստված բնության ստեղծողն է ու ճշմարտության վերջնական աղբյուրը, հետևաբար բնության օրինաչափություններն ու ճշմարտությունները նույն աղբյուրից են: Այս պատճառով էլ հնարավոր է բնությունը կամ նրա այս կամ այն իրն ու երևույթը օգտագործել ճշմարտություններ հաստատելու ու հասկանալի դարձնելու համար:

Չպետք է, սակայն, մոռանալ, որ միջնադարում եղած այդպիսի հարցադրումները միաժամանակ անցք ու հնարավորություն էին ստեղծում բնության օրինաչափությունների ուսումնասիրությանը զբաղվելու և կրոնական քողի տակ այս կամ այն չափով նպաստելու գիտության զարգացմանն ու, նույնիսկ, որոշ հարցերում, դուրս գալու կրոնական դոգմատիկայի սահմաններից: Մի շարք հեղինակներ այդ գիծը զարգացնում են այն աստիճան, որ բնությունը նույնպես համարում են ճշմարտության աղբյուր: Անանիա Շիրակացին պատկանում է միջնադարյան այդ առաջավոր մտածողների թվին:

Պնդելով, որ բնությունը ճշմարտության, իմացության աղբյուր է, Շիրակացին միաժամանակ ընդունած է չինում նաև աշխարհաճանաչողության հնարավորությունը: Նա բազմիցս ընդգծել է, որ բնության իրերն ու օրինաչափությունները ճանաչելի են: Նա հա-

մոզված է, որ «իմաստնոցն յայտնի է իրացն եղելութիւն, որպէս բազում անգամ ասացար»¹:

Որոշ դեպքերում, սակայն, թվում է, թե Շիրակացին հակվում է դեպի սկեպտիցիզմը: Տիեզերագիտության մեջ, լուսնի մասին խոսելով, նա գրում է. «Նիւթ ամանոյ լուսնին նմա միայն է գիտելի, որ արարն զնա»²: Միայն կլիներ այդպիսի արտահայտությունից Շիրակացուն վերագրել ազնուստիցիզմ կամ սկեպտիցիզմ: Մի քանի տող ներքև անճանաչելի համարվող այդ երևույթի մասին նա հայտնում է իր որոշակի կարծիքը. «Լուսինն տարր է սեղմ, խիստ, մաքուր, զնդաձև³: Նույնպիսի եղանակով Շիրակացին խոսում է նաև արեգակի և նրա երևույթների ճանաչելիության մասին⁴: Եվ վերջապես, նրա համար աշխարհաճանաչողությունը հնարավոր է, «քանզի զաշխարհս կարգեաց ի վարձս դպրութեան մարդկան»⁵: Սակայն, նա անճանաչելի է համարում գերբնականը. «Ցաստուածային խորս իմաստից,—պնդում է նա— մարդկան մտածմունք ոչ կարացին իջանել»⁶:

Այժմ հարց է առաջանում. ինչպես է ընթանում բնության իմացության պրոցեսը:

Բայց նախքան բնության իմացության հարցերը բացահայտելը անհրաժեշտ է պարզել, թե Շիրակացին ինչ է հասկանում բնություն ասելով: Որոշելու համար թե միջնադարյան հեղինակն ընդունում է արդյոք բնության ճանաչելիությունը՝ չափազանց կարևոր է պարզել ոչ միայն այն, թե նա ընդունո՞ւմ է, արդյոք, զգայականի գոյությունը, այլև այն, թե ինչպես է նա մեկնաբանում բնությունը՝ այն համարում է լոկ ձև, թե ինքնուրույն նյութական բովանդակություն ունեցող:

Միջնադարյան շատ մտածողներ, ազավաղելով, միակողմանիորեն զարգացնելով ու բացարձակացնելով Արիստոտելի «նյութի և ձևի» մասին ուսմունքը, հանգեցին այն եզրակացության, թե նյութը, բնությունը, զգայական աշխարհը իր սեփական բովանդակությունը չունի, որ սուբստանցիոնալ ձևն (աննյութական սկիզբը, աստված) է նյութին բովանդակություն տալիս, որ նյութի իսկա-

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 59:

² *Նույն տեղում*, էջ 39:

³ *Նույն տեղում*:

⁴ *Նույն տեղում*, էջ 47:

⁵ Անանիա Շիրակացի, *Մատենադրություն*, էջ 238:

⁶ *Նույն տեղում* էջ 319:

կան բովանդակությունը այդ սկզբի մեջ է: Այս պատճառով որոշ մտածողներ պնդում էին, որ «ինչ որ բնությունը սովորեցրել է, այդ աստծո մասին է», որ իրականության իսկական ու հավասարի իմացությունը հնարավոր է աստվածային, գերազույն սկզբունքներն իմանալուց հետո: Այսպես, օրինակ, Ավգուստինը ընդունել է զգայականի գոյությունը, բայց այն համարել է նյութական բովանդակություն, էություն շունեցող մի ձև: Նրա կարծիքով զգայականի բովանդակությունը հոգեկան է, աննյութական և գտնվում է իրենից դուրս: Ավգուստինը «Աստծո քաղաքը» աշխատությունում զարգացնելով պլատոնյան իդեանների ուսմունքը, պնդում է, որ իրականությունն ու էությունը ոչ թե զգայականի մեջ է, այլ անտեսանելի իդեայի՝ աստծո: Վերջին հաշվով, այդ նշանակում է, որ բնության էությունը անձանաչելի է, որ մարդկային իմացությունը լավագույն դեպքում կարող է սահմանափակվել զգայական աշխարհի գոյությունն իմանալով և ոչ թե էությունը ձանաչելով: Իբրև շունե էություն: Նրանց էությունը աստծո մեջ է: Այսպիսով, բնության իմացությունը հանգեցվում է գերբնականի իմացության, գիտությունը փոխարինվում է հավատով: Ստացվում է, որ աստվածային է նաև բնական իրերի ու երևույթների ձանաչումը: Աստված բոլոր ճշմարտությունների աղբյուրն է: Այս տեսակետն են զարգացնում այժմ նեոթոմիստները:

Շիրակացին ընդունել է բնության աստվածային ստեղծագործությունը, սակայն՝ ճշմարտության երկակիության բողի տակ և որպես բնախույզ բնության ձանաչողության հարցում կարողանում է զարգացնել առաջավոր, կրոնական դոգմատիկայից շեղվող տեսակետներ: Դա հնարավոր է դառնում նրա գոյարանական հայացքներում զգացվող ոչ-դոգմատիկական ձգտումների հետևանքով: Ինչպես ամենուրեք, այնպես էլ վաղ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ իմացաբանությունն ու գոյարանությունը սերտորեն կապված են եղել իրար հետ, նրանք միշտ հանդես են եկել մեկ միասնության մեջ՝ որպես փիլիսոփայական գերազույն հարցի տարրեր կողմեր:

Ինչպես արդեն տեսանք, Շիրակացին համոզված է, որ բնությունը ստեղծագործված լինելով հանդերձ այնքան ռեալ է, ինչքան նրա արարիչը: Պնդելով, որ աստված բնությունն ու նրա օրինաչափությունները ստեղծելուց հետո ընդհանուր առմամբ չի մասնակցում նրանում տեղի ունեցող պրոցեսներին, փաստորեն նա ընդունած է լինում այն տեսակետը, որ բնության բովանդակությունը

նյութական է և գտնվում է հենց իր մեջ: Վերոհիշյալ եզրակացությունն է տանում նաև նրա այն տեսակետը, ըստ որի՝ բնությանը շարժման, փոփոխությունների պատճառ հանդիսացող ապականության ու լինելության անվնաս հակադրությունն ամբողջությամբ է նրա առանձին ծայրաթևերը՝ լինելությունն ու ապականությունը, բնական են ու բխում են նյութական իրերի և երևույթների էությունից: Այս հոդի վրա Շիրակացու պայքարը բնության երևույթների գերբնական հատկություններ վերագրելու դեմ նույնպես վկայում է, որ ձանաչողության աղբյուր հանդիսացող բնության իրերի և երևույթների բովանդակությունը նա համարում է նյութական ու բնական: Նրա իմացաբանությունից հետևում է, որ զգայական աշխարհը ենթակա է ձանաչողության: Այստեղից էլ բխում է Շիրակացու այն համոզմունքը, որ բնությունը ձանաչում ենք ոչ թե այնպես, ինչպես ցանկանում ենք, այլ այնպես, ինչպես նա իրականության մեջ կա: Օրինակ, նյութական երկինքը իմանալի է «ոչ որպես կամին, այլ որպես ի գոյացոթիւն շրջագայութեան զոր պրկումն անուանեն»¹:

Չգայականի իմացությունն, ըստ Շիրակացու, սկսվում է զգայությունից: Սենսուալիզմը Շիրակացու իմացաբանության բնորոշ գծերից մեկն է: Որպես բնախույզ, նա առաջին հերթին դիտում է բնությունը: Պրոֆ. Ա. Աբրահամյանի վերջերս հայտնաբերած ձեռագրի մեջ Շիրակացին ընդգծում է, որ ինքը անձամբ դիտելով և ուսումնասիրելով լուսնի շարժումները, գրել է նրա ֆազերի ու պարբերաշրջանների մասին²: Լ. Ս. Անասյանի կողմից հայտնաբերված մի այլ ձեռագրում՝ «Լուսնացույցում» Շիրակացին նույնպես շարադրել է իր սեփական դիտումները՝ լուսնի և երկրային այլ մարմինների վերաբերյալ: Բնագետ Շիրակացու իմացաբանության հիմքում ընկած է դիտողականությունը, «փորձը» և ոչ թե կյանքից ու իրականությունից կարված և դիտողականությունը, փորձը արհամարհող սխոլաստիկական ճշմարտությունները: Նա գիտությունը, օրենքները բխեցնում է ոչ թե հավիտենապես ճշմարիտ համարվող դոգմատիկայից, այլ բնության ուսումնասիրությունից, անմիջական դիտողականությունից: Մարդիկ, ասում է նա, «զբըննութիւնս երկրի վարժին ուսմամբ ըստ երիցս այս դիմաց՝ շրջելով և տեսութեամբ և լսելով»³:

¹ Անահիտ Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 6:

² Անահիտ Շիրակացու լուսնի պարբերաշրջանները, էջ 53, նրևան, 1962 թ.:

³ Անահիտ Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 319:

Բայց անհրաժեշտ է բացահայտել, թե ինչպես է Շիրակացու մոտ դրսևորվում «փորձը», անմիջական գիտողությունը: Պարզ է, որ ինչպես ամեն մի հասկացություն կամ փիլիսոփայական կատեգորիա, այդպես էլ փորձը ունեցել է իր զարգացումը, հարստացումն ու ճշգրտումը:

Անտիկ փիլիսոփայության հայեցողական բնույթն իր ազդեցությունն է ունեցել փորձի ըմբռնման վրա: Ինչպես նշել է Էնգելսը, հույները շեն ունեցել փորձնական, էմպիրիկ բնագիտություն մեր այժմյան իմաստով: Պարզ է, որ առանց էմպիրիկ բնագիտության դժվար թե փորձ հասկացությունը ունենար լայն, հարուստ բովանդակություն, կամ նույնիսկ սահմանափակվեր միայն էքսպերիմենտով: Մյուս կողմից, «հույները զեռ շէին հասել բնության մասնատմանը, նրա վերլուծությանը, բնությունը դեռ գիտվում էր ընդհանուր առմամբ, իբրև մի ամբողջություն: Բնության երևույթների համընդհանուր կապը չի ապացուցվում մտնրամասնությունների մեջ. հույների համար այն անմիջական հայեցողության արդյունք է»¹: Գիտողականությունն ու անմիջական հայեցողությունը բնորոշ է ոչ միայն անտիկ մտածողների ընդհանուր աշխարհայացքի համար, այլև փորձի նրանց ըմբռնման համար: Փորձը ժամանակի առաջավոր մտածողների մոտ հանդես է եկել որպես գիտողականություն, անմիջական հայեցողություն և կյանքից, մարդկային պրակտիկայից վերցրած օրինակների ձևով: Այնպիսի անտիկ բնագետ-գիտնականներ, ինչպես Արիստոտելը, Արքիմեդը, էվկլիդեսը, ներոնը, Պտղոմեոսը, հիմնականում սահմանափակվել են գիտողականության և նրա արդյունք հանդիսացող արձանագրված փաստերի մտահայեցողական համադրությամբ, որի բնթացքում նրանք արտահայտել են շատ հանճարեղ մտքեր և կռահել հետագա շատ հայտնագործություններ, սակայն քիչ անհեթեթություններ էլ չեն ասել: Այն ժամանակ այլ կերպ չէր էլ կարող լինել²:

Ֆեոդալիզմի, քրիստոնեության գաղափարախոսության տիրապետության ժամանակաշրջանում և հատկապես վաղ միջնադարում, երբ էմպիրիկ գիտությունները ավելի շղարգացան քան անտիկ աշխարհում, նույնիսկ կարելի է ասել, որ նրանք բավականին ցածր էին, դժվար թե փորձի հասկացությունը կարողանար ավելի հարուստ բովանդակություն ձեռք բերել: Միջնադարը փաստորեն ապ-

¹ Ֆ. Էնգելս, *Բնության գիտելիության երևան*, 1950, էջ 36:

² Տե՛ս Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, *Ընտիր երկեր*, 4. 2, *Երևան*, 1950, էջ 499:

րում էր անտիկ մշակույթի մնացուկներով և կառուցում էր իր կուլտուրան այդ մնացուկների հիման վրա: Սա չի նշանակում, թե վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում իսպառ վերացել էին գիտությունները: Բժշկությունը, ճարտարապետությունը, տիեզերագիտությունը, ռազմական գիտությունները և այլն զարգացվում էին միջնադարյան զանազան մտածողների կողմից: Այսպես, VI—VII դարերում հայտնի սիրիացի գիտնական Սերգի Ռեշայնացին զարգացրել է սացիոնալ բժշկության սկզբունքները, իսկ տիեզերագիտության մեջ՝ արիստոտելա-պտղոմեական ուսմունքը¹: Նույն ժամանակաշրջանում գործել է նաև տիեզերագետ-պերիպատետիկ Սեվեր Սեբոկտը, որը նույնպես կողմնակից է եղել ռացիոնալ գիտության ու պտղոմեական աստղագիտության²: Մեզ հասել է VI—VII դարերի անանուն հեղինակի ինժեներա-տեխնիկական հարցերին նվիրված մի տրակտատը, որտեղ խոսվում է բնագիտության նշանակության, ռազմական տեխնիկայի ու մասնագիտական տեխնիկական կրթության հարցերի մասին³: Ազափոսը խոսում է մեծ ճարտարապետ Անֆիմաչի հմտության մասին, փորձված և Հոսմում ու Բյուզանդիայում հայտնի բժիշկներ Տիոս Կորոնի ու Ալեքսանդրի և նրանց մեխանիկ եղբոր մասին, որը «հասել էր մաթեմատիկական գիտությունների գաղաթնակետին»⁴: Վերջապես ինքը՝ Ազափոսը գիտության դիրքերից պայքարում է սնոտիապաշտությունների դեմ⁵: Այդ ժամանակաշրջանում որոշ չափով տարածված էր նաև կատարված ճանապարհորդությունների մասին զրբեր գրելու սովորությունը, որտեղ զգալի չափով շեշտվում էր ճանաչողության մեջ անմիջական շփման նշանակությունը:

Հայաստանում, ինչպես տեսանք, գոյություն ունեին այդպիսի գիտություններ, որոնք կարող էին հիմք ծառայել փորձի վերահիշյալ ըմբռնման համար: Տեսանք նաև, որ հայ իրականության մեջ զարգացած են եղել տեսական միտքը և բնափիլիսոփայությունը:

Այսպիսով, սխալված չենք լինի, եթե եղրակացնենք, որ այդ բոլորի հիման վրա ու դրանց պատճառով, նույնիսկ միջնադարյան պայմաններում հնարավոր է աշխարհաճանաչողության մեջ «փոր-

¹ Տե՛ս Н. В. Пигулевская, Сирийский врач Сергей Решайнский. научный бюллетень ЛГУ, 1947, № 7, էջ 36—37:

² Տե՛ս Н. В. Пигулевская, Византия на путях в Индию, էջ 140:

³ Տե՛ս Н. В. Пигулевская, Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, М.—Л., 1946, էջ 20, 121:

⁴ Агафий, О царствовании Юстиняна, М.—Л., 1933, стр. 142—143:

⁵ Նույն տեղում, էջ 140—141:

ձին», անմիջական դիտողականությունը որոշ տեղ հատկացնել: Այդ հնարավորության առաջացմանը նպաստում էր նաև գիտությունների տեսականի և գործնականի բաժանելու տրադիցան, որը գալով Արիստոտելից՝ ընդունվել է նաև Գալիլեո Անհադիի, Գալիլեո Քերականի ու Անանիա Շիրակացու կողմից: Բայց, այդ հնարավորության իրականացմանը խանգարում էր տիրող բրիտանական-եկեղեցական գաղափարախոսությունը:

Շիրակացուն, ինչպես տեսանք, հատուկ էր ազատամտությունը, եկեղեցական գաղափարախոսությամբ շահմանափակվելն ու նրան կուրորեն շնթարկվելը: Բնագիտական ու տեսական շատ հարցերում շեղվելով, նույնիսկ դուրս գալով եկեղեցական դոգմատիկայի շրջանակներից և միաժամանակ Սուրբ գրքի ու եկեղեցու հայրերի որոշ դրույթները քննադատելով, նրանց ճշմարտացիությունը կասկածի տակ առնելով, բնությունը ճշմարտության աղբյուր համարելով՝ Շիրակացին հեշտությամբ կարողանում է նաև ազատվել այդ կաշկանդումից: Պնդելով, որ աստված ու եկեղեցական գրականությունը ճշմարտության միակ աղբյուր չեն կարող լինել և որ ճշմարտության ավելի կարևոր աղբյուր է բնությունը, Շիրակացին փաստորեն հերքած է լինում կրոնական գաղափարախոսության այն իմացաբանական հիմքը, որից բխում է դիտողականության ու անմիջական հայեցողության նշանակության բացասումը: Կինելով բնախույզ և ազդվելով հին աշխարհի այնպիսի մտածողներից, որոնց աշխարհայացքի մեջ զգալի տեղ է հատկացված «փորձին», Շիրակացին իր իմացաբանության մեջ նույնպես դիտողականությունն ու անմիջական հայեցողությունը տալիս է իրենց արժանավայել տեղերը: Թեև կուղ հիշենք այն, որ նա աստրոլոգների տեսակետները հերքում է նրանց ասածների անհնարինության և մարդկային գործունեության հասցրած վնասների հիման վրա:

Նա որպես բնախույզ դիտում է բնության երևույթները, արձանագրում և ապա հավաքած փաստերից հանգում նոր եզրակացությունների: Նա պնդում է, որ «որք միտս ունիցին՝ դիրին է ի տեսութեանցն իմանալ»¹: Մի այլ դեպքում, համոզելու համար, որ լուսինը ավելի փոքր է քան արեք, նա գրում է. «Եւ ի տեսութենէ իսկ կարեմք իմանալ՝ թէ մեծ է արեգակն քան զլուսինն»²: Սակայն նա դիտողականությունը չի սահմանափակում լուկ տեսողությամբ, այլ ճանաչողության ընթացքում, ճշմարտություններ ձեռք բերելու

գործում զգալի տեղ է հատկացնում գործիքներին: Խոսելով երկիրը չափելու մասին, նա նշում է, որ այն չափելի է ոչ թե ըստ երկրադնդի վրա քաշված դծերի, այլ՝ գործիքների և ճանապարհորդության միջոցով կատարված դիտողությունների³: Իսկ խոսելով այդ գործիքների մասին, նա գրում է. «Զվերնաչափութիւն առնելով ժամագիտական ի ձեռն երեւոյց աստուղաբուն և զսկիաթիոտվն գործարանաց: Բայց կարևոր է դեռ պատեայ առ ցամաքաչափութիւնն, որով Պտղոմէոս Կղարէոս չափեալ ասպարիսաւք ամենայն բնակութիւն մարդկան երկայնութեամբ»⁴: Բայց դեռևս գործիքների չափումը բավական չեն, հարկավոր է անձամբ ստուգել և տեսնել երկրային երևույթները: Շիրակացին խիստ քննադատում է այն մտածողներին, որոնք անձանոթ երկրների մասին պատմում են այնպիսի բաներ, որոնց անհնար է հավատալ. «Բայց անտի յանձանաւթ երկիրն, որ ինչ պատմեն՝ անհաւատալիք են. գաղանք անձանաւթ, մարդակերք, կիսանձնեայք, երկդիմիք, վեցձեռնիք, փոկոտունք, վիշապատունք, կիսահաւք, կիսամարդք, անզուխք»⁵: Այդ պատճառով էլ ինքը նախընտրում է շխոսել այն երկրների ու ծովերի մասին, որտեղ մարդիկ չեն եղել ու չեն տեսել: «Եւ քան զայս կղզիս (Բրիտանացոյ և Սկանդէ) այլ նաւագնացութիւն չիք և ոչ հասեալ է մարդ անդ, վասն այնորիկ կոչլ. անձանաւթ ծով»⁶: Նա նույնիսկ պնդում է, որ աշխարհագրության հիմքում պետք է ընկած լինի անմիջական ճանաչողությունը՝ ճանապարհորդությունն ու նավագնացությունը, որոնք իրենց հերթին պետք է կապված լինեն աստղագիտական դիտումների և երկրաչափական հաշվումների հետ: Այս հիման վրա նա տարբերում է երկու բնույթի աշխարհագրություն՝ ստույգ և եկեղեցական: Ստույգ աշխարհագրությունը հակադրելով երկրորդին, նա գրում է. «Յարմարիցին ի ճանապարհորդութենէ և ի նասարկութենէ և ստուգեցին յերկրաչափութենէ, և ինքն յերկրաչափութիւնն գտաւ յաստեղաբաշխութենէ»⁷:

Հնարավոր է երկիր վրա գտնվող աշխարհիկ երևույթների, իրերի հետ անմիջապես շփվել: Սակայն տիեզերական երևույթների ընկալման ու ճշգրտման գործում ինչպես պետք է կիրառել այդպիսի փորձն ու անմիջական դիտողականությունը:

¹ Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտություն, էջ 48:

² Նույն տեղում, էջ 58:

³ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 338:

⁴ Անանիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 337:

⁵ Նույն տեղում, էջ 354:

⁶ Նույն տեղում, էջ 340:

⁷ Նույն տեղում, էջ 336:

ինչպես տեսանք, Շիրակացու համար շորս տարրերից կազմված տիեզերքը հանդես է գալիս մի միասնականություն մեջ, որտեղ իրերի և երևույթների բազմազանության առաջացման ու զարգացման գործում վճռական դեր են կատարում ինչպես երկնքում, այնպես էլ երկրում գոյություն ունեցող տարրերի ու նրանց հատկությունների միակցությունները: Նկատեցինք նաև, որ նա երկնային օրինաչափությունները չի հակադրում երկրայինին, այլ միասնական տիեզերքում տեսնում է միասնական բնդհանուր օրինաչափություն: Մյուս կողմից, տիեզերքի և գիտությունների երկրակենտրոն լինելու դադափարը նույնպես իր դերն է խաղացել այս հարցում: Այսպիսով, եթե բառ Շիրակացու ամեն ինչի կենտրոնը երկրագունդն է և տիեզերքում տիրում է մի օրինաչափություն, ապա երկրի օրինաչափությունները կարող են օգնել երկնայինը հասկանալու համար: Շիրակացու բնափիլիսոփայական այսպիսի տեսակետները նրան հիմք են տալիս երկնային նյութական օրինաչափությունների մասին խոսելիս կիրառել երկրային երևույթների դիտողականությունից, անմիջական հայեցողությունից և կյանքի պրակտիկայից ձեռք բերված փաստարկներ: Այսպես, օրինակ՝ տիեզերքի կառուցվածքն ու ձևը բացատրելու համար նա գրում է. «Եթե որևէ մեկը դժվարանում է այդ հասկանալ և ցանկանում է ցուցական (գեմմոնարատիվ) օրինակ, թող վերցնի անձև ջուրը, որը տիկի մեջ մտնելով ստանում է վերջինի ձևը: Այդպես էլ օդից ու ջրից կազմված երկինքը՝ անբնդհատ պտտվելու հետևանքով կլորացած առաջին երկնքի մեջ տեղավորվելով, ստացել է նրա ձևը¹: Պարզ է, եթե երկրի վրա օդն ու ջուրը անձև են և այդ պատճառով էլ ստանում են այն ամանների ձևերը, որոնց մեջ տեղավորվում են, այդպես պետք է լինի երկնքում, նրա կազմավորման ժամանակ: Մի այլ դեպքում, ապացուցելու համար, որ տիեզերքում շերտերը բնական բերմամբ են դասավորվել, նա գրում է. «Դարձեալ եթէ առջե որ աման խեցեղէն և արկցէ անդր ջուր, ձէթ և աւազ, ահա յայտնի երևեցաւ. աւազն կալաւ դնեքքին կողմն ամանոյն, և ձէթն զվերինն, իսկ ջուրն հարկավորեալ ի միջոցին կառուցաւ, և մարմին ամանոյն պատ առեալ դամենայնիւ»²: Ակնհայտ է, որ այս նույնպես վերցված է երկրային օրինաչափություններից: Հետաքրքիր է, թե ինչպես Շիրակացին ապացուցում է ծովի ջրերի աղիությունը: Նա գտնում է, որ ջուրը բազկացած է «ծանր մարմիններից» և «մա-

¹ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 7:

² *Նույն տեղում*, էջ 10—11:

րուր ջրից»: Արևի ճառագայթների ազդեցության տակ մաքուր մաքուր շոգիանում է, ծանրը՝ մնում, որը կուտակվելով՝ փոխում է ջրի համր: Որպեսզի ապացուցի այդ, նա բերում է հետևյալ օրինակը. երբ նավում ջուրը պակասում է, ծովագնացները եռացնում են ծովի աղի ջուրը ու միաժամանակ կաթսայի բերանին պահում սպունգը: Ջուրը շոգիանում է և մանում սպունգի մեջ, որտեղ սառչելով վերածվում է մաքուր խմելու ջրի, իսկ աղը մնում է ամանի հատակին³: Այսպիսի օրինակներ կարելի է շատ բերել: Էականն այստեղ այն է, որ դիտողականությունից ու կյանքի ամենօրյա փորձից վերցված այսպիսի օրինակների հիման վրա և նրանց միջոցով Շիրակացին ապացուցում և զարգացնում է իր տեսակետները:

Հարցի այդպիսի լուծումը ոչ միայն հակադրումատիկական էր ու առաջավոր, այլև զգալի ավանդ էր հայ իրականության մեջ նոմինալիզմի նախապատրաստման գործում:

Վ. Ի. Լենինը Լ. Ֆոյերբախի «Դասախոսություններ կրոնի էություն մասին» գիրքը կարգալիս իր «տետրակներում» գրել է. «Այն հարցը, թե արդյոք աստված է ստեղծել աշխարհը... հոգու և զգայականության փոխհարաբերության հարց է (130) — փիլիսոփայության ամենակարևոր և ամենադժվար հարցը. փիլիսոփայության ամբողջ պատմությունը այդ հարցի շուրջ է պտտվում — հին ժամանակներում՝ ստոյիկների և էպիկուրականների, պլատոնականների և արիստոտելականների, սկեպտիկների և դոգմատիկների վեճերը, միջին դարերում՝ նոմինալիստների և ռեալիստների վեճերը, նոր ժամանակներում՝ իդեալիստների և «ռեալիստների կամ էմպիրիկների» վեճերը այդ հարցի շուրջ են պտտվում»⁴: Նոմինալիզմը «մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն է»⁵, իսկ միջնադարում նոմինալիզմի ու ռեալիզմի պայքարը անալոգիական է մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարին⁶: Այսպիսով, փիլիսոփայական հակադիր հոսանքների պայքարը ուղ միջնադարում տարվել է նոմինալիզմի և ռեալիզմի պայքարի ձևով:

Նոմինալիզմը Եվրոպայում պատմական առաջադեմ է գալիս XI դարերում, իսկ անտիկ ու հելլենիստական փիլիսոփայությունը տեսնում է մինչև քրիստոնեության հաղթանակը, մինչև, ամենա-

¹ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 17—18:

² В. И. Ленин, *Философские тетради*, стр. 48:

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Соч.*, т. III, стр. 157:

⁴ Վ. Ի. Լենին, *Երկեր*, 4-րդ հրատ., հ. 20, էջ 230:

ուշը, VI դարը՝ մինչև Աթենքի ակադեմիայի փակումը: Այժմ հարց է առաջանում, VI—XI դարերում, այսինքն՝ վաղ միջնադարում ինչպես է զարգանում փիլիսոփայական միտքը: Անտարակույտ, անտազա դարերում դրսևորվող նոմինալիզմն ու ռեալիզմը նախորդ ժամանակաշրջանում ունեցել է իր նախապատրաստման շրջանը, որը իր արմատներն ունի դեռևս անտիկ փիլիսոփայություն մեջ: Հետևաբար, վաղ միջնադարյան փիլիսոփայական միտքն ուսումնասիրողի առաջ հարց է առաջանում. ինչպես են արտահայտվել նոմինալիզմի սաղմերը այդ շրջանում, ինչպիսի նախապատմություն է ունեցել նոմինալիզմը: Եթե ուշ միջնադարում փիլիսոփայական մտքի զարգացումը տարվել է նոմինալիզմի ու ռեալիզմի պայքարի միջով, ապա նրան նախորդող շրջանում այդ պայքարը պետք է ունենա իր նախապատմությունը:

Նոմինալիստները պնդում էին, որ ընդհանուր հասկացությունները ինքնուրույն կերպով գոյություն չունեն, այլ լոկ բառեր ու տերմիններ են: Նրանք հայտարարում էին, որ «ընդհանուրը գոյություն ունի իրից հետո», որ «իրերը գոյություն ունեն ընդհանուր հասկացություններից առաջ», որ ռեալ կերպով գոյություն ունի ոչ թե ընդհանուրը, այլ առանձին իրը յուր անհատական որակներով: Ռոսցելինը (XI դ.), նոմինալիզմի հիմնադիրներից մեկը, գտնում էր, օրինակ, որ «չկա իմաստություն ինքնին, այլ կան իմաստուն մարդիկ»: Հայ միջնադարյան նոմինալիստներից Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «Անհատ է մանաւանդ և իսկազոյն և նախկին գոյացութիւն»¹: Կոնկրետ իրի, ինդիվիդի նշանակության ընդգծումը և այն առաջնային համարելը բնորոշ է նոմինալիզմի համար: Այդպիսի հարցադրումը սերտորեն կապված է նաև սենսուալիզմի, դիտողականության և բնության առանձին իրերի ուսումնասիրության հետ: Վաղ միջնադարում, հետևաբար, պերիպատետիկյան տրադիցիաները զարգացնողները, դիտողականության նշանակությունն ընդգծողները, սենսուալիստական տեսակետներ արտահայտողները, էմպիրիկներն ու բնագետները, զբաղվելով բնության առանձին իրերի և երևույթների ուսումնասիրությամբ, ոչ միայն ունեցել են մատերիալիստական ուղղվածություն, հակում, այլև միաժամանակ եղել են նոմինալիզմի նախապատրաստողներ¹:

Վաղ միջնադարում, V—X դարերում, այդպիսի առաջավոր տեսակետներ ու փիլիսոփայական սխառմներ են մշակել ու զար-

¹ Տե՛ս Օ. В. Трахтенберг, Очерки по истории западно-европейской средневековой философии, М., 1957, էջ 6, 14—15:

գացրել արևելյան ժողովուրդների մեծամուն մտածողներ Դավիթ Անեաղքը, Սեվեր Սերոկտը, Անանիա Շիրակացին, Սերգի Ռեշայնացին, էլ-Կիմոնի, Զաբարիա Ռագին, Խորեզմին, Առն փիլիսոփան, Իբն Սինան և ուրիշներ: Արևելյան ժողովուրդների մշակույթի գանձաբանում մշակված ճշմարտության երկակիության ուսմունքն ու նոմինալիզմը X—XII դարերի արևելքի փիլիսոփաների և հատկապես արաբական ու իրանա-միջինասիական մտածողների միջոցով ժառանգվում է արբնացող Եվրոպայի կողմից:

Ռեալիստների համար ճշմարիտ էր ընդհանուրը, ունիվերսալը: Ճշմարտության աղբյուրը, հետևաբար, ըստ նրանց, կարող էր լինել ոչ թե կոնկրետ իրը, այլ վերացական իդեան կամ աստված: Ինչպես տեսանք, այդպես էր պնդում եկեղեցին: Պնդել, որ աստված է բոլոր ճշմարտությունների միակ աղբյուրը, կնշանակեր զարգացնել պլատոնյան իդեանների ուսմունքը և մշակել ռեալիզմ: Գտնել, որ բնության առանձին երևույթների ուսումնասիրությունը ճշմարտության աղբյուր է, որ դիտողականությունը կարող է ճշմարտության հիմք ու շափանիչ լինել, կնշանակեր զարգացնել պերիպատետիկյան տրադիցիաները և հող նախապատրաստել նոմինալիզմի առաջացման համար: Այդպիսին էր պայքարը վաղ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ:

