

Կ. Ա. ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ  
ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՅՔԸ

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

К. А. МИРУМЯН

МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
ОВАНЕСА САРКАВАГА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР  
ЕРЕВАН 1984

8 (092)  
Ս-76  
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ՓԻԼՍՈՓՈԱՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Կ. Ա. ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ  
ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԸ

2155



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ԸՐԱՏԱՐԱԿՂՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 1984

Տպագրվում է ՀՍՍՀ ԳԱ փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝  
ՀՍՍՀ ԳԱ բոլորակից անդամ Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՅՅԱՆ  
Գիրքը հրատարակության է երաշխավորել գրախոս՝  
փիլիսոփայական գիտությունների բեկեմանու Հ. Ղ. ՄԻՐՁՈՑԱՆԸ

### ՆԵՐԱՄՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ փիլիսոփայության պատմությունը սովետական պատմափիլիսոփայական գիտության անբաժանելի մասն է, որի այս կամ այն հարցի լուծումն ունի ոչ միայն պատմական, և մեթոդաբանական նշանակություն, այլև ձեռք է բերում գաղափարախոսական և քաղաքական հնչեղություն: Ժողովուրդների մշակութային և տեսական լավագույն արժեքների պաշտպանությունը ոչ միայն «իդեալիզմի և կրոնի», այլև «քաղաքական և գաղափարական ուսուցիչի յուրաքանչյուր ձևի դեմ մղվող գաղափարախոսական պայքարի ընդհանուր ճակատի մասն է»<sup>1</sup>:

Բուրժուական փիլիսոփայության, էսթետիկայի, բարոյագիտության պատմաբաններն ու տեսաբաններն իրենց հետադիմական-սպեկուլյատիվ կառուցումները հիմնավորելու համար հաճախ դիմում են միջնադարյան հեղինակների տեսական-գաղափարական գինանոցին<sup>2</sup>: Ի դեպ, նրանք ելնում են այն կանխակալ նախադրյալից, իբրև միջնադարը ոչ միայն չի ատեղծել որևէ ամբողջական մատերիալիստական փիլիսոփայական համակարգ, այլև իբր փիլիսոփայության զարգացման մատերիալիստական գիծն ընդհատվել էր կամ՝ բացակայում էր առհասարակ:

Սակայն, հատկապես վերջին տասնամյակների գիտական հետազոտությունները ակներևորեն վկայում են, որ եկեղեցական և կրոնամիստիկական աշխարհայացքի ճնշող ազդեցության դարաշրջանում ևս մատերիալիզմի և իդեալիզմի դարավոր պայքարը չի դադարել, այլ ստացել է դրսևորման այլ ձև: Այսպես, պատահական չէ, որ միջնադարյան որոշ առաջադիմական մտածողներ իրենց փիլիսոփայական հայացքները

### Միումյան Կ. Ա.

Հ 853 Մ Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը/ Պատ. խմբ.՝ Ս. Ս. Արևշատյան.— Եր.: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984—323 էջ.

Գիրքը XI—XII դարերի հայ ականավոր փիլիսոփայի և գիտնականի աշխարհայացքին նվիրված առաջին մենագրությունն է: Աշխատության մեջ արվում է մտածողի փիլիսոփայական, բնագիտական, գեղագիտական, սոցիալ-քաղաքական և բարոյագիտական հայացքների վերլուծությունը, բացահայտվում է նրա ուսմունքի առաջադիմական բնույթն ու մատերիալիստական ուղղվածությունը:

Հասցեագրվում է միջնադարյան Հայաստանի մշակույթի ու գիտության պատմության հետաքրքրվողներին:

0302010000 ԳՄԳ 87.3  
Հ ————— 3—84 1 փ  
703 (02)—84

զարգացնում էին հիմնականում իմացաբանության և տրամաբանության բնագավառներում, որոնք համեմատաբար հեռու էին գտնվում կրոնաաստվածաբանական հիմնական պրոբլեմատիկայից:

Միջնադարյան Հայաստանի այդպիսի մտածողներից էր նաև Հովհաննես Սարկավազը<sup>3</sup> հանրագիտակ մտածող, որն իր ուրույն խոսքն է ասել ժամանակի տիեզերագրության, տոմարի պատմության և տեսության, մաթեմատիկայի, կենսաբանության, փիլիսոփայության, էսթետիկայի, բարոյագիտության, աստվածաբանության մեջ: Իր բազմաբովանդակ և խոր գիտելիքների համար ժամանակակիցները նրան կոչել են «մեծ փիլիսոփա», «մեծ սոփեստես», «աստվածային փիլիսոփա», «պոետիկոս», «իմաստասեր», «սուրբ վարդապետ», «հրիտոր» ևն:

1084 թ. Սարկավազը նորոգել է հայկական տոմարը, ստեղծելով «փոքր հայ թվականը», որը հայ մատենագիտության և մատենագրության մեջ հայտնի է որպես «Փոքր Սարկավազյան տոմար»: Այս տոմարը Հայաստանում օգտագործվել է ընդհուպ մինչև XVII դարը: Երկար տարիներ նա ղեկավարել է Անիի և Հաղբատի բարձրագույն դպրոցները (համալսարանները), որոնք նրա եռանդուն գործունեության շնորհիվ դարձել են միջնադարյան Հայաստանի գիտության, մշակույթի և լուսավորության խոշոր կենտրոններ:

Հովհաննես Սարկավազը դաստիարակել է մի շարք տաղանդավոր աշակերտներ, որոնք զգալի դեր են խաղացել միջնադարյան հայ տեսական մտքի և հոգևոր մշակույթի զարգացման գործում:

Սարկավագի տեսական ժառանգության մեջ հատուկ նշանակություն ունեն բնագիտական պրոբլեմները, որոնց լուծման ժամանակ նա ելնում է ինչպես աշխարհակարգի ժազման, այնպես էլ բնական երևույթների և պրոցեսների բնական բացատրության սկզբունքից:

Միջնադարի դժվարին պայմաններում նա հուշակեց փորձնական ճանաչողության և մարդկային գիտելիքների փորձնական ստուգման սկզբունքը՝ փաստորեն հանգես գալով

որպես միջնադարի փորձնական գիտության հիմնադիրներից մեկը: Տեսական-ճանաչողական հարցերում Սարկավազը կանգնած էր սենսուալիստական և նոմինալիստական մատերիալիզմի դիրքերում, հիմնադրելով նոմինալիստական ուղղության անկյունաքարերը հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ: Կարևոր նշանակություն և գիտական արժեք ունի փիլիսոփայի արվեստի տեսությունը, որի հիմքում ընկած են նրա «բնախօսության» և իմացաբանության հիմնարար սկզբունքները:

Փիլիսոփայի անձն ու գրական ժառանգությունը դարեր շարունակ զրավել է ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Մ. Չամչյանի<sup>4</sup>, Ս. Սոմալյանի<sup>5</sup>, Ղ. Ալիշանի<sup>6</sup>, Գ. Զարպհանալյանի<sup>7</sup>, Ե. Տեր-Մինասյանի<sup>8</sup>, Ն. Ակինյանի<sup>9</sup>, Լ. Ոսկյանի<sup>10</sup>, Գ. Հովսեփյանի<sup>11</sup>, Լ. Մելիքսետ-Բեկի<sup>12</sup>, Ա. Արրահամյանի<sup>13</sup>, Գ. Գրիգորյանի<sup>14</sup>, Ս. Արևշատյանի<sup>15</sup>, ինչպես նաև վերջերս հրատարակած Ա. Մադոյանի և Հր. Միրզոյանի<sup>16</sup> աշխատությունները կրում են պատմաբանասիրական և տեքստաբանական բնույթ, լույս սփռելով Սարկավագի կենսագրության, գիտադրական և մանկավարժական գործունեության վրա: Հատուկ ուշադրության են արժանի Ղ. Ալիշանի և Ա. Գ. Արրահամյանի կատարած ուսումնասիրությունները:

Հայագիտության մեջ Ղ. Ալիշանն առաջիններից էր, որ տվեց Սարկավագի գիտամանկավարժական և գրական գործունեության ամբողջական գնահատականը, որոշելով նրա տեղն ու դերը հայ դպրության ու գիտության պատմության մեջ, ինչպես նաև գիտականորեն արժեքավորելով մեր հեղինակի յուրօրինակ գրական լեզուն և ոճը: Հենվելով Մխիթար Ալրիվանեցու (XIII դ.) հաղորդած տվյալների վրա, վաստակաշատ գիտնականը փորձել է ճշտել Սարկավագի ինքնուրույն գրվածքների և անտիկ ու քրիստոնեական մտածողների երկերի շուրջը գրած մեկնողական բնույթի աշխատությունների ցանկը: Ալիշանն առաջին անգամ հրատարակելով Սարկավագի հուշակավոր պոեմը՝ «Բան իմաստութեան ի պատճառս զբօսանաց առ ձագն, որ զաղօթանոցաւ նորա ճոռուղէր քաղցրածայն, որ կոչի սարիկ», այն բնութագրեց որպես միջ-

նադարյան հայ գրականության ամենաուշագրավ ստեղծագործություններից մեկը: Եվ Հենց Աֆրիկայի շնորհիվ է, որ գիտական աշխարհին հայտնի դարձավ բնության փորձնական ճանաչողության և գիտափորձարարական գիտելիքների փորձնական ստուգման «աներկբայելիության» և «անսասանելիության» մասին Սարկավազի հուշակավոր թեզը, որը բացակայում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրական ֆոնդերում:

Հայագետները հետագայում հիմնականում հենվելով Ղ. Աֆրիկանի հետազոտությունների վրա, Սարկավազի գրավոր ժառանգության պատմարանասիրական և տեքստարանական մշակման մեջ մուծել են առանձին ճշտումներ և լրացումներ:

Այդ ուղղությամբ կարևոր աշխատանք է կատարել պրոֆ. Ա. Գ. Աբրահամյանը, որը 1956 թ. լույս ընծայեց Սարկավազի երկերի միհատորյակը, ծավալուն ներածականով և մանրամասն ծանոթագրություններով, ուր զետեղված են միջնադարյան հեղինակի հիմնական բնագիտական աշխատությունները և մի շարք գրական ստեղծագործություններ: Ուսումնասիրության մասում Ա. Գ. Աբրահամյանը փորձել է համակարգել, ընդհանրացնել սարկավազագիտության բնագավառում կատարած հետազոտությունները, հիմնականում ուշագրություն դարձնելով բանասիրական և տոմարագիտական հարցերին: Ցավոք, միհատորյակից դուրս են մնացել Սարկավազի կարևոր նշանակություն ունեցող փիլիսոփայական-աստվածաբանական աշխատությունները, որոնք հարուստ գիտափիլիսոփայական, էսթետիկական և այլ բնույթի նյութեր են պարունակում: Այս հանգամանքը, ըստ երևույթի, բացատրվում է նաև Ա. Գ. Աբրահամյանի գիտական հետաքրքրությունների շրջանակներով:

Սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ հիշյալ հրատարակությունը զերծ չէ թերություններից և սխալներից: Այսպես, Սարկավազի աշխատությունների ճնշող մեծամասնությունը հրատարակվել են հիմնականում մի ձեռագրի հիման վրա: Կազմողը սահմանափակվել է Մատենադարանի այլ ձեռագրերի հիման վրա կատարած մանր սրբագրությամբ և ճշգր-

տումներով: Բացի այդ, ժողովածուի մեջ տեղ են գտել նաև այնպիսի աշխատություններ, որոնց հեղինակային պատկանելիությունը ցայմ պարզաբանված չէ և կամ՝ խիստ կասկածելի է<sup>17</sup>: Չնայած այս, և մի շարք այլ լուրջ թերացումներին և սխալներին, պրոֆ. Ա. Գ. Աբրահամյանն իր հետազոտություններով և Սարկավազի երկերի տեքստերի հրատարակմամբ, որոնցից շատերը հրատարակվել են առաջին անգամ, զգալի ավանդ է մուծել միջնադարյան մտածողի գրավոր ժառանգության ուսումնասիրության մեջ:

Սարկավազի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը իրենց ակնարկներում անդրադարձել են Հ. Գարրիելյանը<sup>18</sup>, Վ. Չալոյանը<sup>19</sup>, ինչպես նաև Գ. Գրիգորյանը<sup>20</sup> և Ս. Արեշտյանը<sup>21</sup>: Առավել հանգամանալից է Գ. Գրիգորյանի «Հովհաննես Խմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները» հոդվածը, ուր կարևոր է հիշատակել տարրերի սարկավազյան ուսմունքի, զգայական և բանական ճանաչողության հարաբերակցության, բնության ստեղծագործական ունակության մասին հեղինակի վերլուծությունը, նրա հետեվությունը ունիվերսալիաների պրոբլեմի լուծման հարցում Սարկավազի նոմինալիստական դիրքորոշման մասին:

Սարկավազի բնագիտական ժառանգությունը ուսումնասիրության առարկա է դարձել սովետահայ գիտնականների՝ Լ. Մելիքսեթ-Բեկի<sup>22</sup>, Գ. Պետրոսյանի<sup>23</sup>, Ավ. Տեր-Պողոսյանի<sup>24</sup>, Բ. Թումանյանի<sup>25</sup>, Ա. Կոթլանի<sup>26</sup>, Գ. Բաղալյանի<sup>27</sup> և այլոց աշխատություններում: Անցյալում հայագետներն առավելապես ուշագրություն էին դարձնում Սարկավազի տոմարի պատմությանը և տեսությանը, այն էլ հայ լուսավորչական եկեղեցու պատմությունը շարադրելիս<sup>28</sup>:

Միջնադարյան մտածողի էսթետիկական տեսությունը լուսաբանված է Մ. Աբեղյանի<sup>29</sup>, Ա. Առաքելյանի<sup>30</sup>, Հ. Ապրեսյանի<sup>31</sup>, Յա. Խաչիկյանի<sup>32</sup>, Ն. Թահմիզյանի<sup>33</sup> և այլ ուսումնասիրողների աշխատություններում: Հարկ է նշել, որ Սարկավազի էսթետիկական ուսմունքը շարադրելիս գիտնականները հիմնականում հենվում են Մ. Աբեղյանի զնահատականների վրա:

ինչ վերաբերում է մտածողի սոցիալ-քաղաքական, իրավագիտական և բարոյագիտական հայացքներին, ապա հայագիտական գրականության մեջ այս հարցի շուրջ արվել են սոսկ առանձին դատողություններ:

Սովետական գիտնականների հետազոտությունների շնորհիվ Սարկավազն ստացել է համամիութենական ճանաչում: Նրա հայացքների լուսաբանմանն ու տեքստերին անդրադարձել են կենտրոնական մի շարք հրատարակություններում՝ ընդհանրացնող աշխատություններում և անթոլոգիաներում<sup>34</sup>, հանրագիտարաններում<sup>35</sup>, ինչպես նաև առանձին մենագրություններում և հոդվածներում<sup>36</sup>:

Չնայած այդ ամենին, ցարդ չկա միջնադարյան մտածողի ուսմունքին նվիրված ոչ մի մենագրական աշխատություն: Առկա գրականության մեջ լուսաբանված են նրա աշխարհայացքի այս կամ այն կողմը: Բացի այդ, կատարած ուսումնասիրություններն ունեն ուրվագծային, ակնարկային բնույթ, քանզի հեղինակների ճնշող մեծամասնությունը Սարկավազի հայացքներին անդրադարձել է հարևանցիորեն՝ միջնադարյան Հայաստանի հոգևոր մշակույթի տարրեր բնագավառների պատմության շարադրման կապակցությամբ:

Ընդ որում, հետազոտողները հիմնականում սահմանափակվել են արդեն հայտնի գիտահետազոտական նյութերով, այն վերցնելով երկրորդ և երրորդ ձեռքից և նպատակ չդնելով Սարկավազի հայացքների խորը և բազմակողմանի լուսաբանումը նույնիսկ մասնավոր հարցերի շրջանակներում: Նրա հարուստ գիտափիլիսոփայական ժառանգության մեջ քրննարկվող բազմաթիվ կարևորագույն պրոբլեմներ ու գաղափարներ կամ ընդհանրապես չեն շոշափվել, կամ էլ չեն ստացել համապատասխան և պատշաճ գնահատական:

Այժմ միանգամայն հասունացել է Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքի մարքսիստական վերլուծության և գիտական արժեքավորման, փիլիսոփայության պատմության մեջ նրա տեղն ու նշանակությունը պարզելու անհրաժեշտությունը:

Ներկա մենագրությունը միջնադարյան իմաստասերի աշխարհայացքի բազմակողմանի և սիստեմատիկ մարքսիստական հետազոտության առաջին փորձն է: Աշխատությունը գրված է Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի ձեռագրական ֆոնդերում պահպանված Սարկավազի երկերի (մասամբ հրատարակված Ա. Գ. Աբրահամյանի կողմից) հանգամանալից ուսումնասիրության, ինչպես նաև համապատասխան հայագիտական գրականության քննական վերլուծության հիման վրա: Նյութերի զգալի մասը գիտական շրջանառության մեջ է դրվում առաջին անգամ:

Բացի այդ, մեր կատարած բանասիրական և տեքստաբանական հետազոտություններն ի հայտ բերեցին Սարկավազի տակավին անհայտ գրվածքներ, որոնք հնարավորություն են տալիս նորովի գնահատել և արժեքավորել իմաստասերի փիլիսոփայական ուսմունքի առանձին կողմերը<sup>37</sup>:

Ընդ որում, մենք ելնում ենք այն սկզբունքային նկատառումներից, որ հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության արդի փուլում հետազոտողը չպետք է սահմանափակվի անցյալի ուսմունքների սոսկ պարզ շարագրանքով և, նույնիսկ, միայն որևէ շրջանի մտավոր մշակույթի պատմության մեջ դրանց տեղի ու դերի բացահայտմամբ: Մեղ թվում է, բացի պատմատեսական վերլուծությունից, այժմ հրատապ է դարձել նաև պատմահամեմատական ուսումնասիրությունը: Անհրաժեշտ է ականավոր հայ իմաստասերների տեղը որոշել ինչպես հայ, այնպես էլ համաշխարհային տեսական մտքի զարգացման ընթացքի մեջ: Ուստի, Սարկավազի աշխարհայացքը լուսաբանելիս հարկ ենք համարել, հնարավորության սահմաններում, միջնադարյան փիլիսոփայության և գիտության արմատական հարցերում նրա հայացքները համեմատել անտիկ և միջնադարյան, իսկ առանձին դեպքերում՝ նաև ավելի ուշ շրջանի մի շարք խոշորագույն մտածողների գաղափարների հետ:

Այսպիսի մոտեցումը հնարավորություն է ստեղծում ավելի խորը և բազմակողմանի ներկայացնել Սարկավազի հայացքները, բացահայտել նրա ուսմունքի գաղափարատեսա-

կան ակունքները և գրական աղբյուրները, ցույց տալ և արժեքավորել այն նորը, ինքնուրույն ու արժեքավորը, որ Սարկավազը ներմուծել է միջնադարյան տեսական մտքի գանձարանը, որն իր հերթին կօգնի նշմարել միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական մտքի զարգացման ուրույն ուղին:

Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ պատմական տեղեկությունների բացակայության պատճառով այժմ դժվար է որոշել Սարկավազի երկերի ստեղծման ճշտորոշ տարեթվերը, իսկ առանձին դեպքերում՝ նաև նրա դատողությունների առոչ քերատուրյունը, որը միջնադարյան իմաստասերների տեսաբանելու հատկանշական գծերից մեկն է, մենք Սարկավազի հայացքներն ամբողջական տեսքի բերելու նպատակով գրանք համակարգեցինք ըստ պրոբլեմների:

Սարկավազի աշխարհայացքի վերլուծությունը սկսում ենք «բնախօսություն»-ից, որը կազմում է նրա մյուս՝ գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, էսթետիկական և այլ հայացքների հիմքը: Բնագիտական նյութը նրա տեսական ընդհանրացումների և հետևությունների ելակետն է:

Գ Լ Ի Ե Ա Ռ Ա Ջ Ի Ե

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԺԱՄԱՆԱԿԸ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆ-ԳԻՏԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. 1. ԴԱՐԱԵՐՋԱՆ: (X-XII: ԳԻ.) ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ՍՈՑԻԱԼ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՄԱՌՈՑ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Հայաստանը, կանգնած լինելով «երկու տարբեր մրցակից աշխարհների սահմանագծում», իր բազմադարյան պատմության ամբողջ ընթացքում անխնա ոտնահարվել է օտարերկրյա զավթիչների կողմից: Մեկ անգամ չէ, որ նա վերածվում էր տափաստանի, մեկ անգամ չէ, որ թվում էր, թե հավերժ կործանվել է: Սակայն, ծանր փորձություններով պարտված, նա «պաշտպանեց իր մշակութային ինքնօրինակությունը, տապալված՝ բարձրացավ, մարելով՝ հարուստն առավ»: Հույներ, պարսիկներ, հռոմեացիներ, արաբներ, մոնղոլներ, թուրքեր... ովքեր ասես, որ ոտնձգություն չեն արել ընդդեմ Հայաստանի, տառապած հայ ժողովրդի, ընդհատելով երկրի բնական պատմական զարգացումը՝ կանգնեցնելով կործանման եզրին: Այս պատճառով՝ «Հայաստանի պատմական զարգացման բնական ընթացքը կարող է քննվել առաջին հերթին լոկ յուրաքանչյուր առանձին շրջանի սահմաններում»:

Այս վերաբերում է նաև զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանին: Ավելի քան երկու դար Հայաստանը գտնվում էր Արարական խալիֆայթի լծի տակ: Սկսած IX դարից խալիֆայթի թուլացման, գուրգուրանի և Մամիկոնյանների փոխարինող նոր՝ Բագրատունիների հայկական իշխանական տունը, որը շուտով զահակալում է ոչ միայն Հայաստանում, այլև հարեվան վրաստանում:

IX դարի վերջերին Հայաստանի տնտեսական և քաղաքական կյանքը նոր վերելք է ապրում: Շնորհիվ հայ Բագրատունիների նորը ու հմուտ քաղաքականության երկիրը վերածնվեց, ձեռք բերեց քաղաքական և պետական ինքնուրույնություն, համեմատաբար խաղաղ շրջանը նպաստեց տնտեսության վերականգնմանն ու քաղաքների ծաղկմանը: Եվ ինչպես պատմում է Ստեփանոս Տարոնացին, «Յաւուրս սորա (Սմբատ I—Վ. Մ.) և յիշխանութեան հօր իւրոյ էր շինութիւն և խաղաղութիւն յաշխարհիս Հայոց ըստ մարգարէութեանն՝ հանգչել իւրաքանչիւր ուրուք ընդ որթով իւրով և ընդ թղենեա: Եւ այսպէս ագարակաց աւանացեալ և աւանաց քաղաքացեալ քաղմամարդութեամբ և ընչեղութեամբ, մինչև հովուաց և անդէրդաց մետաքսեայս զգենուլ պատմուճան: ...Եւ աշխարհս հայոց խաղաղանայր շինութեամբ և լիութեամբ իբրև զառաջինն այլ ևս ամս յորովս»<sup>2</sup>: Բագրատունյան Հայաստանի մայրաքաղաք Անին զառնում է երկրի քաղաքական և տնտեսական կյանքի խոշորագույն կենտրոնը, միջնադարյան հայ մշակույթի կարևորագույն օջախներից մեկը:

Հայաստանի տնտեսության վերելքն արտահայտվում էր ոչ միայն արտադրողական ուժերի զարգացման, այլև արտադրական հարաբերությունների, ֆեոդալական հասարակության կառուցվածքի որոշակի փոփոխման մեջ: Երկիրը թևակոխեց զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանը:

Արտադրողական ուժերի զարգացման օրինաչափ հետևվանքն էր աշխատանքի հասարակական բաժանման խորացումը՝ արհեստագործական աշխատանքի անջատվելը հողագործականից, համաքրություններում արհեստավորների համախմբումը: Արհեստագործության արագ աճն աշխուժացրեց հին քաղաքների կյանքը և նպաստեց նորերի ստեղծմանը: Բագրատունիների դարաշրջանում մեծ վերելք ապրեց քաղաքաշինությունը:

Քաղաքները արհեստների կենտրոններն էին, իսկ բնակչության քանակով ակադեմիկոսներն էին: Մառի և Հ. Մանանդյանի կարծիքով, նրանք գերազանցում էին միջնադարյան Եվրո-

պայի խոշոր քաղաքներին: Հետազոտությունները ցույց են տվել, որ հիշյալ ժամանակաշրջանում Հայաստանում զարգացած էին արհեստների ավելի քան 50 տեսակ: Քաղաքների աճի և քաղաքային կյանքի ծաղկման, ինչպես և արհեստավորական արտադրության զարգացման հիմնական պատճառն ու խթանիչը առևտուրն էր Արևելքի ու Արևմուտքի միջև, որը տարվում էր ինչպես Հայաստանի տարածքով, նույնպես և նրա տարածքում: Անիի թագավորությունը դառնում է միջազգային տարանցիկ (տրանզիտային) առևտրի գլխավոր կենտրոններից մեկը:

Սակայն հայ Բագրատունիներին չհաջողվեց իրենց հովանու տակ միավորել բոլոր հայկական հողերը: Անիի պետության սահմաններից դուրս իրենց գոյությունն էին շարունակում պահպանել անջատ և ինքնուրույն իշխանություններ ու մանր թագավորություններ: Հայաստանի ներքին թուլության ու անկայունության հիմնական պատճառներից մեկը երկրի ֆեոդալական մասնատվածությունն էր, որն էլ դժվարացնում էր դիմադրությունը հզոր հարևանների և զավթիչների հաճախակի ներխուժումներին:

XI դարի կեսերին Անին ընկնում է բյուզանդացիների հարվածի տակ: Շուտով նրան նոր ահարկու վտանգ են սպառնում Արևելքից ներխուժած սելջուկ զավթիչները: 1064 թ. սելջուկները գրավեցին ու կողոպտեցին Անին, իսկ բնակչությունը կոտորեցին կամ գերի վերցրեցին: XI դարի կեսերին և XII դ. սկզբներին սելջուկյան իշխանությունը սկսում է թուլանալ ու կազմալուծվել: Հայ-վրացական միացյալ զորքերն աստիճանաբար ազատագրում են Հայաստանի տարածքի զգալի մասը, այդ թվում՝ Անին, այն կրկին դառնում է երկրի քաղաքական ու մշակութային կյանքի կենտրոնը:

Անիում Բագրատունիների իշխանության անկումից և հարևան վրացական թագավորության ուժեղացումից հետո «նյութական հզորության, այնուհետև իշխանության և իրավունքի ազդուժք բաւ: Անիում աստիճանաբար զինվորական սխրագործություններից փոխադրվեց ամբողջությամբ խաղաղ առևտրի մեջ»<sup>3</sup>: «Անիի միջով անցավ կենսարար մի ճանա-



պարհ, մեծ առևտրական ուղիների մի ճյուղ: Անին դարձավ Արևելքի և Արևմուտքի միջև առևտրի և փոխանակութեան կենտրոնակետ», — գրում է Ն. Մառը<sup>4</sup>:

Առևտրի զարգացման կապակցությամբ Հայաստանում կառուցվեցին տասնյակ գեղեցիկ քարե կամուրջներ և իջևանատներ, առանձին քաղաքներում ստեղծվեցին արհեստավորների տեղամասեր՝ վաճառականներին և քարավաններին սպասարկելու համար:

Հայաստանը նույնպես ներգրավվում է միջազգային առևտրի մեջ, մատակարարելով գյուղատնտեսական և արհեստավորական աշխատանքի ապրանքները: Այսպես, պատմիչ Տաբարին հայտնում է, որ Հայաստանն իր հացը արտահանում է Բաղդադ: Հայ արհեստավորների մանածագործական ապրանքները մեծ պահանջարկ ունեին Բյուզանդական կայսրության շուկաներում: Արար պատմիչ Ալ-Իստախրին փաստեր է բերում այն մասին, որ «խազարները հագուստ չեն պատրաստում, այլ բացառապես ներմուծում են Հայաստան և Ռում երկրներից»<sup>5</sup>: Հայաստանը ներկարարական նյութերի գլխավոր մատակարարողն էր միջազգային շուկային:

XI դարի վերջում կազմավորվեց Գիլիկյան հայկական թագավորությունը, որը շուտով դարձավ տվյալ ռեգիոնի հզոր պետություններից մեկը: XII—XIII դարերում Գիլիկյան Հայաստանը տնտեսական և մշակութային բուռն վերելք է ապրում:

Անին, Կարսը Կենտրոնական Հայաստանում, Այսսը, Կոռիկոսը Գիլիկիայում և մի շարք այլ քաղաքներ հիշյալ ժամանակաշրջանի միջազգային առևտրական կենտրոններ էին: Այսսը, Արծնը, Կարսը հարստանում ու ծաղկում էին ինչպես ծովային, այնպես էլ ցամաքային առևտրի հաշվին: «XIII—XIV դարի արևմտյան ու արևելյան գրողների վկայությամբ, այդ ժամանակ Այսսը միջազգային առևտրի կարևորագույն սակավաթիվ նավահանգիստներից մեկն էր Արևելքում»<sup>6</sup>:

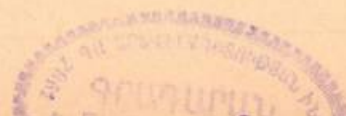
Արծն քաղաքի պատմական ու տնտեսական նշանակության մասին խոսում է նաև XI դ. պատմիչ Արիստակես Լաստիվերտցին. «(Արծն—Կ. Մ.) հոյակապ և ականաւոր էր ամե-

նայն աշխարհաց, իբրև զքաղաք որ ի վերայ լերինն կայցէ, և ծով և ցամաք երկնէր և առատանայր կրել ի սմա զգորութիւն իւր»<sup>7</sup>: Նա անդրադառնում է նաև «տիեզերահոյակ» քաղաքի անուն վայելող Անիին:

Միջազգային առևտրում միջնադարյան հայկական քաղաքների խաղացած դերի մասին են վկայում նաև արևմտաեվրոպական ճանապարհորդների և գործարար մարդկանց, մասնավորապես, Մարկո Պոլոյի, գրառումներում և աշխատություններում պահպանված տեղեկությունները: Այսպես, Լայսը (ըստ Մարկո Պոլոյի), այսինքն՝ Այսսը, մի նավահանգիստ էր, ուր հավաքվում էին ամբողջ Արևելքի և Արևմուտքի վաճառականները: Իսկ Ռամուզիոն հաղորդում է, որ «ով ցանկանում է թափանցել Լեանթյան երկրի (Արևելքի) խորքերը, հանգում է առաջին հերթին այդ Հիացա նավահանգստին»<sup>8</sup>, այսինքն՝ Այսսային:

Մավալվելով և տնտեսապես հզորանալով, միջնադարյան Հայաստանի քաղաքները ձեռք էին բերում որոշ օրենսդրական ու քաղաքական ինքնուրույնություն, իույս տալով երբեմնի ամենազոր ֆեոդալների իշխանությունից: Այս մասին են վկայում Անիում և այլ քաղաքներում ավագագույնների խորհրդի գոյությունը: Քննարկվող ժամանակաշրջանում Հայաստանի հասարակական կյանքում քաղաքների դերի և նշանակության բարձրացմանը ղուզընթաց ձևավորվում ու զորեղանում էր նաև երրորդ սոցիալական դասը՝ քաղաքային բնակչությունը՝ քաղաքային պլեբեյությունը և, հատկապես, ունևոր քաղաքացիների, «պարոնների» խավը, որ հարստանում և ուռձանում էր ի հաշիվ առևտրի, քաղաքային պլեբեյության շահագործման և այլն: Պարոնները տոն էին տալիս երկրի ինչպես առևտրական և առհասարակ տնտեսական կյանքի զարգացմանը, այնպես էլ քաղաքականությանը: Տնտեսական և սոցիալ-քաղաքական այս փոփոխությունները հանգեցնում էին այն բանին, որ նրանք ձեռք էին բերում և կուտակում հսկայական հարստություններ: Առաջ եկավ նաև «ազատ» կապիտալ, որը նրանք օգտագործում էին ոչ միայն տնտեսական խնդիրներ լուծելու, այլև շքեղ պալատներ, տա-

2155



ճարներ, իջևանատներ, կամուրջներ կառուցելու համար՝ հանուն իրենց հեղինակության ու անվան փառաբանման: Հայ վաճառականները կիրառում էին վաղ կապիտալիստական շրջանին բնորոշ մի շարք առևտրական գործառնություններ ու գործադրաձևեր, ինչպես օրինակ շեկային շրջանառությունը<sup>9</sup>:

Հայաստանում, ինչպես և միջնադարյան Արևմուտքի երկրներում, գոյություն ունեին սոցիալական երեք հիմնական խմբեր՝ իրենց բարքերն ու ապրելակերպը փոխող ֆեոդալները, ծնունդ առնող բյուրգերությունը (ի դեմս «պարոնների») և քաղաքի ու գյուղի աշխատավոր պլեբեյությունը:

Հայ հասարակության տարրեր խմբերի և խավերի միջև մղվում էր պայքար՝ պայքար քաղաքի և գյուղի, «պարոնների» և ֆեոդալների, գյուղացիների և ֆեոդալների, քաղաքային պլեբեյության և «պարոնների», ֆեոդալների և վանական եղբայրությունների միջև:

Հայաստանի պատմության քննարկվող ժամանակաշրջանում կարուկ կերպով բարձրացավ ոսկու և արծաթի ուժը: Ավելի լարվեցին սոցիալական հակասությունները և աշխատավոր զանգվածների կեղեքումը: Իշխանների շարագործությունների շափի մասին է խոսում այն փաստը, որ նույնիսկ տիրող դասակարգերի ներկայացուցիչ և նրանց շահերն ու ձգտումներն արտահայտող Ա. Լաստիվերտցին ստիպված է խոստովանել, որ «Իշխանք սորա (Արծնի—Վ. Մ.) գողակիցք եղեն գողոց, վրիժադործք և արծաթոյ ծառայք. դատաւորք սորա կաշառառութ և վասն կաշառոյ գողանային գիրաւունս...: Վաշխից և տոկոսեաց օրէնք եղան», որ նրանց հղորդությունն ու հարստությունը հիմնված է խաբեության ու թալանի վրա<sup>10</sup>: Արծաթասիրությունը վերածվում է համբողջանոր սոցիալական շարիքի, դառնում հասարակական կյանքի բնորոշ, հատկանշական երևույթ:

Ճոխության ու հարստության ձգտումը, ցավով նշում է Լաստիվերտցին, հանգեցրեց վախի զգացումի ոչնչացմանը նաև աստծո առջև: Եվ այս ամենը վերաբերում է ոչ միայն աշխարհիկ իշխաններին, այլև եկեղեցու սպասավորներին. «Բարձաւ և ի քահանայից երկիւղ և ընտրութիւն սրբութեան.

նեղին և մղին մերձենալ ի սեղանն և սպասաւորեն անճառ խորհրդոյն որ հրեշտակաց է զարհուրելի, թող թէ մարդկան, և զայն ի ձեռն արծաթոյ և ոչ Աստուծով»<sup>11</sup>:

Այսպես էր Հայաստանի բոլոր քաղաքներում, այսպես էր նաև Անիում: Եվ միայն քաղաքի կործանման հետ «և՛ վաշխն և՛ նենգութիւնն որ ի նմա՝ խափանեցաւ»: «Այս է բաժին անիրաւ քաղաքաց, որ շինեն զինքեանս արեամբ օտարաց, և ի քրտանց տնանկաց փարթամանան, և ի վաշխից և յանիրաւութեանց զտունս իրեանց ամբացուցանեն. և ինքեանք զմիտս իրեանց անողորմ ունելով առ աղքատս և տնանկս», — եղբակացնում է Լաստիվերտցին<sup>12</sup>:

Բնական է, որ ժողովուրդը չէր կարող հանգիստ կերպով տանել տերերի ուժից վեր կեղեքումը: Մխիթար Գոշի (XII—XIII դդ.) և Վարդան Այգեկցու (XII—XIII դդ.) հավաքած ու մշակած, կամ գրած հայ միջնադարյան առակները պահպանել են սոցիալական հակամարտության, շահագործվող զանգվածների դժգոհության հետքերը:

Քաղաքի արհեստավորները և հասարակ ժողովրդի այլ խավեր տեսնում էին, թե ում կողմն է իշխանությունն ու հարքստությունը, աստծո օգնությունը, քաջ զիտեին, թե ում դեմ պետք է պայքարել, «հորինում էին ոչ թե ուտուպիաներ և իդեալականացված հերոսների ուտուպիական կերպարներ, այլ իրական, ճշմարտացի մանրանկեր նրանց կյանքից, ով ծծում է ժողովրդի ուղեղը», և նրանց, ովքեր «ծանր աղքատության լուծի տակ աղքատանում և մահանում են...»<sup>13</sup>: Պատահական չէ, որ Գոշն իր առակներից մեկում ասում է, թե պետք չէ արհամարհել թույլերին, «փոքրերին», որովհետև համախմբվելով՝ նրանք կարող են անհամեմատ ավելի զորեղ դառնալ, քան «մեծերը»: Ուստի, եղբակացնում է. նա, անհրաժեշտ է «փոքրերից» զգուշանալ իբրև «մեծերի»<sup>14</sup>:

Ժողովրդական լայն զանգվածների դժգոհությունն առավել ուժգին դրսևորում է ստացել թոնդրակյան հերձվածողության մեջ: Թոնդրակցիների շարժումն առանձնապես երկարատև և անզիջող էր, այն կրում էր հակակրոնական և դեմոկրատական բնույթ: Այս մասին են վկայում հիշյալ շարժման համոզված

հակառակորդների, մասնավորապես, Գրիգոր Մագիստրոսի գրվածքները<sup>15</sup>: Վերջիններս ակներևաբար մատնանշում են թոնդրակեցիների գաղափարախոսության ոչ միայն հակակրոնական, այլև հակաֆեոդալական ուղղվածությունը: Թոնդրակեցիների շարժմանը հարեցին որոշ մանր և միջին ազնվականներ և նույնիսկ հոգևոր դասի ներկայացուցիչներ: Այս իրողությունը կարելի է բացատրել նրանով, որ նրանք հանդես էին գալիս հանուն հայ ժողովրդի քաղաքական ինքնուրույնության, որն արդեն ոչ թե դասակարգային, այլ ազգային գաղափարախոսության արտահայտություն է:

\* \* \*

Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական կյանքի վերելքը, քաղաքների ու արհեստների ծաղկումը, ֆեոդալական հասարակական հարաբերություններում տեղ գտած փոփոխությունները, այս երևույթների կապակցությամբ ծնունդ առած հոգեվոր պահանջմունքները առաջ բերեցին և համապատասխան մշակույթ, որն արտացոլում էր դարաշրջանի ողջ բարոյությունն ու հակասականությունը: Աճում էր հետաքրքրությունը դեպի բնագիտական և տեխնիկական գիտելիքները: Արվեստի և գրականության մեջ ասպարեզ են գալիս նոր կենսատու հոսանքներ և ուղղություններ:

Արհեստագործական ապրանքների պահանջարկի մեծացումը, զրանց արտահանումը ոչ միայն Հայաստանի տարբեր շրջաններ, այլև հեռավոր երկրներ, պահանջում էր ընդլայնելու արհեստավորական արտադրությունը, որն իր հերթին խթանում էր ժամանակի տեխնիկական միտքը: Հայ արհեստավորները կարողանում էին որոնել և գտնել նոր գործելաձևեր, կատարելագործել այս կամ այն ապրանքի արտադրությունը: Այսպես, օրինակ, նրանք բարդ գրվագավոր դրոշմը մասնատում էին առանձին մասերի, որոնցից կարելի էր կազմել բազմաթիվ տարբեր գրվագներ: Փոխարինելով մեկ մետաղը մի այլ մետաղով, արհեստավորները պակասեցնում էին արտադրանքի կշիռը, որը բնականաբար հանգեցնում էր զրանց ինքնարժեքի իջեցմանն ու էժանացմանը: Հ. Օրբելին, բերելով

մի բրոնզե շուրաթափիչի պատրաստման տարեթիվը (1206 թ.): նշում է, որ այդ դարաշրջանում «անհատական արտադրությունը, այսպես ասած, ղղյակի արտադրությունը, տակավին պահպանում էր իր ուժը... սակայն այն արդեն բախվել էր ավելի օգտավետ... նոր տեխնիկական գործադրաձևի հետ, որը նախանշված էր եթե ոչ ըստ ձևի, ապա ըստ իր նպատակի և ընդհանուր գծերով միասեռ առարկաների զգալի քանակի արտադրության համար»<sup>16</sup>:

Անբերդի ղղյակի պեղումների ժամանակ բաղնիքում հայտնաբերվել է ջրմուղի երկաթե խողովակ, որն այդ տեսակի միակ գտնված իրն է ինչպես Արևելքում, այնպես էլ Արևմուտքում: Հայ արհեստավորների տեխնիկական վարպետության մասին է խոսում այն փաստը, որ այդ միասնական ջրմուղի ցանցի մասերը միացված էին երկաթյա կցորդիչներով, այսինքն՝ այնպես, ինչպես դա ներկայումս է արվում: Ցավոք, միջնադարյան հայ վարպետների այս փայլուն ձեռքբերումը մոռացության է տրվել և համապատասխան լայն կիրառություն չի գտել հետագա դարերում:

Սովետական դիտնականների հետազոտությունները վկայում են, որ միջնադարյան Հայաստանում լայն զարգացում են ստացել նաև բնագիտական գիտելիքի զանազան բնագավառները, ինչպիսիք են քիմիան, բժշկագիտությունը, շինարարական մեխանիկան և այլն, որոնք անմիջապես առնչվում էին ոչ միայն տեսական որոնումների, այլև հայ հասարակության կենսական, գործնական պահանջմունքների հետ:

Հայաստանը, «վաղ մանկությունից նետված լինելով երկրագնդի ամենազարգացած ազգերի միջավայրը»<sup>17</sup>, ոչ միայն կրել է նրանց ազդեցությունը, այլև իր ներգործության հետքն է թողել հարևան ժողովուրդների մշակույթի և գիտության զարգացման վրա:

Միջնադարյան Հայաստանում քիմիական և դեղագործական գիտելիքների զարգացման մակարդակի մասին է խոսում այն փաստը, որ մի շարք քիմիկոսների շնորհում էին ֆիլիտիվ տիտղոսներ, օրինակ, «Հայաստանի թագավոր», իսկ «Փիլիսո-

փայլական քարը» հաճախակի անվանում էին «Հայկական ձու»  
և այլն<sup>18</sup>:

Այս մասին է վկայում նաև Ն. Ա. Ֆիզուրովսկու հեղինակավոր կարծիքը. «Ռուսիայում քիմիական-գործնական գիտելիքների ներթափանցման գործում առանձնապես մեծ նշանակություն են ձեռք բերել «Կովկասյան դարպասները», որոնցով Արևելքից Կիև և Մոսկվա, ինչպես և Եվրոպայի այլ քաղաքներ են ներթափանցել քիմիական բաղամթիվ գործնական տեղեկություններ: Քիմիական գիտելիքների փոխանցիչը առաջին հերթին Հին Հայաստանն էր, որտեղից էլ բժիշկները և քիմիկարհաստավորները մեկնում էին Ռուսիա և այլ երկրներ»<sup>19</sup>:

Հայ բժիշկները քաջատեղյակ էին հելլենիստական և արաբական աշխարհի բժշկագիտության լավագույն նվաճումներին: Ավելին, անատոմիայի, վիրաբուժության և գինեկոլոգիայի բնագավառում, այսինքն այնտեղ, որտեղ պահանջվում էր մարդու փորձնական հետազոտություն «Հայ բժշկագիտությունը մեծ առավելություն ուներ, այսպես կոչված, արաբական բժշկագիտության նկատմամբ»<sup>20</sup>:

Միջնադարյան բնագիտական տրակտատներին և եղած քննադատական գրականությանը մոտիկից ծանոթանալը ցույց է տալիս, որ Հայաստանում քննվող շրջանի բնախոյզները հիմնականում հենվում և ելակետ էին ընդունում արհեստավորական պրակտիկան: Այս պատճառով էլ հայ գիտնականները հեռու էին կանգնած լատինական և «արաբական կուլտուրայի» երկրների բնագիտությանը բնորոշ միատիցիզմից, աստղագուշակությունից և մոգությունից<sup>21</sup>:

Առկա գիտական փաստերը խոսում են հօգուտ այն բանի, որ միջնադարյան Հայաստանում գոյություն ուներ բնական ու ճշգրիտ գիտությունների բարձր մակարդակ, որ հայերը կանգնած էին դարգացած, առաջավոր ժողովուրդների մակարդակին և, նույնիսկ, գիտության մի շարք ճյուղերով գերազանցում էին նրանց: Հայաստանում աշխարհիկ ուղղությունը բարենպաստ հիմք գտավ նաև ճարտարագիտության մեջ՝ «քարե պոեմներում», ուր IX դարից աշխարհիկ ոճն սկսեց փոխարինել եկեղեցականին: Այս մասին են վկայում ճարտարագիտա-

կան կոթողները Աղթամար կղզում, Գագիկի տաճարը Անիում և այլն:

Եկեղեցական շինություններին զուգընթաց Հայաստանում կառուցվում էին և աշխարհիկ շենքեր՝ պալատներ, հոյակապ միաթռիչք բարե կամուրջներ, իջևանատներ, բաղնիքներ և այլն: Աշխարհիկ ճարտարագիտությունն աստիճանաբար ներթափանցվում է եկեղեցական ճարտարագիտության ոլորտը: Դրա ապացույցներից է և գավիթների աշխարհիկ ֆունկցիան, որոնք և՛ աղոթատներ և՛ քաղաքացիական հավաքատեղեր էին:

Գավիթների ճարտարագիտական լուծումները սերտորեն կապված էին աշխարհիկ, բնակելի շենքերի լուծումների հետ: Բայց մյուս կողմից, ինչպես հավաստիացնում է Հ. Օրբելին, «չի բացավում այն բանի հնարավորությունը, որ հենց պալատային գավիթներն ունեին ուշ ժամանակի հայ եկեղեցական գավիթների տեսք»<sup>22</sup>:

Աշխարհիկ ճարտարագիտության ազդեցությունը եկեղեցականի վրա մատնացույց է անում և Սանահնի վանական գրադարանի արտաքին պատկերը: Դարաշրջանի հակասականությունը խորապես արտացոլված է Աղթամար կղզում Գագիկ Արծրունու և Անիում Գագիկ I-ի տաճարների դարդանկարներում, ուր միահյուսված են աստվածաշնչական և աշխարհիկ սյուժեներ: Ավելին, Աղթամարի տաճարի կենդանական դարդանկարները բովանդակում են ոչ միայն աստվածաշնչյան կենդանիների պատկերներ, այլև այնպիսիների, որոնք երկրպագվում էին հեթանոսական Հայաստանում:

Հետաքրքրության է արժանի նաև Հ. Օրբելու բերած այն փաստը, որ Աղթամար տաճարում կա մի օթյակ, որ «տեղավորված է տաճարի ներսում թագավորի անձնական պահանջմունքները բավարարելու համար»: Այս, կարծես թե փոքրիկ իրողությունը, «է՛լ ավելի է ընդգծում բուն տաճարի ոչ թե վանական, այլ պալատական դիրքը»<sup>23</sup>:

Քր. Լինչը դիպուկ նկատել է, որ բիրլիական Արարատի ուրվապատկերում մենք կարող ենք տեսնել «բնության երկու ամենահիասքանչ ձևեր»՝ բուրգ և գմբեթ<sup>24</sup>: Այդ իսկ պատճա-

ուով կարելի է ենթադրել, որ պատահական չէ այն հանգամանքը, որ միջնադարյան հայ ճարտարապետության մեջ այս երկու ձևերը գերակշռում են մյուսներին, կարծես թե ինքը բնությունն էր ներշնչում մեր ճարտարապետներին համապատասխան ձևերի ընտրությունը:

Հարկավ, գիտության և մշակույթի ծաղկումն անհնարին էր առանց դպրոցական, կրթական համակարգի լավ կազմակերպման: Հայաստանում դպրոցական գործը, գիտությունն ու արվեստը դարեր շարունակ եկեղեցու և հոգևորականության մենաշնորհն էին: Դրանք զարգանում էին վանքերում, գիտնական-կուսակրոնների խոյրերում: Հայաստանում վանքն այն «գլխավոր առանցքն էր, որի շուրջն էր պտտվում» ոչ միայն «ողջ եկեղեցական միաբանությունը», այլև կրթական գործը:

Միջնադարում հայկական պետականության վերականգնումը, Կենտրոնական և Կիլիկյան Հայաստանում քաղաքների և տնտեսական կյանքի զարգացումը բարենպաստ պայմաններ ստեղծեցին դպրոցական կրթությունը բարելավելու համար: Բազրատունիների տիրապետության դարաշրջանում դպրոցների կառուցումը հաճախագեպ երևույթ էր: Միջնադարյան Հայաստանում գործում էին տարբեր կարգի դպրոցներ՝ ժողովրդական և մասնավոր, որտեղ հիմնականում սովորեցնում էին գրագիտություն, թվաբանություն և երաժշտություն: Բայց կրթության տարածման հիմնական օջախը վանական դպրոցներն էին՝ տարրական և բարձր տիպի դպրոցները (համալսարանները): Բարձր կարգի դպրոցներում ուսուցանում էին ժամանակի համարյա բոլոր գիտություններն ու արվեստները, մասնավորապես՝ աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, տրամաբանություն, մանրանկարչություն, ճարտարապետություն, մաթեմատիկա և այլն: Եվ ինչպես նշում են ուսումնասիրողները «կան բոլոր հիմքերն ենթադրելու, որ Հայաստանում միջին կրթական մակարդակը», գլխավորապես «Բազրատունիների դարաշրջանում», կանգնած էր «բավական բարձր, թերևս ավելի բարձր, քան այդ նույն ժամանակի (այսինքն՝ խոր միջնադարի շրջանի) շատ եվրոպական

երկրներում»<sup>25</sup>: Հիշյալ ժամանակաշրջանում գոյություն ունեին տասնյակ դպրոցներ, որոնցից առանձնապես փայլում էին Նարեկա վանքի հետտրական արվեստի դպրոցը, Անիի փիլիսոփայական դպրոցը, Հաղբատի և Սանահնի դպրոցները: Հետագայում վեր են խոյանում Գլաձորի և Տաթևի համալսարանները:

Բարձրացավ նաև վանական գրագարանների դերը, աճեց հետաքրքրությունը դեպի գիրքը, որը տրվում էր գրագրաններին որպես արժեքավոր նվեր: Շատ անվանի իշխաններ և պարոններ նվիրաբերում էին իրենց պարտեզները, խաղողի այգիներն ու դրամը՝ հօգուտ ոչ թե եկեղեցիների և վանքերի, այլ եկեղեցական գրագարանների, մի փաստ, որն ակներևորեն վկայում է միջնադարյան Հայաստանում գրականության նկատմամբ ունեցած մեծ հետաքրքրության մասին: Այս են ապացուցում նաև Հաղբատի և Սանահնի վանքերի դռների ու պատերի արձանագրությունները<sup>26</sup>:

Վերոհիշյալ դպրոցները՝ համալսարանները, ինչպես և նրանց կից գրագարանները միջնադարյան հայ մշակույթի խոշորագույն օջախներն էին, մտավորականության նախապատրաստման և բազմադարյան մշակույթի ու պատմության ավանդույթները պահպանող կենտրոններ:

Այսպիսով, մենք կարող ենք հավաստել այն, որ Հայաստանը IX դարից թևակոխում է զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանը, որն արտահայտվեց քաղաքների աճի, արհեստների զարգացման, քաղաքային բնակչության, նոր սոցիալական տարրերի երևան գալու մեջ: Ավելին, գեղարվեստաարհեստավորական արտադրության արտադրանքը «վառ կերպով ցույց տվեց, որ Անիի և Բազրատունյան Հայաստանի քաղաքների մշակութային կյանքը գտնվում էր զարգացման ավելի բարձր մակարդակի վրա, քան Արևմտյան Եվրոպայի միջնադարյան քաղաքներում»<sup>27</sup>, և որ Անին կարող էր մրցել Եվրոպայի և Ասիայի ամենափառապանծ քաղաքների հետ:

Դա արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների ոլորտում հնի և նորի պայքարի ու համագոյակցության դարաշրջան էր: Նույնը նկատվում էր նաև մշակույթի

ուով կարելի է ենթադրել, որ պատահական չէ այն հանգամանքը, որ միջնադարյան հայ ճարտարապետության մեջ այս երկու ձևերը գերակշռում են մյուսներին, կարծես թե ինքը բնությունն էր ներշնչում մեր ճարտարապետներին համապատասխան ձևերի ընտրությունը:

Հարկավ, գիտության և մշակույթի ծաղկումն անհնարին էր առանց դպրոցական, կրթական համակարգի լավ կազմակերպման: Հայաստանում դպրոցական գործը, գիտությունն ու արվեստը դարեր շարունակ եկեղեցու և հոգևորականության մենաշնորհն էին: Դրանք զարգանում էին վանքերում, գիտնական-կուսակրոնների խոյցերում: Հայաստանում վանքն այն «գլխավոր առանցքն էր, որի շուրջն էր պտտվում» ոչ միայն «ողջ եկեղեցական միաբանությունը», այլև կրթական գործը:

Միջնադարում հայկական պետականության վերականգնումը, կենտրոնական և Կիլիկյան Հայաստանում քաղաքների և տնտեսական կյանքի զարգացումը բարենպաստ պայմաններ ստեղծեցին դպրոցական կրթությունը բարելավելու համար: Բազմաթուղիների տիրապետության դարաշրջանում դպրոցների կառուցումը հաճախադեպ երևույթ էր: Միջնադարյան Հայաստանում գործում էին տարբեր կարգի դպրոցներ՝ ժողովրդական և մասնավոր, որտեղ հիմնականում սովորեցնում էին դրագիտություն, թվաբանություն և երաժշտություն: Բայց կրթության տարածման հիմնական օջախը վանական դպրոցներն էին՝ տարրական և բարձր տիպի դպրոցները (համալսարանները): Բարձր կարգի դպրոցներում ուսուցանում էին ժամանակի համարյա բոլոր գիտություններն ու արվեստները, մասնավորապես՝ աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, տրամաբանություն, մանրանկարչություն, ճարտարապետություն, մաթեմատիկա և այլն: Եվ ինչպես նշում են ուսումնասիրողները «կան բոլոր հիմքերն ենթադրելու, որ Հայաստանում միջին կրթական մակարդակը», զլխավորապես «Բազմաթուղիների դարաշրջանում», կանգնած էր «բավական բարձր, թերևս ավելի բարձր, քան այդ նույն ժամանակի (այսինքն՝ խոր միջնադարի շրջանի) շատ եվրոպական