Նոմինալիզմն ու ռեալիզմը և նրանց պայքարը դեռևս վաղ միջնադարում չէին կարող դրսևորվել: Երբ փիլիսոփայական մտքի զարգացումը, սոցիալ-քաղաքական պայմանները, իմացության ու դիտության զարգացումը հարցը հասունացրին, ապա հանդես եկավ նոմինալիզմը, բայց ոչ թե դատարկ տեղում, ոչ թե առանց հիմքի, այլ նախորդ շրջանի առաջավոր փիլիսոփաների ձեռք բերած նվաճումների հիման վրա: Զպետք է, սակայն, մոռանալ նոմինալիզմի, ռեալիզմի ու նրանց պայքարի արտահայտման ձևը՝ սխոլաստիկան: Դրանք սկսեցին դրսևորվել կրոնական դոգմատիկայի «կճեպում»: Դոգմատիկայի մեջ ժամանակի ընթացքում ներթափանցեցին իմաստասիրության, գիտության, սոցիոլոգիայի որոշ նվաճումներ: Հակառակ եկեղեցու պահպանողական գաղափարախոսության ու քաղաքականության և արգելակիչ բոլոր միջոցառումներին, պատմությունն ու գիտությունը շարունակում էին իրենց վերընթաց զարգացումը: Եկեղեցին, հակառակ իր սուրյեկտիվ ցանկության, անդոր եղավ այդ առաջընթացը կասեցնել: Նա միայն կարողացավ այն դանդաղեցնել: Նկատելով, որ կյանքն առաջ է գնում և որ ինքն անդոր է այն կասեցնել, եկեղեցին իր հեղինակությունն ու գոյու-

թյունը պահպանելու համար, ինչպես նախորդ ու հաջորդ դարերում, այլ միջոցառումների հետ զուգահեռ ստիպված եղավ որոշ շահով «հարմարվելու» նորագույն գիտական ու փիլիսոփայական նվաճումների հետ, որոնք արդեն իրենց արձագանքն էին գտել այս կամ այն մտածողի մոտ: Այդ հարցերի կապակցությամբ առաջացան վեճեր ու տարակարծություններ: Այդ պայքարը, սակայն, ծնվելով սխոլաստիկայի «կճեպի» մեջ, զարգանալով, ինքը եղավ այդ նույն զոգմատիկայի կործանման պատճառներից մեկը:

Հայ իրականության մեջ նոմինալիզմը նախապատրաստող առաջավոր փիլիսոփաներից են Գավիթ Անհաղթը, Անանիա Շիրակացին և ուրիշներ: Պատահական չէ, որ հետագա դարերի հայ նոմինալիստ մտածողները մեծապես ազդվել են նրանցից: Հաճախ իրենց թեզերն ապացուցելու համար նրանք ոչ միայն դիմել են Արիստոտելին այլև իրենց հայ նախորդներին:

Գիտական աշխատանքում, բնության ուսումնասիրության ընթացքում անմիջական գիտողականության, փորձի այդպիսի կիրառումը իր դրական ազդեցությունն է թողել Շիրակացու իմացաբանության վրա: Շիրակացին պնդում է, որ մարդիկ բնությունը ճանաչում են նրա հետ անմիջական շփման մեջ մտնելով, իսկ այդ շփման ընթացքում իմացության առաջին օղակը մարդու զգայարաններն են: Նրա համար անկասկած է, որ մարդկային զգայարանները «գննելով տեսանել և ըննել զաշխարհս, ծանիցէ զգալովքս գիմանալիսն և լսելեալն ի ներքս ընդունել զբանն կենաց լախտենականաց»¹, իսկ ձայնը, լույսը և այլ գրգռիչները պետք է ազդեն համապատասխան զգայարանների վրա, որպեսզի մարդ իմանա նրանց գոյությունն ու որակները: Այդ միտքը պարզ կերպով արտահայտվել է նաև մեզ հայտնի որոտի ու փայլակի օրինակում, որտեղ ընդգծված է, որ զգայություն է առաջանում, երբ գրգռիչը «ի մօտ հասանէ»²:

Ճանաչողության պրոցեսում զգայությունը վերագրված կարևորության մասին է խոսում նաև Շիրակացու այն միտքը, սր «զգայարանը առաջնոցն սուր էին քան զայժմուցս, զոր վկայեն բազումք, վասն որոյ ոչ միայն զարեգական գնացս կարացին նկատել, այլ և զբոլոր լուսաւորացս կարացին գրոշմել և ճանաչել, և ոչ միայն զորպիսութիւն գնացիցն՝ այլև զհնչումն ձայնից նոցա»³:

¹ Անանիա Շիրակացի. Մատենագրություն, էջ 244:

² Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտություն, էջ 36—37:

³ Նույն տեղում, էջ 83—84:

Այստեղ մեր նպատակից դուրս է պարզել՝ արդյոք մեր նախնիների զգայարաններն ավելի ուժեղ են եղել, թե ոչ: Կարևորն այն է, որ Շիրակացին փորձում է համաշխարհային ներդաշնակության պյութագորյան ուսմունքին սենսուալիստական մեկնություն տալ: Ինչպես հայտնի է, պյութագորյաններն իրենց այդ ուսմունքը բխցնում էին թվերի միասնականից և քանակական հարաբերությունների բացարձակությունից, որոնք իրենց հեղինակների կողմից ոչ մի կերպ չէին կապվում իրականության ու զգայության հետ: Սակայն Շիրակացին գտնում է, որ «արուեստ երաժշտականութեան աշխարհի» առաջացել է այն պատճառով, որ նախնիները ընդունակ էին ավելի լավ զգայելու: Նրա համար անտարակուսելի է, որ ամեն ինչ, նույնիսկ այդպիսի արտարակցիաները, հետևանք են զգայության:

Շիրակացուն ծանոթ են դեպքեր, երբ զգայական ավյալները խաբուսիկ են, բայց և այնպես նա այդ փաստերից ազնոստիկական եզրակացություններ չի հանում, այլ աշխատում է բացատրել դրանց պատճառները: «Մի խաբեացէ զքեզ, — նախազգուշացնում է նա, — սակաւ տեսիլ նորա՝ որ քան զչափ կանգնոյ միոյ երեկ և կարծիցես թէ այնչափ իցէ»¹: Հեռավորության վրա իրերը փոքր և ձևափոխված են ընկալվում. նավը երևում է որպես աղավնու ձագ, եղը՝ որպես մրջյուն, «զլերինս բարձունս որ զատեալ լինին ի միմեանց խորածորիք, և յորժամ հայցեալ տեսանիցեմք ի հեռաստանէ՝ ցածունք և միայաբք երեկն և ոչ կարեմք նշմարել զխորածորցն անջրպետս», «աշտարակը շորեքիտսիք բոլորք երեկն, և այնպէս թուեսցին, թէ շուրջ գայցեն»²: Կարող է պատահել նաև, որ «զլոյսն իրրև զմոռայլ տեսանես»³: Ըստ Շիրակացու, այդպիսի ընկալումները հետևանք չեն ոչ մարդու զգայարանների ճանաչողական կարողության սահմանափակության և ոչ էլ իրի ու երևույթի անձանաչելիության, այլ օբյեկտից աչքին արտացոլվող լույսի յուրահատկության: Ինչպես կտեսնենք հետագայում, Շիրակացին ծանոթ է օպտիկայի որոշ օրինաչափություններին: Այդ գիտության ավյալները նա կիրառում է նաև իր իմացաբանության մեջ: «Քանզի մեծամեծ ինչ իրք որ ի բացեայ ի հեռուստ տեսանէր, իբր փոքունք երեկն, — գրում է նա, — վասնզի քայքայի սակաւ տեսիլն ականն ի տկար զօրութենէ լուսոյն զոր ունի, քանզի չիինի բաւական ի հեռաձիգ վայրս հասուցանել զհայցեցուածսն այլ ի տեսիլն»³:

¹ Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտություն, էջ 56:

² Նույն տեղում, էջ 56—57:

³ Նույն տեղում, էջ 56:

Այս մի անգամ ևս ցույց է տալիս, որ Շիրակացին զգայությունը համարում է ոչ միայն ճանաչողության սկիզբ, այլև հետևանք մեր զգայարանների վրա արտաքին աշխարհի իրերից ստացված գրգռիչների ներգործության: Այս տեսակետն անհամեմատ ավելի առաջավոր է միջնադարում տարածված այն կարծիքից, ըստ որի աչքը տեսնում է ոչ թե օբյեկտից ստացված լույսի ներգործության հետևանքով, այլ այն պատճառով, որ աչքն ինքը բաց է թողնում ճառագայթներ: Այդ տեսակետը անտիկ աշխարհում պաշտպանողներից Արիստոտելը դեռևս իր ժամանակին քննադատել է: Այս թեորիայի կողմնակիցներ են եղել պլուրիստիկները, էվկլիդեսը, Պտղոմեոսը, Հերոնը և այլն¹: էպիկուրը նույնպես դեմ է դուրս գալիս «տեսողության ճառագայթների» այդ թեորիային: «Պետք է ենթադրել նույնպես, — գրում է էպիկուրը, — որ, երբ արտաքին իրերից մի որևէ բան կհասնի մեզ, մենք կտեսնենք նրանց ձևերը և կմտածենք նրանց մասին, քանի որ արտաքին իրերն իրենց գույնի և ձևի բնույթը չեն կարող մեր մեջ տպավորել մեր և նրանց միջև գտնվող զգի և մեղանից զեպի նրանց զնացող ճառագայթների կամ որևէ մի այլ հոսանքի միջոցով»²: Շիրակացին նույնպես չի ընդունում «մեղանից զեպի արտաքին իրերը գնացող ճառագայթների» գոյությունը և նրանց միջոցով աշխարհը ճանաչելու հնարավորությունը: Զգայության օբյեկտը գտնվում է զգայարանից դուրս: Լենինը «Փիլիսոփայական տետրակներում» ընդգծելով Արիստոտելի համանման միտքը, գրում է. «Մեխն այստեղ (Արիստոտելի զգայության և իմացության տեսակետների շարադրման մեջ) գտնվում է դուրս — մարդուց դուրս, անկախ նրանից: Այդ մատերիալիզմ է»³:

Շիրակացին իր ժամանակի գիտության տվյալների հիման վրա բացատրելով սխալ ընկալման պատճառները, միաժամանակ ընդգծում է, որ վերջին հաշվով իրի հետ անմիջական շփումն ու դիտողականությունը զգայության ճշտության շահանիշն է, «և գիտես թէ ամենայն մեծ իրը ի հեռաստանէ փոքունք երևին, և չորժամ երթաս մօտիս, ապա ստուգես՝ թէ մեծ է և ոչ փոքր»⁴: Շիրակացին, սակայն, նկատում է, որ ոչ բոլոր իրերն ու երևույթները կարելի է անձամբ ստուգել. ինչպես, օրինակ, երկնային մարմիններն ու պրոցեսները: Արևը «ոչ կարես տեսությանմբ ուսանել» քանի որ ծա-

կում է մարդու աչքը: Այդպիսի դեպքերում, ինչպես տեսանք, նա օգտագործում է «անուղղակի փորձի» նման մի բան: Զգայական ընկալումների սահմաններից դուրս գտնվող աչք իրերի ու երևույթների մասին մեր ընկալածը ստուգելու համար, նա դիմում է հրկրային մարմինների ու երևույթների օրինաչափություններին: Շրմրակենտրոն ընդհանուր տեսակետից հիշելով, նա երկնայինը բացատրում է երկրային օրինաչափությունների հիման վրա:

Լուսամիտ հեղինակը զգայարանները համարում է անցքի, դարպասների, որոնք մարդկային իմացությունը կապում են արտաքին աշխարհի հետ. «Եոթ (են) և ծակք զգայութեան, — գրում է նա, — երկու աչաւք, երկու ականջաւք, երկու ծոցք քմաց և մի ճաշակելեաց, որ ունի մուտ մահկանացուին և զել անմահին բանականի»⁵: Մի այլ աշխատության մեջ, որը որոշ վերապահումներով կարելի է համարել Շիրակացունը, նա զգայարանները նմանցնում է պարիսպների գոնիքին, որոնք մուտք են տալիս զեպի քաղաք, այնպես, ինչպես ջառանգներն ու լսելն (են) դուռն խորհրդոյ»⁶: նույն միտքն է նա զարգացնում, երբ պնդում է, որ «հինգ զգայութեանցս (աչք, ականջ, քիթ, բերան, շոշափելիք) է մարբրութիւն, ընդ որս խայթոցք մեղացն մտին: Զի հինգ զգայութիւնք են տեղի պատերազմի ախտից»⁷: Անկասկած, զգայության այդպիսի գնահատումը որոշ շահով իր մեջ պարունակում է միջնադարյան գաղափարախոսության հետքեր, բայց և այնպես այնտեղ չկա արհամարհանք, զեպի զգայականն ու մարմնավորը: Շիրակացին զգայականը համարելով մարդու և արտաքին աշխարհի կապի միջոց, նրան վերագրում է ինչպես լավն ու դրականը, այնպես էլ բացասականն ու մեղավորը ընկալելու կարողություն: Նա զգայական ճանաչողության մեջ տեսնում է բնորոշականության մոմենտը, որը նրա վրա մտածողության ունեցած ներգործության հետևանք է:

Ճանաչողության պրոցեսում, իրենց գրաված կարևորության տեսակետից, Շիրակացին մարդկային զգայարանները բաժանում է երկու խմբի: Տեսողությանն ու լսողությանը նա վերագրում է ավելի բարձր իմացական կարողություն, քան ճաշակելիքին, շոշափելիքին ու հոտոտելիքին: Ըստ նրա, առաջիններն ավելի անմիջականորեն են կապված մտածողության հետ, քան երկրորդ խմբում

¹ Տե՛ս Ս. Ս. Кудрявцев, История физики, т. I, М., 1956, էջ 68:

² Материалисты древней Греции, стр. 197.

³ В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 267.

⁴ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 55—56:

⁵ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրություն, էջ 245:

⁶ ՀՄՄԹ Մատենադարան, ձեռ. ձև. № 641, էջ 33ա—36ա, № 788, էջ 282ա, նորին բան յաղագս խորհրդոյ զգուշութեան:

⁷ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրություն, էջ 243:

թվարկվածները, որոնք ավելի կոպիտ են, ստորագաս ու նույնիսկ ծառա՝ մյուսների համար: «Զտեսանելիսն և զլսելիսն,— պնդում է նա,— զի սոքա ի զգայութեանցս, որ ազատարար չիմաստասիրութեան խոկումն ամբառնան: Իսկ զերիցն՝ ճաշակելիացն, շաշափելիացն, հոտոտելիացն, ասեմ, որք յախնթորակազոյնք են և ի հեշտութիւնս քմբոնին»¹: Զգայարանների այգպիսի բաժանման մենք հանդիպում ենք նաև այլ հայ մատենագիրներին մոտ: Օրինակ, Հայկազյան բառարանում մեջբերված է Արիստակես զրշի հետևյալ միտքը. «Կենդանազոյնք և յախնթորազոյնք հնգիցն երեք զգայութիւնք են, ճաշակելիք, հոտոտելիք և շաշափելիք»²: Ինչպես նկատում ենք, Շիրակացին այգպիսի բաժանման հիմքում դնում է այդ զգայարանների միջոցով ստացված զգայությունների ու մտածողութեան փոխհարաբերությունը, զգայարանների ճանաչողական նշանակությունը:

Շիրակացու համար կասկածից զուրս է զգայության և մտածողության փոխհարաբերությունն ու կապը: Նա բնության ճանաչողությունը չի սահմանափակում միայն զգայականով: Նա բերում է բազմաթիվ օրինակներ, երբ երևացողը, միայն զգայական տվյալը սխալ պատկերացում է տալիս բնական օրինաչափությունների մասին: Մակերեսայնությունը, նրա կարծիքով, հատուկ է տղետներին՝ «անուսումնություն»: Լուսնի և արևի խավարումները «տեսանելով բազումք յանուսումնութենէ՝ արեղական կորուստ կարծեն»³: Անհրաժեշտ է ոչ թե սահմանափակվել երևույթների արտաքին կողմով, այլ ներթափանցել նրանց էություն մեջ, այս ղեպքում՝ ուսումնասիրել արևի, լուսնի, երկրի փոխհարաբերության հարցը և լույսի տարածման ու արտացոլման որոշ խնդիրները: Այդ բոլորը հնարավոր է կատարել, ոչ թե զգայությամբ, այլ ավելի բարդ մտածողական պրոցեսով. անհրաժեշտ է «անցանել տեսութեան ի վեր»: Այս տեսանկյունից նա բննադատում է նաև աստղաբաշխներին, որոնք միայն արտաքինով սահմանափակվելով չեն ներթափանցում էություն մեջ և այդ պատճառով էլ հանգում են հակազիտական եզրակացությունների՝ բնությանը վերագրում են գերբնական հատկություններ: Նրանք «չկարացեալ վերաբերիլ և անցանել ըստ տեսութեան զարդող ի վեր, և առ պատճառաւն վերին ոչ կարացեալ հասանել-զդոսին իսկ տեսեալ զլուսաւորս և զխումբս զարդող՝ զի

արարողք են և աստուած կարգացին: Եւ բաշխս բախտից բաժանեցին և ծննդոց իշխանութիւն ետուն սոցա՝ զոմանս ի բարեբախտութիւն, և զոմանս ընդդէմ նոցին ի թշվառութիւն»⁴:

Ինչպես տեսնում ենք, Շիրակացին ճիշտ փաստից հանում է սխալ եզրակացություն: Ընդգծելով զգայականով սահմանափակվելու վտանգները և այն, որ անհրաժեշտ է թափանցել «առ պատճառս», հանգում է այն եզրակացության, որ վերջին պատճառը աստված է: Ինչպես տեսանք, այդ բնորոշ է նրա գոյաբանության համար:

Շիրակացին նկատում է նաև մի այլ ղեպք, երբ անհնար է ճիշտ պատկերացում կազմել միայն զգայականով: Լինում են ղեպքեր, երբ բացակայում է պատճառ հանդիսացող իրը կամ երևույթը, այդ ղեպքում, մատնանշում է Շիրակացին, «պարտ է նկատել մտօք»: Օրինակ՝ տեսնելով կնքված թուղթը, մարդ պետք է մտածի, որ գոյություն ունի այն կնքող կնիքը և որ այդ թուղթը միշտ կնքված չի եղել, այլ ունեցել է սկիզբ²: Եվ վերջապես, բոլոր տեսակի մտավոր երևույթներն անիմանալի են զգայությամբ: Հարկավոր է զրանք բննել այլ կերպ. «Իսկ արդ՝ որովհետեւ ի մտաւորն եկար բան, հարկաւոր է թէ և յանմարմինն ելցուք տեսակ»³: Եվ վերջապես, Շիրակացին գտնում է, որ ինքը՝ բնությունը այնպիսին է, որ անհնար է այն միայն զգայության ճանաչել: «Զի են որք ի տեսութեան աչաց են և են՝ որք չիմանալեաց բնութեան», — պնդում է նա⁴:

Զգայական ճանաչողության սահմանափակ հնարավորություններից Շիրակացին իղեալիստական եզրակացություններ չի հանում, մի վտանգ, որը զայիս էր Պլատոնից և հատկապես տարածված էր միջնադարում: Պլատոնը իր երկերում չի ժխտում, որ զգայարանները կարող են բնկալել արտաքին աշխարհի գրգիռները: Նա բնդունում է, որ ականջը բնդունակ է լսելու ձայնը, իսկ աչքը՝ գույներ տեսնելու: Նա, գտնելով, որ զգայության միջոցով հնարավոր չէ իմանալ իրերի ու նրանց հատկությունների հարաբերությունները, հանգում է իղեալիստական եզրակացության: Նա գտնում է, որ այդ հարաբերությունները մարմնական, նյութական չեն, այս աշխարհին չեն պատկանում, այլ որպես հավիտենական ու բացարձակ հիմքեր՝ գոյություն ունեն իրենք իրենց մեջ և իրենք իրենց համար

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրություն, էջ 244:

² Նոր բառագիրք Հայկազյան լեզվի, Կ. Պ. Վենետիկ, 1837, էջ 314:

³ Անանիա Շիրակացի, Տրեզնեագիտություն, էջ 59:

¹ Անանիա Շիրակացի, Տրեզնեագիտություն, էջ 19:

² Նույն տեղում, էջ 5:

³ Նույն տեղում, էջ 3:

⁴ Անանիա Շիրակացի, Մատենադրություն, էջ 318:

և որ նրանք ճանաչելի են միայն աստվածատուր բանականության կողմից:

Շիրակացին զգայության իմացական սահմանափակությունից ազդպիսի եղբրակացություն չի հանում: Նա այն կարծիքին է, որ զգայության ու մարդկային մտածողության միջոցով կարելի է բնության վերաբերյալ ճշմարտություններ ձեռք բերել: Իսկ բանականությունը, որը նա տարբերում է մտածողությունից, համարում է աստվածատուր հոգու ի սկզբանե տրված մասը: Քայց նա բանականությունը համարում է ոչ թե բնական երևույթների ճանաչման այլ աստվածային, գերբնական ճշմարտություններ ձեռք բերելու միջոց՝ ի տարբերություն զգայությունից ու մտածողությունից, որոնք ճանաչում են նյութական աշխարհը: Ըստ նրա, մարդու զգայարանները ճանաչում են բնությունը, բայց ոչ լրիվ, ոչ իր էության մեջ և մարդկային մտածողությունն ու արտաքին աշխարհը կապող օղակներ են:

Միջնադարյան հայ բնախույզը զգայությունը համարում է իմացություն ալիլի ցածր և պարզ աստիճան, իսկ մտածողությունը՝ ալիլի բարձր ու բարդ: Մտածողությունը թագավոր է, իսկ զգայությունները նրա ծառաները: «Միտք մեր մինչ խոկասցեն չերկիր պատուիրանին, լինէին հարկատու և ծառայ հինգ զգայութիւնքս՝ սպասաւորելով մտացն իբր թագավորի, իսկ ընդվզեալ ապարասան մտացն տարամերժեալ յաստուածապատուէր հրամանացն, անդէն յարձակեալ զգայութեանցն դերեն՝ զիշխանական միտս ունելով ի ծառայութեան հարկապահանջ տխտիցն ցանդութեան», գրում է Շիրակացին: Մարդկային հինգ զգայարանները, — ալիլացնում է նա, — «չախտից ազատեալ միտքն առնուն ի կիր սոքաք վարել ի վարժս կրթութեան՝ զննելով տեսանել և քննել զաշխարհս, ծանիցէ զգայութքս զիմանալիսն և լսելեալքն ի ներքս ընդունել զբանն կենաց յախտենականաց»¹: Մյուս կողմից, մտածողությունը զգայարանների հետ կապված է նաև այն տեսակետից, որ նրանց միջոցով է առաջինը իրականանում: Մարդ նախ մտածում է և ապա գործում:

Մտածողությունը ալիլի բարձր համարելով հանդերձ Շիրակացին միայն էմպիրիկ տվյալների վրա հենվելուց չի խուսափում այն զնայում, երբ մտածողությունը չի կարողացել ճիշտ, ընդունելի եզրակացություն հասնել: «Բայց թէ և է շուրջ զանձանաւթ երկրաւ ծով կամ շուրջ զանձանաւթ ծով երկիր, — գրում է նա, — մեք անհաս

եղեալ մտածութեանց, լռեմք և գրեմք զայս միայն, զոր կոխեաց ոտն և ետես ակն մարդոյ»¹:

Բոլոր դեպքերում էլ, մարդկային միտքն ու գործունեությունը պատկանում են հենց իրեն՝ մարդուն և բոլորովին էլ հետևանք չեն գերբնական թելադրության կամ պարզեի: «Տեսարք ևմք մտաց և գործոց մերոց, և այսմ ժպրհին լինել խափանիչք, յասելն թե՛ բարիք և չարիք ոչ ի կամաց մարդոյն լինին»²: Եթե մարդկային մտածողությունն ու գործունեությունը հետևանք լինեն ինչ-որ կանխորոշող ուժի, ապա կթուլանար, կպասսիվանար մարդկային միտքը և կդադարեր զարգանալուց, մարդիկ կհրաժարվեին սովորելուց ու աշխատելուց, քանի որ դրա կարիքը չէր զգացվի, կլիներ ըստ ճակատագրի կանխագուշակության: Այդ դեպքում, «մեծավաստակն արուեստագիտաց ընդունայնասոյր է, և վայր՝ և աշխատութիւն մշակացն անօգուտ էր, զի իբրու ոչ կարկառուցուն դձևոս իւրեանց ի գործ զայցէ դարման կենաց իւրեանց առանց մուրկան շրջելոյ: և վաճառականին այն կամք էին թէ զայցեն դիպիցեն նմա շահք բազումք մեծութեանց յորժամ խաղաղ նստիցի յաշխատութեանէ ճանապարհաց, և թէ ի բաշխից բախտից ժողովէին նմա մեծութիւնքն ձրի»³:

Մտածողությունը համարելով ճանաչողության ալիլի բարձր աստիճանը և այն կապելով զգայական տվյալների հետ, Շիրակացին եղբրակացնում է, որ մարդկային մտածողությունը՝ ենթակա է զարգացման: Մարդու միտքը զարգանալով, չոթ տարեկան հասակում ձեռք է բերում հասունության այնպիսի աստիճան, երբ նա կարող է անցնել սխտեմատիկ ուսման: «Մանկունք և թ ամեայք առնիք են ի վարժումն, զի և մտաց հասողութիւն և փոխումն ատամանց»⁴:

Շիրակացին, սակայն, տարբերություն է դնում մտածողության ու բանականության միջև: Ըստ նրա, առաջինը հետևանք է արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունների, իսկ բանականությունը՝ աստվածատուր է և ոչ մի կապ չունի նյութական աշխարհի հետ: Զգայության և մտածողության միջոցով մարդ ճանաչում է բնության մեջ բնական ընթացքով փոփոխվող երևույթները՝ իսկ բանականության միջոցով նա գիտակցում է աստծո ու նրա

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 339:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 26:

³ Նույն տեղում, էջ 28—29:

⁴ Նույն տեղում, էջ 62, Մատենագրություն, էջ 245:

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 244:

գերբնական գործերի գոյությունը: Մարդկային զգայությունն ու մտածողությունն աստվածատուր հոգու մեջ շեն մտնում, իսկ բանականությունը՝ անմահ հոգու բաղկացուցիչ մասերից մեկն է: Ի՞նչ է, Շիրակացու կարծիքով հոգին, ի՞նչ գեր է կատարում իմացության պրոցեսում:

Ինչպես արդեն տեսանք, ըստ Շիրակացու, մարդը ընդհանրապես, իսկ նրա ուղեղն ու արյունը մասնավորապես, կազմված է շորս տարրերից: Մարդկային օրգանիզմի աճումը, քայքայումն ու զարգացումը հետևանք է այդ տարրերի որակների միակցությունների: «Ըրմունք և պակասությունը ուղղոց անասնոց և մարդկան, նույնպես արեանց և շնչոց առ ի լինելութիւն և պակասութիւն» վասն ջրոյ, հրոյ, օդոյ և հողոյ եղեն¹: Մյուս կողմից, խոսելով մարմնի մասերի մասին նա թվարկում է փորը, սիրտը, փայծաղը, լյարդը, թոքը, երիկամունքները, իսկ անդամների շարքին նա դասում է գլուխը, ձեռքը, ոտքը, դեմքը և այլն²: Բայց և այնպես, մենք որոշակի ավլյաներ չունենք, որպեսզի եզրակացնենք, թե Շիրակացին ինչն է համարել հոգեկանի կենտրոնը՝ Պլատոնի նման ուղեղը, թե Արիստոտելի նման սիրտը: Բայց որոշ դեպքերում, նա հոգին, մարդկային կենսունակությունը, Արիստոտելի նման, կապել է տարություն, ավելի ճիշտ՝ տաք օդի հետ: Մի բան անկասկած է, որ մարդու հոգին նա համարել է իմացական որոշ կարողությունների կենտրոն:

Որտեղից է հոգին, ինչպես է այն մարմնին միացել: Այս հարցերը միջնադարում վեճի առարկա են եղել: Գեռես Արիստոտելը, որը այս հարցում մեծապես ազդել է միջնադարյան մտածողների վրա, զբաղվելով այդ խնդրով, չի կարողացել այն ճիշտ լուծել: Արիստոտելի՝ հոգու մասին ուսմունքում բացահայտորեն գերիշխում է Իդեալիզմը, որը հիմնականում ընդունվել է միջնադարյան գաղափարախոսության մեջ:

Ինչպես ցույց է տալիս մեր մատենագրությունը, հայկական իրականության մեջ գոյություն է ունեցել նաև հետևյալ հարցադրումը. մարդու մարմինն է ավելի հին, թե հոգին: Այս փաստորեն նշանակում է որոշել՝ հոգին է առաջնային, թե մարմինը: Բայց, մեր կարծիքով, սխալ կլինեք այդպիսի հարցադրումը նույնացնել փիլիսոփայության հիմնական հարցի հետ, քանի որ այնտեղ խոսքը ոչ թե ընդհանրապես նյութի կամ հոգու առաջնության, այլ մարդու

¹ Անանիա Շիրակացի. Տեղեբարգիտություն, էջ 31:

² Նույն տեղում, էջ 42:

մարմնի ու նրա հոգու առաջնության մասին է: Բոլոր դեպքերում էլ ենթադրվում է, որ այդ երկուսից առաջ գոյություն է ունեցել նրանց ստեղծող աստվածը: Այնուամենայնիվ, միջնադարյան պայմաններում հարցադրումը ինքը հետաքրքիր է: Բայց ավելի նշանակալից է այն, որ ինչպես «Հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս Մենդոց»-ի հեղինակը վկայում է, եղել են այնպիսի մտածողներ, որոնք պնդել են, թե մարդու մարմինը ավելի հին է քան հոգին: Այդ փաստարկվել է Մենդոց գրքի այն խոսքերով, որ նախ աստված ստեղծել է հողեղեն մարդը ու ապա նրա մեջ փշել հոգին: Անկասկած, հարցի այդպիսի լուծումը ավելի բանական է, քան այն տեսակետը, ըստ որի՝ մարդու հոգին ավելի տարեց է, քան մարմինը: Հայ միջնադարում գոյություն է ունեցել նաև հարցի երրորդ լուծումը: Այդ լուծման կողմնակիցները պաշտպանել են արիստոտելյան այն տեսակետը, որ հոգին ու մարմինը միաժամանակ են առաջացել, երկուսն էլ նույն տարիքի են: Եղիշե անունով մի մատենագիր այն հարցին, թե «ո՞չ է հոգին երեց քան զմարմինն», պատասխանում է. «Ոմանք երեց ասացին զհոգին, յայն հայելով թէ արար աստուած զմարդն ի պատկէր իւր, և ապա յետոյ ստեղծ զհոգեղէնն. և ոմանք զմարմինն երեց համարեցան, զի ստեղծաւ ի հողոյ և ապա զփշումն ընկալաւ: Այլ ստոյգ այն է, — եզրակացնում է մատենագիրը, — զի հաւասարք են (հոգի և մարմին), զի յորժամ ասէ, թէ արար աստուած մարդն, և թէ ստեղծ տէր աստուած զմարդն, զհոգին մարմնովն և մարմինն հոգուովն յիշէ, զի այս է մարդն»: Մարդը հոգու և մարմնի միասնությունն է, հոգին մարմնի միջոցով է իրականանում, իսկ մարմինը հոգվով է ակտիվանում: Այս դրույթին մենք հանդիպում ենք նաև Արիստոտելի մոտ: Նա գրում է. «Անհրաժեշտ է հոգին համարել էություն, բնական մարմնի ձևը, որը պոտենցիալ կերպով օժտված է կյանքով»... «հոգին մարմնից բաժանել չի կարելի»²: Այս տեսակետը պաշտպանել են Գլաձորի և Տաթևի համալսարանի ներկայացուցիչները:

Շիրակացին նույնպես գնում է Ստագիրտի հետքերով: Նա պնդում է, որ մարդկային հոգին անսկիզբ չէ. սուբստանցիա չէ: Աստված ստեղծել է ինչպես նյութը, այնպես էլ մարդկային հոգին: Հակառակ հոգու աննյութական բնության, նա հետևանք է ստեղծագործության: Ստեղծագործված լինելը, այսպիսով, ոչ թե միայն

¹ Եղիշեի վարդապետի Հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս Մենդոց, հրատ. Ն. Ալինյանի, Վիեննա, 1928, էջ 43:

² Արիստոտել, Հոգու մասին, Բ. 1, 4, նաև Պոլիտիկա, Ա, 2, 10:

հատուկ է «խներտ» նյութին, որը սկսյալ է և ունի մի որևէ անսկիզբ սկզբի կարիք, այլ նաև ակտիվ համարվող հոգին: Բնության մեջ և՛ հոգեկանը, և՛ մարմնականը ստեղծագործության արդյունք են: Շիրակացին չի վիճարկում եկեղեցու կողմից հաստատված այն «ճշմարտությունը», թե հոգին աստվածային փշումն է, սակայն շեշտը դնում է հոգու ստեղծագործված, առաջացած լինելու կողմի վրա: Մարդկային հոգին տիեզերական հոգու մի մասնիկը չէ, այն աստուծուց փոխանցված չէ մարդուն, այլ նյութի նման ստեղծագործված է առաջին շարժիչի կողմից: Ստեղծագործության տեսակետից, այսպիսով, հոգին ու մարմինը ընդհանուր եզրեր ունեն: «Զհոգին փշումն աստուածային ասացին,— գրում է Շիրակացին,— և ոչ նիւթական արարած՝ այլ աննիւթ, թէպէտ և արարած և գիտելի է նմա միայնոջ՝ որ արար զնա»¹: Ինչպես տեսնում ենք, Շիրակացին փաստորեն ընդունում է մարմնի և հոգու միաստեղծության արիստոտելյան գաղափարը, որը որոշ չափով տարածված է եղել հայ իրականության մեջ:

Բայց հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցը վերոհիշյալով չի լուծվում: Այդպես է եղել ստեղծագործության ժամանակ, իսկ ինչպես է հոգին միանում մարմնին այժմ, երբ մարդիկ բազմանում են ծննդաբերությամբ: Ոմանք կարծում էին, որ մարմինը արգանդում աճելուց հետո, հոգին միանում է նրան, մի այլ խումբ մտածողներ պաշտպանում էին Արիստոտելի այն տեսակետը, ըստ որի՝ օրգանական նյութի, սաղմի մեջ գոյություն ունի հոգին, որը աճում է նրա հետ զուգահեռ և որի հետևանքով օրգանական նյութի զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանը ունի սեփական հոգին: «Պտտենցիալ կերպով կենդանի մարմինը հանդիսանում է ոչ թե հոգեզուրկ, այլ հոգով օժտված: Սերմն ու սաղմը,— պնդում է Արիստոտելը,— հանդիսանում են հենց այդպիսի պոտենցիալ մարմիններ»²: Բայց այս չի ասված այն ասպեկտով, որ հոգին նյութի արդյունքն է, այլ այն տեսակետից, որ հոգին ու նյութը ընդհանրապես կապված են իրար հետ: Նյութը չի ծնում հոգին, այլ մարմինը օժտված է հոգով: Շիրակացու աշխատությունների ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցնում է այն եզրակացության, որ նա նույնպես հակվել է դեպի այդ տեսակետը: Փաստորեն նրանք գտել են, որ ինչպես օնտոգենեզում, այնպես էլ ֆիլոգենեզում հոգին ու մարմինը գտնվում են փոխադարձ հարաբերության և միասնության մեջ:

¹ Աճաճիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 4:

² Արիստոտել, Հոգու մասին, Բ. 1:

չկա հոգի առանց մարմնի, և չկա մարդկային մարմին՝ առանց հոգու: Բայց այդ նրանց երբեք չի խանգարել խոսելու անմահության մասին¹:

Հարցի այդպիսի լուծմանը որոշ չափով նպաստում էր միաբնակության այն հիմնական թեզը, որ էակը կարող է բաղմամբիվ մասերից բաղկացած լինել, բայց իր ամբողջության մեջ հանդես գալ որպես մի ամբողջականություն: Մարդու մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից, բայց նա ամբողջական մի օրգանիզմ է, մարդու հոգին բաղկացած է երեք մասից, բայց հոգին մեկ է, մարդը ինքը հոգուց և մարմնից է, բայց այդ երկուսի միասնությունից զուրս որպես այդպիսին նա գոյություն ունենալ չի կարող: Միարնակ եկեղեցու այդպիսի տեսակետը հնարավորություն էր ստեղծում, որ առաջավոր մտածողները կարողանային, այս հարցում, զարգացնել արիստոտելյան դրույթներ: Շիրակացին պատկանում է այդպիսի իմաստասերների թվին:

Հարցի երկրորդ կողմով հարևանցիորեն զբաղվելով, Շիրակացին ավելի մեծ ուշադրություն է դարձնում հոգու բաղկացուցիչ մասերի ուսումնասիրությանը:

Հայկական միջնադարյան գաղափարախոսության հիմքերից մեկը կազմող «Յաճախապատում» գրքում զարգացվում է այն միտքը, որ հոգին բաղկացած է երեք մասից, որոնք աստվածատուր են և որոնց վրա մարդկային գործունեությունը ոչ մի ներգործություն ունենալ չի կարող: «Եվ որպէս հոգի, միտք և բան մի հոգի ասի և ոչ երեք հոգիք, այլ հոգի ասի, կենդանութիւնս և միտք ասի իմաստութիւնս, և բան ասի խոսողութիւնս՝ միոյ հոգւոյն»²: Հետաքրքրաշարժ է գրքի խմբագիր Ա. Տեր-Մելիքյանի դիտողությունը այդ առթիվ. «Այս խոսքերից պարզ երևում է, որ հայոց մեջ ընդունված էր հոգու երեք կարողություններ նկատել»³: Եվ իսկապես, հայ մատենագիրներից շատերի մոտ մենք հանդիպում ենք այդպիսի բաժանման: Օրինակ, Երզնկացին գրում է. «Երեք են մասունք հոգոյ, բան, ցատումն, և ցանկութիւն»: Նա հոգու յուրաքանչյուր մասին վերագրում է մեկական դրական և բացասական հատկություն, քանի որ նրանք «բանտրեալ է կրել յինքնանս՝ զշարութիւնս և ծնանիլ զա-

¹ Արիստոտել, Մետաֆիզիկա, ԺԲ, 3—10:

² Սրբոյ հօրն մերոյ ևրանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում, Հառք լուսաւորք, հրատ. Ա. Տեր-Մելիքյանի, Եջմիածին, 1894, էջ 3:

³ Նույն տեղում, էջ 282:

ուարինութիւն»¹: Տաթևացին նույնպէս, հետեւելով Արիստոտելին, հոգին բաժանում է երեք մասի կամ կարողութիւններով: բուսական, կենդանական (զգայական) և բանական²: Մի այլ աշխատութեան մեջ նա, ելնելով հոգու բաղկացուցիչ մասերի հատկութիւնից, նրանց անվանում է այլ կերպ. բնական, ցասմական և ցանկական³: Շիրակացու նախորդներից Գավթի Անհաղթը նույնպէս հոգին բաժանում է երեք մասի. «Եւ պարտ է գիտել՝ եթէ և երեք մասնեայ գոյով հոգի, քան զի ունի բան, ցասումն և ցանկութիւն: շորք են առաքինութիւնք հոգոյ՝ արիութիւն, արգարութիւն, խոհականութիւն, ողջախոհութիւն⁴: Խոհականութիւնը, ըստ Գավթի, հատուկ է բանականութեան, արիութիւնը՝ ցասման, ողջախոհութիւնը՝ ցանկութեան: Իսկ ինչ վերաբերում է արգարութեան, ապա այն վերագրվում է բոլորին, որպէս զարգարիչ և միացուցիչ:

Այս հարցում նույնպէս Շիրակացին գրեւորում է իր ինքնուրույնութիւնը: Նա հոգին բաժանում է ոչ թե երեք, այլ՝ շորք մասի: Նա զարգացնելով Արիստոտելի գիծը, բնորոշում է, որ հոգին իր մեջ պարունակում է բանը, ցասումն ու ցանկութիւնը: Բայց նա Անհաղթի կողմից հոգու մասերը միացնող արգարութեան առաքինութիւնը նույնպէս համարում է հոգու մաս: «Եւ զի այսոքիկ են մասունք հոգոյ՝ բան, ցասումն և ցանկութիւն: Եւ սոցա պիտոյ է դաստիարակ, որ է արգարութիւն, որով զարգարեալ կատարին մասունք ոգոյն»⁵:

Աննյութական հոգին, ինչպէս շորք նյութական տարրերը, ստեղծագործութեան ժամանակ կատարյալ չեն եղել: Եթե տարրերը հարարերակցելով ձևը են բերել նոր հատկութիւններ, ապա հոգին մարդկային գործունեութեան հետեանքով հարստացել է նոր կարողութեամբ կամ նոր մասով: «Եվ վարձ աշխատելոց է պսակ, — պնդում է Շիրակացին, — որպէս ոգին բանականարար թարձ աշխատութեան ունի զեռաթիւ մասունս յաստուծոյ ստացեալ. իսկ Բառուղն մեռոյ աշխատութեանց է գիտ ոգոյ՝ բաղնելոյ զարմից»⁶:

¹ ՀՊՄՌ Մատենագարան, Ձեռագիր, 2173, նորին Յսնանեա ի խորհուրդ ստեղծման մարդու և մասու, էջ 72ա:
² Գրիգոր Տարեացի, Գիրք բարոյութեան, որ կոչի ամսան հատոր, Կ. Պոլիս, էջ 73:
³ Գրիգոր Տարեացի, Գիրք բարոյութեան, որ կոչի ամսան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 181:
⁴ Մատենագրութիւն նախնեաց, էջ 173:
⁵ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 241:
⁶ Նույն տեղում, էջ 241—242:

Հոգու և մարդկային գործունեութեան այսպիսի փոխհարաբերութիւնը հետեանք է այն բանի, որ առաջինը սերտորեն կապված է մարդու մարմնի հետ:

Այստեղից մենք կարող ենք հանգել այն եզրակացութեան, որ մարդկային հոգու «յաստուծոյ ստացեալ» մասերը փայլում են, դաստիարակվում ու զարգարվում են մարդկային գործունեութեամբ նվաճված արդարութեան միջոցով: Ավելին, ջանասիրութեան, աշխատանքի այդ արդունքով «կատարին մասունք հոգոյն»: Մյուս կողմից այդպիսով զարգացվում է այն տեսակետը, որ արգարութիւնը, իրավունքը, աստծո կողմից հաստատված չէ, զերբնական չէ, այլ մարդկային ազատ կամքի գործունեութեան հետեանք: Հայ եկեղեցու կողմից բնորոշված կամքի ազատութեան ուսմունքից Շիրակացին հանդում է ավելի հեռուն գնացող եզրակացութիւնների. արգարութիւնը մարդկային է, բայց հոգու բաղկացուցիչ մասն է կազմում:

Եթե արգարութիւնը հետեանք է մարդկային գործունեութեան, ապա ցանկութիւնը (ցանկականը) արթնանում է, իրականանում է արտաքին աշխարհից ստացված զրդապատճառների կամ գրգռիչների հետեանքով: Ցանկութիւնը մարդկային հոգում առկա է որպէս պոտենցիալ կարողութիւն, որն ակտիվանում է ու իրականանում արտաքին աշխարհի գրգռիչների ազդեցութեան տակ: «Այսպէս, — գրում է նա, — ցանկութիւն առ մարդն ինի և լուեալ զազարէ և յորժամ տեսանէ զեմս զեղեցիկս և կամ լսէ երգս... յայնժամ բորբորի ցանկութիւն»¹: Այս, ինչպէս ակնհայտ է, հետեանք է Արիստոտելի՝ հոգու մասին ուսմունքի: Ըստ Ստագիրտի, զգայական օբյեկտը իր հնարավորութեան մեջ որպէս ձև պարունակվում է հոգու մեջ: Հոգին այդ ձևերը հնարավորից դարձնում է իրական, այսինքն՝ իսկապէս զգալի մարմնի օղնութեամբ, ուր անհրաժեշտաբար պետք է արտաքին աշխարհի կողմից ազդեցութեան ենթարկվի, անցկացնի «կրավորական վիճակ»²: Նույն միտքն է արտահայտում Շիրակացին և գրում է. զգայարանները «յախտից ազատեալ միտքն առնուն ի կիր սքբաւք վարել ի վարժս կրթութեան՝ զննելով տեսանել և քննել զաշխարհս ծանիցէ զգալովքս իմանալիսն»³:

Հոգու բանական մասը Շիրակացին ամբողջութեամբ կարում է

¹ ՀՊՄՌ Մատենագարան, Ձեռագիր 788 Յագագս խորհրդոյ զգուշութեան, էջ 281բ:
² Արիստոտել, Հոգու մասին, Բ. 3, Գ. 2:
³ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 244:

օրչեկտիվ իրականությունից: Ինչպես տեսանք, նա զգալությունն ու մարդկային մտածողությունը համարում է հետևանք արտաքին աշխարհից ստացված ազդեցությունների ու տպավորությունների: Այստեղ կասկած չկա իմացություն օրչեկտիվության նկատմամբ. նա հավատում է մարդկային մտածողության կարողությանը և իմացության օրչեկտիվ ճշմարտության ուժին: Բայց նույն գնահատականը մենք տալ չենք կարող Շիրակացու՝ բանականության մեկնաբանությանը, որը նա տարբերում է մտածողությունից: Այդպիսի հարցադրումը փաստորեն Արիստոտելի «գործունյա և կրավորական բանականության» փոխհարաբերության մասին ուսմունքի միակողմանի ազդեցության հետևանքն է: Ըստ Արիստոտելի, այնքանով, ինչքանով հոգին զգալություն, երևակայություն, հիշողություն, կամք և միտք է, նա ենթակա է երկրային օրինաչափություններին և անմահ է: Հոգու մեռնող այս բաղադրիչները իդեաների այն մասն են, որոնք հետևանք են մարմնային ազդեցություններին, այսինքն՝ այն, ինչ ստացվում է, կրվում է, և ինքը չի ստեղծում: Առանց բանականության այդ կրավորական մասի, մարմինը անպատկերացնելի է: Ինչպես տեսանք, նույն ձևով Շիրակացին բացատրում է զգալություններն ու մտածողությունը, որոնց միջոցով մարդ ընկալում է նյութական աշխարհի իրերն ու երևույթները ու նրանց օրինաչափությունները:

Բայց, Արիստոտելը «բանական հոգու» մեջ տարբերում է նաև նրա անմահ մասը՝ գործունյա, ակտիվ բանականությունը, որը բնության արդյունք չէ և ոչ էլ հոգու զարգացման հետևանք, այլ՝ մի բացարձակ սկզբունք, որը գոյություն է ունեցել հոգուց և մարմնից առաջ և առանց որի կրավորական բանականությունը չի կարող մտածել ու գործել: «Անհնար է, (ակտիվ) բանականությանը կապված լինել մարմնի հետ»¹: Գործունյա բանականությունը Ստագրիտի համար սկիզբների սկիզբ, ինքն իր համար մտածող սկիզբ կամ ձևերի ձև է²: «Այս բանականությունը մասնակից չէ տանջանքի: Կրավորական բանականությունը անցողիկ է և առանց գործունյա բանականության ոչինչ անել չի կարող»³: Ըստ Արիստոտելի, մարդիկ այս բանականության միջոցով իմանում են սուբստանցիայի մասին, պատճառների պատճառի մասին, առաջին շարժիչի՝ աստծո

¹ Արիստոտել, Հոգու մասին, Գ. 3, Բ. 9:

² Նույն տեղում, Գ. 4:

³ Նույն տեղում, Գ. 8:

⁴ Նույն տեղում, Գ. 5:

մասին: Այդ բանականությունը, այսպիսով, կարողանում է միջնորդ լինել մարդու և աստծո միջև:

Արիստոտելի ուսմունքի այս կողմն է արտահայտվել Շիրակացու՝ բանականության հասկացողության մեջ: Բանականությունը, ըստ վերջինիս, աստվածատուր է, աննյութական և ոչ մի կապ չունի զգալության և զգայականի հետ: Նա նման է աստծուն: Նրա միջոցով, ինչպես արդեն փորձեցինք ցույց տալ, մարդիկ իմանում են աստծո գոյության մասին. «Սկսանելին (առաջին շարժիչը) ասիյանսկիզբն է ումմնէ. ապա ուրմն անսկիզբն անասաց և անճանելի մնաց, սակայն իմանալեան իմանի: Իսկ որ իմանի՝ ապաբէն մտացն իմանի: Իսկ միտքն զի՞արզ կարացեն հասու լինել անճանելուն, եթէ ոչ ունիցի յանգութիւն ի նմին իմանալոյն, իսկ որ ունին յանգութիւն, բերէ ու զնորին ճշմարտութիւն»⁴:

Մարդկային մտածողությունը բանականությունից տարբերելու և այն հոգու մաս շհամարելու ուսմունքի գոյության մասին է վկայում նաև Հովհաննես Երզնկացին: «Ոմանք լամաստնոց ասացին յերից հաստիլ զմարդն. ի մարմնոյ, ի հոգոյ և ի մտաց, այլ ասելով զհոգի, և այլ զմիտս: Բայց ոմանք ոչ որոշեցին ի հոգոյ զմիտս, այլ նորին էութեանն իշխանական զոլ զիմացականն համարեն, այսինքն՝ զմիտս»⁵: Շիրակացին պատկանում է առաջին խմբի մտածողների շարքին:

Այս հարցը, միաժամանակ, սերտորեն առնչվում է գիտությունների այն բաժանման հետ, որը գալիս է Արիստոտելից: Ինչպես հայտնի է, անտիկ աշխարհի մեծ մտածողը իր «Մետաֆիզիկայում» գիտությունները բաժանել է երեք խմբի. տեսական գիտություններ (մաթեմատիկա, ֆիզիկա և առաջին փիլիսոփայություն), գործնական գիտություններ (էթիկա, պոլիտիկա և այլն) և ստեղծագործական՝ կամ պոետիկա: Առաջին փիլիսոփայությունը, որը նա համարում է գիտությունների գիտություն, զբաղվում է գոյի անփոփոխ սկիզբով, առաջին շարժիչի ուսումնասիրությամբ, որը, ինչպես տեսանք, կատարվում է բանականության միջոցով: Իր «Շաֆա» զրբում այդպիսի բաժանում է կատարում նաև միջնադարյան Արևելքի

¹ Անահիա Շիրակացի, Տիեզերադիտություն, էջ 3:

² ՉՍՍՒ Մատենադարան, ձեռագիր 2173, Նորին Բնականու ի խորհուրդ ստեղծման, տե՛ս նաև ձեռ. 6670, ի տաճրաց իմաստասիրաց զրոց բազմալ բանք, էջ 102բ. (Արմենուհի Սրապյան, Հովհաննես Երզնկացի, Երևան, 1958, էջ 56):

³ Տե՛ս Արիստոտել, Մետաֆիզիկա, 2. 1, 9, և ԺԱ 7:

մեծագույն մտածողներից մեկը՝ Իրն Սինան, որը «բարձրագույն գիտություն» կամ «աստվածային գիտություն» մասին գրում է՝ այս գիտությունը համարվում է բնագիտությունից վեր, այսինքն՝ գիտություն է այն մասին, որ բոլոր հարաբերությունների մեջ տարբերվում է բնությունից: Երբեմն այս գիտությունը կոչվում է «աստվածային», բանի որ աստծո իմացությունը նրա վերջնական նպատակն է: Այդպիսի բաժանում մենք հանդիպում ենք նաև հայ իրականությունում մեզ՝ Գավիթ Քերականի¹, Գավիթ Անհաղթի և այլոց մոտ: Անհաղթը զգայական (բնական) և բանական (գերբնական) ճանաչողության միջև դասավորում է մաթեմատիկան, որպես անցման օղակ²: Անանիա Շիրակացին այդ տեսակետին հարած է լինում պնդելով, որ տեսական գիտություններով զբաղվողները պարտավոր են սկսել անմարմին, անսկիզբ սկզբից, որը նյութական գոյի պատճառն է: «Ճշմարտի թուի ինձ և ամենեցուն որք են ի տեսական ուսումնասիրութեան և ի բաջ առաջնոցն ասացեալքն բանի ոչ ինչ անձառելի է և մտաց ոչ ինչ հասանելի է. իսկ արդ, որվհետև ի մտաւորն եկաք բան, հարկաւոր է թէ և յանմարմինն ելցուք տեսակ, ապա ուստի արժանն է, սկսանելի է, իսկ սկսանելին ասի յանսկիզբն է ումեմնէ»³:

Տեսական գիտությունների շարքում Շիրակացին կարևորագույն տեղը հատկացնում է մաթեմատիկային, երբ Արիստոտելի ու Իրն Սինայի մոտ այդ վերապահվում է առաջին փիլիսոփայությունը կամ «աստվածային փիլիսոփայությունը», իսկ Անհաղթի մոտ այն բնագիտության ու աստվածարանության միջև մի միջանկյալ օղակ է: «Յոյժ կարաւտեալ արուեստի համարողութեանն, խորհեցալ՝ եթէ ոչինչ յարմարի առանց թուոց՝ մայր կարծելով ամենայն իմաստից»⁴:

Այստեղ միջնադարյան մեծ բնագետը ընդգծում է մաթեմատիկայի և բնական գիտությունների դերը փիլիսոփայության ու գիտական իմացության զարգացման գործում: Հետաքրքրական է նշել, որ թեև շատ միջնադարյան առաջադեմ բնագետներ ու փիլիսոփաներ բարձր են գնահատել մաթեմատիկան, բայց նրանցից շատ քչերը (որոնցից Անանիա Շիրակացին ու Ռոջեր Բեկոնը) այն համարել են բոլոր գիտությունների մայր: Այս թեզն այսօր բա-

¹ Գավիթ Քերական, *Մեկնութիւն Քերականին*, Բանբեր, 1956, № 3, էջ 244:

² Մատենագրութուն նախնեաց, էջ 193:

³ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութուն*, էջ 2—3:

⁴ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրութուն*, էջ 206:

վականին այժմեական է հնչում, երբ տեղի է ունենում բոլոր գիտությունների մաթեմատիզացում:

Շիրակացին նկատում է մարդկային գործունեության ու պրակտիկայի կապը մտածողության հետ: Ինչպես արդեն տեսանք, նա հոգու բաղկացուցիչ մասերից արդարությունը համարում է հետեւյալ մարդկային գործունեության ու կյանքի: Բայց դրանով նա չի սահմանափակվում: Նա ընդգծում է, որ գործնականը տեսականի հետ միանալով՝ զարգացնում է մարդու իմացությունը: Գործնականում կիրառված և հաստատված թեորիան Շիրակացին ավելի բարձր է դասում, բան մարդը թեորիան: «Ուսանիցէ որ արուեստ յումեքէ և զարուեստն ժամանակ ինչ ի գործ արկանէ, յայնժամ արուեստէն առաւել իմանա բանի որ ի վարդապետէն ուսաւ»¹: Անկասկած, այս ավելի բան համարձակ է հնչում վուզ միջնադարի պայմաններում, երբ տեսական միտքը փորձում էին կտրել գործնականից, պրակտիկ աշխատանքը ստորադասում էին մտավորին, երբ մտավոր ու ֆիզիկական աշխատանքի հակասությունը սրված էր: Գեպի շինականը Շիրակացու ցուցաբերած բարյացակամ վերաբերմունքի մասին է խոսում նաև այն, որ նա իր տոմարը կազմելիս և լուսնի շրջագալությունների ցուցակները գրելիս հաշվի է առել աշխատավոր գյուղացիության՝ շինականների մտավոր մակարդակը և այնպես կազմել, որ հասկանալի լինի նրանց: «Եւ քանզի շին տեղիակ բազումք թուոց, մանաւանդ շինակաւնք, վասն այնորիկ հինդ արիւր երեսուն և երկուց ամաց կազմեցի ևս Անանիա որդի Յովհաննիսի Շիրակայնոց»²: Այս մի անգամ ևս վկայում է այն մասին, որ միջնադարյան հայ մեծ մտածողը մոտ է կանգնած եղել ժողովրդին և այն, որ VII դարում ծավալվող ժողովրդական շարժումներն իրենց դրական ներգործությունն են ունեցել նրա գիտական, մանկավարժական գործունեության ու աշխարհայացքի վրա:

Փորձի, անմիջական գիտողականության այսպիսի գնահատումը, որն եվրոպական տեսական մտքում գրեթե 17-րդ դարում՝ Բեկոնի փիլիսոփայության մեջ, իր զգալի դերն է խաղացել հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում: Անանուն մեկնելի, Գավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու ստեղծած այդպիսի սենսուալիստական առաջավոր ավանդությունը այն տեսական հիմքն էր, որից ելնելով Հովհաննես Իմաստասերը (1045—1129) եզրակացնում է, որ առանց փորձի չկա հավաստի կարծիք»

¹ ՀՍՍՌ Մատենագրան, ձև. 788, Սբրոյն Անանիայի ասացեալ խրատք արեշահք, էջ 227ա:

² Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրութուն*, էջ 299:

առանց փորձով ստուգելու չի կարելի որևէ մտքի հավատալ: Այդ նույն հիմքից վերաճեց հայկական նոմինալիզմն ու Տաթևացու (1340—1411) այն թեզը, որ մարդու միտքը ծնված ժամանակ նման է շղթված տախտակի¹, մի տեսակետ, որն եվրոպական տեսական մտքում ձևավորվեց Զոն Լոկկի (1637—1704) կողմից:

Այսպիսով, ըստ Շիրակացու, գոյություն ունեն իմացության երկու տարրեր աղբյուրներ ու օբյեկտներ՝ բնությունը և աստված ու աստվածային արարքները: Տարրեր օբյեկտներ ունենալով, տարրեր են նաև նրանց իմացության ձևերն ու եղանակները: Առաջինը իմացվում է մարդկային բնական ճանաչողական կարողությունների միջոցով, իսկ երկրորդը՝ աստվածատուր բանակախոսության: Առաջինի ղեկավարում աշխարհից ասացված գրգռիչներն են ներգործում մարդկային զգայարանների վրա ու առաջացնում համապատասխան տպավորություններ, իսկ երկրորդում՝ կամ աստված ինքն է գալիս մարդու բանականության մեջ և կամ էլ իրեն դրսևորում է մարգարեության ու երազի միջոցով: Երկրորդ տեսակի ճշմարտությունների հիմքում ընկած է հավատը, թեկուզ մարդկային քննադատության ենթարկված հավատը, իսկ առաջինի ղեկավարում հավատը իսպառ վերանում է ու նրան փոխարինում է գիտողականությունն ու անմիջական հայեցողությունը: Եվ վերջապես, աստվածայինը, գերբնականը, ըստ էության, անճանաչելի է, քանի որ մարդը կարող է ոչ նրա պատճառները և ոչ էլ առիթուտները իմանալ, այլ լավագույն ղեկավարում՝ գիտակցել նրա գոյությունը: «Ոչ ինչ պատճառ չազգս այս կարևմ ասել, բայց միայն զմարգարեական բանն՝ եթէ դատաստանք աստուծոյ՝ անդունդք բազումք, այսինքն՝ անհասանելիք»²: Իսկ բնության բնական օրինաչափությունները հնարավոր է ճանաչել. «Յաստուածային խորս իմաստից, — պնդում է միջնադարի հայ մեծ մտածողը, — մարդկան մտածմունք ոչ կարացին իջանել, բայց որ գրենութիւնս երկրի վարժին ուսմամբ ըստ երիցս այդ դիմաց շրջելով և տեսութեամբ և լսելով»³: Այսպիսով, հանգես են գալիս երկու տեսակի, իրարից բոլորովին տարբեր ու անկախ ճշմարտություններ՝ գերբնական և բնական, աստվածային ու աշխարհիկ: Սա ճշմարտության երկակիության ուսմունքի առաջին դրսևորումն է տեսական մտքի պատմության մեջ:

¹ Տե՛ս С. С. Аревшатян, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957 г., стр. 81—100, 121.

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն և տոմար, էջ 90:

³ Նույն տեղում, Մատենագրություն, էջ 319:



ԳԼՈՒԽ ԶՈՐՐՈՐԴ

ԱՆՍՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՅՈՒ ԲՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Համոզված, որ նյութական իրականությունն ունի իր սեփական բովանդակությունն ու զարգացման «բնական ընթացքը» և հանդիսանում է իմացության ամենակարևոր աղբյուրը, Անանիա Շիրակացին ձեռնամուխ է լինում նրա ուսումնասիրությանը: Նրա բնագիտական, հատկապես տիեզերագիտական սխտեմի նպատակն է բացահայտել իրականության «բնական ընթացքի» օրինաչափությունները: Նա աշխատում է բնությունը գիտել իր լինելության և փոփոխության ընթացքի մեջ և նրա զարգացումը բացատրել ոչ թե նրա մեջ առկա ինչ-որ սուբստանցիոնալ ձևի ու խորհրդավոր հատկությունների միջոցով, այլ իրեն՝ իրականության երևույթների օրինաչափ ու պատճառական կապակցությունների միջոցով:

Շիրակացին գիտնական է և ոչ թե աստվածաբան: Գիտության զարգացումը կաշկանդող սխոլաստիկ վեճերով զբաղվելու փոխարեն, նա նվիրվում է բնության ուսումնասիրությանը: Նա ոչ թե գիտություն է օգտագործում աստվածաբանության համար, այլ, ընդհակառակն, նրա գիտության մեջ է ներթափանցել աստվածաբանությունը՝ որպես ժամանակի համար «անխուսափելի իդեալիստական ձև»: Իրեն արդարացնելու համար նա բերում է Սաղմոսի հետևյալ խոսքերը. «Դու զգիտութիւն մերժեցեր, մերժեցից և ես զքեզ»¹: Այսպիսով, գիտությունը մերժել չի կարելի: Միջնադարյան պայմաններում անհնարին էր մերժել նաև կրոնը: Շիրակացին այդ երկուսի փոխհարաբերության հարցը չի լուծում հօգուտ կրոնական զոգմատիկայի ու չի հաստատում, որ գիտությունը պետք է ենթարկվի կրոնին, այլ պնդում է, որ «գրի օրէնքս ոչ ընդդէմ են բնական իմաստութեան»²: Բնագիտությունը չի հակասում կրոնին,

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 206:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 30:

հետևաբար և կարելի է նրանով զբաղվել: Այս միտքը ավելի մեզմ ձևով արտահայտել է Գավիթ Անհաղթն իր «Մահմանքի» 7-րդ պրակում, որտեղ ասված է, որ փիլիսոփայությունը ծառայելով մարդուն, չի արհամարհում աստվածայինը և սպասարկելով աստվածայինին չի հեռանում մարդկայինից¹: Տեսական և գործնական արվեստների կապի մասին խոսելիս համանման միտք է արտահայտել նաև Գավիթ Քերականը²: Շիրակացին ավելի առաջ է գնում, երբ միջնադարյան պայմաններում բնագիտությունը և հասկապես մաթեմատիկական գիտությունները, և ոչ թե աստվածաբանությունը համարում է գիտությունների մայրը:

Ինչ է հասկանում Շիրակացին բնական գիտություն ու բնական օրենք ասելով: Միջնադարյան պայմաններում այդ հասկացությունները ստացել են բոլորովին այլ, նույնիսկ խիստ կրոնական մեկնություն, որն այժմ արևմուտքի որոշ սեպեցիոն փիլիսոփայական դպրոցիկների ներկայացուցիչներ փորձում են վերականգնել: Կաթոլիկական, ավելի ճիշտ՝ յատինական դպրոցի ներկայացուցիչների համար բնական օրենքը աստվածային կամքի, նախաինամության զրսեւորումն է: Բնական օրենքի այդպիսի ըմբռնումը բնագիտությունը փաստորեն վերածում էր աստվածաձանաչողության, մի միտք, որը սլարգորեն արտահայտված է Տերտուլյանի կողմից. «Ինչ որ բնությունը սովորեցրել է, այդ աստծո մասին է»: Սխալ կլինեք, սակայն, այս տեսակետը նույնացնել միջնադարում բնագիտությանը զբաղվելու համար որպես արդարացում ծառայող այն հնարի հետ, ըստ որի՝ ստեղծվածի միջոցով մենք կարող ենք զաղափար կազմել ստեղծողի մասին: Այս միտքը, օրինակի համար, զարգացվել է Գավիթ Անհաղթի, Իբն Սինայի, Շիրակացու, Թ. Քեկոնի և այլ միջնադարյան առաջավոր փիլիսոփաների կողմից: Եթե առաջին խմբին պատկանողները շեշտը դնում էին աստվածաձանաչողության վրա և պնդելով, որ բնության էությունը աստծո մեջ է, փաստորեն վերացնում էին բնագիտությունը, ապա երկրորդ տեսակետը պաշտպանողները, անմիջապես զբաղվելով բնական օրինաչափությունների ուսումնասիրությամբ՝ հարստացնում էին բնագիտությունը: Մյուս կողմից, նրանք ստեղծողի և ստեղծվողի այդպիսի փոխհարաբերությունը օգտագործում էին օնթոլոգիայում

աստծո գոյությունն ու աստիքունները հաստատելու համար: Միջնադարյան պայմաններում այդ այն կրոնական կեղևներից մեկն էր, որի բողի տակ զարգանում էր գիտությունը: Այդպես է վարվում նաև Շիրակացին:

Բնափիլիսոփայության նրա ըմբռնումը զրա մի նոր ապացույցն է: «Բնական իմաստասիրությունը», ըստ Շիրակացու, գիտություն է բնության մեջ «բնական բերմամբ» տեղի ունեցող երկվույթների մասին, որոնք ձանաչելի են, իսկ կրոնի ուսումնասիրության առարկան ոչ մարմնական և ոչ բնական երևույթներ են, որոնք մարդու համար միշտ էլ կմնան անհասանելի:

Միջնադարյան բնագիտության մեջ ամենավիճելի հարցերից էր տիեզերքի առաջացման ու փոփոխման հարցը: Բոլոր բրիտանական եկեղեցիներն էլ բնորոշում էին վեցօրյա ստեղծագործության սխեման, որը շարագրված էր Մենդոց գրքում: Անանյա Շիրակացին առանց բացահայտորեն բնագիտություն այդ տեսակետը զարգացնում է իր սեփականը, հակադրվածատիկականը, հակակեղեցականը:

Տիեզերքի առաջացման հարցի շուրջ ծավալվող պայքարը միշտ էլ ունեցել է աշխարհայացքային բովանդակություն: Առաջադեմ մտածողներն աշխատել են այդ պրոցեսը բացատրել բնական պատճառներով, իսկ հակադատական հոսանքի կողմնակիցները աշխատել են այն բացատրել միայն գերբնական ուժերի ստեղծագործությամբ: Հետաքրքրական է նշել, որ Իբն Ռոշդը (1126—1198) գտնում էր, որ այդ հարցում գոյություն ունեն երկու հակադիր տեսություններ՝ «ստեղծագործության տեսությունը», որը պաշտպանվում է կրոնի կողմից և «շարժման տեսությունը», որը ժամանակի գիտական միտքն էր արտահայտում: Շիրակացու նման Իբն Ռոշդն էլ պնդում է, որ տիեզերքն իր լինելությունն է ստացել բնական բերմամբ:

Ինչպես տեսանք բնության բազմազանության առաջացման և զարգացման պրոցեսում Շիրակացին մշտական դերը վերագրում էր տարրերի տարրության, ցրտության, ցամաքության, խոնավության, նրբության և նոսրության հատկություններին, իսկ ամբողջական տիեզերքի կառուցման ընացքում նա որոշիչը համարում է նրանց ծանրությունը: Հուրը լինելով զբանցից ամենաթեթևը, բարձրանում է վեր ու կազմում է տիեզերքի վերին շերտը՝ առաջին երկինքը, որը բոլորած է ու դտնվում է անընդհատ շարժման մեջ: Նա այդ շարժումը ստացել է առաջին շարժիչից: Նրա պտույտը «անզուգար և-

¹ Մասնագրությունը նախնեաց, Կորին, Մամբրե, Գաւիթ, Վենեսիկ, 1833, էջ 159:

² Գավիթ քերական, Մեկնութիւն քերականի, Բանբեր մասնագրարանի, № 3, 1956, էջ 246:

բազուկներ անշտափելի և անթուկելի և անտեսանելի է»¹։ Նա իր մեջ է ընդգրկում բոլոր գոյություն ունեցողներին, իր շարժումը հաղորդում է նրանց և իր ձևը տալիս անձև օղից ու ջրից կազմված երկրներին։ Հրային շերտին անմիջապես հաջորդում է ջուրը, որը ներքև չի թափվում ներքևից փչող հողմերի ճնշման տակ։ Զրից հետո գալիս է օդի շերտը, որն, ինչպես տեսանք, լինում է երկու տեսակի՝ թեթև և ծանր, «և ի ներքոյ պրկմանն ըստ նմին (հրային երկրների) ձևացեալ կայ հաստատութիւնդ՝ զոր կոչեմք երկին, և ասեն զգմանէ թէ ջուր է և օդ։ Ոչ պաղեալ և ոչ թանձրութեամբ խրստացեալ, այլ ջուր է ճշմարիտ լոյժ բնութեամբ՝ որպէս գաստիս և օդոյն փշեալ ուռուցեալ գոգեաց որպես պղպշակը, որ փշեալ բոլորին օդով»²։ Այդ բոլորին հաջորդում է ամենածանր տարրից՝ հողից բաղկացած երկիրը։

Տիեզերքի կառուցման այս սխեման, որը գալիս էր անտիկ փիլիսոփայությունից, տարբեր մեկնարանություններով ընդունված է եղել շատ հայ միջնադարյան մատենագիրներին կողմից, օրինակ՝ Եղիշեի, Զաքարիա Չաղեցու, Հովհաննես Երզնկացու, Գրիգոր Տաթևացու, Ներսես Շնորհալու և այլոց կողմից։ Այդ հեղինակների մեծամասնությունը տիեզերքի այդպիսի կառուցվածքը նմանեցնում է ձվի։

Շիրակացին ևս տիեզերքի կառուցվածքը և երկրի դիրքը բացատրելու, հասկանալի դարձնելու համար բերում է ձվի օրինակը։ Երկրի կանգնելու և նրա դիրքի մասին խոսելուց հետո նա գրում է. «Եվ եթէ ոք կամիցի օրինակ տեսական զարտաքնոցն յսել՝ իբր քէ զկայս երկրի նմանեցուցեալ, ինձ ի դէպ թուի ստացեալն՝ իբրև ձու որպէս նորա դեղինն ի միջին գնդաձև կառուցեալ կայ և սպիտակն շուրջ գնովաւ, և խեճեպն պատ առեալ զամենայնիւ։ Նոյնպէս երկիրս ի միջոյ կառուցեալ կայ և օդ շուրջ գնովաւ, և երկին պատ առեալ զամենայնիւ։ Գարձեալ եթէ առցէ ոք աման խեցեղէն, և արկցէ անդր ջուր, ձէթ և աւազ, ա՛հա յայտնի երևեցաւ՝ աւազն կալաւ զներքին կողմն ամանոյն, և ձէթն զվերինն, իսկ ջուրն հարկատրեալ ի միջոցին կառուցաւ, և մարմին ամանոյն պատ առեալ զամենայնիւ։ Իսկ եթէ տարբերս այսպիսիք ունին նմանութիւն ցուցական արարածոցս, ո՞րչափ ևս առաւել արարիչն ամենայնի կամի, զի արարծքս այսպէս յօրինեալ կազմեցին բնական բերմամբք»³։

¹ Աճափա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 6։

² Նույն տեղում, տե՛ս նաև Մատենագրութիւն, էջ 312, 318—334։

³ Նույն տեղում, էջ 10—11։

Պարզ է, որ Շիրակացու կողմից ձվի օրինակը այստեղ բերվել է ոչ թե երկրի ձևը որոշելու կամ հասկանալի դարձնելու, այլ տիեզերքի վերևում պատկերված կառուցվածքը և երկրի դիրքը բացատրելու համար։ Այն հատվածում, որտեղ Շիրակացին բերել է ձվի օրինակը, բննարկվում է ոչ թե երկրի ձևի հարցը, այլ այն, թե ինչպես շուրս տարբեր իրենց ունեցած համապատասխան ծանրություն հետևանքով կազմել են տիեզերքի շերտերը, և թե ինչպես է երկիրը կանգնած այդ շերտերի կենտրոնում։ Ձվի կլոր գեղնուցի մասին խոսվում է ոչ թե պնդելու համար, որ երկիրն էլ նրա նման կլոր է, այլ ցույց տալու, որ այնպես, ինչպես գեղնուցը շրջապատված է սպիտակուցով, բարակ թաղանթով ու կճեպով, այդպես էլ երկիրը շրջապատված է օդի, ջրի և հրի շերտերով, որոնք երկրից ավելի թեթև լինելով բարձրացել են վեր ու շրջափակել նրան։ Բայց եթե մի րոպե ընդունենք, որ այդ կապակցությամբ բերված ձվի օրինակի նպատակն է նաև պարզել երկրի ձևը, ապա նույն տրամաբանությունը և նույն հիմքերից պետք է ենթադրել, որ այդ օրինակի օրգանական շարունակությունը հանդիսացող ամանի, ավազի, ջրի ցուցական օրինակն էլ այս կամ այն չափով պետք է առնչվեր երկրի կլորություն հետ։ Ինչպես տեսնում ենք, երկրի կլորություն և այդ օրինակի միջև ոչ մի կապ չկա։ Ձվի օրինակում խոսվում է տիեզերքի շերտերի հաջորդականություն մասին, իսկ կաթսայի օրինակով բացատրվում է նաև այն, թե ինչու և ինչպես այդ շերտերը կազմվել են այդ ձևով։

Ավելին, ձվի օրինակը գեոկոս բաշխիք չէ այն բանի, որ տրվել է հեղինակը ընդունում է երկրի կլորությունը կամ գնդաձևությունը, քանի որ զգալի թվով միջնադարյան հայ մատենագիրներ նույն օրինակը բերելով հանդերձ, զարգացրել են երկրի տափակությունը։

Միջնադարյան մեր մատենագրության մեջ մենք հանդիպել ենք ձվի օրինակի երկու տեսակի՝ օգտագործման՝ մեկը ալքիմիայում, իսկ մյուսը՝ տիեզերագիտության մեջ։ Ալքիմիկոսները «փիլիսոփայական ձվի» կամ «հայկական ձվի» միջոցով աշխատում էին ցույց տալ շուրս տարբեր միասնությունը։ «Ձուն որ ասէ, շոքատարերքն են,— զրված է քիմիական բովանդակություն ունեցող մի ձեռագրում,— ձվի կճեպն կրակ է, որ է զառէկ, երկաթ, ոսկի։ Մյուսն օդ է, որ է քամի, սպիտակուցն, որ է սնդիկն, ջուր է, գեղնուցն՝ հող է, որ է մարմնէն»¹։

¹ ՀՊՊՌ Մատենագրարան, ձեռ. 6680, Թ. 150բ։

Չվի օրինակը օգտագործվում է նաև տիեզերագիտության հարցերում, տիեզերքի կառուցվածքը բացատրելու համար: Օրինակ, ԻՎ դարի մատենագիր Զարարիա Չաղեցին տիեզերքի կառուցվածքի մասին խոսելուց հետո գրում է. «Քեզ օրինակ ձու հատուն, լուսեղէն երկինն, որպէս զկեճէպ ձրին, և ջրեղէն կամարն որպէս զմըզանտես բարակ փառն, և հաստատութիւն՝ որպէս զսպիտակուցն և աշխարհս տարրական զնդին ի միջին որպէս զղեղնուց»¹: Նույնը մենք հանդիպում ենք Տիմոթիա Վարդապետի մոտ, որը տիեզերքի վերոհիշյալ պատկերը զծելուց հետո գրում է՝ «բառ օրինի ձուց»²: Հովհաննես Երզնկացին, Գրիգոր Տաթևացին ու XV դարի հայամատուրքներից մեկի հեղինակը պաշտպանել են նույն տեսակետը³: Ինչպես տեսանք, նույնն էր պնդում նաև Անանիա Շիրակացին, որից մեծ հավանականութեամբ նրանք վերցրել են այդ օրինակը: Շիրակացուն նախորդող հայ մատենագիրների մոտ մենք ձվի այդ օրինակին չենք հանդիպել⁴:

Եթե ձվի օրինակը երկիրը կտր համարելու հիմք բնորոշներ, ապա պարտավորված պետք է լինենք հղրակացնելու, որ հայ միջնադարյան մտածողների զգալի մասը և նույնիսկ եկեղեցին բնորոշել են երկրի կլորությունը: Քայց իրականում, ինչպես այլուր, այդպես էլ Հայաստանում միջնադարում տարածված է եղել երկրի տափակություն մասին կրոնական տեսակետը: Ինչպես ստորև կտեսնենք, մեր թվարկած հեղինակների մեծամասնությունը պաշտպանել

¹ ՀՍՍԹ Մատենագարան, ձեռ. 1521, նորին տեսան Զարարիայի ստացեալ ի խորհուրդ աւագ երկուշարթթան, էջ 309ր:

² Ձեռ. 1981, Յառաջարան համառօտ ի Մննդոց դոր արարեալ ի Տիմոթիա լուսաւոր վարդապետէ, էջ 181ր:

³ Տե՛ս Հովհաննէս Երզնկացի, Տեորակ համառօտ և լի իմաստախօսքանիւր, Նախիջևան, 1792, էջ 5. «Քեզ օրինակ ձու հատուն, լուսեղէնուցն որ ի միջին կա, և նման երկրիս, և սպիտակուցն օգուշն նման, և միջին բարակ որ յետ սպիտակուցին է՝ այն ջրեղէն կամարն է, և յեճեպն՝ ջրեղէն երկինն»: Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանոց, էջ 181 և 183. Եորդես դձու հաւի, զղեղնուցն ի մէջ ջրոյն, և մզոնա տեսակն ի յեճեպոյն է ամբացեալ: Զարարիա Չաղեցու ձեակերպումսր այդ միտքը շարադրված է նաև 1517 ձեռագրի 424ր կրեւում:

⁴ Գոյություն ունի տիեզերագիտության հետ կապված մի հին առասպել, որը լայն տարածում է ունեցել Արևելքում, հատկապես՝ Բարեկրում, Եգիպտոսում, Հնդկաստանում և Իրանում: Ըստ այդ առասպելի, սկզբնական շրջանում եղել է ջուր. խալսար, որից սգին ստեղծել է մի մեծ ձու, որը կարբվել է ու առաջացրել երկիրն ու երկինքը: Չվի վերին շերտը զարծրել է երկրագունդը, իսկ մեծագի մասը՝ երկիրը:

է այդ տեսակետը, որը բխում էր կրոնական գաղափարախոսությունից:

Ինչպես եվրոպայում, այնպես էլ միջնադարյան Հայաստանում, իշխել է այն տեսակետը, որ երկիրը սահմանափակված է ծովերով, հաստատված է ջրերի վրա, ունի իր ծայրերը և տափակ է: Եկեղեցու կողմից օրինականացված այդ հակագիտական տեսակետն առաջին հերթին ելնում էր Սուրբ գրքում բազմիցս կրկնվող այն մտքից, որ երկիրը շրջապատված է ծովով, որ նա կանգնած ու հաստատված է ջրերի կամ սյունների վրա: Այնտեղ ասված է. «Երկիրը (աստված) իր տեղից կշարժէ ու նրա սյունները կզոզան»⁵: Կամ «Աստված երկրի հիմերը ծովերի վրա ձգեց և այն ջրերի վրա հաստատեց»⁶: Հաստատել երկրի կլորություն տեսակետը, կնշանակեր չհամաձայնվել Ավետարանի այդպիսի պնդումների հետ, հերքել մարգարեների, առաքյալների և նույնիսկ «աստուծո բերնից» լսված այդպիսի խոսքերը: Այս պատճառով միջնադարյան կրոնական տիեզերագիտությունը շատ բան վերցնելով Պաղոմեոսի սխեմայից, ամեն կերպ աշխատում էր հերքել նրա կողմից զարգացված՝ երկրի գնդաձևության ուսմունքը: Աշխարհի կլորություն և տափակության կողմնակիցների միջև տարվող պայքարը միջնադարում ստանում էր ոչ միայն մասնավոր կամ լոկ բնագիտական բնույթ, այլև՝ լուրջ գաղափարական նշանակություն:

Վերոհիշյալ հայ մատենագիրների զգալի մասը, բնորոշելով Ավետարանի այդ մտքերը, պաշտպանում էր երկրի տափակության ուսմունքը: Եզնիկն Ավետարանում շարադրված մի բանի տեսակետները բննելուց հետո հղրակացնում է. «Երկիր ի վերայ ջրոց է, քանզի իւրում ունի զջուրս և ի ներքոյ քան զջուրս»⁷: Մի այլ տեղում նա գրում է, որ արևը գիշեր ժամանակ լեռների ստորոտով ետ է վերադառնում զեպի արեածագի վայրը, այսինքն՝ տափակ երկրից այն կողմ չի գնում⁸: Եղիշեն համարյա նույն կարծիքին է. նա գտնում է, որ արեգակը գիշերը բնթանում է «յայն կոյս լեռանցն հիւսիսոյ» և բնկնում օվկիանոսի մեջ, որի հետևանքով առավոտյան իր հետ բերում է ցող⁹: Պարզ է, որ այդպիսի պնդումը բխում է

¹ Գիրք Հորան, Թ. 6:
² Սաղմոս, ԻԳ 2:
³ Եզնիկ, Եզմ աղանդոց, էջ 133—137:
⁴ Նույն տեղում, էջ 131:
⁵ Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը» աշխատությունը, էջ 178:

Եղիշեի այն պատկերացումից, որ տափակ երկիրը շրջապատված է ջրով: Զարարիա Զաղեցին նույնպես գտնում է, որ շորս ծայր ու եզր ունեցող երկիրը կանգնած է ջրերի վրա ու շրջապատված է ջրով: Նա կողմա Ինդիկոպլևսի նման տարբերություն է դնում երկրի վրա գտնվող ջրերի (ներքին ծով) և երկիրը շրջապատող ջրերի (արտաքին ծով) միջև: «Նա է արտաքին ծով յեզր աշխարհիս, որ կոչի ովկիանոս, զի ոչ գոչ ի նմա կենդանի, և ոչ նաւարկէ կոխել զնա, զի անխորշ և անլետան է հարթայատակ, կոկեայ և ողորկեայ հողն ի ներքև ջրոցն և է մասամբ եզր աշխարհի»: Իր գրույթին ապացուցելու համար Զաղեցին շարաշահում է Արիստոտելի հեղինակությունը¹: Այս տեսակետն են պաշտպանել նաև Անեցին², Տիմոթիա վարդապետը³, Հովհաննես Իմաստասերը⁴, Հովհաննես Երզնկացին⁵, Գրի-

¹ Չեռագիր 1521, Երեկշարթեւոյն պատճառ և պատմութիւն ծովուց և ջուրց, բուսաց և անկայ, ծառոց և ծագկանց, էջ 311ր: Բայց ինչպես է, որ երկիրը տափակ համարող հեղինակները իրենց թեզը հաստատելու համար վկայակոչում են Արիստոտելին, որը գաղպացուն էր երկրի կլորութեան, զնդաձևութեան ուսմունքը: Ինչպես հայտնի է, միջնադարյան եկեղեցին ոչ միայն առանձնացնելով Ստադրիտի փիլիսոփայութեան իդեալիստական կողմը այն բացառականացնում էր, այլև ազգայնում անտիկ աշխարհի այդ մեծ մաս-ծողի մտքերն ու խոսքերը: Այլիկն, հաճախ միջնադարյան մատենագիրները իրենց տեսակետին ճշմարտութեան տեսք տալու համար այն վերագրում կամ բխեցնում էին Արիստոտելից: Այդպես է և այս հարցում: Արիստոտելը պնդում էր, որ տիեզերքը կազմված է մեկ արդեն հայտնի շորս տարրերից: Նա միա-ժամանակ նշում էր, որ դրանք ըստ իրենց ծանրութեան կազմում են տիեզերքի շերտերը: վերևում հրային երկինքը, ապա օդը, ջուրը և հողը: Այնտեղից միջնադարյան եկեղեցին, հաստատելու համար Սուրբ գրքի գրույթները պնդում էր, որ երկիրը շրջապատված է ջրով ու կանգնում է այդ ջրերի վրա: (Տե՛ս Հովհաննէս Արտանեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, էջ 370—372):

² Անեցի, Մեկնութիւն տամարի. Երկիր ունի ջուր ընդ իւրեաւ ի ներքուստ և ի զրուց, և դարձեալ զի երկիր յերեման և ի տատանման է ի մէջ փորձանաց, վասն որոյ առ երկիր և կայ ի կասկածանաւ, էջմիածին, 1952 թ., ԱՇ 2, էջ 42:

³ Տիմոթիա վարդապետ, Յառաջարան համառու ի ծննդոց, «Տեղիորդում աւուրն հրամայեաց կէս ջրոցն կա անուր ի վերայ հաստատութեան և կէս ջրոցն շրջան անուր ի ներքո հաստատութեամբ», ձեռ. 1981, էջ 181ր:

⁴ Տե՛ս Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 304: «Վասնզի ի վերայ ծովու նիմունն էարկ բարձրեալ երկրի և ի վերայ գետոց պատրաստեաց զնա»:

⁵ Գ. Գրիգորյանը շխորհանալով հարցի էություն մեջ գտնում է, որ իբր Հովհաննէս Երզնկացին չի պաշտպանել երկրի տափակութեան տեսակետը: Որպես փաստարկ նա նշում է, որ Երզնկացին նույնպես օգտագործել է ձվի օրինակը: Նախ մատնանշէր, որ Երզնկացին ձվի օրինակը բերում է որպես ցուցական օրինակ ու ընդգծում. «ե թէ օրինակ խնդրես, թէ որպես կայ եր-

գոր Ծաթեացին¹, Հովհաննէս Արտանեցին², «Հալցամունք և պատանսխանիք ի գիրս Մենդոց» երկի հեղինակ Եղիշե³ և ուրիշներ⁴:

Հաստատելու համար, որ երկիրը կլոր է, միջնադարյան դիտակներ նախ և առաջ պետք է մերժել եկեղեցու, Սուրբ գրքի և սուրբ հայրերի այն տեսակետները, ըստ որոնց երկիրը ունի եզրեր,

կիրս ի մէջ երկնից. բեզ օրինակ ձու հաւուն...»: Մյուս կողմից, Երզնկացին ընդունում է, որ երկիրը ունի ծայրեր, որոնք շրջապատված են անանցանելի ու անկայնը ջրերով, որ երկիրը կանգնած է ջրերի վրա: Կարճ ասած նա ընդունում է այն բոլոր հիմնական թեզերը, որոնց միջոցով անցյալում ազգացուցում էին երկրի տափակութեան տեսակետն ու ավետարանի ասույթներն այդ մասին: «Երկիրը աւուր արարչութեանն,— գրում է Երզնկացին,— հրամայեաց աստուած ասելով. ժողովեցին ջուրքդ որ ի ներքոյ երկնից ի ժողով մի և երեւոցին ցամաքն. և եղև այնպէս և զծողով ջուրսն կոչեաց ծովս վասն որոյ ասին իմաստունքն թէ ի ներքոյ երկրի և ի մէջ և ջուրջ զեկեղեցուն ջուրք են. և զի ի ներքոյ երկրի ջուր է վկայէ սպաճանս նա ինքն. ի վերայ ծովու հիմունս արկ երկրի և ի վերայ երկրին են ջուրք ծովուն զոր անպնդական ծով ասէ: Եւ ջուրջ երկրիս ջուր է, զոր ովկիանոս ծով անուանեն, և յայս ծովս, որ ջուրջ զերկրաւս, ոչ նաւ ելանէ ի վերայ և ոչ կենդանի կարէ բնակիլ ի նմա, իսկ յայս ծովս, որ ի վերայ երկրիս է, ելանեն նաւք և բնակին կենդանիք, զի կան ի մէջն լերինք և բլուրք»: «Եսկ այն ջուրն, որ ջուրջ զեկեղեցուն երկրիս կայ, արտաբոյ զան զինքն, ոչ լերինք և ոչ էլ այլ զազարք կան, որ արգել լինի ջրոյն: Այլ սաստիկ հողմն խառնեալ ընդ ջրույն, և արագասէս ի ջուրջ զայով պնդէ զեկեղեցուն երկրի, որ կայ ի վերայ ոչնչի հրամանան սաստ-ծոյ:» (Տե՛ս Երզնկացի Իմաստուն և ի իմաստասիր ըմբիւրք, էջ 5—7): Եթե երկիրը ծայրեր, եզրեր ունի և կանգնած է ջրի վրա, պարզ է, որ այն կլոր լինել չի կարող: Այսպիսով, ոչ թե մենք «անհիմն կերպով Հովհաննէս Երզնկացուն դասել ենք հայ այն մտածողների շարքում, որոնք պաշտպանում են երկրի տափակութեան ուսմունքը», այլ ինքը՝ Գ. Հ. Գրիգորյանը, անտեսելով ահլընհայ փաստերը և շխորհանալով հարցի պատմութեան մեջ, արել է անհիմն մեղադրանքներ ու սխալ եզրակացություններ: Հարցն ուրիշ կլիներ, եթե Երզնկացին իր այլ աշխատությունների մեջ զարգացներ երկրի կլորութեան ուսմունքը (Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, Հովհաննէս Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, էջ 67—68):

¹ Տե՛ս Գրիգոր Ծաթեացի, Գիրք հարցմանց, էջ 210: Երկիրը, նրա կարծիքով «կրէ զջուր ի մէջ իւր և յեզրս և ի վերայ երեսացն»:

² Տե՛ս Հովհաննէս Արտանեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, էջ 372, 377:

³ «Եվ արար զհաստատութիւնն իբրև զձեզուն տան ի վերայ երկրի, արգել ջրոյն որ ի վերայ նորս է, որպէս առ Մովսէս թէ արար աստուած զհաստատութիւնն և անջրպետեաց ի մէջ երկուց ջրոցն, որ ի վերայ իւր էր և որ ի ներքոյ իւր յերկրէ էր»: Եղիշեի վարդապետի հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս ժննդոց, հրատարակութիւնն Ն. Ակիւնյանի, Վիեննա, 1928, էջ 26—27:

⁴ Տե՛ս ձեռ. 4317, էջ 225ր:

կանգնած է ջրերի կամ սյուների վրա: Երրակացին առանց վարանելու, համարձակորեն հերքում է սաղմոսի մեզ արդեն ծանոթ պընդումը, թե երկիրը ջրերի վրա է կանգնած¹:

Այդ անելու համար նա դիմում է սկեպտիցիզմին: «Ես այդ անձանաչելի եմ համարում, թեպես և սաղմոսում կարգում եմ, որ նա (երկիրը) հիմնվեց ծովերի վրա»: Ապա առաջ անցնելով, շարունակում է. «Ջրոց ի վեր ունել զերկիր տարակուսին միտքս թէ դիարդ ի վերայ այնչափ բնութեան ջուրց կայցէ անչափ ծանրութիւն երկրիս և ոչ բնկզմի»: Նա Սուրբ գրքի տեսակետը բնորոշելով համարում է խելագարութիւն. «Ձծովէ ասեն,— գրում է նա,— խելագարեալ փրիխոփայքն հեթանոսաց, թե պատ առեալ զերկրաւ, և ի միջի ծովու է երկիր, որպէս կղզի մի և ջուր ի վերայ օդոյ և ի կողմանէ»²: Երկիրը, շարունակում է պնդել Երրակացին, ջրերով սահմանափակված լինել չի կարող, քանի որ այդ զեպրում անհասկանալի կմնար արեւածագն ու արեւամուտը: Առաջին պնդումը հանդեպնում էր այն տեսակետին, որ արեւը գիշեր ժամանակ լեռների հետեով վերադառնում է արեւելք և ոչ թե կատարում շուրջերկրյա պտույտ: Այդ տեսակետն են պաշտպանել Կողման, Եզնիկը, Եղիշեն և ուրիշներ: Հետաքրքրական է այստեղ նաև այն, որ Ավետարանի տեսակետը համարելով հեթանոսական, նա իրեն ազատութիւն է տալիս այն բննադատելու: Երրակացին խիստ բննադատում է Կողմա Բնդիկոպուհին՝ Մծրինյան սկազեմիայի արագիցիանների շարունակողին, որը «Քրիստոնեական տեղագրութիւն» մեջ մշակել էր երկրի տափականութեան ուսմունքը: «Ասում են, գրում է նա, որ օվկիանոսը շրջապատում է ոչ թե միայն այրեցյալ գոտին, այլ ամբողջ երկիրը: Կոնստանտին Անաիոքացին իր «Քրիստոնեական տեղագրութիւն» մեջ (գրա հիման վրա) ասում է, որ տապանը եկավ արեւելյան երկրից, բայց Պաղոմեսոսը ասում է, որ օվկիանոսը չի շրջապատում երկիրն... և այդ ճիշտ է».— Եզրակացնում է Երրակացին³:

Ինչպես հետագայում ավելի մանրամասն կտեսնենք, ըստ Երրակացու, ծովերը առաջացել են բնական բերմամբ: Աշխարհն առաջացել է հողի և ջրի խառնուրդից կազմված շագախի նման մի հումքից, որը կծկվելով առաջացրել է փոսեր: Կծկման ժամանակ դուրս մղված ջուրը լցվելով այդ փոսերի մեջ առաջացրել է ծովերն

ու օվկիանոսները: Հետևաբար երկիրը շրջապատող արտաքին յուրահատուկ ծով, նրա կարծիքով, գոյություն ունենալ չէր կարող. «Ոչ գոյ այլ ծով արտաքոյ երկրի» պնդում է նա⁴: Մովերն ու օվկիանոսները, ըստ Երրակացու, մեծ ջրային ավազաններ են, որոնք գտնվում են երկրագնդի վրա, սահմանափակված են ու պարփակված ցամաքով և որի մեջ պարում են բազմաթիվ կենդանիներ և որում նախարկում են մարդիկ: Ժամանակի գիտությունն ու ձանապարհորդութեանը դեռևս անհայտ երկրներն ու ծովերը նա համարում է «անծանոթ երկիր» և «անծանոթ ծով» և երբեք գրա հիման վրա չի եզրակացնում, որ աշխարհը սահմանափակված է տվյալ ժամանակաշրջանում հայտնի ցամաքներով ու ջրերով:

Ելնելով երկրի կյոթութիւնից ու հենվելով նավագնացութեան փորձի վրա՝ Երրակացին կռահում է, որ այնպես, ինչպես Միջերկրական, Հնդկական և Կասպիական հայտնի ծովերը շրջապատված են ցամաքով, այդպես էլ Խաղաղական ու Ատլանտականը նոյնպես պետք է ունենան իրենց շրջապատող երկրներ: «Քանզի զՅունականան և զԿասպիականան մերոց իսկ արանց պատահեաց շուրջ անցանել, յորմէ վարկանիմք և Հնդկանն նոյնպէս լինել, և ոչ որպէս ոմանք ասացին՝ Ովկիանոսի պարունակել զամենայն»⁵: Իսկ, ինչպես տեսանք, երկրի տափականութեանը բնորոշող մտածողները պնդում էին, որ երկիրն ունի եզրեր, որոնց շրջապատող օվկիանոսներից այն կողմ ոչինչ գոյություն չունի և որ այդ ջրերը անանցանելի և անկենդանաբնակ են: Երրակացին հերքում է նաև այդ անծանոթ ֆանտաստիկ ջրերում կամ երկրներում անհավատալի կենդանիների գոյութիւնը, մի բան որին չհասավ Ռ. Բեկոնը:

Աշխարհի գնդաձևութիւնը, ըստ Երրակացու, հետևանք է նաև տիեզերքի բնոճանուր օրինաչափութեան: Ինչպես տեսանք, նրա կարծիքով հրից կազմված առաջին երկիրը իր մեջ պարփակում է ամբողջ տիեզերքը և իր շարժումն ու ձևը հաղորդում հաջորդ շերտերին: Հրային երկիրը ի սկզբանե ունենալով ամենակատարյալ ձևը՝ կյոթութիւնը, բոլորած է գարձնում նաև իր մեջ տեղավորված երկրորդ երկիրն ու երկիրը: Երկիրները շրջապատում ու ճնշում են երկրին բոլոր կողմերից, որի հետևանքով էլ երկիրը ստանում է նրանց ձևը: «Որ ինչ միանգամ ի յերկնի է, ամենայն ինչ գնդացեալ է, կատարեալ ձևոյն հասեալ, որպէս երկիր»⁶: Այս-

¹ Անանիա Երրակացի. *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 12:

² *Նույն տեղում*, էջ 15:

³ Անանիա Երրակացի. *Մաքենագրութիւն*, էջ 338—339:

⁴ Անանիա Երրակացի. *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 15:

⁵ Անանիա Երրակացի. *Մատենագրութիւն*, էջ 339:

⁶ *Նույն տեղում*, էջ 332—333, տե՛ս նաև B. K. Чаломя, *Естественно-научное воззрение Анания Ширакаци*, էջ 166:

պիտուվ, ոչ միայն երկիրն ունի կատարյալ ձև, այլ նաև երկիրը, մի տեսակետ, որը հակասում էր միջնադարյան տիրող կարծիքներին:

Միջնադարյան գաղափարախոսները աշխատում էին հակադրել երկրայինն ու երկնայինը: Այդ ձգտումը, որ գալիս էր Պլատոնից (հատկապես նրա «Քրիմեա» աշխատությունից), այս հարցում նույնպես գտնում է իր արտահայտությունը: Երկիրը՝ աստժո, հրեշտակների, սրբերի ու նմանների վայրը, պետք է ըստ նրանց, ունենա կատարյալ ձև: Եարունակելով պլուրիստիցիաների տեսակետը, միջնադարյան համարյա բոլոր մտածողները կատարյալ են համարում կլորությունն ու գնդաձևությունը: Այսպիսով, կատարյալ երկիրը կարող է ունենալ կատարյալ ձև՝ կլորություն, իսկ երկիրը՝ այդպիսի ձև ունենալ չի կարող: Եթե երկիրը կլոր է, ապա երկիրը պետք է այլ ձև ունենա, լինի տափակ, սկավառակաձև, բայց ոչ կլոր: Այս հաստատելու համար դիմենք միջնադարյան մտածողներից Հովհան Որոտնեցուն: «Հայտնի է, — գրում է նա, — որ յուրաքանչյուր կատարյալ մարմին պետք է ունենա կլոր ձև, քանի որ եթե եռանկյունը բաղկացած է երեք գծից, իսկ քառակուսին՝ չորս, ապա կլորը կազմվում է մի գծից: Կլորությունը բոլոր ձևերի մեջ կատարյալ է, քանի որ կարելի չէ նրան որևէ մի բան ավելացնել և նրանից որևէ մի բան պակասեցնել... Հետևաբար կլոր ձևը, կատարյալ լինելով, պատշաճում է կատարյալ երկնային մարմնին և ոչ թե անկատար աշխարհին»: Երբակացին, չհամաձայնվելով միջնադարյան այդ տեսակետի հետ և երկիրն ու երկիրը իրար հակադրելով, գտնում է, որ երկիրը նույնպես ունի կատարյալ ձև՝ կլոր է:

Թխտելով երկրայինի և երկնայինի հակադրության կրոնական տեսակետը և պնդելով, որ ամբողջ իրականությունը ունի նույն ծագումը, աղբյուրը, բովանդակությունն ու ձևը, Երբակացին փաստորեն ընթերցողին տանում է դեպի այն եզրակացությունը, որ տիեզերքը մի միասնական ամբողջություն է և այդ միասնականությունը նրա նյութականության մեջ է:

Այսպիսով, Անանիա Երբակացին, հերքելով կրոնական այն սխալ տեսակետը, որ երկիրը ունի եզրեր և հաստատված է ջրերի վրա և որ երկիրն ու երկիրը հակադրված են, կարողանում է զար-

գացնել երկրի, գնդաձևության դամոնները, որը կարմիր թելի նման անցնում է նրա բոլոր երկերի միջով:

Աշխարհը համարելով մի դունդ, Պաղոմեոսի նման, Երբակացին այն բաժանում է 360 լայնության աստիճանների, որի 180-ը ընդգրկում է հայտնի և բնակված կիսագունդը՝ Սպանիայի ծայրագույն մասից մինչև Չինաստանի ծայրը: Մնացածը համարվում է անձանոթի երկիր ու ծով: Երկրագունդը բաժանում է նաև հյուսիսային և հարավային կիսագույնների: Հյուսիսայինից որպես հայտնի երկիր նա նկարագրում է միջօրեականից վեր ընկած 63 աստիճանները, մնացած հյուսիսային մասերը նույնպես համարվում են անհայտ: Հարավային կիսագույնից աշխարհագրության մեջ նա նկարագրում է մինչև 17 աստիճանը: Պատճառաբանելով, թե ինչու նա երկրագունդի այնքան մասն է նկարագրում, Երբակացին գրում է. «Բայց թե և է շուրջ զանձանաթ երկրաւ ծով կամ շուրջ զանձանաթ ծովու երկիր, մենք անհաս եղեալ մտածութեանց, լռեմք և գրեմք զայս միայն, զոր կոխեաց ոտն և ետես ակն մարդոյ»¹: Այստեղից

¹ Սակայն օրենկաթվության համար պետք է արձանագրել, որ «Յաղագս շրջագայութեան երկրից» աշխատության «Յաղագս աղբերց բնութեան» գլուխը շարագրելիս հավանաբար նա ընդունել է երկրի տափակությունը:

Երբակացին նկատելով, որ ամառ ժամանակ ջրերը սառն են, իսկ ձմռանը տաք, փորձում է այն բացատրել: Ըստ նրա և այլ միջնադարյան մտածողների, ամառ ժամանակ արեգակը տաքացնում է մեր կիսագունդը, որի հետևանքով ջրերի աղբյուրները, սրունք գտնվում են երկրի տակ, արևից տաքությունը շատնալով՝ սառն են մնում: Իսկ երբ մեր կիսագունդում ձմեռ է, արևը տաքացնում է երկրի մակերեսի հակառակ կողմը և այդպիսով ջերմանում են ջրերի շտեմարանները, որոնք գտնվում են այն կողմում: (Անանիա Երբակացի, Մատենագրություն, էջ 321): Այս նույն տեսակետը պաշտպանել է նաև Տաթևացին, որը, ինչպես տեսանք, կողմնակից է երկրի տափակության ուսմունքին, (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 208—209): Անկասկած, եթե այդ աշխատությունը գրելիս Երբակացին երկիրը կլոր պատկերացնեք, այդպիսի եզրակացության չէր հանդի: Միայն երկրի հակառակ կողմը տափակ համարելու գեղարվեստական հնարավոր կլինեք մտածել, որ ջրամբարները կարող են այդպես տաքանալ կամ սառչել: Սակայն Երբակացին այդ տեսակետը չի գործացրել իր մյուս աշխատություններում: Հայ իրականության մեջ առաջին անգամ նա պաշտպանել է երկրի կլորության տեսակետը:

² Անանիա Երբակացի, Մատենագրություն, էջ 337—338: Պաղոմեոսը բնակելի երկրի ամենահարավային գույգահեռականը տանում է հասարակածից 16 5/11° հարավ, իսկ ամենահյուսիսայինը՝ 63° դեպի հյուսիս: Ամբողջ տարածությունը կազմում է 79 5/11°, իսկ Պաղոմեոսը կլորացնելով թիվը այն համարում է 80°:

³ Անանիա Երբակացի, Մատենագրություն, էջ 339:

¹ Տե՛ս Հովհան Որոտնեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, էջ 384: Երկրայինի ու երկնայինի հակադրության սկզբունքն են պաշտպանել Ռ. Բեկանը, Բերնարդինո Տելիգրան (1509—1588) և շատ այլ հայտնի մտածողներ:

հանգում ենք այն եզրակացության, որ Շիրակացու աշխատություններիցում ընկած է ժողովրդագրության և ճանապարհորդության պրակտիկան և ոչ թե վերացական ու դոգմատիկ եկեղեցական սկզբունքները:

Երկրագնդի հայտնի մասի կլիմայական պայմանները նկատի առնելով, Շիրակացին այն բաժանում է յոթ կլիմայական գոտիների, որից մեկը գտնվում է հարավային, իսկ մնացած վեցը՝ հյուսիսային կիսագնդում: Ըստ հաշվումների, Անանիայի պատկերացմամբ երկրի բնակելի մասը 18.409 կմ է, իսկ երկրի շառավիղը 5.829 կմ¹:

Հետաքրքրական է այլեցեալ գոտու մասին նրա տված բացատրությունը: Այլեցեալ գոտին, ասում է նա, բաժանում է բնակված հայտնի երկիրը հարավային կիսագնդից, որը կոչվում է «ընդհեմ երկիր» և որը հյուսիսային կիսագնդից ավելի փոքր տարածություն ունի: Ըստ Շիրակացու, հարավային կիսագնդում գոյություն ունեն նույն կլիմայական գոտիները, ինչ որ հյուսիսայինում²: Նրա համար կասկածից վեր է, որ աշխարհը չի սահմանափակվում ժամանակի գիտությունը ծանոթ երկրներով ու ծովերով: Եթե նույնիսկ, մտածում է նա, արևը ծանոթ աշխարհի սահմաններից հեռանալով, իր ճառագայթները չի տարածում կենդանական աշխարհի վրա, այնուամենայնիվ «լերանց և ավափայից ձորոց և անձաւաց անկենդանեաց» է տալիս իր լույսը³: Շիրակացին երկրի գնդաձևության ուսմունքի հիման վրա իր «Տիեզերագիտություն» մեջ բացատրում է նաև տարվա եղանակների փոփոխումը⁴: Այժմ առաջանում է մի նոր հարց. արդյոք այդ «ընդհեմ երկրում», ցամաքում գոյություն ունի՞ կյանք, կա՞ն արդյոք հակոտնյաներ:

Ընդունել երկրի գնդաձևությունը ու պնդել, որ աշխարհը չի սահմանափակվում հայտնի երկրներով, փաստորեն նշանակում էր վերացնել հակոտնյանների գոյությունը հաստատելու ճանապարհին ընկած հիմնական զմայրությունները: Կար, սակայն, մի ավելի սարսափելի խոչընդոտ՝ միջնադարյան եկեղեցին, որը հերքելով երկրի կլորության ուսմունքը, հերետիկոսություն էր համարում հակոտնյանների գոյությունն ընդունելը: Բարսեղ Կեսարացին նույնիսկ

հարցադրումը համարում էր ցնորեցուցիչ, միտքը ճշմարտությունից շեղող: VI դարում, Գաղայի եպիսկոպոս Պրոկոպիոսը հենվելով առաքյալների ու մարգարեների ասույթների վրա, եզրակացնում էր, որ եթե հակոտնյաներ լինեին, ապա Քրիստոսի «ուսմունքը» նրանց էլ ավետված կլիներ¹: Հակոտնիոսը հակոտնյանների գոյությունը ընդունող մտածողներին հիմար ու անխելք էր համարում, իսկ Կողմա Ինդիկոպլեար այդ թեզը արտուրդ ու հեթանոսական էր անվանում: Նույն հիմքերից ելնելով Եղնիկը ժխտում է անտիպոտների առկայությունը²: Դավիթ Անհաղթը այն կասկածելի է համարում: Շիրակացին այս բոլորին տեղյակ և համոզված, որ մարգարեների, Ավետարանի և եկեղեցու հայրերի կողմից մերժվում է հակոտնյանների առկայությունը, այնուամենայնիվ ընդունում է նրանց գոյությունը: «Թէպէտ և լսէի ի մարգարէից և յամենայն աստուածային գրոց, ի վարդապետաց եկեղեցուց,— գրում է Շիրակացին,— եթէ ոչ գոն այլ ներքոյաբնակը կենդանիք, սակայն ես հաւանեալ էի ընդդիմատունս մեզ լինելու»³:

Այսպիսի խիզախ մտքից հետո Շիրակացին, կարծես, նահանջում է: Նա պատմում է, որ երբ տարված էր այդպիսի մտքերով, տեսնում է մի երազ, «Տեսնում էի, թէ ինչպէս արևը ծագելու ժամանակ երկիր էր իջնում: Ես առաջ ընթացա և այն գիրկս ընդունեցի: Նա անմորուս մի պատանի էր, ոսկեգիսակ և կարծես նրա բերանի շրթունքները ոսկով էին օծված և նա սպիտակ և փայլուն զգեստ էր հագել, և բերանից սաստիկ լույս էր ելնում (Սա հիշեցնում է Վահագնին—Գ. Խ.): Ես նրան ասացի, որ վաղուց ցանկանում էի նրանից մի բան իմանալ: Արդ պատմիր ինձ, թե երբ դու մեզանից գնում ես, ում ես լույս տալիս, երկրի ներքեում կենդանիներ կան թե ոչ: Նա ասաց՝ ոչ, լեռներին և խորը ձորերին և անձավներին ու ոչ-կենդանիներին եմ լույս տալիս»⁴: Այս երազը Շիրակացին պատմում է Տյուբիկոսին, որը նրան խորհուրդ է տալիս կարգալ Ամփյուլոբիոսի Հորաց գրքի մեկնությունը, որտեղ ժխտվում է հակոտնյանների գոյությունը: Եվ Շիրակացին ավարտում է իր խոսքը, աւելով. պարտավոր ենք հավատալ մեծ վարդապետին և նրա նմաններին՝ աստուծո մարդկանց և ոչ թե արտաքիններին⁵:

¹ Լ. Սեմյոնով, Աստղարաշխական երկրաչափություն, Էջմիածին, 1955, էջ 32:

² Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 338:

³ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 14:

⁴ Նույն տեղում, էջ 50—55:

¹ Մաղմուս, ԺԹ, 4: Պողոսի թուղթ առ Համակեցիս, Ժ, 19, Թուղթ առ Կողոսացիս, Ա, էջ 140:

² Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, 3 մաս, Ա, էջ 140:

³ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 13:

⁴ Նույն տեղում, էջ 13—14:

⁵ Նույն տեղում, էջ 14:

Եթե նկատի ունենանք, որ Շիրակացին հետագայում չի հրա-
ժարվել երկրի գնդաձևութեան ուսմունքից, որ հակոտնյանների գո-
չութեան գաղափարին հանդեպ էր նախօրոք իմանալով, որ այն
ժխտվում է աստվածային գրքերի, եկեղեցու հայրերի և մարգարե-
ների կողմից, ապա կարելի է ենթադրել, որ Հորի գրքի մեկնություն-
նր նրա համար նորություն չէր և նրա վրա այդպիսի վճռական
նկարգործություն ունենալ չէր կարող: Մենք հակված ենք մտածելու,
թե Շիրակացին իր դիրքերը չի զիջել: Այդ բոլորը նա հնարել է
իրեն որոշ շափով ապահովագրելու համար:

Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Շիրակացին որոշ ժամանակ, հա-
կառակ եկեղեցական կարծիքին, պաշտպանել է հակոտնյանների գո-
չութեան գաղափարը և այն փոխել է սուտոյչի և եկեղեցու ազդեցու-
թեան տակ, ապա այդ նույնպես խոսում է այն մասին, որ նա եղել
է ինքնուրույն մտածող, և եթե ժամանակի կրոնական վարդապե-
տությունը նրան խանգարած չլիներ, նա կարող էր շատ ավելի
խիզախ մտքեր հղանալ:

Այժմ պարզենք, թե ըստ Շիրակացու ինչպես է կազմվել գնդա-
ձև երկիրը, որը հարուստ է իր բազմազանությամբ, պինդ է և ունի
իր կայուն ձևը: Այս հարցում ես նա ցուցաբերել է իր ինքնուրույ-
նությունը: Շիրակացու տեսակետը այս հարցում հենվում է երկու
սկզբունքի վրա: Առաջինը, որ գալիս է անտիկ աշխարհից, այն է,
որ բնությունը կազմված է փոշուց, հող տարրի մասն մասնիկնե-
րից¹: Երկրորդ, ինչպես տեսանք, նա պնդում է, որ աստված ստեղ-
ծել է շորս տարրերը, որոնք գտնվելով տարբեր միակցությունների
մեջ, առաջացրել են բազմազան բնությունը: Այդ երկու տեսակետ-
ների միաձուլումից Շիրակացու մոտ ստացվել է հետևյալ պատ-
կերք, որը հիշեցնում է արեգակնային համակարգի առաջացման
մասին (նեբուլյար) միգամածային վարկածը²: Երկիրը շորս
տարրերի մի խառնուրդ է, որի հիմնական բաղադրիչ մասը
հողն է: Այդ հող տարրի նստք ու ցանուցրիվ մասնիկներին միա-
նում է ջրի խոնավությունը, ու ստեղծում մի տեսակի շաղախ: Այդ
խառնուրդը՝ շրջապատող օդի ճնշման և իր ծանրության հակառակ
ուժերի միջև գտնվելով, սեղմվում է ու կաշեկում իրար առաջացնում
պինդ երկիրը: Ընշման ընթացքում ավելորդ ջուրը մղվում է դեպի

¹ Այս տեսակետը խիստ քննադատել և հակակեղեցակետ է համարել
Հովհան Որոտնեցին. Տե՛ս Հովհան Որոտնեցի. Հաւաքեալ ի բանից իմաստա-
սիրաց, Բանբեր, № 3, էջ 353:

² Համանման պատկերացում է ունեցել նաև չին մտածող Չման Չզայը
(1020—1077):

մակերեսը և հավարպելով կազմում է ծովերն ու օվկիանոսները: «Եւ
ընդ անգայտութեանս ցան եւ ցիր հողոյն երկրի խառնեալ,— գրում է
Շիրակացին,— մանրասիկ խոնաութիւն ջուրց. և հողմոյն սասա-
կութեամբ ի վեր փշելով և երկրիս թանձրահող ծանրութեամբ ք
վայր կալով կափշի հողն յիրեարս, և ճնշի իրք ի մամուլս՝ մանրա-
սիկ խոնաութիւն ջուրցն ի վեր կոչս»¹: Ակնհայտ է այստեղ Շիրա-
կացու տեսակետի և Մննդոց գրքի ստեղծագործության սխառնի
տարբերությունը, նույնիսկ հակադրությունը: Երկիրը ոչ թե միան-
գամից է ստեղծվել ստեղծագործության առաջին օրում, այլ՝ ժա-
մանակի ընթացքում է առաջացել, և այդ պատճառով էլ ճանաչելի է
մարդու կողմից: Այսպիսով, վերանում է նաև այսպես կոչված «ար-
տարին ծովերի» գոյություն հարցը:

Երկրի ձևավորման այստեղից մեզ հատկանշա-
կան է նաև մի այլ հանգամանք: Այստեղ կոնկրետ կերպով դրսևոր-
վում է լինելության պրոցեսի՝ Շիրակացու ըմբռնումը: Ինչպես տե-
սանք, տարրերի ստեղծագործությունից հետո, նրա կարծիքով այդ
տարրերի յուրահատուկ միասնություններից առաջանում է բնու-
թեան բազմազանությունը, որոնք և ենթարկվում են փոփոխություն-
ների: Այստեղ նա աշխատում է ցույց տալ այդ բազմազանություն-
ներից մեկի՝ երկրի առաջացման ամբողջ պրոցեսը: Նրա մոտ ար-
տահայտվող դիալեկտիկայի սաղմերը վերածվում են պրոցեսի նա-
խի պատկերացման գաղափարի:

Ինչպես տեսանք, Շիրակացին մերժելով արտաքին, ոչ սովո-
րական, անկյանք ու երկիրը շրջապատող ծովերի գոյությունը,
հաստատեց, որ բոլոր ջրերն էլ առաջացել են երկրագնդի կծկման
հետևանքով գուրս եկող ջրից: Այդտեղից Շիրակացին բխեցնում է
այն երկրագնդությունը, որ բոլոր ջրերն էլ երկրի խորքում ունեն մի
ընդհանուր միացման վայր կամ աղբյուր. «Ժակ ի միմեանս էն
ծովքն և երթան կցին յիրեարս ի ներքոյ երկրի»²: Այս տեսակետը
հարմարվում է նաև եկեղեցական պատկերացմանը, բոտ որի՝ աստ-
ծո հրամանով բոլոր ջրերը ի մի են հավաքվել և բաժանվել ցամա-
քից:

Միջնադարյան բնագիտության և աստվածաբանության կարև-
վոր խնդիրներից էր նաև այն, թե ինչպես ծովերի ջրերը պահում են
իրենց հավասարակշռությունը (այսինքն՝ թե ինչու ջուրը մնում է
այնքան, ինչքան կա, կարելի է ասել՝ ջրերի պահպանման հարցը)

¹ Աճաճիա Շիրակացի. Տիեզերագիտութեան, էջ 9:

² Նույն տեղում, էջ 17 և 15:

և թե ինչու ծովերի ջրերը աղի են: Այստեղ նույնպես արտահայտվում են երկու հակադիր տեսակետներ՝ մի կողմից այն, որ բնությունը փոխվում է «բնական բերմամբ» և մյուս կողմից այն տեսակետը, որ աշխարհը այնպիսին է մնում, ինչպիսին էր ստեղծագործությունը ժամանակ:

Շիրակացին գտնում է, որ այդ հարցը ունի երեք հավանական պատասխան. առաջինը «շար փիլիսոփաների» տեսակետն է, բայց որի ծովի ջրերի քանակը մնում է անփոփոխ՝ ներս թափվող և դուրս հոսող ջրերի ու աղբյուրների ջրերի հավասարաքանակ լինելու պատճառով: Իսկ ծովի ջրերի աղիությունը նրանք համարում են հետևանք այն բանի, որ «ծովի ջրերը շեն (կարողանում) ելիզի մակերեսը կլնել, որպեսզի պարզվեն մրրությունից ու պղտորությունից»¹: Իսկ բայ «բարի փիլիսոփաների», այսինքն՝ բայ Շիրակացու համար ընդունելի փիլիսոփաների, այդ հարցը լուծվում է հետևյալ կերպ. «Արեղակի ջերմությունը (ջրից) ծծում քաշում է (նրա) քաղցր, նուրբ և թեթև (մասերը և գոլորշիացնում դրանք (իսկ ջրի) թանձր և ծանր մասը պղտորն ու մրրվածը այնտեղ էն մնում: Այնտեղ մնացածները աղի են ու դառն: Այդ պատճառով ծովը միակշիռ է ու զարշահոտ»²: Շոգիացած ջուրը լրացվում է ծովերի մեջ՝ հոսող գետերով ու անձրևներով: Այս տեսակետն հաստատելու համար Շիրակացին բերում է երկու ապացույց՝ առաջին, կոխսայի միջի ջուրը եռացման հետևանքով շոգիանում է ու պակասում: Այսպիսով, ջերմությունը շոգիացման ու ջրի նվազման պատճառն է, երկրորդ, նավաստիներն անջուր մնալով, ծովի աղի ջուրը եռացնելիս ամանի բերանին պահում են սպունգ, որի մեջ ներծծվում է շոգին: Այդ սպունգը հովանալով, միջի շոգին վերածվում է մաքուր ջրի: Նավաստիները սեղմում են սպունգը ու ստանում խմելու ջուր:

Երրորդ տեսակետը զուտ կրոնական է, բայց որի ծովերի ջրերը աղի են և պահպանում են իրենց քանակը աստծո հրամանով: Հովհան Որոտենցին հիշատակում է նաև եկեղեցական մի այլ տեսակետ. «երկրում, որտեղ հեղեղված են ծովերի ջրերը կա աղի պահեստ և նրանից էլ այն (ջրերը) առնում են աղիությունը»³:

Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Շիրակացին նախապատվություն չի տվել երկրորդ տեսակետին, ապա կարելի է պնդել, որ նա ընդու-

նել է երկրորդ և երրորդ տեսակետներն էլ: «Բարի փիլիսոփաների» կարծիքն ու օրինակը նա համարում է հավանական, այսինքն՝ չի հերքում, սակայն, միաժամանակ, նա նշում է, որ եկեղեցականն էլ սխալ չէ: Կամ պետք է ենթադրել, որ գլխի վերջին տողերը, որոնց միջոցով արտահայտվել է եկեղեցական կարծիքը, ավելացված են հետագայում, կամ էլ Շիրակացին համարել է գիտականն ու կրոնականը¹: Մեր կարծիքով առաջին ենթադրությունը ավելի հավանական է: Հովհաննես Երզնկացու մոտ, որը «Տիեզերագիտությունից» օգտվել է, արտահայտված է միայն «բարի փիլիսոփաների» տեսակետը, իսկ կրոնականը բոլորովին չկա²: Գրիգոր Տաթևացին ջրի աղիության վերահիշյալ տեսակետը համարելով արիստոտելյան, պաշտպանում է այն և ինքն էլ իր հերթին ավելացնում մի քանի նոր գործոններ ևս՝ գետերի բերած կեղտը, ջրերի մեջ ապրող կենդանիների կեղտը և, վերջապես, աստվածային նախախնամությունը³: Հովհան Որոտենցին հիշատակում է, որ այդպիսի տեսակետներ են ունեցել «արտաքին» իմաստասերները⁴: Իսկ Տիմոթիան ջրերի աղիությունը համարում է միայն հետևանք աստվածային հրամանի⁵:

Ինչպես է ծանր երկիրը կանգնում մթնոլորտում՝ շրջապատված իրենից թեթև օդով ու ջրով: Միջնադարյան բնափիլիսոփայության համար (որին դեռևս անհայտ էր վանողական և ձգողական ուժերի գոյությունը) դա եղել է սկզբունքային խնդիրներից մեկը: Եկեղեցու հայրերը վախենալով, որ կրնան թեթևանալ մեջ, նույնիսկ խուսափել են հարցադրումից: Ավետարանում այդ մասին կա մի բանի տեսակետ, որոնք վերջին հաշվով հանգում են երկուսի. երկիրը իրեն շրջապատող ջրերի հետ միասին կանգնել է սյունների վրա և երկրորդ՝ կանգնել է աստծո հրամանով:

¹ Հավանական է նաև Լ. Սեմյոնովի հետևյալ ենթադրությունը. Շիրակացին շարադրում է բնաբովոյ հարցի վերաբերյալ բոլոր կարծիքները, հայանելով որ «բարի փիլիսոփայքն» այսպես են կարծում, իսկ շար փիլիսոփայքն» այնպես, եկեղեցական հեղինակներն՝ այսպես, և երբակացու թողնում ընթերցողին» (Սեմյոնով Լ., Անանիա Շիրակացին որպես աստղաբաշխ, Էջմիածին, 1953, № 6, էջ 23): Պետք է ավելացնել, որ Շիրակացին փաստեր է բերում միայն «բարի փիլիսոփաների» տեսակետը ապացուցելու համար, իսկ մյուս տեսակետները միայն թվարկում է:

² Հովհաննես Երզնկացի, Տետրակ համառոտ, էջ 7—8:

³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 308:

⁴ Հովհան Որոտենցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, Բանբեր, № 3, էջ 375:

⁵ ՀՄՄԻ Մատենադարան, ձեռագիր 1981, էջ 182ա:

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 17:
² Նույն տեղում, էջ 17—18:
³ Հովհան Որոտենցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, Բանբեր, № 3, էջ 376:

Հայ մատենադրութեան մեջ այդ հարցի վերաբերյալ գոյություն ունեն զանազան կարծիքներ: Ինչպես արդեն տեսանք, հայ միջնադարյան մտածողների ճնշող մեծամասնությունը գտնում էր, որ երկիրը շրջապատված է ջրով ու կանգնած է զրա վրա: Քայց այսպիսով հարցը չէր լուծվում, քանի որ նրանք բոլորն էլ ընդունում էին, որ երկիրները կլոր են, իսկ երկիրը իրեն շրջապատող ջրի հետ միասին կանգնած է այդ կլոր շրջագծի մեջտեղում: Հետևաբար հարց է առաջանում, ինչպես է երկիրը կանգնում երկիրներին կիսագնդերի միջև: Նրանք չէին կարող և չեն էլ պնդել, որ տափակ երկրի և հարավային կիսագնդի (երկնքի) միջև ջուր է լցված: Ինչ գոյություն ունի ջրի վրա կանգնած ու նրանով շրջապատված երկրի և երկիրների միջև, ինչպես է այդպիսի երկիրը կանգնում:

Ինչպես տեսանք, մատենադիրների մեծամասնությունը գտնում էր, որ երկիրը շրջապատված է օդով: Այստեղից էլ նրանք եզրակացնում էին, որ օդի հոսանքները պահում են այն: Օրինակ, Եղիշեն ընդգծում է, որ ծանր երկրի՝ տիեզերքի կենտրոնում կանգնելը հակառակ է բնության օրենքին, քանի որ բնության մեջ թեթևը վեր է բարձրանում, իսկ ծանրը ներքևում է մնում: Երկրի կանգնելը, սակայն, նա համարում է աստվածային հրամանի հետևանք, բայց, միաժամանակ աշխատում է այն բացատրել: «Քանի որ իր (երկրի) բնական ծանրությունը չի թողնում իրեն վեր (բարձրանալ), իսկ ներքևից հողմերի ուժը (չի թողնում) վայր բնկնել, այսպիսով, ամեն կողմից հավասարակշռվելը (երկրի հաստատ կանգնելու պատճառն է)»: Եզնիկը գտնում է, որ ինչպես ոչնչից աստված կարող էր նյութ ստեղծել, այնպես էլ կարող է հրամայել, որ երկիրը պահպանի իր այդ դիրքը¹: Երրակացու հաջորդներից պատմիչ Եղիշեի տեսակետն է պաշտպանել նաև Հովհաննես Երզնկացին, որը, սակայն, ազդվելով Երրակացուց, կատարում է մի հավելում: Նա գրում է. «Երկիրը իր արագ շրջագալությանը չի թողնում, որ երկիրը բնկնի (երկնքի) ներքին կիսագունդը»²: Գրիգոր Տաթևացին

¹ Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Երրակացուց մեկնություն» աշխատությունը, էջ 170 և 184:

² Եզնիկ, Եզնիկացուց, էջ 136:

³ Հովհաննես Երզնկացի, Տեսարակ համառու, էջ 4—5: Գ. Լ. Գրիգորյանը սխալվում է, երբ կարծում է, որ տիեզերքում աշխարհի դիրքի պահպանման այսպիսի բացատրությունը վկայում է, որ այժայ Եղիշեակը չի պաշտպանում երկրի՝ ջրի վրա կանգնած լինելու մասին միջնադարյան կրոնական տեսակետը: (Տե՛ս նրա Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, էջ 68—69):

ավելի ընդլայնված ձևով կրկնում է Եղիշեին: Իսկ Հովհան Որոտնեցին երկար բնութագրում է հետո հանդում է Քարսեղ Կեսարացու տեսակետին, որի կարծիքով աստվածային հրամանով ծանրությունը անհրաժեշտությամբ ձգտում է դեպի կենտրոնը: Նա չի ժխտում նաև այն, որ երկիրը կանգնած է աստվածային կամքով³:

Երրակացին իր հերթին պաշտպանում է արիստոտելյան համարված այն տեսակետը, որ երկիրը պահպանում է իր դիրքը բնական պատճառներով: Խոսելով տիեզերքի կառուցվածքի մասին, նա գրում է. «օդ թանձր և թաղուն, և ամենևին բնութիւն ցուրտ առաւել ի ներքոյ մտեալ ի մէջ նորա (երկնքի) շուրջ զերկրաւ սրկեալ ունի. և ի ներքոյ պրկմանն արգելեալ սաստկութիւն հողմոց վերնոց և ներքնոց՝ և ի մէջ առեալ փակեաց զմեծ մարմինս զայս զերկիրս»⁴: Երկիրը շրջապատված լինելով ցուրտ ու պինդ օդով պահվում է նրա կողմից: Մի այլ դիտում նույն հարցին տարբեր տեսակցությունով մոտենալով, Երրակացին ավելացնում է. «Քանզի երկիրս, չորհրկուսի ի միջոցի երկնի կառուցաւ, ոչ թոյլ տայ ամ երկին իւրով երագութեամբն ի ներքին կիսագունդն խոնարհել. Քանզի երկիր իւրով ծանրութեամբն հակ է ի վայր իջանել՝ և հողմ իւրով ուժգնութեամբն ջանայ ի վեր բերել զնա: Եւ ոչ ծանրութիւն երկրիս թողացուցանէ ի վեր բերել, եւ ոչ ուժգնութիւն հողմոյն թոյլ տայ ի վայր իջանել և այնպէս զհասարակաշիւ կէտն կալեալ կայ»⁵: Երկիրը պահվում է ոչ միայն շրջապատող օդի շերտի պատճառով, այլ նաև այդ օդի հոսանքի և երկրի ծանրության միջև ստեղծված ուժերի հավասարակշռության հետևանքով: Երկիրը ձգտում է ընկնել ներքև, իսկ հողմը այն վեր է բարձրացնում, որի պատճառով երկրագունդը պահում է իր դիրքը: Երկրի դիրքի պահպանմանը օգնում է նաև սոսկալի արագությանը պատվող երկիրքը, որի մեջ պարփակված է երկրագունդը: Ինչպես այժմյան ֆիզիկան էլ ընդունում է, արագ շարժվող մարմինների բովանդակությունը թափվել կամ ընկնել չի կարող: Մի այլ աշխատության մեջ, խորացնելով իր այս տեսակետը, Երրակացին գրում է. «Եւ ի ներքս (երկնի) փակեալ ունի զմեծս զայս աշխարհ և զսաստկութիւն հողմոց, զի յանկութիւնն է հրոյ և հողմոյ առ միմեանս, զի նորա (երկրի) շրջապատութեամբն իբրև կամար իմն ձևանայ և ազոցն

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 181—182:

² Հովհան Որոտնեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, էջ 380:

³ Անանիա Երրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 6—7:

⁴ Նույն տեղում, էջ 9—10:

անաւարտութեամբն իրեն յաման ինչ բմբունեալ՝ որպէս ջուր ի խեցեղէն ինչ կամ ի նիւթեղէն աման ըմբունեալ՝ պահի լուծութեամբ»¹: Այդ հարմերը, այդպիսով, որպէս կամար կամ նյութական աման պահում են երկրագունդը, որը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում²: Այս առումով էլ պետք է հասկանալ այն սյունները, որոնց մասին Շիրակացին խոսում է³:

Շիրակացին, այսպիսով, ընդունում է տիեզերքի գեոցենտրիկ ուսմունքը, որը որոշ իմաստով ունի իր պատմական արդարացումը: Բնության զարգացման գազաթնակետը՝ մարդը ապրում է աշխարհի վրա և նա է, որ օգտվում է բնութիւնն բոլոր բարիքներից: Արևը, բոլոր լուսատուներն ու կենդանիները, մարդու պատկերացումով, ծառայում են իրեն ու երկրին «Եթե նա (արևը) լեզու ունենար, — գրում է Շիրակացին, — մեծ աղաղակ բարձրացնելով կասեր երկրին՝ ինձ քեզ համար են ստեղծել»⁴: Մյուս կողմից, մարդը իր պրակտիկ կյանքում ձգտում է գեպի այն գիտություններն ու գիտական տվյալները, որոնք կապված են իր և իր շրջապատի հետ: Մարդու այդպիսի ինքնակենտրոն մտածելակերպը ժամանակի գիտության ու տեխնիկայի զարգացման ցածր մակարդակի, ֆեոդալական արտադրահարաբերությունների և միջնադարյան եկեղեցական գաղափարախոսությունների հետ միաձուլված՝ կաշկանդում էր մարդկային իմացությունը և (այս դեպքում) պահում նրան գեոցենտրիկ ուսմունքի սահմանափակ ոլորտում: Այս նկատի ունենալով, էնդելսը գրում է. «Երկրակենտրոն տեսակետն աստղաբաշխության մեջ սահմանափակ էր և իրավամբ ժխտվում է: Բայց որքան որ մենք հետազոտություն մեջ ավելի ենք առաջ գնում, այնքան ավելի ու ավելի է մտնում նա իր իրավունքների մեջ: Արևը և այլն ծառայում են երկրին (Հեգել, «Բնության փիլիսոփայությունը», էջ 155): Ամբողջ հսկայական արևը գոյություն ունի միայն հանուն փոքրիկ մոլորակների: Մեզ համար հնարավոր է միայն գեոցենտրիկ ֆիզիկական, քիմիան, բիոլոգիան, օդերևութաբանությունը, և այդ գիտությունները ոչինչ չեն կորցնում այն պնդումից, թե դրանք ուժ ունեն միայն երկրի վերաբերմամբ, և այդ պատճառով էլ սոսկ հարաբերական են: Եթե մենք լրջորեն պահանջներ կենտրոնից գուրկ,

¹ Անանիա Շիրակացի. *Մատենադրություն*, էջ 318:

² Անանիա Շիրակացի. *Տիեզերագիտություն*, էջ 12:

³ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի. *Տիեզերագիտություն*, էջ 12 և Ե. Կ. Կոլոսյ, *История армянской философии*, էջ 153:

⁴ Անանիա Շիրակացի. *Տիեզերագիտություն*, էջ 59:

կենտրոնախույս մի գիտություն, ապա գրանով մենք կկանգնեցնենք ամեն մի գիտություն շարժումը»¹: Եթե այդպես էր XIX դարում, ապա ինչպիսի խոշոր ազդեցություն կունենային այդ գործունեները դրանից 13 դար առաջ: Հետաքրքրական է նշել, որ Ռ. Բեկոնը ևս պաշտպանել է գեոցենտրիկ տեսակետը:

* * *

Մինչև այժմ շարադրեցինք Շիրակացու հայացքները երկրի և նրա վրա կատարվող փոփոխությունների մասին: Այժմ տեսնենք, թե ինչպես է նա պատկերացնում երկինքը, երկնային մարմիններն ու նրանց օրինաչափությունները:

Երկինքների հարցը լուրջ նշանակություն է ունեցել միջնադարյան բնափիլիսոփայության համար, քանի որ այն առաջին հերթին կապված է եղել դրախտի, ասածո, հրեշտակների և սրբերի գտնվելու վայրը որոշելու հարցի հետ: Ինչպես տեսանք, պավլիկյաններն իրենց բնագաղափարները ուղղել էին այդ տեսակետի դեմ և ժխտել դրախտի մասին եկեղեցու պատկերացումները: Կրոնական բնագիտությունը, մյուս կողմից, ամեն կերպ աշխատում էր ապացուցել, որ գոյություն ունի մի հատուկ երկինք, նույնիսկ աննյութական, որտեղ բնակվում են հրեշտակները, մարգարեներն ու մահացած սրբերը:

Համարյա բոլոր հայ մատենագիրներն էլ ընդունում են, որ երկինքը կտր է, շատերը նույնիսկ ընդգծում են, որ այն բաժանված է երկու կիսագնդի: Այդ տեսակետի նկատմամբ որոշ բացասական վերաբերմունք ունի Եղնիկը²:

Երկնքի մասին եղած ուսմունքներում հիմնական հարցերից մեկն էլ այն էր՝ թե քանի երկինք գոյություն ունի և ինչպիսիք են դրանք: Ինչպես վկայում է Շիրակացին, Փիլոն Ալեքսանդրացին ընդունել է երեք երկինքների գոյությունը և երրորդը համարել է աննյութական, այն վերապահելով ասածուն ու հրեշտակներին: Հովհան Որոտնեցին հայտնում է, որ Բարսեղ Կեսարացին նույնպես պաշտպանել է այդ տեսակետը, որի համաձայն «առաջին երկինքը կազմված է հուրից, և ոչ թե շորս տարրերից, և որ այն աննյութական է և լուսավոր էությունը՝ բնակարան բոլոր տեսակի հրեշտակների, սուրբ երանելիների և արդարների»³: նույն կարծիքն են ար-

¹ Պ. Էնգելս. *Բնության գիտելիական*, էջ 267:

² Տե՛ս Եղնիկ. *Եզժ աղանդոց*, էջ 140:

³ Հովհան Որոտնեցի. *Հուսարեալ ի բանից իմաստասիրաց*, էջ 382:

տաճայտեյ նաև Մծրինի ակադեմիայի շատ սաներ ու եկեղեցու այլ հայրեր: Հովհաննես Երզնկացին նույնպես բնդունում է երեք երկինքների գոյությունը¹: Տաթևացին ավելի է զարգացնում այդ տեսակետը և բացահայտում երրորդ երկինք բնդունելու հիմնական պատճառը. «Զի երեք են երկինք,—գրում է նա,—մին՝ մարմնական, որ ի մէջ տեսանի (այստեղ նա նշում է տաս ենթաշերտեր—հրեզնե, ջրեզնե, հաստատություն և յոթ մոլորակների երկինքները) և միւս՝ հոգևոր, յորում հոգևոր գոյացությունք, այսինքն՝ հրեշտակք բնակին (այս բաժանում է հինգ գոտիների, որի վերջինը զրախան է), երրորդն (երկինք) իմանալի, յորում երրորդություն սուրբ ի նոցանէ դէմ յանդիման նկատի»²: նույն տեսակետն է պաշտպանում նաև Հովհան Որոտնեցին³:

Շիրակացին բացահայտորեն հերքում է երկինքների այդպիսի տեսությունը: Նրա համար գոյություն չունի աննյութական կամ հոգևոր երկինք: Նա բացահայտորեն ժխտում է երրորդ երկինքի գոյությունը և բնդունում է միմիայն նյութական երկու երկինք⁴. մեկը՝ «երկինն վերին, որում Յոյնք եթերն կարդացին և Հելլենացիք հուր թաղկեալ ասացին»⁵. և երկրորդը, որը «ի ներքոյ պրկմանն ըստ նմին (առաջին երկինքի) ձևացեալ կայ հաստատութիւնդ՝ զոր կոչենք երկին և ասէն զդմանէ թէ ջուր է և օդ»⁶: Այդ բոլորից հետո Շիրակացին եզրակացնում է, որ սխալ է երկինքի մասին ասել «թէ միտք է և ոչ նիւթական ինչ»: Բայց այդպիսի հարցադրումով, նա զգում է, որ կասկածի տակ է դնում զրախտի գոյությունը: Որպես ելք, նա ավելացնում է, որ այնտեղ որտեղ իջավ Հիսուս՝ երկիր է, և ուր աստված է՝ այն երկինք է կոչվում: Ուշագրավ է նաև այն, որ Շիրակացին համոզված է, որ «զրախան չերկրիս և ոչ չերկինս իմանի»⁷: Այս որոշ շարժում հիշեցնում է պավլիկյանների այն տեսակետը, որ զրախտը պետք է երկրում կառուցել:

Այսպիսով, ըստ Շիրակացու, նյութական տիեզերքից դուրս ասլրան չկա, իսկ աստված սահմանափակված է այդ տիեզերքի մեջ:

¹ Հովհաննես Երզնկացի, *Տեորակ համառօտ*, էջ 3:

² Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, էջ 180, 183—184:

³ Հովհան Որոտնեցի, *Հավաքեալ ի րանից խոստատարաց*, էջ 383—384:

⁴ Շիրակացու նախորդներից Եզնիկը նույնպես ժխտում է երրորդ երկինքի գոյությունը՝ լեզվաբանական փաստարկների հիման վրա, բայց նա վերին երկինքի նյութականության մասին չի պնդում:

⁵ Անտոնիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 4, 5 և Մատենադարան, էջ 318, 319:

⁶ *Նույն տեղում*, էջ 6 և 7:

⁷ *Նույն տեղում*, էջ 8, 9:

Իսկ սուրբ հոգիները անհայրենիք են, հավանաբար նրանք մահացել են իրենց մարմինների հետ: Ակնհայտ է այդպիսի պատկերացումների հակակրոնական ու առաջավոր բնույթը:

Շիրակացին, այսպիսով, բնդունում է, որ զգայական աշխարհի միասնականությունը իր նյութականության մեջ է, մի հանգամանք, որ խոսում է նրա աշխարհայացքի մատերիալիստական ուղղվածության մասին:

Նյութից՝ հրից, օդից և ջրից կազմված երկինքները Շիրակացին բաժանում է յոթ գոտիների: Արիստոտելի ու Պտղոմեոսի երկնային գոտիների բաժանումը կատարվել էր՝ նկատի առնելով առանձին-առանձին երկնայի մարմինների շարժման շառավիղները. օրինակ՝ լուսնի գոտի, լուսաբերի գոտի և այլն: Այդպիսի տեսակետ են պաշտպանում նաև Հովհաննես Երզնկացին («այսմէն երկինք յոթ մոլորական մի [պարունակի]»), և Գրիգոր Տաթևացին («յոթ երկինք է յոթ գոտիք են յոթ մոլորակացն»)՝: Այսպիսի կարծիքի է նաև Զաքարիա Չազեցին: Իսկ Շիրակացին իր բաժանման հիմքում գնում է տիեզերքի մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունների պրոցեսում յուրաքանչյուր գոտու կատարած դերը:

Այդպիսի բաժանումը տիեզերքի կառուցման նրա սխեմայի տրամաբանական հետևանքն է: Տիեզերքի ամեն մի շերտ, ինչպես տեսանք, կազմված է համապատասխան տարրից, որը փոխադարձ կապի մեջ է գտնվում նախորդ և հաջորդ շերտի տարրի հետ: Այդ կապակցությունը բնության բազմազանության առաջացման հիմքն է: Հետևաբար, երկնային գոտիները, որոնք մասնում են այդ տարրերից կազմված շերտերի մեջ, բնության մեջ կատարվող փոփոխությունների ընթացքում պետք է խաղան որոշակի դեր: Այսպես օրինակ, վերին շերտում գտնվում է արփին՝ լույսի և ջերմության աղբյուրը, որին հաջորդում է «սառնեցեալ» կամ «ցրտաբնակ» գոտին, որը շեղոքացնում է արփուց եկող ջերմության սաստիկ կիզիչ հատկությունը: Երրորդ տեղը զբաղվում է «այրեցնող» կամ «շարահյուսակ» գոտին, որը, ըստ երևույթին, իր անունը ստացել է իր կապակցող ֆունկցիայի պատճառով. հաջորդը՝ «անզոն կոռոնավոր» կամ «մեծասիր» կոչվող գոտին է (մեծասիր—սիր և մեծ, սիր—խոնավ, մեծասիր—մեծ խոնավություն ունեցող): Այս գոտին, ըստ երկվույթին, այն է, որտեղ արփուց եկող ջերմությունը խոնավում է օդի խոնավության հետ: Խոնավաբանքը՝ հինգերորդ պարունակը,

¹ Հովհաննես Երզնկացի, *Տեորակ համառօտ*, էջ 6, 14—15:

² Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, էջ 183:

այն վայրն է, որտեղ տեղավորված է արևը, որն երկրի վրա է արտացոլում արփուց ստացված լույսն ու ջերմությունը: Լուսինն ու հինգ մոլորակները գտնվում են գեղեցկական կոշիկով վեցերորդ գոտում: Վերջին պարունակը, որն անմիջապես շրջապատում է երկիրը, Շիրակացին անվանում է խոնարհ գոտի: Այնտեղ են տեղի ունենում որտան ու փայլուկը, առաջանում են ածրեն ու ձյունը¹:

Ինչպես ամբողջ տիեզերքը, այնպես էլ այդ գոտիներում գտնվող երկնային մարմինները, բոլոր Շիրակացու, առաջացել են շոքոտարրերի միացություններից: Դրանք բոլորն էլ նյութական իրեր են և ոչ թե հրեշտակների աչքեր, կամ նման բաներ: Արեգակը «է տարբ սեղմ ցուրտ բնութեամբ»²: Լուսինը նույնպես տարբ է սեղմ, խիստ մաքուր, գնդաձև «սակայն, տարրերվում է արևից ինչպես յւր շափով, այնպես էլ ունեցած սպիներով»³: Այդ իրարանման լուսատուները, բոլոր Շիրակացու, «ի ջերմութենէ և ի խոնաութենէ ունին խառնուած»⁴: Աստղերի կազմության մասին որոշակի ոչինչ չի հայտնում նա: Սակայն խոսելով հարդազողի ճանապարհի մասին և քննադատելով դրա շուրջ առաջացած տարբեր առասպելները, Շիրակացին նշում է, որ դա «է մանր աստեղացն ցոլումն լուսոյ»: Այդ ցուլացող աստղերի մասին մի այլ աշխատության մեջ, նա գրում է, որ դրանք են «անգայտութիւն դօտեաց վերնոց, դիւանդկեալս հրոյն նշոյս հեղով ի վայր երևումն գործէ տեսողացն»⁵: Այս պնդումից մենք կարող ենք անել այն հավանական ենթադրությունը, որ Շիրակացին աստղերը համարում է հրեղեն երկնի (արփու) երևացող կետերը: Բացի լուսատուներից, նա խոսում է նաև հինգ մոլորակների՝ Լուսաբերի, Փայլածուի, Հրատի, Լուսնի և Երևուկի մասին. բայց նրանց կազմության մասին ոչինչ չի հայտնում:

Շիրակացու «Տիեզերագիտություն» մեջ հատուկ տեղ են գրավում կենդանակերպները, որոնք գտնվելով երկնային ամենաբարձր շերտերում՝ լուսատուներից և մոլորակներից վեր, աստղադիտական ու օդերևութաբանական շատ երևույթների չափանիշ և կողմնորոշիչ են: Շիրակացին, միաժամանակ, նկատում է, որ սխալ է այդ երկնային մարմինների դերը գերազանհատել: Նա քննադատում է

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 30—31, Մատենադարան, էջ 323, 325—326:

² Նույն տեղում, էջ 47:

³ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 39:

⁴ Նույն տեղում, էջ 43:

⁵ Նույն տեղում, էջ 38, Մատենադարան, էջ 326:

այն սուս գիտնականներին, որոնք նրանց վերագրում են բարիք կամ չարիք կատարելու կամ կանխորոշելու կարողություն: Այս հերքելու համար, Շիրակացին պնդում է, որ այդ նյութական մարմինները, իրենք ոչ բարի են և ոչ էլ չար: Նույն կենդանակերպի տակ, նկատում է Շիրակացին, տեղի են ունենում ինչպես բարի, այնպես էլ չար գործեր, նրանց տակ ծնվում են և՛ թագավորներ, և՛ աղքատներ: Կենդանակերպները ոչ թե մարդկանց բախտն ու ճակատագիրն են որոշում, այլ նշաններ են, որոնք օգնում են մարդուն կողմնորոշվելու աստղագիտական ու օդերևութաբանական դանազան հարցերը լուծելիս: Նրանց արված անունները, շարունակում է Շիրակացին, ինչ-որ խորհրդավոր իմաստ չունեն, այլ մարդիկ այդպես են անվանել նրանց՝ երկրում ապրող կենդանիների ձևերի հետ նրանց ունեցած նմանությունների պատճառով: Շիրակացին այս հարցում անհամեմատ ավելի առաջավոր ու գիտական է քան Ռ. Քեկոնը, որը դեռևս հավատում էր աստրոլոգիային:

Տիեզերքի գեոցենտրիկ ուսմունքը բնդունողները դժվարանում էին բացատրել երկնային մարմինների շարժումը և հատկապես ցերեկվա ու գիշերվա հաջորդականությունը և տարվա շոքո եղանակների առաջացումը: Դրությունից դուրս գալու համար, նրանք առաջարկում էին երկինքների սեփական շարժում ունենալու տեսակետը: Այդ երևույթին բնական բացատրություն տալու մի փորձ էր և բացահայտորեն շեղվում ու նույնիսկ հակադրվում էր միջնադարում տիրող եկեղեցական կարծիքներին:

Բոլոր մտածողներն էլ ընդունում էին, որ վերին երկինքը շարժուն է: Իսկ ինչպե՞ս է այն երկինքը, որի վրա գտնվում են լուսատուները: Որոշ մտածողներ պնդում էին, որ այն անշարժ է, շարժվում են միայն իրենք՝ լուսատուները: Իսկ մի շարք մտածողները պնդում էին, որ այն շարժվում է, բայց այդ շարժումը բնական չէ, այլ հրեշտակների կողմից կատարվող: Այս տեսակետի պաշտպանների մի մասը, լուսատուները, հատկապես աստղերը, համարում էր հրեշտակների աչքեր, իսկ մի այլ մասը՝ հրեշտակների ձեռքին չահեր: Առաջին տեսակետի պաշտպաններից է Եզնիկը. «Եւ ոչ երկինք

¹ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 20—27, Մատենադարան, էջ 304—309, 318—321, 323—334: Այս հարցը մենք շարադրում ենք համառոտակի, բանի որ գրականության մեջ այն շատ է շոշափվել: Շիրակացիով դրազվող համարյա բոլոր ճեղքնակներն էլ այս կամ այն խորությամբ առաջինիս ազատամտությունը և հակամտախաղաղական պայքարը ասպարեցելու համար դիմել են այդ անհնայա փաստերին:

չըջին զորմէ ասն արտաքին իմաստունքն, թէ մերթ ի շըջնն ծածկեն զլուսաւորսն, և մերթ յայանեն»¹, մի այլ տեղում նա ավելացնում է. «Յայտ է, թէ նորա (լուսատուները) զնան և երկինք կան առշարժ որպէս և աստուածատուր իսկ զիրք հաստատութիւն կոչէ՝ զերկինս, և որ ինչ հաստատութիւն է, չէ շարժուն»²: Նույն այս տեսակեան ևն զարգացրել Եղիշեն, Զաքարիա Զագեցի կաթողիկոսը և վանական վարդապետը՝ Եղիշե անունով մի այլ մատենագիր (հավանաբար XIII կամ XV դարի), «Հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս Մննդոց» երկի հեղինակը, բնագծելով, որ այդ հարցի շուրջը գոյութիւն ունեն երկու հակադիր տեսակետներ՝ եկեղեցական ու արտաքին, գրում է. «Իմաստասէրք ասէն թէ շարժին (երկինք) և զմի ցայգ և զցերեկ ի նոյն տեղի գան, բայց (սուրբ) զիրք ոչ ինչ այնպիսի մեզ կարծիս տան, այլ հաստատութիւն կոչէն զերկինս, և որ ինչ հաստատեալ կայցէ, յայտ է թէ անշարժ է»³: Հովհան Ռոտնեցին, այն հարցին, «Թէ երկինք բնութեամբ շարժի, թէ բնութեամբ», պատասխանում է. «Երկին յարտաբուստ ունի զշարժումն, որ ևն զօրութիւնք երկնից և ևն հրեշտակք արարողական պատճառ, որ միշտ շարժեն զերկին՝ վասն սիրոյն աստուծոյ և հրամանաց նորա»⁴: Միջնագարում տարածված է եղել նաև այն տեսակետը, ըստ որի երկնային լուսատուները շարժվում են ոչ թե «բնական բնամամբ», այլ նրանց յուրաքանչյուրին կցված հրեշտակի միջոցով:

Ի հակադրութիւն այս տեսակետներին, որոնք անմիջապէս հենվում էին Մուրբ գրքի վրա՝ և ժխտում «արտաքինը», գոյութիւն է ունեցել ժամանակի համար ավելի գիտականը: Դավիթ Անհաղթը, օրինակ, չի համաձայնվել եկեղեցական այդ տեսակետների հետ: Նա գրում է. «Այլ և շարունակ քանակն երկակի է, քանզի է որ անշարժ է, և է որ շարժուն: Անշարժ որպէս երկիր, վասն զի ոչ շարժի յայսմ տեղոյ յայլ տեղի: Իսկ շարժուն՝ որպէս երկին, որ է մըշտաշարժ»⁵: Շիրակացին շարունակում է իր արժանաւոր նախորդի

¹ Եզնիկ, Եղծ աղանդոց, էջ 129—130:

² Եզնիկ, Եղծ աղանդոց, էջ 149—150:

³ Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը», էջ 176, ՀՄՍՍ Մատենագրան, ձեռագիր 1521, էջ 316ա. և Յաղագս Տարեմտի ի Վանական վարդապետի ասացեալ, Մատենագրանի գիտ. նյութ. ժող. № 1, 1941, էջ 157:

⁴ Եղիշե վարդապետի Հարցմունք և պատասխանիք, էջ 31:

⁵ Հովհան Ռոտնեցի, Հատեբեալ ի բանից իմաստասիրաց, Բանբեր, № 3, էջ 385:

⁶ Ղուկասու աւետարան, ԻԱ 26, Մատթէոսի ԻԳ, 29:

⁷ Դավիթ Անհաղթ, Գիրք սանձանաց, պրակ ժէ, էջ 165:

տեսակետը: Նրա պատկերացմամբ, երկինքը շարժվում է արևելքից դեպի արևմուտք, երկնային մարմինները, բացառութեամբ անշարժ աստղերի, շարժվում են երկնքի հակառակ ընթացքով: Երկինքը անհամեմատ ավելի արագ շարժվելով, երկնային մարմիններին տանում է իր ուղղութեամբ, այնպես, որ «մեք տեսանեմք զլուսաւորսդ ելեալ յարևելից և եկեալ մինչև յարևմուտս»⁶: Պատկերացրեք իրենից արագ պտտվող երկանքի քարի վրա քայլող մի մըջուն, ասում է Շիրակացին (այդ տեսութիւնը հասկանալի դարձնելու համար), նա չի կարող զնալ երկանքի մի կողմով, և ոչ էլ քայլել նրա ուղղութեամբ, քանի որ այդ դեպքում նա դուրս կգլորվեր: Նա ունի մի բնական հնարավորութիւն՝ ընթանալ երկանքի քարի շարժման հակառակ ուղղութեամբ. վերջինս անհամեմատ ավելի արագ պտտվելով, մըջունին տանում է իր ուղղութեամբ, միաժամանակ շխանգարելով նրա սեփական շարժմանը: Այսպես ևն պտտվում նաև երկնային մարմինները, որոնք երկնքի հետ ընթանալուց բացի, կատարում են նաև իրենց սեփական շարժումը. «Ոչ հոլովելով ընթանան, այլ պտուտաբար շուրջ գոլով որպէս զանագոյ զպտոյտ հարել ի տապեղ»⁷: Այսպիսով, Շիրակացին պաշտպանում է երկնային մարմինների էպիցիկլային շարժման տեսութիւնը, որը մեր թվարկութիւնից առաջ երկրորդ դարում մշակվել էր Ապոլոն Պերկացու և ապա զարգացվել՝ Հիպարխի և Պտղոմեոսի կողմից: Այդ ուսմունքը մի փորձ էր երկնային մարմինների շարժումները բնական օրենքներով բացատրելու ուղղութեամբ և ավելի ուսցիտնալ էր, քան երկնային մարմինների շարժման կինեմատիկական տեսակետը, որը զարգացվել էր Արիստոտելի և Եվդոքսի կողմից: Հիշատակութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ Եզնիկը ամբողջութեամբ շարագրելով Շիրակացու կողմից բնութագրված վերոհիշյալ դրույթը, նույնիսկ բերելով մըջունի օրինակը, հերքում է այն, որպէս հակաբրիստոնեական ուսմունք⁸:

Երկնային մարմինների շարժման այս տեսութեան հիման վրա Շիրակացին բացատրում է զիշերվա և տարվա եղանակների առաջացումը: Գիշերը հետևանք է այն բանի, որ արևը երկնքի ուղղութեամբ տարվելով, մերթ-երևում է այստեղ և մերթ այնտեղ, այնպէս որ երկրի տվյալ մասի ստվերը ընկնելով հակառակ կողմի վրա այդ մասում առաջացնում է լույսի բացակայութիւն, այսինքն՝ գի-

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 48:

² Նույն տեղում, էջ 50:

³ Եզնիկ, Եղծ աղանդոց, էջ 139:

շեր: «Արդ յայտ է թէ տիւրի ի լուսոյ արեգականէ լինի, իսկ գիշեր ոչ եթէ յամեքէ, այլ ուր ոչ գոյ լոյս, անդ խաւար է, և գիշեր է ստուերաբոյս որ անկանի ի տարերէ երկրիս. զի ամենայն ինչ որ կայ ընդդէմ լուսոյն, նա է պատճառք երեւելոյ խաւարի, որպէս ստուերք երկրի պատճառ է գիշերոյ»¹: Նրա համար, ցերեկվա ստուերի և գիշերվա միջև սկզբունքային տարբերութիւն չկա: «Քանզի ստուերս զոր տեսանեմք ի տուէ՛ նա է խաւարն գիշերոյ ի փոփոխելոյ ճառագայթից արեգական. զի յորժամ յարեւլից երեւեցի լոյսն՝ ստուերն յարեւմուտս կոյս ձգի»²: Այսպիսով, երկնքի հետ շարժվելով, արեւը արեւելքից արեւմուտք կատարում է 24 ժամը մի պտույտ, որը «բնական բերմամբ» է և ոչ թէ աստվածային անմիջական հրամանի արդյունք, ինչպես կարծում էին միջնադարյան բազմաթիվ մտածողներ: Այդ տեսակետը էսպես տարբերվում է նաև Եզնիկի, Եղիշեի և Ինգիկոպլեակի այն պատկերացումից, թե արեւը գիշեր ժամանակ լեռների հետևով կամ ստորոտով վերադառնում է արեւածագի վայրը:

Արևի՝ երկրի շուրջը կատարած սեփական շարժման հետևանք է տարվա շորս եղանակների առաջացումը: Երբ արեւը գտնվում է հարավային կիսագնդում, ասում է Շիրակացին, այն ժամանակ հյուսիսային երկրներում երկարում են սուվերները, կարճանում ցերեկները ու փչում են ցուրտ քամիներ, այսինքն՝ լինում է ձմեռ: Երբ արեւը սկսում է դեպի հյուսիս բարձրանալ և հասնում է «ի հասարակած երկնից», օրերն ու գիշերները Հայաստանում հավասարվում են և սկսում է գարունը: Ինչքան արեւը հյուսիս է բարձրանում, այնքան սուվերները Հայաստանում կարճանում են, ցերեկները երկարում, եղանակները տաքանում, ու գալիս է ամառը: Երբ արեւը հյուսիսից նորից դեպի հարավային կիսագունդն է իջնում, սկսվում է աշունը³: Այսպես, աշխարհի շուրջը պտտվելով, արեւը առաջացնում է տարին, որը, ըստ Շիրակացու, բաղկացած է 365 օրից ու 6 ժամից:

Միջնադարում վեճի առարկա էր նաև լուսատուների լույսի աղբյուրի հարցը: Հայկական բնափիլիսոփայութիւն մեջ Եզնիկն ու այլ մտածողներ, ելնելով Թննդոց գրքի արարչագործութիւն սխեմայից, պաշտպանում էին այն տեսակետը, որ արեւն ու լուսինը արարչագործութիւն շորրորդ օրը ստեղծված յուրովի ամաններ են:

¹ Անանիա Շիրակացի. *Տեղեկագրութիւն*, էջ 34:

² *Նույն տեղում*:

³ *Նույն տեղում*, էջ 31—32:

որոնց մեջ աստված դրել է լույսը և հետևաբար նրանք ունեն իրենց սեփական լույսը⁴: Զաքարիա Զագեցին այդ առթիվ գրում է. «Զանօսը և զտարած լույսն զհրաշատն և զվճիտն զոր յառաջ գոյացոյց, հաւաքեալ եղ զայն ի նիւթական ամանին, զոր գոյացոյց յօրոյ ի շորրորդումն աւուրն»⁵: Նույ տեսակետն է պաշտպանում նաև Վանական վարդապետը⁶:

Այլ կարծիքի են Եղիշեն ու Խորենացին: «Զի տա արեգակն զլոյսն իւր ի լուսին», պնդում է Եղիշեն⁷: Իսկ Խորենացին իր «Հայոց պատմութիւն» մեջ գրում է. «Նրանք, որոնք շարունակ հետևում են իմաստասիրութիւնն և քննում են մասթեմատիկական գիտութիւնները, ասում են, որ աստղերը լույս են ստանում լուսնից, լուսինը լցվում է արեգակի լույսով, իսկ արեգակը արփային երկնքից (է ստանում իր լույսն ու ջերմութիւնը)»⁸:

Այս երկու տեսակետները հակադիր են, ավելի ճիշտ՝ իրարամերժ. մեկը հիմնված է ավետարանի ասույթների վրա, իսկ մյուսը՝ իմաստասիրութիւնն ու մասթեմատիկայի: Միջնադարյան բնափիլիսոփայութիւն մեջ ուժեղ պայքար է մղվել այդ տեսակետների միջև, քանի որ դրանք եղել են ժամանակի գիտական ու կղերական հակադիր ուղղութիւնների զրսերումները: Այսպես, օրինակ, Տիմոթիա վարդապետը քննադատելով գիտական տեսակետը, գրում է. «Որք ասեն լուսին լոյս առնու յարեգակէ, ոչ տա թոյլ բանն (Սուրբ գիրքը), որ ասէ՛ զլուսաւորն փոքր յիշխանութիւն գիշերոյ»⁹: Ավելի ուշ շրջանի մի հեղինակ, հակադրվելով «փիլիսոփաներին», պնդում է. «Եմաստասէրք ասացին յարեգակնէ առնուլ լուսին զլոյսն իւր, բայց գիրք ոչ այնպէս (ասէ), այլ թէ արար աստուած երկուս լուսաւորս, զլուսաւորն մեծ՝ յիշխանութիւն տունջեան, և զլուսաւորն փոքր՝ յիշխանութիւն գիշերոյ. ուստի յայտ է, թէ իւրաքանչիւրոյն լոյս է (սեփական) և իշխանութիւն»¹⁰: Տաթևացին փորձում է այդ երկու հակադիր տեսակետները հաշտեցնել, նա գտնում է, որ լուրաքանչյուր լուսատու ունի երկու տեսակի լույս՝ բնական և ստացական¹¹:

¹ Եզնիկ. *Եզնիկոպլեակ*, էջ 140 և 150:

² ՀՍՍԹ *Մատենադարան*, ձեռագիր 1521, էջ 316ա:

³ Վանական վարդապետ. *Յազազ Տարեմարի*, ՀՍՍԹ *Մատենադարանի* գիտ. աշխ. ժող., № 1, 1941, էջ 161—162:

⁴ Լ. Խաչիկյան. *Եղիշեի «Աբարածոց մեկնութիւն»*, էջ 171—172:

⁵ Խորենացի, *Հայոց պատմութիւն*, Երևան, էջ 194:

⁶ ՀՍՍԹ *Մատենադարան*, ձեռագիր 1981, էջ 82ա—82բ:

⁷ Եղիշեի վարդապետի *Հարցմունք և պատասխանիք*, էջ 30—31:

⁸ Գրիգոր Տաթևացի. *Գիրք հարցման*, էջ 186:

Հերքելով առաջին տեսակետը, Շիրակացին զարգացնում է Եզիշեհի ու Խորենացու կողմից ընդունված թեզը: Նա պնդում է, որ ոչ մի լուսատու իր սեփական լույսը չունի և որ լույսի վերջնական աղբյուրը արփին է: Արփու լույսը անցնելով ցրտաբնակ գոտու միջով, կորցնում է իր տոչորոզ հատկությունը և մեղմանալով հասնում է արևին, որը որպես բյուրեղ այն անդրադարձնում է հաշորդ գոտիներին¹: Իսկ լուսինը, պնդում է Շիրակացին, իր լույսը անմիջապես արփուց շի ստանում, այլ արևի միջնորդությամբ: Լուսինն արտացոլում է արևգակից ստացած լույսը: Լուսինն «ոչ ունի զլույսն բնութեամբ, այլ հաղորդութեամբ չարեզական է առեալ, որպէս զհայելի ընդդէմ արեգական ունելով, և նա ճառագայթս բացարձակ է չլուրձէ, նոյնպէս և զլուսինդ ասեն: Բայց երկու ոմանք յեկեղեցոյ ասացին, թէ առանձին ունի լուսինն զլույսն և ոչ՝ չարեզական է»²: «Բայց ես կողմնորոշվելով,—հաստատում է գիտնականը,—հաւանիմ բազմաց իմաստասիրութեան չարեզական է ասել (լույսն լուսնոյ)»³:

Խոսելով միջնադարյան պայմաններում այդ տեսակետի գիտական և հակակրոնական նշանակության մասին, պրոֆ. Լ. Սեմյոնովը արգարացիորեն նկատում է. «Անանիա Շիրակացու այդ տեսակետը (որ արփին է լույսի կենտրոնը) քննադատվեց հետագայում մյուս հայ գիտնականների կողմից և մինչև անգամ դարձավ ծաղրի նյութ: Վանգնելով այդ հիպոթեզի վրա, Անանիա Շիրակացին ժխտում է այն սխալ տեսակետը, որ աստված ստեղծագործութեան շորրորդ օրը, ստեղծելով արեգակն ու լուսինը, նրանց մեջ, որպես ամանների մեջ, հավաքեց և կենտրոնացրեց մինչև այդ տիեզերքում ցրված լույսը»⁴:

Ինչու լուսնի մակերեսի վրա երևում են բծեր:

Միջնադարյան բնագիտության մեջ այդ մասին կան տարբեր կարծիքներ: Որոշ կրոնականներ այն համարում էին հետևանք Հիսուսի խաչելության ժամանակ առաջացած խաւարի: Մի այլ խումբ մտածողներ գտնում էին, որ լուսինը հայելի է, որն արտացոլում է աշխարհի պատկերը և այդպիսով այդ բծերը երևում են: Օրինակ,

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 312, 324, 326 և Տիեզերագիտություն, էջ 30—31:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 39:

³ Նույն տեղում, էջ 40:

⁴ Լ. Սեմյոնով, Անանիա Շիրակացին որպես աստղաբաշխ, «Էջմիածին», 1953, № 7—8, էջ 24:

Վանական վարդապետը պնդում է, որ երկրի ցամաքային մասի արտացոլումը լուսնի վրա մաքուր է երևում, իսկ ջրային մասերը առաջացնում են սպիներ: «Եւ զի մատ յաշխարհիս է (լուսին) և որպէս հայելի որ ծովու հանդէպ է՝ մղտագոյն երեի, և որ ցամաքի՝ մաքրագոյն»¹: Այդ տեսակետն է պաշտպանել նաև Գրիգոր Տաթև-վացին. լուսինը «հայելի է աշխարհի, ըստ որում աղոտ երեսն կրկին»²:

Շիրակացին այս դեպքում ես քննադատում է եկեղեցականը և հարցը բացատրում գիտականորեն. «Եկեղեցականքն ասացին, թէ այն որ երևին ի լուսնի, երկիր է այն և ծով, զի որպէս հայելի դամենայն ընդդէմ կացելոց իւր ցուցանէ յինքեան զնմանութիւն, նոյնպէս է լուսինն ցուցանէ յինքեան զերկիր և զծով, ըստ բանին, որ ասէ՝ թէ լուսին է հայելի աշխարհի, զի մեծ իսկ է միանձնութեամբ իբրև զերկիր: Ես ցուցից քեզ ի սակաւ նմանութեանց աւնուլ օրինակ»,—եղբակացնում է Շիրակացին³: Նրա կարծիքով լուսնի մակերեսի վրա գոյութիւն ունեն անհարթություններ ու փոսեր, որոնք արեգակից ստացված լույսը շկարողանալով արտացոլել, երևում են որպես սև բծեր: Այս տեսակետը մինչև օրս էլ համարվում է ճիշտ: «Իսկ որ սև նշանքն երևին ի լուսնին իբր գիծք իմն դրոշմի, ասացին զնմանէ արտաքինքն՝ թէ խոչը եւ խոռոչաց, որպէս յական յական թի, և վասն զի ոչ անդեղ ունի զլուսաւորութիւն, այն աղագաւ ոչ կարէ տալ լոյս որպէս զարեգակն: Զի և գունդս բերեղ որ զեզն ունիցի կամ սպի ունի, ոչ կարէ հեղուլ բորը շող լուսոյն»⁴: Կարևորն այստեղ այն է, որ Շիրակացին ծանոթ է օպտիկայի որոշ օրենքներին: Նա գիտե, որ հարթ մակերեսը լույսը արտացոլում է, իսկ անհարթը՝ ոչ:

Լույսի արտացոլման օրենքների հիման վրա է բացատրվում նաև լուսնի ֆազերի (դեմքերի) առաջացումն ու փոփոխությունը⁵: Ինչպես արգեն նշեցինք, ըստ Շիրակացու, արևը գտնվում է հինգերորդ երկնային գոտում, իսկ լուսինը՝ շորրորդում: Արևի լույսը լուսնին հասնում է վերեից, բայց քանի որ երկու լուսատուներն էլ

¹ Վանական վարդապետ, Յազգոս Տարեմտի, էջ 161:

² Գրիգոր Տարեացի, Գիրք հարցմանց, էջ 187:

³ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 40—41:

⁴ Նույն տեղում, էջ 40:

⁵ Մանրամասնությունների համար տե՛ս «Անանիա Շիրակացու լուսնի պարբերաշրջանները» տպագրության պատրաստված պրոֆ. Ա. Գ. Աբրահամյանի կողմից, Երևան, 1962 թ.:

տարբեր արագութիւններով պտտւում են երկրի շուրջը, ապա նրանց դիրքը անընդհատ փոխվում է, որի պատճառով փոփոխվում է նաև լուսնի վրա արևի ճառագայթների համան մակերեսը: Երբ նրանք իրար մոտ են լինում, լուսնի փոքր մասն է լույս ստանում ու արտացոլում, իսկ երբ իրարից հեռանում են, մեծանում է լուսնի ներքևում լույս ստացող մակերեսը և այդպիսով աստիճանաբար նա ավելի լրիվ է երևում¹: Լուսնի դեմքերի այսպիսի բնական փոփոխութիւնը, ըստ Շիրակացու, անդրադառնում է երկրային որոշ բնական երևույթների զարգացման վրա: Երբ լուսին չկա, նկատում է նա, այն ժամանակ ծովերի, օվկիանոսների ջրերը անփոփոխ են, իսկ երբ նա մեծանում է, բարձրանում են նրանց ջրերը, երբ փոքրանում՝ պակասում, ցածրանում են: «Ի սկզբան ծննդեան լուսնի անշարժական ասնն գնացք խաղացիցն և ըստ աճելն լուսնի՝ սկսանին շարժել և զեռալ: Եւ դարձեալ՝ յայնմ ծովու որ անուանեալ կոչի երեկորեալ, նմանութեան որակաց է ասեն ի միջին, իբր թէ ձգեն և ծծեն, խոնարհին և պակասին ընդ պակասելն լուսնի և յորդաբուխ վերանան ընդ ընդն լուսնի»²: Այսպիսով, Շիրակացին մակրոնթացութեան և տեղատվութեան պատճառը փնտրում է ոչ թե ինչ որ արտակարգ գերբնական ուժի մեջ, այլ բնութեան իրերի և երևույթների բնական փոխհարաբերութեան մեջ: Նա ճիշտ է նկատում նաև այն, որ լուսինն ազդում է բուսական ու կենդանական աշխարհի վրա. «Զի ի փոփոխմունս որ լինին ի լուսնի, անասունք զլիութիւն առնուն, և տունկը օգնականութիւն գտանեն աճման, սննդեան իւրեանց: Զի մի մաշելն (լուսնի) լուծութիւն և ունայնութիւն գտանի ի նոսա, և յաճելն լիութիւն և պնդութիւն առաւելու ի նոսա»³: Այդպիսի պատկերացումը տրամաբանական է Շիրակացու սիստեմի համար, քանի որ, ինչպես տեսանք, նա կյանքի տեղութիւնն ու զարգացումը հիմնականում ջերմութեան լույսի ներգործութեան հետևանք է համարում, իսկ լրիվ լուսինը համեմատաբար առատ լույս ու ջերմութիւն տալով, ներգործում է օրգանական աշխարհի աճի վրա:

Հետաքրքրական է նաև Շիրակացու տեսակետը լույսի ու մթութեան փոխհարաբերութեան մասին: Եզնիկի նման լույսը մարմնական համարելով, նա մթութիւնը սահմանում է որպես լույսի բացակայութիւն: Ապացուցելու համար իր տեսակետը, նա անմիջա-

կան փորձից բերում է հետևյալ օրինակը. ցերեկ ժամանակ սենյակի պատուհաններին կից քաշենք հաստ վարագույրներ, ապա սենյակը կմթնի, իսկ վարագույրները կթե վերցնենք, նորից կլուսանա: Այստեղից նա եզրակացնում է, որ խավարը լույսի բացակայութիւնն է¹: Այս ճիշտ դրույթից նա հանգում է այն եզրակացութեան, որ լուսնի և արևի խավարումներն էլ բնական երևույթներ են և պետք է հետևանք լինեն լույսի բացակայութեան, և որ մի բան պետք է արգելափակի լույսի ներթափանցմանն ու տարածմանը²: Իսկ Սուրբ գրքում զարգացվում է այն միտքը, որ խավարումները գերբնական են և Քրիստոսի հաջորդ գալստյանն ուղեկցող երևույթներից են³: Երկնային մարմինների պտույտի ընթացքում, — ասում է Շիրակացին, — պատահում է այնպես, որ արեգակը ընկնում է հյուսիսային կիսագնդում, իսկ լուսինը՝ հարավային, և այդ երկուսի միջև գտնվում է երկիրը: Երկիրը այդպիսով թույլ չի տալիս, որ արևի լույսը հասնի լուսնին, որի հետևանքով տեղի են ունենում լուսնի խավարումները: Կինում է նաև այնպես, որ լուսինն ընկնում է երկրի և արեգակի միջև: Այդ ժամանակ արեգակի ճառագայթները միայն ընկնում են լուսնի հակառակ կողմերի վրա, իսկ ներքևը մնում է մթութեան մեջ, այսինքն՝ արեգակի լույսը չի հասնում երկիր և տեղի է ունենում արևի խավարում⁴: Եզնիկը այս տեսակետը համարում է անընդունելի, վաչել հեթանոսներին⁵, իսկ Գրիգոր Տաթևացին գտնում է, որ խավարումը ոչ թե բնական լույսին է վերաբերում, այլ ստացական⁶: Հետաքրքրական է Վանական վարդապետի տեսակետը, որի համաձայն խավարումը հետևանք է Արուսյակ և Փայլածու մոլորակների՝ արեգակից առաջ կամ ետ կանգնելուն⁷: Շիրակացին իր տեսակետից ելնելով, մաթեմատիկական և աստղա-

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 54:

² Միջնադարյան առաջագործ աստղագիտութեան համաձայն արեգակի խավարման համար անհրաժեշտ են հետևյալ պայմանները. 1. լուսինը գտնվի նորալուսնի փուլում, 2. լուսնի բարձրութիւնը լինի 10, 3. լուսնը գտնվելով արեգակի և երկրի միջև, թույլ չտա արեգակի ճառագայթներին երկրի մակերևութի վրա մասն հասնելու:

³ Մարդաբնութիւնն Եսայիա — ԺԳ. 10, Մատթեոս — ԻԳ, 29, Գործք Առաքելոց, Բ. 20:

⁴ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 58—59:

⁵ Տե՛ս Եզնիկ, *Եզ զգանդոց*, էջ 140:

⁶ Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, էջ 186:

⁷ Տե՛ս Վանական վարդապետ, *Յազգա Տարեմտի*, էջ 162:

¹ Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն*, էջ 44—45:

² Նույն տեղում, էջ 43—44:

³ Նույն տեղում, էջ 43:

բաշխական հաշիվների հիման վրա կատարում է հետագա խավարումների կանխազուշակումներ¹:

Արևի խավարման ուսումնասիրությունից Շիրակացին հանդում է այն եզրակացություն, որ արեգակը ավելի մեծ է, քան լուսինը: Երբ արևը խավարում է, ճիշտ կերպով նկատում է Շիրակացին, որ լուսին արեգական սակաւիկ իբրև ժապաւէն երևի շուրջ գոլոր խավարան: քանզի (լուսին) փոքր է քան զնա և ոչ է բաւական զամենայն զանին (արեգական). ծածկել²: Որպես արևի մեծութիւնը ապացուց նա նշում է նաև նրա լուսնի ուժեղութիւնը³: Արեգակը մեծ է երկրից ու լուսնից, բայց, նկատում է Շիրակացին, փոքր է երևում մարդկանց իր հեռավորութիւնի պատճառով:

ժխտելով հարգագողի ճանապարհի մասին եղած առասպելներն ու եկեղեցական պատկերացումները Շիրակացին առաջ է բաշխում այն միտքը (որը հետագայում ապացուցվեց Գալիլեյի կողմից), թե այն բաղմաթիվ աստղերի մի կույտ է, որն այդպես է երևում իր հեռավորութիւնի պատճառով:

Անկասկած, տիեզերքի կամ նույնիսկ մեր արեգակնային համակարգության այդպիսի պատկերացումներից շատերը այժմյան գիտության տեսակետից շափազանց պրիմիտիվ ու անհեթեթ են: Սակայն, իր ժամանակին դրանք օգնում էին աստղագիտական, օդերևութաբանական, նավարկության, երկրագործության որոշ պրակտիկ հարցեր լուծելու գործում, մի հանգամանք, որ վկայում է դրանց որոշ արժանիքների մասին: Ակնհայտ է նաև Շիրակացու բնագիտական պատկերացումների հակակրոնական բնույթը: Իսկ ինչպես գիտենք, մարդկային իմացությունն ու գիտությունը աստիճանաբար զարգացել են կրոնական, դարն անցած, հնացած, սեպտիկ տեսակետների դեմ պայքարելով: Այդ նոր տեսակետները իրենց հերթին բացարձակ չեն եղել, այլ նույնպես պարունակել են սխալներ ու անհեթեթություններ, որոնք վերացվել են ավելի նորերի կողմից:

Հետաքրքիր է, որ Լենինը Հեգելի «Փիլիսոփայության պատմու-

¹ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 356:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 58:

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 57:

⁴ Նույն տեղում, էջ 55—56, Մատենագրութիւն, էջ 356, Յեա. 3190-ի «Յողազս արեգական և լուսնին խաւարման», արեգակը մեծ է երկրից 166 անգամ, իսկ երկիրը մեծ է լուսնից 39 անգամ:

թիւնը» ուսումնասիրելու ժամանակ «Փիլիսոփայական տետրակներում» հատուկ ուշադրութիւն է դարձնում տիեզերքի կառուցման պլուրիվարյան ոչ պակաս պրիմիտիվ ու ֆանտաստիկ սխեմայի վրա և այդ մասը լրիվ արտագրում է: Լենինի ուշադրութիւնը հատկապես գրավում է երկնային մարմինների ներդաշնակութիւնն ու հավասարակշռութիւնն պլուրիվարյան սկզբունքը, որը նկատվել է նաև Շիրակացու կողմից ու չի ժխտվել: Նախնիները, ասում է նա, «ոչ միայն գորպիսութիւն զնացիցն՝ այլև զհնչումն ձայնից նոցա (նկատեցին) և ի նոցանէ գտաւ արուեստ երաժշտականութեան աշխարհի»²:

Անմիջական դիտողութիւնի վրա են հիմնված Շիրակացու օգերևութաբանական երևութիւնների բացատրութիւնները: Այս հարցում նա կանգնած է էպիկուրականների տեսակետի վրա: «էպիկուրը ողջունում է Պիթոկլին» թղթի և Շիրակացու օգերևութաբանական աշխատութիւնների միջև կան նույնիսկ բառացի նմանութիւններ³: Երկուսն էլ գտնում են, որ անձրևը, կարկուտը, ձյունը, որոտը ինչ-որ սարսափելի և արտասովոր բաներ չեն. նրանք բոլորն էլ «բնական բերմամբ» տեղի են ունենում և ունեն նույն բնութիւնը⁴. բոլորն էլ հետեանք են արևի ազդեցութիւնն տակ երկրից շոգիացած ջրի ու վեր բարձրացած ամպերի այս կամ այն փոփոխութիւնների⁵: Շիրակացին բաշ ծանոթ է ջրի տարբեր որակներին (հեղուկ, շոգի, սառույց) և հենվելով դրանց առաջացման պրոցեսների և յուրաքանչյուր որակի յուրահատկութիւնների վրա, բացատրում է օգերևութաբանական երևութիւնների էութիւնը:

Ջերմութիւնի ազդեցութիւնն տակ մաքուր ջուրը շոգիանում է⁶: Շոգին անտեսանելի է և թեթև, այն բարձրանում է երկինք և դառնում ամպ, որն այնտեղ տարբեր ցրտութիւն ունեցող քամիների ազդեցութիւնն տակ մասնատվում է, կտոր-կտոր խտանում ու թափվում երկիր: Եթե քամին լինում է շատ սառն, ապա առաջացնելով ուժեղ խոտացում, ամպերը վերածվում են ձյունի կամ կարկուտի, իսկ եթե թույլ է լինում՝ վերածվում են անձրևի⁷: Այսպիսով, Շիրա-

¹ Տե՛ս Ե. Ի. Լենին, Философские тетради, էջ 234:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 84:

³ Տե՛ս Материалисты древней Греции, էջ 199—207:

⁴ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 31—32:

⁵ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 319:

⁶ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն, էջ 17—19:

⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 32—33, և Մատենագրութիւն, էջ 318—320:

կացին գիտե, որ սառեցման որոշ աստիճանում ջրի մասնիկները ոչ թե միաձուլվում են, այլ կազմում առանձին-առանձին բյուրեղներ։

Որոտն ու փայլակը նրա կարծիքով, հետևանք են ամպերի ուժեղ ընդհարման, և նրանց առաջացումը պայմանավորված է ամպերի հագեցվածությամբ։ Չմոռանալ շոգիացում քիչ լինելու հետևանքով, նկատում է նա, ամպերը ստերջ են, ու այդ պատճառով որոտ ու կայծակ չեն տեղի ունենում։ Շիրակացին համոզված է, որ ամպերի բխումը միաժամանակ առաջացնում է որոտն ու կայծակը, բայց նկատում է. «Մենք յառաջ հուրն տեսանեմք և ապա զորոտումն լսեմք»¹։ Որոշ բանասերներ այստեղից եզրակացնում են, որ Շիրակացին իմացել է, որ լույսը ավելի արագ է շարժվում, քան ձայնը։ Մեր կարծիքով Շիրակացու այդ միտքը բավարար հիմք չի տալիս այդպիսի պնդումներ կատարելու։ Շիրակացին ձայնի ու լույսի շուտ ընկալումը վերագրում է ոչ թե նրանց հատկություններին, այլ տվյալ գրգռիչները ընկալող համապատասխան զգայարանների յուրահատկության։ «Մեզ հուրն առաջոյ երևի,— ասում է նա,— վասն զի ակն երազ է քան զուռնկն, և ակն փոյթ կարէ տեսանել ի հեռին զհուրն յորժամ յամպոյն ելանէ. իսկ ձայնն ունկն ոչ կարէ լսել ի հեռին մինչև ոչ ի մօտ հասանէ (ձայն)»²։ Նույն մտքին մենք հանդիպում ենք Հովհաննես Երզնկացու մոտ³։ Տաթևացին այդ միտքը ձևակերպել է այսպես. «Նախ որոտն է և ապա փայլակ, այլ ձայնն յամբ հասանէ ի լսելիս քան զփայլակս, վասն որոյ յետոյ լսի»⁴։ Կարծեք նա գիտե, որ ձայնը լույսից ավելի դանդաղ է շարժվում։

Պետք է, սակայն, նշել, որ օդերևութաբանական հարցերում Շիրակացու մոտ ավելի զգալի է թեև իրողիական սկզբունքը։ Այդ երևվելիքները, նրա պատկերացմամբ, այդպես են հաստատվել աստվածային նախասխեմությամբ, ի բարորություն և հօգնություն մարդկանց։ Մյուս կողմից, օդերևութաբանական երևույթներն անմիջապես և սերտորեն կապված լինելով մարդկային պրակտիկայի՝ երկրագործության, անասնապահության և ճանապարհորդության հետ, միջնադարում համեմատաբար ավելի քիչ են աղավաղվել։ Նույնիսկ շատ մոլի կրոնականներ ճիշտ են նկարագրել օբյեկտիվ երևույթը, բայց այն վերագրել են զանազան ոչ բնական, անհասար-

նելի պատճառների։ Շիրակացու առավելությունն այս հարցում այն է, որ նա նախ այդ երևույթները բացատրում է բնական պատճառներով, և երկրորդ՝ պայքարում է դրանց շուրջ ստեղծված անստիպալաշտությունների ու առասպելների դեմ, մի բան, որ մենք նկատում ենք նաև էպիկուրի մոտ։

* * *

Շիրակացին հայտնի է նաև որպես «մեծ համարող», այսինքն՝ որպես մաթեմատիկոս։ Միջնադարում այդ առարկան ընդգրկել է տիեզերագիտությունը, երկրաչափությունը, թվաբանությունը և երաժշտությունը։ Նախորդ էջերում մենք աշխատեցինք վերլուծել նրա տիեզերագիտական հայացքները, որոնք սերտորեն կապված են նրա բնափիլիսոփայության հետ։ Ինչպես տեսանք, Շիրակացուց մեզ հասել են նաև երկրաչափական ու թվաբանական երկեր, բայց, դժբախտաբար, նրանց մեջ փիլիսոփայական հարցեր համարյա չեն շոշափվել։ Դրանք գլխավորապես եղել են թվաբանական աղյուսակներ ու խնդիրներ և ունեցել են գործնական նշանակություն։ Մույն աշխատության գլուխներում համառոտակի բացահայտել ենք նրա այդ երկերի արժանիքները և գործնական նշանակությունը։ Փիլիսոփայական տեսակետից հետաքրքրական են Շիրակացու

¹ Այս հարցի կապակցությամբ տե՛ս «Բազմավեպ», 1853 թ., էջ 48, 144, 335, 1854 թ., էջ 160, 256, 1855 թ., էջ 30, Գ. Տեր-Մկրտչյան, Յազգազ հարցման և լուծման, «Արարատ», 1896, Ի. Ա. Орбели, Вопросы и решения вардапета Анания Ширакаци, армянского математика VII века, СПб, 1918, Բ. Բաճարյան, Հին եգիպտական, Անանիա Շիրակացու և ժողովրդական հաշվումների ու խնդիրների նշանակությունը, ՀՍՍՌ Գիտությունների և արվեստի ինստիտուտի «Տեղեկագիր», 1931 թ., № 1, էջ 249—263, Աշ. Աբրահամյան, VII դարի հայ գիտնական Անանիա Շիրակացու թվաբանության դասադիրքը, Երևանի պետհամալսարանի գիտ. աշխ., 1939 թ., № 11, էջ 245—276, Գ. Բ. Պետրոսյան, Անանիա Շիրակացու թվաբանության դասադիրքը և նրա նշանակությունը մաթեմատիկայի պատմության մեջ, ՀՍՍՌ ԳԱ հաս. գիտ. «Տեղեկագիր», 1946 թ., № 11—12, էջ 19—45, Ի. Աբրահամյան, Из истории математики, М., 1950, стр. 11—19, Բ. Ա. Աբրահամյան, Բ. Ն. Թումանյան, Թ. Խ. Հակոբյան, Ս. Տ. Մելիք-Բախշյան, Անանիա Շիրակացի, Երևան, 1958, էջ 31—53, Գ. Բ. Պետրոսյան, Մաթեմատիկան Հայաստանում հին և միջին դարերում, Երևան, 1959, Ա. Մ. Եգանյան, Մաթեմատիկայի հայերեն ձևագիր դասագրքերը, և ակնարկ հայերեն մաթեմատիկական տերմինների պատմության մասին, Պետ. հեռ. մանկավարժ. ինստիտուտի գիտ. աշխ. ժող., № 6, 1960 և Ա. Մ. Եգանյան, Անանիա Շիրակացու թվաբանության դասադիրքը, Պետ. հեռ. մանկինստիտուտի «Տեղեկագիր», № 1, 1962 թ.։

¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 36։
² Նույն տեղում, էջ 36—37։
³ Հովհաննես Երզնկացի, Տեղեկ համառոտ, էջ 20։
⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 204։

հետևյալ մաթեմատիկական դրույթները. առաջին՝ նա գտնում է, որ մաթեմատիկական գիտությունները առաջացել, ծնվել են սրբակտիկայից: Արտաքինները, գրում է նա «զաշխարհագրութիւնս յարմարիցին ի ճանապարհորդութենէ և ի նաարկութիւնէ և ստուգեցին յերկրաչափութենէ, և ինքն երկրաչափութիւնն գտաւ յաստեղաբաշխութենէ: Քանզի ուշ եղեալ առաջինքն խոկային՝ թէ որ տեղիք երկրի ընդ որով կացեալ իցնն մասամբք երկնային բոլորակին»¹: Երկրորդ՝ նա մաթեմատիկական համարում է բոլոր գիտութիւնների մայր. «Յոյժ կարատեալ արուեստի համարողութեանն, խորհեցայ՝ եթէ ոչինչ յարմարի առանց թուոց՝ մայր կարծելով ամենայն իմաստից»²: Այս հարցերը մենք արգեն մանրամասն վերլուծել ենք նախորդ գլուխներում: Երրորդը՝ թվերի միատիկան է, որին մենք հանդիպում ենք Շիրակացու «Սակս բացայայտութեան թուոց» և «Տոմար» աշխատութիւններում³:

Թվերի նշանակութիւն մասին Շիրակացուց առաջ խոսել են մի շարք մատենագիրներ և հատկապես Դավիթ Անհաղթը իր «Սահմանք իմաստութեան» գրքում: Այդ երևույթը տարածված էր նոր-սղատոնական փրիխտոփայտութիւն մեջ: Ինչպես գիտենք, վերջին դպրոցը Արիստոտելի, էպիկուրի, Պլատոնի, ստոիցիզմի և այլոթագորյանների ուսմունքի յուրահատուկ խառնուրդ էր: Իսկ թվերի միատիկան լայն զարգացում էր գտել այլոթագորյանների կողմից: Ինչքանով որ վերջին հոսանքից ներթափանցել է նեոպլատոնիզմի մեջ, այնքանով այդ դպրոցի ներկայացուցիչները խոսել են թվերի նշանակութիւնն ու միատիկայի մասին: Այս պատճառով սխալ կլինեք պնդել, թե, քանի որ Շիրակացու մոտ մենք հանդիպում ենք թվերի այդպիսի մեկնաբանման, ապա նա նեոպլատոնագորյան է: Շիրակացին քննադատում է այլոթագորյան հարցադրումը, ըստ որի թիվը վերածվում է գոյի. «Որք ի հեթանոսաց իմաստագոյնք էին, զսա (ի թիվս) կարծել զոլ բաղկացուցիչ նիւթական գոյիցս, մինչ ասել ոմանց՝ ի թուոյ գոյանալ զաշխարհս»⁴: Ինչպես տեսանք, Շիրակացու պատկերացմամբ աշխարհը ոչ թե թվից է կազմվել, այլ

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 336:

² Նույն տեղում, էջ 206:

³ Դուկա, պրոֆ. Աշ. Աբրահամյանը, հրատարակելով իր «Տիեզերագիտութիւն և տոմար» աշխատութիւնը, այն կարծիքն ստեղծեց, որ Շիրակացին իր տոմար գրել է որպէս Տիեզերագիտութիւն շարունակութիւն: Մենք այդ տեսակետը չենք պաշտպանում: Մեր կարծիքով զրանք առանձին ամբողջական աշխատութիւններ են:

⁴ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 237:

տարրերից: Ըստ Շիրակացու, բնութիւնն բազմազանութիւնն առաջացման ընթացքում տարբեր միակցում են որոշակի քանակով. տարրերից մեկի որոշակի քանակի պակասումը կամ ավելացումը փոխում է տվյալ առարկայի էությունը, իսկ հրի նվազեցումը տանում է դեպի նրա ապականութիւնը: Այս նշանակում է, որ իրականութիւնն բազմազանութիւնն առաջացման հիմքում Անանիա Շիրակացին տեսնում էր նաև որոշակի քանակական սկիզբ, հարբերութիւն, սկզբունք: Հավանաբար մաթեմատիկայի նկատմամբ նրա ունեցած այդպիսի դրական վերաբերմունքը հետևանք է դրան և ոչ մի կապ չունի նեոպլատոնագորականութիւնն հետ:

Մեր կարծիքով, Շիրակացու մոտ թվերը միատիկացված չեն այն իմաստով, որ նրանք ծառայեն կանխադրաչափումներ անելու համար: Միաժամանակ նկատելի է այն հանգամանքը, որ Շիրակացին թվերը չի բաժանում բարի ու չար, հաջող ու անհաջող խմբերի: Նրա համար բոլոր թվերն էլ՝ կենտ թե զույգ, յոթն թե տասներեքը բարի են, դժբախտութիւնն պատճառ չեն կարող լինել: Իր աշխարհայացքի մեջ նկատվող թելեոլոգիզմի տարրերը իրենց արտահայտութիւնն են գտնում նաև այս հարցում: Նա գտնում է, որ թվերը իրենց մեջ պարունակում են մի որեէ միտք. «Բազում զոն խորհուրդք ծածկեալ»: «Եւ արդ,— եղբակացնում է նա,— զի յայտնի եղև մեզ վկայութիւն գրոց, թէ ունին խորհուրդք իմն աւգտակարք շարադրութիւնք թուոցդ, սկսցուք բացահայտել զիմաստս, որ ի սոսա գոն»¹: Ապա նա բացահայտում է այդ թվերում թաքնված մտքերը: Այդ բացահայտումը վերջին հաշվով հանգում է այն բանին, թե իրականութիւնն մեջ այդ թվերը կապված են որոշակի իրերի ու երևույթների հետ: Օրինակ, վերցնենք 7 թիվը. յոթն են երկնային գոտիները, յոթն են անշարժ աստղերը, յոթն են մոլորակները, յոթ տարեկանից երեխաները սկսում են ուսումը, մարդու մարմինը բաժանվում է յոթ մասի, գոյութիւնն ունեցող գիտութիւնները յոթն են և այլն²: Այսպիսին է Շիրակացու թվերի խորհուրդը բացահայտելու ընթացքը:

Անկասկած, այս հարցում Շիրակացին կորցնում է իր գիտականութիւնը: Սակայն, թվերի և երևույթների կապի մասին խոսելիս Շիրակացին արտահայտում է հետաքրքրական տեսակետներ ու

¹ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, էջ 239, տե՛ս նաև Տիեզերագիտութիւն և տոմար, էջ 82:

² Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար, էջ 61—62: Մատենագրութիւն, էջ 245:

փաստեր, որոնք օժանդակում են Շիրակացու աշխարհայացքի այս կամ այն կողմը բացահայտելու գործին:

* * *

Այսպիսով, հայ ժողովրդի մեծ զավակ Անանիա Շիրակացին մի փիլիսոփա-բնագետ է, որը բնությունը դիտել է որպես մեկ միասնական ամբողջություն: Դեռևս բնության իրերն ու երևույթները լրիվ շահամանագատած ու չվերլուծած՝ նա փորձել է անմիջական դիտողության ավյալների վրա հենվելով բացատրել տիեզերքի կառուցվածքը, շարժումը և բնության զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունները: Այս ընթացքում նա երևույթների դեռևս իրեն անհայտ կապերը փոխարինել է ֆանտաստիկ կապերով և պակասող իրական փաստերը լրացրել երևակայությամբ: Միաժամանակ հայ մեծ բնախույզը արտահայտել է առաջավոր ու գիտական արժեք ներկայացնող շատ մտքեր ու կռահել հետագա որոշ հայտնագործություններ: Իր ժամանակի և զարգացման բուն ընթացքի համար անխուսափելի իդեալիստական ձևի շրջանակներում նա պայքարել է գիտության զարգացումը կաշկանդող տեսակետների դեմ, դուրս է եկել եկեղեցական, կրոնական դոգմատիկայի շրջանակից ու զարգացրել համաշխարհային առաջավոր փիլիսոփայական ու բնագիտական միտքը: Որպես այդպիսին Անանիա Շիրակացին կանգնած է արևելյան ժողովուրդների այն հանձարեղ մտածողների շարքում, որոնք միջնադարյան դաժան պայմաններում պահպանեցին ու զարգացրին անտիկ և հելլենիստական մշակույթի առաջավոր ավանդությունները, որով եվրոպական մտասողները XI—XV դարերում վառել են արևմտյան քաղաքակրթության ջահը:



K. T. KHERLOPIAN

THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF ANANIA SHIRAKATSI

Summary

Anania Shirakatsi, the outstanding Armenian philosopher and naturalist of the seventh century, is the father of the Armenian natural sciences, a fighter against the scholasticism of the church, the founder of the first Armenian school with a quadrivium programme. He belongs to the galaxy of erudite thinkers at the dawn of medieval Armenia who, in the words of Mikael Nalbandian, the Armenian revolutionary democrat, „were imprisoned and persecuted by the clergy to the time of their death“. He deserves by right to be considered as one of the most outstanding thinkers of the calibre of El-Kindi, Jean Italos, Averroes, Avicenna, and others.

Anania Shirakatsi's world outlook formed at a time when the principal forms of feudal production relations were becoming more complex in nature. In trade and commerce, as well as in the growth of cities, significant progress was made. The complexity of the social and political inter-relations had the subsequent result of intensifying the struggle of the exploited masses for their social rights. The Armenian people was continuing his liberation movement against the foreign invaders. Beginning from the second quarter of the viith century the Armenian people fought against the Arab khalifate under whose sphere of

influence Armenia fell subsequently. In the years 651—698 the Khalifate recognized the internal political independence of Armenia and limited its demands to relatively light taxes. There started a comparatively peaceful period in Armenia which favoured the development of the country's economy and culture.

There existed two opposing forces in Armenia during this period; popular and feudal, each of which was reflected in various social trends and forms. The antifeudal tendencies of the popular masses were in the main reflected in various heretical movements. The most important of these was the Pavlikian movement in the VI—IX centuries, „a revolutionary opposition directed against feudalism“. The Pavlikians were not only opposed to the church, but also to feudal property, as against social property. This movement was not monolithic; it had its branches of radical, liberal and right tendencies.

In questions concerning the development of the country's economy and culture, in the evaluation of the part played by the people in the struggle against foreign intervention there existed essential differences between the representatives of the feudal class, although the ruling class had a single policy concerning the defence and consolidation of the feudal property and exploitation. Representatives of the reactionary strata of the feudal society suppressed the popular social movement, denied the force of the popular masses, limited themselves to dogmatic religious debates and spoke against everything new and progressive. Ideologists of the progressive feudal trend (Mesrob Mashtotz, Movses Khorenatsi, Eghishe, Ananoun Meknitch, Movses the Philosopher, Khosrovik the Philosopher, David Anhakht (the Invincible), David Kerakan, Theodoros Rshtuni, and others) supported, some with consistency and some others with less, the development of the production forces, of sciences and culture. They claimed that the role of the people in the struggle against foreign invaders was decisive. They depended on them, and in this struggle they strived for a closer cooperation with the popular masses. The close rela-

tions of some progressive feudals with the popular masses greatly contributed to the growth of the anti-clerical trend. Anania was a representative of this trend.

In these historical conditions the progressive views of these thinkers found diverse forms of expression. The representatives of the progressive current did not belong to a single school or trend of philosophy. Among them were neoplatonists, supporters of rational theology, and supporters of natural scientific thinking; some were mainly concerned with questions relative to the liberation movement. Even the representatives of the same school had different views on the approach to some theoretical or practical matters. Thus, for instance, neo-Platonism, which was not persecuted by the church in Armenia, had both a dogmatic and anticlerical, peripatetic wing, to which belonged Ananoun Meknitch, David Anhakht, Anania Shirakatsi and others.