երկրներում»<sup>25</sup>: Հիշյալ ժամանակաշրջանում գոյություն ունեին տասնյակ դպրոցներ, որոնցից առանձնապես փայլում էին Նարեկա վանքի հոետորական արվեստի դպրոցը, Անիի փիլիսոփայական դպրոցը, Հաղբատի և Սանահնի դպրոցները: Հետագայում վեր են խոյանում Գլաձորի և Տաթևի համալսարանները:

Բարձրացավ նաև վանական գրադարանների դերը, աճեց հետաքրքրությունը դեպի գիրքը, որը տրվում էր գրադարաններին որպես արժեքավոր նվեր: Շատ անվանի իշխաններ և պարոններ նվիրաբերում էին իրենց պարտեզները, խաղողի այգիներն ու դրամը՝ հօգուտ ոչ թե եկեղեցիների և վանքերի, այլ եկեղեցական գրադարանների, մի փաստ, որն ակներևորեն վկայում է միջնադարյան Հայաստանում գրականության նկատմամբ ունեցած մեծ հետաքրքրության մասին: Այս են ապացուցում նաև Հաղբատի և Սանահնի վանքերի դռների ու պատերի արձանագրությունները<sup>26</sup>:

Վերոհիշյալ դպրոցները՝ համալսարանները, ինչպես և նրանց կից գրադարանները միջնադարյան հայ մշակույթի խոշորագույն օջախներն էին, մտավորականության նախապատրաստման և բազմադարյան մշակույթի ու պատմության ավանդույթները պահպանող կենտրոններ:

Այսպիսով, մենք կարող ենք հավաստել այն, որ Հայաստանը IX դարից թևակոխում է դարգացած ֆեոդալիզմի շրջանը, որն արտահայտվեց քաղաքների աճի, արհեստների զարգացման, քաղաքային բնակչության, նոր սոցիալական տարրերի երևան գալու մեջ: Ավելին, գեղարվեստաարհեստավորական արտադրության արտադրանքը «վառ կերպով ցույց տվեց, որ Անիի և Բաղրատունյան Հայաստանի քաղաքների մշակութային կյանքը գտնվում էր զարգացման ավելի բարձր մակարդակի վրա, քան Արևմտյան Եվրոպայի միջնադարյան քաղաքներում»<sup>27</sup>, և որ Անին կարող էր մրցել Եվրոպայի և Ասիայի ամենափառապանծ քաղաքների հետ:

Դա արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների ոլորտում հնի և նորի պայքարի ու համագոյակցության դարաշրջան էր: Նույնը նկատվում էր նաև մշակույթի

բնագավառում, ուր իրենց արմատներն էին նետում նոր մշակույթի, նոր մտածելակերպի ու շրջապատող աշխարհի ըմբռնման ծիլերը:

Դա մի դարաշրջան էր, երբ կրոնական գաղափարախոսության, աշխարհի կրոնական-եկեղեցական ընկալման մեջ ճեղքվածք է առաջանում, և աշխարհիկ մտածելակերպի թարմ հոսանքներն իրենց ավելի ցայտուն են զգացնել տալիս: Գրիգոր Նարեկացու (X դ.), Գրիգոր Մագիստրոսի (XI դ.), Հովհաննես Սարկավազի (XI—XII դդ.) անունները կանգնած են հայ ժողովրդի տեսական մտածողության այդ նոր ուղղության ձևավորման և զարգացման սահմանագծում: Սակայն այդ նորը ինքնաբավ երևույթ չէր: Այն, իր արմատներով դարերի խորքերը հասնող հայ ժողովրդի տեսական ավանդույթների օրգանական զարգացումն էր:

Համեմատության մեջ գնելով միջնադարյան Արևելքի և Արևմուտքի ժողովուրդների պատմությունը, ակադ. Ն. Կոնրադը նշում է, որ «այդ ժողովուրդները իրենց քաղաքակրթությունը կառուցում էին հին ժառանգության՝ հին աշխարհի քաղաքակրթության առկայության պայմաններում»<sup>28</sup>:

Այս միտքը հայ մշակույթի պատմության հետազոտության առումով կարոտ է կոնկրետացման, քանզի, ինչպես հայտնի է, հելլենիստական մշակույթի տարրը գրեթե երբեք չի անհետացել հայ փիլիսոփայության, իսկ որոշ վերապահումներով՝ առհասարակ պատմության ընթացքում: Հայ ազգային մշակույթը կապված էր հին հունական և հելլենիստական մշակույթի զինանոցի հետ անմիջականորեն, առանց միջանկյալ օղակների և այդ կապը պահպանել է գրեթե միշտ, բացառությամբ բունի հեղաշրջումների ժամանակաշրջանների, երբ արտաքին ուժերը փորձում էին ոչնչացնել, կործանել ժողովրդի հոգևոր մշակույթը:

«Միջնադարը, — շարունակում է Ն. Կոնրադը, — հին աշխարհից արմատապես տարբերվող մի դարաշրջան է, բայց և այնպես այդ հին աշխարհի ժառանգորդն էր»: Դա էլ իր

հերթին «կազմեց միջնադարի մշակութային զարգացման էական գծերից մեկը...»<sup>29</sup>:

Հայ տեսական մտքի պատմության մեջ նոր հովերի խոշորագույն ներկայացուցիչն էր Հովհաննես Սարկավազը, որի աշխարհայացքում արտացոլվել է իր դարաշրջանը, ողջ կյանքը բոլոր բարդություններով և հակասություններով:

## 1. 2. ԿՅԱՆՔՆ ՈՒ ՍՏԵՂՄԱԿՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հովհաննես Սարկավազի մասին կենսագրական տեղեկությունները կցկտուր են և թույլ չեն տալիս բազմակողմանիորեն լուսարանելու մեծ մտածողի կյանքն ու գործունեությունը: Այս բացը որոշ չափով լրացնում է XII դ. գրված կենսագրականը, որի հեղինակը, եթե անմիջապես չէր ճանաչում նրան, ապա, համենայն դեպս, օգտվել է նրա ժամանակակիցների ու աշակերտների գրավոր ու բանավոր հաղորդումներից: Այս մասին վկայում է հենց ինքը կենսագիրը՝ իմաստասերի կյանքի տարբեր դեպքեր շարադրելիս. «Զայս ինչ գրով խնդրեալ իմ, և նոցա, ի բերանոյ առնն, որ ականատեսն էր և սպասաւոր, ստուգեալ գրեցին առ մեզ, զոր գրեցաքս»: Մի քանի տող հետո նա շարունակում է. «Այս հաւաստի պատմութիւն պատմեցաւ յաշակերտէ նորին կրանաւորի սքանչելանշան յերիցս երանեալ վարդապետէն Յովհաննու Սարկաւագին, զոր գրեցիս, որով պայծառանայր նովաւ փառաբանութիւն բանին աստուծոյ»<sup>30</sup>:

Պահպանվել են նաև կենսագրական բնույթի երկու փոքրածավալ քաղվածքներ և որոշ տեղեկություններ էլ՝ հաջորդ շրջանի պատմիչների և մտածողների աշխատություններում: Սարկավազի ծննդյան տարեթիվը ստույգ հայտնի չէ, ծնվել է մոտավորապես 1045-ին պատմական Արցախում, Փառխոս գավառում, քահանայի ընտանիքում<sup>31</sup>: Նախնական դաստիարակությունն ու կրթությունն ստացել է քեռու մոտ՝ Հաղբատի վանքում: Մանկուց Հովհաննեսը մեծ հակում է դրսևորել դիպի երաժշտական արվեստը, այդ իսկ պատճառով էլ «Յառա-

չազոյն տուա ի վարժա երաժշտական հոգևոր ուսմանց», իսկ հետագայում, երբ «չերեման մեծին ի նմա ծածկելոյ գանձին, աւանդեցաւ և յանձնարարաւ ի Բեռոյն իւրմէ Ուոնացի վարդապետին (Ընդգծումը մերն է—Կ. Մ.)<sup>32</sup>», համապատասխան գիտելիքներ ձեռք բերելու և խորացնելու նպատակով: Հետևաբար, Սարկավագը ուսուցման հիմնական դասընթացն անցել է Ուոնացի վարդապետի<sup>33</sup> մոտ, որը և եղել է նոս ուսուցիչը՝ առաջին անգամ նրա առջև բացելով հոգևոր արժեքներին հաղորդ գանձալու ուղիները: Սարկավագի արտասովոր մտավոր ընդունակութիւնները բավական վաղ են ի հայտ գալիս: Իր իմացութեամբ նա միանգամայն տարբերվում էր հասակակիցներից: Նա եռանդով էր սովորում և կատարելագործում իր «ներաշխարհը»՝ հաճախ մեկուսանալով մարդկանցից և իր շրջապատից:

Սարկավագն իր վարդապետներից յուրացրեց երկասիրութիւններ մեկնարանելու և խորիմաստ առակներ կազմելու կարողութիւն: Նրա աշխատասիրութեան, գիտութեան ծարավի, գոբի նկատմամբ ունեցած անսահման սիրո մասին է վկայում այն ավանդազրույցը, որ հիշատակում են նրա կենսագիրը և Կիրակոս Գանձակեցին: Մի անգամ Սարկավագը ընկերների հետ միասին գտնվում էր գրապահոցում<sup>34</sup>: Գիտելիքների ծարավով այնչեռնաբար թաքնվում է քարայրի խորքում, իսկ ընկերները, չնկատելով այդ, հեռանում են՝ իրենց հոտից փակելով դուռը: Մի քանի օրից հետո, երբ նրանք դուռը բացում են, նրան տեսնում են գրքերին հակված: Այն հարցին, թե նա ինչպես է ապրել այդքան օր առանց սնվելու, նա պատասխանում է, որ իր սնունդն էր գրապահոցում եղած հարուստ գրականութիւնը<sup>35</sup>:

Տակավին պատանեկութեան շրջանում Հովհաննեսն ստացել էր սարկավագի կոչում և քանի որ նա երկար ժամանակ կրում էր այդ հոգևոր աստիճանը, ապա ինչպես իրավացիորեն նշում են որոշ հետազոտողներ (Ղ. Ալիշան, Մ. Օրմանյան, Ա. Գ. Աբրահամյան), «սարկավագ» բառը դառնում է նրա մականունը: Նա ուներ նաև այն ժամանակի գիտական աստիճան՝ վարդապետի աստիճան:

Մեր մտածողի կյանքի հիմնական և վեհ նպատակն էր գիտելիքների ձեռք բերումը, յուրացումը և դրանց փոխանցումը աշակերտներին ու ունկնդիրներին: «Սա (Սարկավագը—Կ. Մ.) ի մանկական անտի տիոց, մինչև ցվերջին որոշումն հոգույն, յերկրորդէն ո՛ր երբէք շեղեալ սայթաքեցուց երբէք զուշ ոգույն ի նպատակէ ընթերցման՝ ուսանելոյ և ուսուցանելոյ, գրելոյ և ընթերցելոյ, հսկելոյ և աղաթելոյ՝ դուռ և զգիշեր, արտաքոյ ամենայն զբաղանաց և վայրաքարշ իրաց»<sup>36</sup>:

Սարկավագը, ինչպես երևում է նրա կենսագրութիւնից, սովորել է նաև Անի քաղաքում, ուր հիշյալ ժամանակաշրջանում գոյութիւն ուներ բավական զարգացած դպրոցական համակարգ: Հավանաբար հենց այստեղ է Սարկավագը ընդլայնել և խորացրել իր գիտելիքների շրջանակները, ամրապնդել տեսական պատրաստվածութիւնը, որոնք էլ նրա առջև ինքնուրույն գիտական և մանկավարժական գործունեութեան ուղի հարթեցին: Ամենայն հավանականութեամբ, XI դ. 70-ական թթ. նա դառնում է Անիի դպրոցի (գուցե և Անիի դպրոցներից մեկի) ղեկավար, որը Սարկավագի ջանքերի, համառ ու քրթնաջան աշխատանքի շնորհիվ ձեռք է բերում նոր՝ աշխարհիկ բնույթ, փիլիսոփայական ու բնագիտական ուղղվածութիւն: Սարկավագի գիտամանկավարժական և կազմակերպչական եռանդուն գործունեութիւնը նպաստեց Անիի դպրոցի աննախադեպ ծաղկմանն ու զարգացմանը, մի հանգամանք, որը որոշ հետազոտողների հիմք տվեց նրան Անիի դպրոցի հիմնադիր համարելու<sup>37</sup>:

Հովհաննես Սարկավագի մանկավարժական և դաստիարակչական անխոնջ աշխատանքի մասին են վկայում նրա անանուն կենսագրի հետևյալ պատկերավոր խոսքերը. «Որ իբրև գիմաստուն մեղու՝ բարձեալ յանդամս մտաց զծաղիկս լերանզոց գունոց, և հոտոց և համոց, բերէր ի քաղաք իւր և տեղի սննդեան՝ ի քաղաքամայրս Անի (ընդգծումը մերն է—Կ. Մ.) և լի առնէր զտունն ի փարթամութենէ անտի: Առատապէս և աննախանձ սեղանատրեալ զհաստացեալ տաղանդն, ի տասնեակն շահավաճառ մնաս: Եւ ծաղկաւէտեալ արձակեաց բողոքս, և բուսոյց բոյսս արդիւնարար: Ծուրջ



բակ բոլորեալ զմանկունս զիրեալ՝ խոնարհաբար և խորթե-  
լի սիրով ուսուցանէր զխորթին և զխորին իրս»<sup>38</sup>:

Հայաստանի տարբեր շրջաններից «երանելի ուսուցչի»  
մոտ էին գալիս գիտության և գիտելիքի ծարավ ու պահանջ  
զգացող բազմաթիվ երիտասարդներ՝ փառաբանված վարդա-  
պետին աշակերտելու համար: Եվ լուսավորության ու կրթու-  
թյան լույսը նրանց համար ոգևորության ու ուրախության  
աղբյուր էր դառնում: Համառ աշխատանքի և դեպի մտահա-  
յեցողությունն ունեցած սիրո շնորհիվ Սարկավազը վերա-  
կանգնեց ու զարգացրեց «ամենայն նսեմացեալ և խամրա-  
ցեալ գիտութիւնք», որոնք անգիտության և ծուլության պատ-  
ճառով մատնվել էին անկանոնության ու մոռացութեան: Նա  
ուժեղացրեց հետաքրքրությունը դեպի անտիկ մտածողների  
երկերը և իր ազգային փիլիսոփայությունը:

Անիի դպրոցի գոյությունը կարևոր նշանակություն է ստա-  
նում հայ դպրության և մանկավարժական մտքի պատմու-  
թյան լուսաբանման համար և վկայում Բաղրատունյան Հա-  
յաստանում տեսական մտքի բարձր մակարդակի մասին:  
Այս է հավաստում արդեն այն փաստը, որ Անիի դպրոցում  
ուսումնասիրվում և ուսուցանվում էին Արիստոտելի փիլի-  
սոփայությունը, Դիոնիսիոս Թրակացու քերականությունը,  
Փիլոն Ալեքսանդրացու մաթեմատիկան, հռետորական ար-  
վեստ և այլ գիտական դիսցիպլինաներ: Հիշյալ առարկաներից  
շատերը Սարկավազը ինքն էր դասավանդում. և «Նախ՝ զքե-  
րականութիւն, զբանալին գիտութեան և զդաստիարակն վեր-  
ծանութեան, և զաղբերն տասնետակ առոգանութեանց, յոր-  
մէ և որով արոհին միտք և ճանաչին ոչնք քաջացն, և հեշտա-  
նան լսելիք ունկնդրացն, տեղեկանան երկայնագունիցն և  
սղիցն սիզոբայից, երկամանակացն և անձայնիցն»<sup>39</sup>, քանզի  
քերականությունը լինելով միջնադարյան Հայաստանի դպրոց-  
ների հիմնական գիտական և ուսումնական առարկաներից  
մեկը, ուներ ոչ միայն գիտական, այլև մեթոդաբանական նշա-  
նակություն, «բանալի» բոլոր գիտությունների համար:

Սարկավազը Անիում զբաղվել է նաև եկեղեցական գոր-  
ծունեությամբ, որի մասին է վկայում Մարկոս գրչի հիշատա-  
կարանը<sup>40</sup>:

Ճակատագիրը Սարկավազին կրկին կապում է Հաղբատի  
վանքի հետ, ուր նա ստացել էր իր նախնական կրթությունը:  
Հաղբատի, ինչպես և Սանահնի վանքը, հիմնվել է X դարի  
երկրորդ կեսերին: Մենք այդ շրջանի Սանահնի մասին ունենք  
ավելի շատ տեղեկություններ, քան Հաղբատի, որը շուրջ մե-  
կուկես դար, այսպես ասած, ստվերում էր գտնվում:

Ինչպես նշում է Ե. Տեր-Մինասյանը, «...այդ ժամանա-  
կույալ ընթացքում նա պատրաստուում էր արժանապէս հանդէս  
և ընելու և իշխելու բոլոր արևելքի վերայ» (արևելք ասելով, հա-  
վանաբար, ենթադրվում է Հայաստանի արևելյան մասը—  
Վ. Մ.), երբ եկավ «Նաև Հաղբատի փառաւոր ժամանակը,  
երբ նա ոչ միայն հասաւ իւր քոյր Սանահնին, այլ և վստա-  
հութեամբ կարելի է ասել՝ անցաւ նրանից և բոլորի համար  
առաջնորդ և ուղեցոյց դարձաւ շատ երկար ժամանակ»<sup>41</sup>: Եվ  
այդ փառքն ու հռչակը, ստեղծագործական մտքի աննախըն-  
թաց թռիչքը կապված է Սարկավազի անվան հետ: Ե. Տեր-  
Մինասյանը հավաստում է թե. «Հաղբատի դպրոցի մասին  
նախ քան հռչակաւոր Յովհաննէս սարկաւազ վարդապետը  
տեղեկութիւն շունչինք: Թեև նրանից առաջ էլ գոյութիւն ու-  
նէր վանքը, բայց որովհետև իսկապէս դպրոց եղաւ Յովհան-  
նէս սարկաւազ-վարդապետի միջոցով, ուստի նրան ևս պէտք  
է համարենք Դպրեվանքի հիմնադիրը ԺԱ. դարու բ. կիսին»<sup>42</sup>:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Հովհաննեսը սկզբնական կրթու-  
թյունը ստացել է Հաղբատում՝ հարադաս քեռու մոտ: Ուստի,  
դպրոցը գոյություն է ունեցել և մինչև Սարկավազը: Մի փոքր  
ներքե ինքը Ե. Տեր-Մինասյանը գրում է, որ Սարկավազի  
«հայրը հետամուտ էր եղել նորան լաւ կրթութիւն տալու, ուս-  
տի և ուղարկել էր ժամանակի գիտութեան կենդրոնները՝ Սա-  
նահնի և Հաղբատ, կրթվելու և ուսում ստանալու համար»<sup>43</sup>:  
Այլ բան է, որ Սարկավազը բարձրացրեց դպրոցի ուսուցման  
մակարդակը, ընդլայնեց ուսումնասիրվող գիտական առար-  
կաների շրջանակները, իր տաղանդով ու կազմակերպչական

ընդունակութիւններով նպաստեց դպրոցի վերելքին, վերած-  
նութեանն ու փառքին: Ըստ երևույթին, մեծավաստակ գիտ-  
նականը հենց այս նկատի ունի, Սարկավազին անվանելով  
Հաղբատի բարձրագույն դպրոցի հիմնադիր:

Այսպիսով, վերը շարադրածից երևում է, որ Հաղբատում  
ինչպես և Անիում, գոյութիւն ունեին դպրոցներ, թեկուզ և ոչ  
բարձրագույն տիպի: Մեզ հետաքրքրող հարցերի տեսանկյու-  
նից կարևոր է նշել դպրոցի գոյութեան փաստը: Իսկ Սարկա-  
վազը տվեց նրանց նոր, փիլիսոփայական ուղղութիւն:

Հաղբատի վանքում շարունակվում է մեր դպրութեան «ար-  
ժաթե դարի» վառ աստղերից մեկի գրականագիտական և  
մանկավարժական բեղմնավոր գործունեութիւնը: Կարծում  
ենք, որ Սարկավազի գործունեութեան հաղբատյան շրջանին  
է պատկանում նաև հայկական տոմարի բարեփոխումը  
(1084 թ.): Նա հիմնադրեց նոր՝ «Փոքր հայկական թվարկու-  
թիւնը», որը կիրառվում էր Հայաստանում հետագա մի շարք  
հարյուրամյակների ընթացքում: Ծնորհիվ Սարկավազի,  
հայկական տոմարը (ինչպես եկեղեցական, այնպես էլ քա-  
ղաքացիական) կարգավորվում և պարզ տեսք է ստանում:  
Նրա պատվին այն կոչվեց «Փոքր սարկավազյան տոմար»: Այդ  
ժամանակ նա արդեն ձեռք էր բերել խոշոր գիտնականի և փի-  
լիսոփայի համբավ և այս պատճառով էլ հենց նրան, որպես  
շատ բնագավառների գիտական գիտելիքներին գիտակ  
մարդու, վատահմեց կատարելու այդպիսի պատասխանատու  
խնդիր:

Սակայն նրա տոմարը սկզբնական շրջանում օգտագործ-  
վում է միայն Հաղբատի շրջակայքում: Սարկավազը տոմարի  
նորոգման էութիւնն ու նրա անհրաժեշտութիւնը բացատրե-  
լու լայն գործունեութիւն ծավալեց և երկար ջանքերից հետո  
միայն «կարողացավ իր տոմարը հասկանալի և ընդունելի  
դարձնել բոլորի համար»:

Անիի և Հաղբատի դպրոցներում Սարկավազը մեծ ուշադ-  
րութիւն է դարձնում նախորդ սերունդների ձեռագիր ժառան-  
գութեան ուսումնասիրմանը: Նա վիթխարի աշխատանք է տա-  
նում կորած և համարյա մոռացութեան մատնված հին հեղի-

նակների երկերի բացահայտման ուղղութեամբ: Փոշուց հան-  
ված այդ արժեքավոր գործերը հանգամանալից գրական վե-  
բամշակման ենթարկելուց հետո, նա հանձնարարում էր իր ա-  
շակերտներին դրանք արտագրել ու բազմացնել: Այսպես, Հա-  
յաստանի վանքերում և եկեղեցիներում ամենատարածված  
գրքերից մեկը սաղմոսարանն էր, որը ոչ միայն աղոթագիրք  
էր, այլև ընթերցանութեան գիրք: Միջնադարյան դպրոցներում  
անդետ գրիչներն աղավաղել էին թարգմանութեան իմաստն ու  
բովանդակութիւնը և չկար որևէ մի ձեռագիր, որը փոփո-  
խութեանն ու լրացումների ենթարկված չլիներ. դա շատ թյու-  
րիմացութիւնների պատճառ էր դառնում: Սարկավազը ան-  
խոնջ փնտրում է թարգմանութեան բնագիրը, որպեսզի նրա  
հիման վրա համեմատի եղած օրինակները: Վերջապես Հաղ-  
բատի վանքում նա գտնում է քրքրված, թարգմանչի ձեռ-  
քով գրված ձեռագիրը: Միատեսակ ժամերգութիւն հաստա-  
տելու նպատակով, նա արտագրում ու բազմացնում է այն և  
պատճեններն ուղարկում Հայաստանի տարբեր ծայրամա-  
սերը<sup>44</sup>: Այսպես վարվեց նաև բազմաթիվ անտիկ և քրիս-  
տոնյա մտածողների՝ Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու,  
Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Աստվածաբանի և այլոց աշխա-  
տութիւնների հետ:

Հովհաննես Սարկավազը միջնադարյան Հայաստանի  
դպրոցական գործի բարենորոգիչ էր: Նա առաջ քաշեց ուսուց-  
ման նոր համակարգ ու մեթոդներ, համարձակ որոնում էր  
նոր գաղափարներ, աշակերտներին դաստիարակելով հատուկ  
մշակված ծրագրի համաձայն: Սրանում է տեսնում Ղ. Ալի-  
շանը Սարկավազի խոշոր ավանդը լուսավորական գործունե-  
ութեան ասպարեզում: «Բայց իր ուսումնական ամենէն մեծ  
արդիւնքն ան եղաւ որ ուսմանց նորոգող եղաւ և ընտիր ա-  
խորժակ մըտցընող. ինչ որ ժՅ դարուն մէջ սկսան Եւրոպա-  
ցիք՝ ինքը մետասաներորդին սկսեր էր, կամ թէ իրեն ժա-  
մանակակից դպրոցականներուն հետ և թէպէտ չհասան մե-  
զի այն գրուածները, բայց յայտնի է որ ինքը դասատուու-  
թեամբ ալ ան նոր ոճը բանեցուց, անոր համար ըսուեցաւ  
«Մեծ Սոփեստէսն Հաղբատայ»<sup>45</sup>:

Սարկավագն իր նորամուծություններով «առաջ էր մղում» կրթության գործը, լուսավորելով պատանիների միտքը, նախապատրաստելով ապագա դաստիարակների, որոնք «ցլին՝ գտիեզերս բանին կենաց և իմաստայեղջ» տրամախոհ ներհունական իմաստիրք»<sup>45</sup>:

Սարկավագի ամբողջ կյանքն անցավ աշակերտների ուսուցման և դաստիարակության մեջ: Նա դաստիարակեց տաղանդավոր աշակերտների մի ամբողջ համաստեղություն, որոնք էական դեր խաղացին միջնադարյան հայկական մշակույթի հետագա զարգացման բնթացքում (Երեմիա Անձրեկի, Սամվել Անեցի, Խաչատուր Անեցի և ուրիշներ):

«Մեծիմաստն գիտութեամբ քան զյուրովս և զհանճարեղն յամենայնի՝ մտահարուստն Յովհաննէս» (Կ. Գանձակեցի)՝ որպէս գիտնական-փիլիսոփա մեծ համբավ ու փառք էր վայելում ոչ միայն Հայաստանում, այլև հարևան երկրներում՝ Վրաստանում, Աղվանքում: Վրաստանի շատ բարձրաստիճան հոգևոր և աշխարհիկ անձինք հաճախակի էին դիմում Սարկավագի խորհրդին, խնդրելով բացատրել այս կամ այն գիտափիլիսոփայական հարցը, տալ բնության երևույթների բացատրությունը կամ մեկնաբանել աստվածաշնչի որոշ դժվարամատչելի, բարդ դրույթները: Օրինակ Սարկավագի «Վասն շարժման և սասանութեան երկրի» հայտնի բնափիլիսոփայական աշխատությունը սկսվում է հետևյալ խոսքերով. «Հարցմունք Վրաց եպիսկոպոսի ի Հայոց վարդապետէ Սարկաւագէն...»<sup>47</sup>:

Վացի այդ, ինչպես միաձայն հավաստում են հայ ու վրաց հնագույն ձեռագիր աղբյուրները, հայ փիլիսոփան մեծ հեղինակություն ու հարգանք էր վայելում նաև պալատական շրջանում և անձամբ Վրաց թագավոր Դավիթ Շինարարի կողմից: Այսպես, «Վրաստանի պատմություն»՝ մեջ գրված է. «Այլ ինքն (Դավիթ—Վ. Մ.) սիրէր զազն Հայոց և զեկեղեցիսն և զոմն հոնտոր վարդապետ ի Հաղբատ՝ Սարկավագ անուն, խոստովանէր նմա զյանցանս իւր և կորացուցեալ զպատուա-