Other essential factors of social, political and cultural importance which influenced Anania Shirakatsi's world outlook were the class struggle between the shinakans (the peasants) and the feudals, between the progressive and reactionary forces in general, between feudals of mundane and religious views, the liberation war of the Armenian people, and the struggle to retain and develop the national specific character of Armenian culture.

The main ideological source of the philosophical system of Anania Shirakatsi was the advanced national culture, philosophy, natural sciences and historiography. It is a well-known fact that during the transition from the slave-owning social structure to the feudal in some Near East and Transcaucasian countries, as well as in Armenia (in the given historical circumstances of their development) the new feudal culture was not entirely opposed to the culture of the preceding period, as it was the case in the West. This is why the early Armenian medieval philosophy is closely linked with the preceding national hellenistic culture. One of the ideological sources of the philosophical views of Yeghishe, Movses Khorenatsi, David Anhakht, David Kera-

kan, Ananoun Meknitch, Anania Shirakatsi and others was the Armenian hellenistic philosophy of the period interlying between the III century B. C. and IV century A. D.

In their polemics with the reactionary thinkers, the historians Yeghishe, Lazar Parpetsi, Movses Khorenatsi and others not only advocated the struggle against foreign intervention and put forward and solved problems of social, scientific and literary interest, but also introduced the spirit of critical approach into Armenian culture, aroused love towards sciences and the freedom of thought. These were later taken up and elaborated by Anannia Shirakatsi. The centuries-old struggle against foreign invasion brought progressive Armenian intellectuals to the conclusion that the deeds of men are not predestined, and that fatalism is irrational. In developing these arguments Shirakatsi emphasized the significance of secular life and human practice.

In the forming of Shirakatsi's scientific and philosophical views a specific role was played by Yeghishe's "An Interpretation of Creation", by Ananoun Meknitch's interpretation of the categories of Aristotle, and by the works of David Anhakht. The latter, proceeding from Aristotle's views and criticizing Plato, Pyrrho, Porphyry and others, firmly established neo-Platonism in Armenian culture with a marked peripatetic trend. The conception of the importance of experience, observation, the relation between the sensual and the rational, between practice and theory, the classification of the sciences by David Anhakht had a definite influence on the forming of Shirakatsi's Philosophical views.

In Shirakatsi's evaluation of the role of the church and his critical approach to the Bible and church dogmas, one observes the influence of the world outlook of the working people, that of the Pavlikian movement in particular.

In analyzing the process of the formation of Shirakatsi's philosophical views, it is of particular importance to emphasize the fact that he was a naturalist. Putting aside the scholastic and religious debates, he made a direct study of natural phenomena which also helped him discover the

errors and contradictions of church dogmas. Subsequently Shirakatsi became the founder of the anti-clerical nature-philosophic trend in the early Middle Ages.

The Armenian thinkers of the time had a tendency towards the culture of Ancient Greece and the hellenistic world, particularly towards the Alexandrian school. It is not accidental that Shirakatsi, following other Armenian intellectuals, calls Alexandria "the capital of all wisdom".

It is known that the philosophy of Ancient Greece and the hellenistic world was not monolithic, but divided into opposing trends. The Armenian intellectuals belonging to different social, political and philosophical schools, naturally, made different use of ancient Greek philosophy, thus developing Armenian philosophy into different trends: some into the religious, dogmatic trend, others like Anannia Shirakatsi, into the anti-clerical trend. It would be quite erroneous, therefore, to classify all Hellenophiles (*հուսարան-սերբն*) in a single philosophical school, as some historians have done.

In his works Shirakatsi relies on some of the philosophical and scientific views put forward by Thales, Hippocrates, Democritus, Plato, Aristotle, Zeno the Stoic, Epicurus, Ptolemy, Pope of Alexandria, and others. Generalizing and developing the national progressive philosophy and science, properly using the achievements of scientists of other nations and completing these with his own observations and research, Shirakatsi gives his own system of philosophy and sciences.

A number of research workers, such as K. Patkanov, T. Soukrian, G. Kiparian, C. Torossian, G. Ter-Mkrtchian, G. Sarafian, regarding the influence of Greco-hellenistic culture as absolute, affirmed that the criterion of the development of the history of Armenian philosophy and culture is in general the degree of influence of the above-mentioned civilization.

A few armeneologists, proceeding from the actual influence of hellenistic philosophy on the early medieval Armenian thought and regarding hellenism solely as a cultural phenomenon, erroneously considered Armenian philosophy

and culture of the given period as hellenistic or admitted the presence of a late hellenistic trend in it, and regarded Anania Shirakatsi as a representative of that philosophy.

Succession of culture is realized in relation to the standards of development of the productive forces, of the production relations, cultural, material and spiritual needs of the given people. The isolation of culture from its basis and traditions of the given people and the explanation of its development as a filiation of ideas always lead to wrong conclusions. The world outlook of a thinker is formed not only under the influence of already existing philosophical theories, but mainly according to the economic, social, political and cultural conditions and demands existing in the country. Furthermore, in dealing with the philosophical and cultural achievements of other peoples, the scholar does not blindly imitate them, but re-interpretes them according to his own convictions, and necessities of his people and class.

* * *

Shirakatsi was born in the family of a peasant some time between 595 and 600 A. D. in a village not far from the big trade centre of Dvin. After having studied the trivium and mastered the scientific and cultural achievements of his people, Shirakatsi came to the conclusion that knowledge is based on natural sciences and not on theology. In order to perfect his knowledge of Mathematical sciences he went abroad some time between 618 and 624. He studied for eight years under the tutorship of Tiuchikos (at the St. Eugene monastery, in Trebizond). He made a thorough study of Greco-hellenistic literature in the original, together with mathematics, geography, medicine and philosophy. He returned to his country in 630—635 and devoted himself to scientific and pedagogical work. In the medieval Armenian high school (quadrivium) he founded and in the textbooks he compiled, Shirakatsi supported progressive pedagogical and didactic principles: he rejected the existence of a priori ideas and emphasized the significance of experience and observa-

tion, confirmed the importance of the relation between theory and practice, advised to direct studies from the simple to the complex, from the easy to the more complicated. Clarity and simplicity of the statements, and the inclusion of the more important and the more accurate, are the characteristics of Shirakatsi's textbooks.

In 661—667 Shirakatsi (by the order of Catholicos Anastas Akoratsi) composed the first Armenian stable (standard) calendar. With his calendar theory, based on the achievements of mathematics and astronomy of the time, he founded the medieval Armenian scientific chronology.

Shirakatsi's books on mathematics are of particular significance: an arithmetical table (the only one that has reached us in its entirety); an arithmetic text-book containing problems on fractional numbers and solved by means of „inversions“, „progressions“; arithmetical problems as an entertainment (exclusively rare in the Middle Ages); a treatise on the theory of numbers, etc.

Interesting also is Shirakatsi's „Geography“, for a long time wrongly attributed to the pen of Movses Khorenatsi. In the history of Armenian science, this is the first attempt to describe scientifically the globe from Spain and England to China, from Central Africa to the North Pole. Among the problems treated here are the measuring of the meridians, the parallels, the surroundings of the earth. Mention is made of the size, form and climatic zones of the earth, of instruments used in astronomy. The book contains valuable data on Slavonian, Chinese, Georgian, Albanian and Indian tribes. Shirakatsi's „Geography“ is a rare source to report on the last years of the Sassanid Empire. It also includes a particularly detailed description of the physical, economical and political geography of Transcaucasia.

Shirakatsi's works clearly reflect his humanistic ideas. His style was deliberately simple to bring his works within the reach of the peasants. To his view man is not just a part of nature, but the most distinguished among all beings. As everything has been created for the welfare of man, science should therefore serve him. People should not have an

ascetic way of life; they should not dread the forces of nature, but should, by right, delight in the good things of life, „they should acquire wisdom and reject ignorance born to darkness“.

Shirakatsi was a great patriot. He called upon the people to take arms against foreign invaders and extolled the heroes. He gave a positive appraisal of the triumphant victory of the brotherly peoples of Armenia, Georgia and Albania in 685 over the Arab Caliphate. He criticized the ideology of the assimilators and asserted that „their cause is unjust“, that „they don't persuade the people by force of truth and science, but by imposing their views and principles by force of arms or by duplicity“.

Shirakatsi realized how important the development of the national progressive culture is in arousing the sense of self-consciousness and of national pride in a people who is deprived of its state power and is involved in a struggle against foreign invaders and assimilators. This is why Shirakatsi devoted his entire life to the development of Armenian science and philosophy.

Recognizing the services rendered by Shirakatsi to the development of Armenian culture and philology, A. Zaminian, G. Zarpanelian, K. Patkanov, N. Pigulevskaya, and, in a certain respect, Y. Manandian, claim quite erroneously that he was a thinker of the Cosmas Indicopleutes type, i. e. an indilogist of the church, whereas M. Abeghian alleges that Shirakatsi, on the model of Yeznik Kokhpatzi, elaborated the oecumenical teachings of the Armenian church.

Shirakatsi, in fact, far from supporting Cosmas' views, severely criticized the latter and the other representatives of the Nisibin Academy. „It is said that the ocean surrounds not only the tropic zone, but the whole of the earth. Basing himself on this theory, Constantin of Antioch (Cosmas himself—K. Kh.) claims in his „Christian Topography“ that Noah's Ark came to us from eastern lands. But Ptolemy and others, who have measured the earth during their long travels, declare that the ocean doesn't surround the earth, and this is true“. He qualifies as extravagant Cosmas' view

that the earth is surrounded on all sides by seas. In cosmography Shirakatsi does not remain within the limits of the principles exposed in the Bible, but elaborates new theories unacceptable by the medieval church. For instance, he objects to the church's conception of the Moon, and states: „Certain clergymen allege that the Moon emits its own light and does not get it from the Sun. But I am of the same opinion as many philosophers who claim that she (the Moon) is a recipient of the light of the Sun“.

In his works Shirakatsi strikes us particularly as a free-thinker. He does not only criticize the deceitful, illiterate, hypocritical and vain clergymen, but endeavours to impair the church's authority, questioning its self-granted functions of a mediator between God and man. He finds that man can contact God directly, without the help of mediators and God, in his turn, can directly teach each individual. In Shirakatsi's Riddles one comes across such titles as „God is a thief, the Deacon is unchristened, the Prophet is a liar“, or „God is lawless, the Crucifix is unpossessed, the Deacon is God's father“. He doesn't only raise his voice in support of asceticism, but even canonizes feasts and revels: „I am writing entertaining sums for you“, writes Shirakatsi, „to solve them while you are diverting yourselves at banquets“.

Shirakatsi was persecuted by reactionary forces for his progressive, anti-religious views. Gregory the Magistre, a great thinker of the XIth century, reports that Shirakatsi's works were banned for a long time. But the Armenian people, in their legends about Anannia Shirakatsi, protest openly against those persecutors and hail him as a great scientist and a patriot.

* * *

In the early period of medieval Armenian philosophy, both the spokesmen of the popular world outlook and the ideologists among the progressive and reactionary feudals recognized the priority of God over matter. However, the progressive thinkers of the time endeavoured, „within the

framework of deceitful, yet at the time unavoidable idealistic forms", to eliminate some of the religious dogmas that obviously hampered the development of the philosophical and scientific thought. They advocated the freedom of human cognition. Often in such cases these thinkers expressed views bordering materialism. Anannia Shirakatsi was, in fact, one of these progressive scholars. The characteristics that V. I. Lenin ascribed to Aristotle could also be extended, with some reservations, to Shirakatsi's philosophy: "This, of course, is idealism, but it is more objective, remote and general than that of Plato, and, subsequently, in natural philosophy it is often materialistic". It is actually in Shirakatsi's natural philosophy that we find the most valuable in his legacy. During a period when authoritarianism, pointless reflections, syllogistics and mystics were in reign, the empirico-sensualistic position taken by Shirakatsi testifies to the progressive trend of his philosophy.

The question whether the world is God's creation or whether it has always existed is dealt with by Shirakatsi idealistically; he non-the-less does it originally, and not dogmatically. He disagrees with the church's view that God created the perfect world in the course of 6 days, thus indirectly creating the four elements (fire, air, water and earth) which constitute the material world. He asserts that matter has its rational, non-material immovable mover, the un-originated beginner, the uncaused cause, which, directly creating the four elements and their qualities, and planning their natural development, does not, however, interfere in the "natural course of the development of things". The natural mixture of these elements, he adds, leads to the making of Nature in its various aspects.

Shirakatsi claims that the four elements have their own qualities. The quality of fire is heat, that of the air is humidity, that of water is coldness, and the earth's quality is dryness. They have, simulataneously, their corresponding weight and density. Space was also considered by him as the natural quality, the unseparable attribute of matter. It is appropriate to mention here the assertion of atomists in old

times that the four elements are "the great unity of space and matter". But being a supporter of geo-centricism, and rejecting the existence of other celestial systems, Shirakatsi limited the existence of matter and space to the cosmos, as it was known in his days.

If Shirakatsi linked space directly to matter, on the other hand he viewed time as the criterion of movement and not as an attribute to matter. To him, changes occurring in nature, though infinite in time, were limited in space.

Shirakatsi claims that the four elements were not created perfectly, thus being subject to changes and improvements. In coming into contact, they influence one another, acquiring the new qualities inherent in the other elements: fire, earth, water and air acquiring respectively; dryness, coldness, humidity and heat.

Owing to the acquirement of new properties, says Shirakatsi, the elements, in mixing with one another, form an integral whole and make it possible to form new synthesis which contribute to the formation and changes in nature. He views the changes in things as the result of changes in the inter-relation of the elements which have acquired new properties. The unorganic and organic world, the brain, the blood, the human being himself, are original synthesis of these elements. The existence of such links, connecting the elements with one another, claims Shirakatsi, leads to the possibility of their various combinations, thus accounting for the formation of the universe and securing its duration. The union of the elements in multiple ways accounts for the becoming, existence, growth, decrease and decay of natural bodies and phenomena, a process quite independent of God's immediate interference.

Shirakatsi, like Aristotle, Ptolemy and the Stoics, claims that in the process of becoming and development of the organic world, the decisive role was played by the combination of fire and humidity. The decay of a body possessing a definite quality is the result of the decrease of the fire-element in the compound.

Shirakatsi asserts that the Sun receives from the ether (*Արփի*)—situated in the farthest layer of the universe—its light and heat which, before reaching the earth, mix with the coldness and humidity of the other layers, and with the help of the waters existing on the earth, regenerate the soil. Thus the four elements uniting with one another cause the earth to develop.

How is the process of movement realized? What is becoming and development? Shirakatsi tries to give a dialectical answer to these main philosophical problems.

In making a direct study of nature and developing the views of Aristotle and his countrymen relative to movement and contradictions, Shirakatsi tries to view reality in a process of constant becoming and negation caused by the constant clash and succession of the objective opposing forces of creation and destruction. Life and death, creation and destruction are inherent in each link of the everlasting moving nature where the beginning of one is the end of the other, where one transforms into the other, death turns into life and vice versa. Shirakatsi proceeds from the thesis, commonly accepted by the progressive Armenian thinkers, which claims that nature is characterized by the property of being in a continuous process of becoming and development which finds its expression in the reciprocal dialectical transitions of possibility and reality. Shirakatsi understands that each object and phenomenon in nature is inwardly characterized by these properties as each existing material object is, on the one hand, reality, and on the other, possibility.

In the process of the becoming and development of nature, asserts Shirakatsi, a given definite object decays, but this does not mean that its constituents cease to exist. The definite form of matter ceases to exist, but not matter in general; it changes into another material object. Here, apparently, Shirakatsi puts forward the principle of the preservation of matter.

One of Shirakatsi's chief arguments, in his conception of natural philosophy, is the principle that in nature every-

thing takes place according to a certain law of necessity. The combination of definite phenomena in all natural circumstances necessarily causes definite results. The cognition of these laws is at the root of scientific predictions. For instance, eclipses are caused by the definite position of the Sun, the Moon and the Earth, and proceeding from this law Shirakatsi predicts the time of further eclipses and the position of these bodies. The study of the trajectory of the Moon and the changes on its face lead Shirakatsi to define the orbit of its trajectory. However, he is inclined to claim natural only such phenomena that recur regularly, thus making it possible to ascertain their conformity to certain laws. Phenomena that are not regularly recurrent and do not conform to natural laws he claims unnatural, an exception that cannot be accounted for, a chance occurrence. Unable to understand the essence of chance occurrences and their relation to necessity, Shirakatsi ascribes to them a supernatural origin. Everything that takes place naturally and recurs regularly is a necessity, a law-governed phenomena and recognizable by man, whereas a chance occurrence is a deviation of the normal process of things, a supernatural phenomena, and its causes are known only to God himself.

Shirakatsi considers necessity as the object of scientific study, and chance occurrences the object of theological study. By disencubering the sciences of the study of miracles and other supernatural phenomena, he factually bypasses the task of defining them, which, incidentally, is commonly observed in medieval literature. This, at the same time, was an attempt to explain the development of nature by means of natural, causative inner factors rather than mysterious, substantial forms.

Thus, according to Shirakatsi, although God is at the origin of matter and movement, the becoming and changes in nature have their objective necessities. After having created the elements, God does not interfere in the natural process of things, subsequently, natural phenomena are recognizable by man.

In the Medieval Ages all sciences were claimed to be based on general theological principles, which, in their turn, were considered to be absolute truths and the starting points and criteria of all thought. This is the reason why the object of gnosiology in medieval philosophy was not the study of the process of cognition, the elucidation of each phase of its particularities and inter-relations, but the confirmation, the clarification, the criticism and rejection of such truths.

According to the church's views current in the Middle Ages, the undisputed origin of truth is God, who reveals it to man through the holy scriptures, the servants of the church, and generally through its various manifestations. The representatives of the opposing, progressive trend, though not rejecting religion, manifested a critical approach to these truths, rejected the blind faith in general, and claimed that in order to believe, one must first understand and be convinced. They searched new and natural sources of truth and stressed the significance of reason and experience in human cognition. Anania Shirakatsi was one of the first thinkers of the Middle Ages to contribute to the formulation and development of this tradition.

One of the starting points of Shirakatsi's gnosiology is his skeptic approach to clerical truth. „The church“, he says, „proceeding from the Holy Scripture which alleges that the Moon is the Earth's mirror, claims that the spots on the Moon's face are the reflection of the Earth's seas. But I don't advise to pay heed to such arguments“. Quoting the corresponding words of the Bible he adds: „That the Earth rests on waters, I greatly doubt“. And characterizing generally the Holy Scripture Shirakatsi declares: „On geography in the Holy Scripture we find nothing fundamental, but a few uncomprehensible and boresome information“.

Rejecting the view that all theological arguments are truths, Shirakatsi considers the pagan, and especially the Greco-hellenistic sciences and philosophy, as one of the original sources of cognition. In the Middle Ages, towards the

Greco-hellenistic culture, as a source of truth, existed three attitudes: 1. The extreme dogmatists who categorically rejected the pagan culture and science, regarding them as harmful and anti-clerical. 2. Such philosophers among the clergy who, proceeding from definite arguments common to both the ancient idealistic philosophy and the christian teachings, found that both had a supernatural general origin as an eternally existing God was capable to manifest himself to great and virtuous pagan thinkers as well as christian. 3. Those who supported that pagan philosophy and science were reliable sources of truth despite the fact that they were not supernatural manifestations and did not coincide with clerical concepts.

Shirakatsi is one of the foremost representatives of the third group. He fought against the medieval authoritarianism, regarded ancient philosophy as true mainly because it proceeded from experience and direct observations, and attempted to explain the development of reality „naturally“. This view leads necessarily to the concept that nature is the most reliable source of truth. Opposing the medieval clerical dogmatism to the right of man to study and explain nature, he writes: „Without research it is quite impossible to penetrate into the essence of things, and without nature it is impossible to carry out research“. Thus simultaneously he accepts the idea that nature can be recognized by man without the help of God.

Sensualism and his tendency toward empirism have a fundamental significance in Shirakatsi's theory of gnosiology. As a naturalist he finds that man must write and speak only about such things and phenomena as he has seen, touched, felt and studied, rather than things pertaining to the mysterious and the mystical. Such knowledge is acquired through perception which, in its turn, is the result of the effect of the outside world on the senses of man. The senses, says Shirakatsi, are the doors and windows through which man's mind comes into contact with the objective reality. According to their perceptive properties, he di-

vides the five senses into two groups, giving priority to the sight and hearing.

This was a significant contribution to the preparation of nominalism. In the early Middle Ages, those who elaborated the peripathetic traditions, those who emphasized the significance of experience and observation, the exponents of sensualist views and the naturalists not only developed, in their study of single objects and phenomena, a materialistic trend, but became simultaneously the edificators of the history of nominalism. In the early Middle Ages these progressive views were developed by such outstanding thinkers of the East as Ananoun Meknitch, David Anhakht (the 'invincible'), Sever Sebokt, Anania Shirakatsi, Sergius of Reshain, El-Kindi, Zacharia Razi, Khorezmi, Leon the Philosopher, Avicenna and many others.

Anania Shirakatsi observes that data acquired through sensual perception are often deceptive. But this does not mean that he rejects the cognition of the world or underestimates the mental capabilities of man. Making use of the available data on optics, he explains the causes of such phenomena stressing at the same time that immediate contact and observation is after all the criterion of the truthfulness of perception through the senses.

Realizing that perception through the senses does not elucidate the essence of reality, its essential and causative realitions, the purpose of its existence, Shirakatsi does not limit cognition to the stage of sensualism, a view current among the thinkers of the Middle Ages. Man's mind, he stresses, „must rise above the stage of sense data“ and pass on to the stage of logical cognition. He never questions the relationship between the sensual and the logical, and considers the former as subservient to the latter. He criticizes the view that the mind is allegedly the result of supernatural dictates and is, as a rule, innate. He is convinced that man is master of and responsible for his every thought and action and considers it very harmful to claim that good and evil are independent of man's will. If man's mind were innate, a gift of God, then jurisdiction, the hard

work of the labourer, the researches of the scientist and education in general would have been senseless.

In elaborating the Aristotelian views on active (immortal) and passive (mortal) intellect Shirakatsi puts a distinction between mind and reason. In so far as the soul is sensation, imagination, memory and will, it suffers the fate of all earthly things. The mortal part comprises the sum of our ideas in so far as these are determined by body impressions, that is, whatever the intellect receives and does not create or bring forth. The active intellect, the pure reason, which conceives the universal and the divine, enjoys the privilege of immortality. It is not a product of nature, a result of the development of the soul, but on absolute principle, a gift of God.

What is the soul? How is it related to matter? Which is foremost? These were the most important questions dealt with by the philosophers of the Middle Ages.

In the history of the theoretical mind in medieval Armenia the problem of the relation between soul and body had three interpretations: 1. The soul is older than the body, hence it is almost totally independent of the body. 2. The body is older than the soul as God created the body first, then gave it a soul. 3. Soul and body are equally old, they exist simultaneously and influence each other. This Aristotelian viewpoint, is also supported by Anania Shirakatsi.

In Shirakatsi's opinion, the human soul is not a part of the universal soul, neither it is substantial. It is created, like matter, by God. The soul is a reality, only in so far as it animates something, in so far as it is the soul of a body, the energy of an organism, the function of an instrument. Without the body the soul may exist potentially, but not actually or in reality. The soul, like the four elements, is not created perfect, as in the activities of man „it acquires new faculties“. „Reward is the compensation of labour. If the soul, without labour, has its three faculties (reason, desire and anger), then its fourth faculty (justice) is the result of man's activities“ concludes Shirakatsi.

As a naturalist, Shirakatsi observes also the link bet-

ween mind and action, or practice. He claims that theory and practice taken together develop and greatly increase man's knowledge of the world. His views on practice are also expressed in his classification of the sciences. He divides the sciences into two groups: the theoretical, and the practical, and emphasizes the importance of the latter. He views the mathematical sciences in their relation to man's practical needs and the conditions of life, and among all sciences he regards mathematics, and not theology, as the most important.

Thus, according to Shirakatsi, cognition has two distinct objects: Nature, or the substantial, sensual world which develops naturally, and God, with his supernatural deeds perceived in various ways. The first is knowable through the senses and the mind, when a phenomenon of the outside world acts upon the senses and produces corresponding impressions. The second is knowable through reason, God's gift, when either God reveals himself through man's immortal intellect or manifests himself through the media of revelations, prophecies or dreams. At the root of the second group of truth lies, faith, though subjected to man's criticism. In the second case, faith is totally excluded and replaced by observation and practice. Lastly, the supernatural is incomprehensible, unknowable, whereas the essence and causes of the laws of nature are knowable. Thus we have two distinct and independent groups of truth. This is the first mention of the view of the duality of truth in the history of theoretical thought.

* * *

Shirakatsi is not a theologian, but a scientist, and primarily a cosmographer and mathematician. He justifies his position by stating that religion must not reject science, as, according to the Book of Psalms, whoever rejects science, will be denied by God.

The discussions as to the origin of the universe have always had a philosophical nature. Averroes has justly observed that in the Middle Ages there existed two opposing

viewpoints in regard to this question. The representatives of the „Theory of Creation“ supported the church's view which alleges that a perfect universe was all at once created by God. The supporters of the „Theory of Motion“, on the contrary, attempted to explain its development as „a natural phenomenon“. Shirakatsi was one of the first representatives of the latter theory.

The study of the culture of the Middle Ages reveals that many scholars who in matters pertaining to gnosiology, aesthetics, historiography, literature and politics supported progressive views, have often remained within the sphere of dogmatism in natural sciences.

Anannia Shirakatsi accepts the aristotelo-ptolomean structure of the universe. The heat element, being the lightest of all, forms the uppermost layer of the universe. Next come the air, the water and the earth elements which respectfully form the following layers. The heat layer is called the first sky-sphere, the air and water layers the second sky-sphere (*հասարակածային*): In order to make the picture of the structure of the universe comprehensible, he gives the demonstrative example of an egg which has respectfully four layers, the last being the round yolk. But this does not mean that all the medieval scholars who compared the structure of the universe with that of an egg, accept the roundness of the Earth. In order to be able to affirm the roundness of the Earth the thinker had first of all to reject the dominating religious view that our planet is surrounded by unnatural seas, has ends and is supported by columns.

Shirakatsi is the first scientist in Armenian history to have supported the view that the Earth is round and to have rejected the church's erroneous thesis which claimed that the Earth was created in six days, that it has edges and its extremities are surrounded by unnatural waters, that in general the Earth rests on water, and, finally, that the sky and the Earth are naturally opposed to each other.

According to Anania Shirakatsi, the Earth is the combination of the four elements, the most essential constituent part of which is the soil. Humidity combined with the mi-

nute scattered particles of the soil element forms a kind of mixture which subjected to the pressure caused by the opposit forces of the spontanous movement of the surrounding air layer and that of the falling force of its proper weight squeezes into a compact spherical mass. During the compression, the water of the mixture is forced out on to the Eart's surface and filling the pits resulting from the shrinking of the body, forms the seas and the oceans. (This conception of the formation of the earth somewhat reminds the nebular hypothesis.

The first fire-made sky-sphere which envelops the whole of the universe pasés its motion and form on to the following layers of the universe as well as to the Earth (the last layer). Possessing by origin the form of a sphere, it causes also the roundness of the second sky and the Earth. Shirakatsi disagrees with the view of the medieval church which alleges that only the sky inhabited by angels can have the most perfect of forms, that is roundness.

The Earth, therefore, being spherical, Shirakatsi divides it into 360 degrees and into, northern and southern hemispheres. The hemispher from England and Spain to China, he considers as the known land; the rest is denominated by him as unknown, but knowable. In the northern hemisphere he describes the 63 degrees above the Equator as known lands, whereas in the southern hemisphere only the 17 degrees below the Equator. Proceeding from the view that the Earth is round and that all the known seas and oceans are surrounded by land, Shirakatsi alleges that beyond the waters that surround the known world (the Atlantic, Pacific and Indian Oceans) there must be land. Furthermore, he claims that the existence of antipodes is highly probable. In his study of the climatic conditions of the known part of the world, he divides them into seven belts.

In Shirakatsi's view the Earth retains its position in cosmic space owing to natural causes and not by God's will or because it rests upon columns and waters underneath. The position of the world in space is conditioned by

three factors, alleges Shirakatsi: the layers of air that surround it, the equilibrium of the force created between the spontaneous movement of the layer of air and the weight of the Earth (the Earth tends to fall down and the spontaneous movement keeps it up), and the extremely great speed of the rotation of the sky which encloses the Earth. Before the discovery of the law of gravitation Shirakatsi attempts to explain the maintenance of celestial bodies in cosmic space by the influence of two opposing forces.

Firm in his support of the view that the whole of the universe is made of the four material elements, Shirakatsi refutes the religious concept that the uppermost sky-sphere is immaterial. The universe, as well as all the celestial bodies are constituted of the four elements. Shirakatsi disagrees with the Book of Genesis where it is written that the Sun and the Moon are special receptacles created on the fourth day of the Creation and have acquired their light from God. He states that they are a mixture of the elements of fire and humidity. The Sun receives its light from the uncreated, substancial Ether, whereas the Moon reflects the light of the Sun because she has no light of her own. The spots on the Moon are due to the unevenness of her surface "because the uneven points of her surface does not reflect light, but absorbs it". The changes in the face of the Moon, asserts Shirakatsi, are caused by the fact that both celestial bodies, constantly moving, change their position in regard to one another, which results in the change of the contact surface of the Sun's light on the surface of the Moon. Shirakatsi ascribes the tides to the influence of the Moon.

Shirakatsi refutes the medieval church's view that the celestial is opposed to the terrestrial, and insists that both have the same origin, essence and form. He thus factually claims that the knowable universe is a material unity.

Shirakatsi divides the material sky into seven spheres. Aristotle and Ptolemy divided them according to the orbits of the celestial bodies. Shirakatsi bases his division on the role of each sphere in the process of becoming of the universe. The uppermost sphere is the Ether, the originator of

light and heat. Next comes the Cold Sphere, which neutralizes the scorching heat coming from the Ether. The Crater Sphere is the sphere of the Sun. The Moon and the five planets are in the Beautiful Sphere, and it is in the Innermost Sphere that occur the thunder, the lightning and the meteorological phenomena.

Shirakatsi criticises the religious viewpoint according to which the motion of the celestial bodies depends on the will of God and the angels. He strives to give a scientific explanation and supports the epicycloidal theory of the motion of celestial bodies.

Anania Shirakatsi finds that there is no principle difference between artificial darknes, the night and the eclipses as they are all the result of the prevention of light from spreading. Observing that during the eclipse of the Sun the Moon does not cover it totally, he concludes that the Sun is bigger than the Moon, but that they are seemingly equal in size because of the remoteness of the Sun.

Denying the existing legends and religious views on the Milky Way, Shirakatsi puts forward the hypothesis, later demonstrated by Galileo Galilei, that the Milky Way is an agglomeration of stars that appear thus owing to their remoteness. Shirakatsi finds also natural causes at the origin of meteorological phenomena. Here one observes the influence of the epicurean school.

Thus Anania Shirakatsi, one of the most outstanding representatives of medieval culture is a philosopher and a naturalist who views nature in its wholeness. At a time when objects and phenomena were not analysed or defined, Shirakatsi, by means of direct observations, endeavoured to explain the structure, the motion and the general laws of the development of the universe. Those relations between the natural phenomena that were unknown to him, he supplemented with relations of his own imagination. In his unquenchable struggle for truth Shirakatsi formulated progressive views of great scientific value and foretold some future discoveries. Within the frame of the idealistic form which was unavoidable in the Middle Ages, Shirakatsi fought

against the ideas and forces hampering the progress of science, broke through the barriers of medieval dogmas, and greatly contributed to the development of human culture. With his achievements he belongs to the galaxy of eminent thinkers of the East who, in the most unfavourable condition of the Middle Ages, maintained and developed such progressive philosophical and scientific traditions on the basis of which an awakening Europe undertook the edification of its new culture between the XI th and XV th centuries.



ԽՐԷՈՊՅԱՆ
ԿԵԿՈՐԳ ՏԻՊՐԱՆԻ

ԲՈՎԱՆԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

	Էջ
Ներածություն	5
Գլուխ I. Անանիա Շիրակացին և նրա աշխարհայացքի աղունքները	7
Գլուխ II. Անանիա Շիրակացու գոյարանական հայացքները	68
Գլուխ III. Անանիա Շիրակացու իմացարանական հայացքները	89
Գլուխ IV. Անանիա Շիրակացու բնագիտական հայացքները	133
Ամփոփում (Summary in English)	175

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՅՈՒ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱԾՔԸ

Հրատարակչության խմբագիր՝ Ա. Գ. Մազոյան
Տեխնիկական խմբագիր՝ Է. Ա. Հովասափյան
Վերստույգող սրբագրիչ՝ Խ. Գ. Ավոյան

170-1964

ՎՖ 09091

Պատվեր 1

Տպարանակ 1500

Հանձնված է արտադրության 3/1 1964 թ. :
 Մատրատված է տպագրության 31/VII 1964 թ. :
 Թուղթ՝ 60x92¹/₁₆ : Տպագր. 12,5 մամուլ + 1 ներդիր :
 Հաշվ.-նրատ. 10,2 մամուլ :
 Գինը՝ 78 կ. :

Հայկական ՍՍՏ Մինիստրների սովետի մամուլի պետական կոմիտեի
 պոլիգրաֆարդյունարտության գլխավոր վարչության № 10 տպարան :
 Երևան, Արավյան փող. № 52 :