\* Պահպանվել է նաև XII դարում կատարված հին հայկական թարգմանությունը:

կան գլուխն՝ արհնէր ի նմանէ, և նստէր ընդ նմա և փառէր»<sup>48</sup>: Այս մասին խոսում է նաև Կիրակոս Գանձակեցին. «Եւ կարի յոյժ սիրէր զսա թագաւորն Վրաց Դաւիթ... այնքան, զի մինչ լսէր զգալուստ նորա, յոտն յանէր և ելանէր ընդ առաջ նորա, և խոնարհեցուցեալ զգլուխն՝ խնդրէր ի նմանէ օրհնութիւն. և նա եղեալ զձեռն ի վերայ գլխոյ նորա, զայս սաղմոսս ասէր. «Դտի զԴաւիթ ծառայ իմ և իւղով սրբով իմով օծի զնա: Ձեռն իմ ընկալցի զնա և բազուկ իմ զօրացուցէ զնա: Մի մեղիցէ նմա թշնամի և որդի անօրէնութեան մի շարշարեսցէ զնա»: Եւ ի պատճառս, սորա սիրէր թագաւորն զազգս հայոց»<sup>49</sup>:

Սարկավագը մեծ տեղ էր հատկացնում նաև հայ պատանիներին հայրենասիրական վսեմ գաղափարներով դաստիարակելուն, որը Հայաստանի համար առաջնահերթ խնդիրներից էր այն դառնաշունչ ժամանակաշրջանում: Նրա գրչին են պատկանում մի շարք շարականներ, ներբողներ և այլ զեղարվեստական գործեր՝ նվիրված հայ զորավարներին և պատմական այլ դեմքերին, որպեսզի փառաբանելով անցյալը հուսադրեք և ոգեշնչեք հայրենակիցներին ինչպես ներկայում, այնպես էլ ապագայում: Իր շարականներից մեկում նա գրում է. «Հեղմամբ արեան սրբրոց քոց հօտապետաց զեկեղեցւոյ քո ցրրուեալ մանկունըս ժողովեա յուրախութիւն Եղվարատեալըս տըրտմութեամբ և արտասուաց յորդահոս բըղխըմամբ. փըրկութեան մերոյ պարգեաց բաշխող»<sup>50</sup>:

Սարկավագը ցրված հայ ժողովրդին միաբանության և համախմբվածության կոչ էր անում «հարազատ կտուրի» տակ: Սա հայ ժողովրդի մեծ զավակի կոչն էր, որը քաջ գիտակցում էր, որ միայն այդ ճանապարհով՝ ազգի ցրված ուժերի միաբանությամբ կարելի է ազատագրվել օտարերկրյա զավթիչների լծից և նվաճել ազգային ազատություն և պետական անկախություն:

Ն. Աղոնցն իր հետազոտություններում իրավամբ նշում է, որ «ճշմարիտ հայրենասիրությունը ուրիշ նպատակ չունի, ձեթէ ոչ ապահովել հայրենիքին այնպիսի պայմաններ, ուր նա կարողանայ զարգանալ ազատօրէն և իր բաժին ծաղիկը

բերէ համամարդկային քաղաքակրթութեան փնջին»<sup>51</sup>: Առանց չափազանցութեան կարող ենք ասել, որ այդ ժողովնափնջում, հանձին Հովհաննես Սարկավազի, հայ ժողովուրդը հենց այդպիսի մի ժողով է համակցել:

Մենք ունենք անհրաժեշտ և հավաստի նյութեր, որոնք խոստում են հօգուտ այն բանի, որ Սարկավազը ծերունական տարիներին չի մեկուսացել Հաղբատի վանքում և սպասել իր վերջին օրվան<sup>52</sup>, ընդհակառակը, նրա դպրոցավարութիւնը, գիտութեամբ ու գրականութեամբ ղրաղվելը, ստեղծագործական ուժերի ծաղկման և գրականագիտական ու եկեղեցական ասպարեզում նրա հախուռն գործունեութեան շրջանը կապված է Հաղբատի հետ, ուր նա տեղափոխվել էր Անիից: Ղ. Ալիշանը, Հ. Ոսկյանը, Ե. Տեր-Մինասյանը, Մ. Օրմանյանը փաստեր են բերում այն մասին, որ Սարկավազը իր մեծ արժանիքների շնորհիվ ընտրվել է Հաղբատի միաբանութեան առաջնորդ: Այս է վկայում նաև Վարդապետ Հովհաննես Ղրիմեցու հաղորդումը, թե Սարկավազն ուներ եպիսկոպոսի աստիճան: Ղրիմեցու կողմից հիշատակված ավանդութիւնը Սարկավազին է վերագրում նաև Հաղբատի վանքի զանգակատան կառուցումը<sup>53</sup>:

Սարկավազը մահացավ Հաղբատում ծերունական հասակում՝ 1129 թ., ավարտելով իր բարեպաշտ կյանքի ուղին, շրջապատված բազում և հավատարիմ աշակերտներով՝ ստանալով գալիք սերունդների հավերժ հիշատակման հատուցումը: Հաղբատի վանքի սյունների տակ հանգում են շատ ու շատ խոշորագույն գործիչների աճյուններ, որոնք խոր և անջնջելի հետք են թողել Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմութեան մեջ: Դրանց շարքում ամենահռչակավորներից մեկը Հովհաննես Սարկավազն է, որի տապանաքարի վրա փորագրված է. «Արձանս այս սեմական է Սոփեստեսի Սարկավազին»:

\* \* \*

Սարկավազից մեզ են հասել բազմաթիվ աշխատութիւններ, որոնք վերաբերում են գիտութեան և փիլիսոփայութեան ամենատարբեր բնագավառներին: Ինքնուրույն աշխատու-

թիւնների հետ մեկտեղ նա գրել է նաև մի շարք անտիկ և քրիստոնեական մտածողների գործերի մեկնութիւններ՝ զբոսնալ իր ժամանակակից մտավորականների և աշակերտների համար դյուրամատչելի, հասկանալի դարձնելու նպատակով<sup>54</sup>: Սակայն ցայսօր հայագետները տակավին չեն ճշտել և կազմել Սարկավազի գրչին անվիճելիորեն պատկանող աշխատութիւնների ամբողջական ցանկը: Հայ պատմիչների հիշատակած մի շարք գործեր դեռևս մնում են անհայտ:

Սարկավազի անձնավորութեան և գիտական գործունեութեան մասին առկա տեղեկութիւնների, ինչպես և Մատենադարանի ձեռագիր ֆոնդի մանրակրկիտ հետազոտութեան հիման վրա, մենք հանգեցինք այն հետևութեան, որ նրան են պատկանում ևս երկու գործ, որոնք անհայտ են հայագիտութեանը և դուրս են մնացել հետազոտողների տեսադաշտից<sup>55</sup>: Սրանցից մեկը կրում է փիլիսոփայական-աստվածաբանական բնույթ, իսկ մյուսը բովանդակում է շորս տարրերի մասին ուսմունքի համակարգված շարադրանքը: Առաջին աշխատանքի՝ «Լուծումն բանիցն Աստուածաբանի. Սարկավազին» (Ձեռ. № 5596, էջ 98—211թ) վերլուծութիւնը ցույց տվեց, որ այնտեղ հայ մտածողը մեկնաբանում է արևելյան քրիստոնեական եկեղեցու հայրերից մեկի՝ Գրիգոր Աստվածաբանի «Ճառ ի սուրբ ծնունդն Քրիստոսի»<sup>56</sup> գրվածքը:

Փիլիսոփայութեան պատմութեան տեսանկյունից առավել արժեքավոր և հետաքրքրական է մեկնութեան այն մասը, ուր քննվում են աշխարհակարգի տարրերը: Բայց այս մասին հատուկ է շարադրանքի սեղմվածութիւնը, տրամաբանական անհարթութիւններ, որ, թերևս, գրիչների անփութութեան հետևանք է: Երկրորդ աշխատութիւնը՝ «Յաղագս տարբաց» (Ձեռ. № 6017, էջ 193ա—196թ) մեծ արժեք է ներկայացնում Սարկավազի բնափիլիսոփայական հայացքների բազմակողմանի և առաջին հերթին, նրա տարրերի մասին ուսմունքի վերլուծութեան առումով:

Կան տեղեկութիւններ ևս այն մասին, որ Սարկավազը խմբագրել ու մեկնաբանել է նաև հայ փիլիսոփաների, մասնավորապես, Դավիթ Անհաղթի (V—VI դդ.) աշխատութիւն-

ները<sup>57</sup>: Ղ. Ալիշանը նույնպես հավաստում է, որ իտալական համալսարաններից մեկի գրադարանում նա հայտնաբերել է Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը բովանդակող XIII դարի մի ձեռագիր, որի վերջնամասում նըշված է, որ այն արտագրված է Սարկավագի կողմից ուղղված և խմբագրված տեքստից<sup>58</sup>: Միաժամանակ նա մեկնաբանել և ծանոթագրել է «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում հանդիպող ղժվարամատչելի, խրթին տեղերը<sup>59</sup>:

Սարկավագի աշխատությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ նա ոչ միայն ղեկավարվել է Դավիթի փիլիսոփայական սկզբունքներով, այլև՝ հաճախ բառացիորեն կրկնել իր մեծ նախորդի հիմնարար գաղափարները: Այս առումով մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» անանուն մեկնության հրատարակումը Ա. Մաղոյանի և Հր. Միրզոյանի կողմից: Որոշ քննադրային նմանակություններից և դրանցից բխող նկատառումներից ելնելով, նրանք հանգում են այն եզրակացության, թե «Մեզ առավել հավանական է թվում, որ Հովհաննես Սարկավագը լինի սույն մեկնության հեղինակը»<sup>60</sup>: Այս ենթադրության առավել ծանրակշիռ փաստարկն է «Սահմանք իմաստասիրութեան» և Սարկավագի «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» աշխատություններից մեջբերված երկու բառացիորեն համընկնող ծավալուն հատվածների համեմատական վերլուծությունը<sup>61</sup>:

Նրանք միաժամանակ ճիշտ նկատել են «Լուծմունք»-ի հիմնական գաղափարի և Սարկավագի «Բան իմաստութեան...» փիլիսոփայական պոեմի լեյտամոտիվի միջև առկա կապը: Այս նույն հետևությունն է հանգեցնում նաև հիշյալ «Լուծմունք»-ի և Սարկավագի մի շարք այլ երկերի մեր կողմից կատարած համեմատական վերլուծությունը («Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» (Չեռ. № 5254), Մատենադարանի № 1666, 6453 և նոսրագրերում պահպանված աստվածաբանական աշխատությունները):

Հիշյալ աշխատություններից բացի, Սարկավագի ամենա-

նշանավոր գիտափիլիսոփայական ստեղծագործությունների թվին են պատկանում նաև.

1. Յաղագս հինգհարիւրեկի (Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, աշխատ. Ա. Գ. Աբրահամյանի, Երևան, 1956):

2. Յաղագս անկիւնաւոր թուոց (նույն տեղում):

3. Բան իմաստութեան ի պատճառս զբօսանաց առ ձագն՝ որ զաղօթանոցաւ նորա ճոռողէր քաղցրաձայն որ կոչի սարիկ (նույն տեղում):

4. Հակարանութիւն հնագիտական ընդդէմ անգիտակաց ումանց յիրս գիտութիւն ... (նույն տեղում):

5. Յաղագս եղանակաց և տանից և քանիւնութեան ամաց դիպարանութեամբ և նոյն տեսութիւն (նույն տեղում):

6. Յաղագս ըստ Հոռմոց ամսոց, և ԴԺ. երորդ լուսնոյ զատկաց, և փոփոխմանց իրաց, և անուանց և հարակայից (նույն տեղում):

7. Վասն շարժման և սասանութեան երկրի (հրատ. Լ. Մելիքսեթ-Յեկի):

8. Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի Իմաստասիրի Երբայեցոյ (Մատենադարան, ձեռ. № 2595)\*:

9. Յաղագս չորից առաքինութեանց (Մատենադարան, ձեռ. № 5259):

\* Վերջերս լույս տեսած Փ. Անթապյանի «Հովհաննես Սարկավագին վերագրված «Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի» բնագրի առնչությամբ» հոդվածում («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1983, № 1) մեկնողական բնույթի արժեքավոր այս աշխատության հեղինակային պատկանելիությունը կասկածի տակ է առնվում: Հօդուտ այս պնդման հողմածի հեղինակը բերում է հիմնականում լեզվաոճական բնույթի փաստարկներ: Մենք մասամբ ենք հաշիվ առել Փ. Անթապյանի ուսումնասիրության արդյունքները, որովհետև սույն մենագրությունը արդեն հանձնված էր տպագրության: Ընդամին, մենք ելնում ենք նաև այն նկատառուից, որ «Լուծմունք»-ում պարունակվող նյութը ամենևին էլ չի հակասում Հովհաննես Սարկավագի գիտափիլիսոփայական հայացքներին:

10. Նորին խրատք մանկանց (Մատենադարան, ձեռ. № 6049):

11. Հարցումն առ Սարկաւագ վարդապետն (Մատենադարան, ձեռ. № 5259):

Հովհաննես Սարկավագի ստեղծագործությունները միջնադարյան գիտափիլիսոփայական և էսթետիկական մտքի վառ օրինակ են, խոշոր ներդրում հայ հոգևոր մշակույթի պատմության մեջ, որոնց ուսումնասիրումը հայ պատմափիլիսոփայական գիտության կարևոր խնդիրներից է:

Գ Լ Ո Ւ Խ Ե Ե Կ Բ Ո Ր Գ

### ԲՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Հայ տեսական մտքի պատմության մեջ բնագիտական ուղղության հիմնադիրն է Անանիա Շիրակացին (VII դ.): Նրանվան հետ է կապված փիլիսոփայության շրջանակներում բնագիտական գիտելիքների որոշակի ինքնուրույնության ձեռք բերումը: Ընդհուպ մինչև XI դարը, այսինքն մինչև այն ժամանակաշրջանը, երբ Հայաստանում ձևավորվում են հոգևոր մշակութային կյանքի նոր վերելքի նախադրյալները, երբ սոցիալատնտեսական և քաղաքական տեղաշարժերը կյանքի են կոչում նոր գաղափարներ, մեծ թափ հաղորդում փորձնական և ձշգրիտ գիտելիքների ձևավորմանն ու զարգացմանը, մենք շունենք մեկ ուրիշ այլ խոշոր բնախոս մտածող:

Այդ փոփոխությունների հետևանքով ստեղծվեցին «որոշակի միջավայր», «գաղափարախոսական կլիմա», որոնք նպաստեցին այն բանին, որ «նոր փաստերը, տեխնիկական նորամուծությունները կարողանան տարածում և պատշաճ գնահատական ստանալ»<sup>1</sup>: Եվ պատահական չէ, որ արդեն Գրիգոր Մագիստրոսը՝ իր ժամանակի փիլիսոփայական մտքի ակունավոր ներկայացուցիչներից մեկը, հելլենական և հելլենիստական մշակույթի հոգևոր արժեքների յուրացման հետ մեկտեղ, սխտեմատիկարար ուսումնասիրում էր նաև բնախոսական առարկաներ, հատուկ հետաքրքրություն ցուցաբերելով մասնավորապես բժշկական-կենսաբանական հարցերի նկատմամբ:

Հոգևոր մշակույթի հետագա զարգացման միտումն իր մեջ ներառեց գրականության, արվեստի, փիլիսոփայության և

գիտութեան ուղորտները: Գրական-մշակութային այդ բարե-  
փոխումները սերտորեն կապված են Գրիգոր Նարեկացու  
(X դ.) և Գրիգոր Մագիստրոսի (XI դ.) անունների հետ, սա-  
կայն այդ պրոցեսը ամբողջութեամբ իրականացվեց Հովհան-  
նես Սարկավագի գրական, գիտափիլիսոփայական և ման-  
կավարժական գործունեության մեջ:

Անդրադառնալով Սարկավագի բնագիտական գործունեու-  
թյանը, պրոֆ. Լ. Մելիքսեթ-Քեկը նշում է, որ «Հին հայոց  
տիեզերագիտական (և աստղաբաշխական) գրականության  
սյուններն են, ինչպես հայտնի է, երեք խոշոր գիտնականներ՝  
Անանիա Շիրակացին, Հովհաննես Սարկավագ և Վարդապետ  
Հաղբատացին և Հովհաննես Երզնկացին: Սրանցից՝ Սարկա-  
վագը մի տեսակ կամուրջ է Շիրակացուց դեպի Երզնկացի»<sup>2</sup>:  
Հետևելով Շիրակացուն, Սարկավագը բնագիտական հարցեր  
քննելիս զգալիորեն հեռանում է ուղղափառ եկեղեցու պաշ-  
տոնական հիմնադրույթներից, համեմատաբար ինքնուրույն  
տեղ հատկացնելով դրանց: Համոզված լինելով, որ բնական  
գիտությունները մեծ նշանակություն ունեն մարդկանց համար,  
Սարկավագը հատուկ ուշադրություն էր դարձնում դրանց ու-  
սումնասիրությանն ու զարգացմանը, հարստացնելով գիտու-  
թյան զանազան բնագավառները նոր գաղափարներով<sup>3</sup>:

Միջին դարերում Սարկավագն առաջիններից էր, որ մարդ-  
կային միտքն ուղղեց դեպի բնական երևույթների, նրանց  
զարգացման էության ինքնուրույն ուսումնասիրությունն ու  
բացատրությունը՝ դա համարելով բնության մասին գիտելիք-  
ների զարգացման և խորացման անհրաժեշտ պայման: Նա  
պահանջում էր շահմանափակվել մարդկությանն արդեն  
հայտնի գիտելիքների սոսկական ընդօրինակմամբ և պասսիվ  
ընկալմամբ՝ ի հակադրություն, այսպես կոչված, «բանաձևա-  
յին» (резолютивный) մեթոդի՝ կողմնակիցների, որ գերիշ-  
խող էր Արևմտյան Եվրոպայի տեսական մտածողության մեջ  
ընդհուպ մինչև Վերածննդի դարաշրջանը, երբ մի կողմից  
այն չէր բավարարում գիտության պահանջները, իսկ մյուս  
կողմից՝ դեռևս չէին հայտնաբերել դեպի հայտնագործու-  
թյուններն ուղղված գիտական իմացության ավելի որոշակի

և գործուն մեթոդներ: Կարևոր է նաև այն, որ հայ տեսարանը  
պահանջում է շրջապատող օբյեկտիվ բնության վերաբերյալ  
ճշգրիտ պատկերացումներ կազմել ոչ թե սոսկ գրքերի ու-  
սումնասիրության հիման վրա, այլ անմիջական բնագիտա-  
կան իմացության, փորձնական գիտելիքների ձեռքբերման  
միջոցով, ի տարբերություն արևմտաեվրոպական սխոլաս-  
տիկ գիտության, որը նույնիսկ XIV դարում սահմանափակ-  
վում էր հիմնականում դասագրքային ճշմարտությունների և  
գրքային օրինակների հավաստմամբ: Եվ միայն նիկողայոս  
Օտրեկուրցին (XIV դ.) առաջ քաշեց այն սկզբունքը, որի  
համաձայն անհրաժեշտ է «բանականությունն ուղղել դեպի  
իրերի բնությունը» և դրանց էության բացահայտումը<sup>4</sup>:

Փորձնական ճանաչողության սկզբունքը Սարկավագն ա-  
ռաջ է քաշում որպես մեթոդի նկատմամբ գիտակցված վերա-  
բերմունք, մի հանգամանք, որ բնորոշ չէ անտիկ կամ վաղ  
միջնադարյան մտածողությանը: Իմաստասերը չի սահմանա-  
փակվում բնական երևույթների և առկա գիտելիքների «Ֆենո-  
մենոլոգիական» (երևութաբանական) մեկնաբանությամբ,  
այլ դրանք ենթարկում է տեսական վերլուծության ու մշակ-  
ման՝ հետամուտ լինելով բացահայտել գոյություն ունեցող  
պատճառական կապի էությունը: Իրանով իսկ նա կանգնում  
է փորձնական ճանաչողության հայեցակետի այնպիսի խոշո-  
րագույն ներկայացուցիչների կողքին, ինչպիսիք են՝ Ջաբիրը  
(VIII—IX դդ.)<sup>5</sup>, Ռոջեր Բեկոնը (մոտ 1214—1294), Լեոնար-  
դո դա Վինչին (1452—1519): Ինչպես վերջիններիս, այնպես  
էլ հայ իմաստասերի մոտ կարևորը ոչ թե կոնկրետ փորձաբա-  
րական հետազոտությունների միջոցով կոնկրետ արդյունք  
ստանալն է, այլ ինքնին մոտեցումը փորձի պրոբլեմին՝ որ-  
պես օբյեկտիվ բնության մասին գիտական ինֆորմացիա  
ստանալու հիմնական ձևի և անհրաժեշտ ճանապարհի:

Այստեղ տեղյն է հիշատակել Ֆրանսիացի մաթեմատի-  
կոս Ա. Օբրիի արտահայտությունն այն մասին, թե «տեսու-  
թյան արժեքը որոշվում է ոչ միայն նրա գործնական օգտա-  
գործման հնարալորությունը, որի համար այն մշակվել է,  
այլև մեր միտքը դաստիարակելու, նրան սնունդ մատակա-

րարելու..., ամենուրեք նոր ճշմարտություններ որոնելու և նրանց նշանակությունն առանց արտաքին օգնության բացահայտելու ունակությունը»<sup>6</sup>:

Սարկավազը գովերգում է մարդկային բանականության հզորությունը բնական երևույթների բացատրության, բնության ուժերին տիրապետելու գործում: Մարդը սեփական աշխատանքով է ձեռք բերում զանազան բարիքներ, այն նվաճելով բնությունից, և չի սպասում ամենաբարձրալի ուղորմածությունը: Այսպես, «ոսկին և արծաթն ելան է ոչ է ի բարի տեղոյ, և չէ աստուած տուեալ զայն, այլ մարդիկ գտին»<sup>7</sup>:

Սարկավազը բնական երևույթները քննում է ոչ թե մեկուսի կամ արձանագրում միայն նրանց գոյության փաստը, այլ բացատրում է՝ ելնելով մարդու գործնական պահանջմունքներից և մարդկային տեսանկյունից: Սրա մեջ է նա տեսնում բնության գաղտնիքների ճանաչողության վերջնական նպատակը: Բացի այդ, առանց մարդու միջամտության շատ ու շատ երևույթներ լիակատար կերպով չեն բացահայտվում: Օրինակ, թեպետև հուրը առաջանում է քարից, «բայց առանց մարդոյ և երկաթոյ ոչ ելան է հուրն և շարժի»<sup>8</sup>:

Ընդ որում, Սարկավազը լիովին ըմբռնում է այն փաստը, որ բնափիլիսոփայական հարցեր վերլուծելիս կրոնաստուգաժաբանական բնույթի փաստարկներն անբավարար են և դժբանջ հիման վրա դժվար և նույնիսկ անհնար է հերքել և գիտականորեն ապացուցել հակառակորդների կողմից առաջ քաշված այս կամ այն դրույթի կեղծությունը, առավել ևս, եթե վերջինիս փաստարկումն իր մեջ ներառում է փիլիսոփայական սկզբունքներ և մեթոդներ:

Հայ մտածողը փորձում է առանձնացնել «բնախոսությունը»՝ որպես հետազոտության ինքնուրույն բնագավառ, հիմնավորել նրա անհրաժեշտությունը և անհակասականությունը աստվածաբանական դրույթներին և սկզբունքներին: Սարկավազի մոտ նշմարվում է որոշակի հետաքրքրություն դեպի բնագիտական առարկաները: Այդ միտումը ներթափանցում և բարենպաստ հիմք է ստանում հայ իրականության մեջ:

Ինչպես իրավացիորեն նշում են Ք. Ս. Տեր-Գալթյանն ու Ս. Ս. Աբելշատյանը, «բնագիտական ուղղության գիտնականները, որոնք արտաքին աշխարհի ճանաչողության բնագավառում զարգացնում էին էմպիրիզմն ու սենսուալիզմը, միջնադարյան Հայաստանում մատերիալիստական միտումների հիմնական կրողներն էին, որոնք հետագայում՝ XIII—XIV դարերում իրենց լիակատար դրսևորումը գտան Վահրամ Ռարունու, Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու նոմինալիստական ուսմունքներում»<sup>9</sup>:

## 2.1. ՏԱՐԲԱՆԱԳՐՈՒՄ

Հայտնի է, որ դասական փիլիսոփայության մեջ կարևորագույն տեղ է հատկացված տարրերի ուսմունքին: Միջնադարյան հայ բնափիլիսոփաների մոտ տարրերի և նրանց հատկությունների մեկնաբանությունը որոշ առումով տարբերվում է անտիկ ըմբռնումից: Քննելով տարրերի արիստոտելյան ըմբռնումը, Կ. Մարքան իր դոկտորական դիսերտացիայում գրում է. «Սկզբնապատճառի» և «տարրի» միջև եղած տարբերությունը, որի վրա հատկապես համառորեն պնդում են ստոիկները, հանդիպում է, ճիշտ է, Արիստոտելի մոտ, սակայն վերջինս, բայց և այնպես, ընդունում է նաև այդ երկու արտահայտությունների նույնականությունը»<sup>10</sup>:

Հենց այդ հատկությունների համակցությունն է, որ ըստ Արիստոտելի, ստեղծում է շորս հիմնական տարրերը՝ տարրերը: Ծարրերի նման մեկնաբանությունը անտիկ դարաշրջանում ամենատարածված և հեղինակավոր ուսմունքն էր: Հատկությունները, այլ ոչ թե դրանցով օժտված տարրերն էին հին հույների կողմից դիտվում որպես «ինչ-որ ուժեր, որոնք ձգտում են հավասարակշռել միմյանց»<sup>11</sup>:

Նույնը նկատելի է նաև հայ բնափիլիսոփայության զարգացման առաջին շրջանում (Եզնիկ Կողբացի), սակայն հետագայում այդ շփոթումը վերանում է և հատկությունները դիտվում են միայն որպես տարրերի ատրիբուտներ: Սարկա-



վագի մոտ այգախիսի մոտեցումը անվիճելի տեսական սկզբ-  
բունքի դեր է խաղում<sup>12</sup>:

Ըստ Սարկավագի, ամբողջ աշխարհը (անօրգանական,  
բուսական և կենդանական), բոլոր բնական էակներն ու մար-  
մինները, որոնք օժտված են որոշակի հատկությամբ, կազ-  
մված են չորս տարրերից. «Եւ ի միասին խառնումն շորից  
տարերացս է» գոյը<sup>13</sup>: Տարրերը՝ աշխարհի «սկզբնամասնիկ-  
ներն» են և ինչպես «զանազանին իրերաց», այնպես էլ «փո-  
խարկին ի միմեանս»: Յուրաքանչյուր իր՝ այդ տարրերի հա-  
րադրություն է այս կամ այն քանակական համամասնու-  
թյամբ:

Մարմինների փոփոխությունը՝ այդ համամասնության  
փոփոխման, խախտման հետևանք է: Տարրերը՝ հուրը, օդը,  
ջուրը և հողը, որոնք նյութական սուբստրատ են, օժտված են  
չորս հակադիր հատկություններով («սկզբնական որակնե-  
րով»)՝ ջերմությամբ և ցրտությամբ, շրտությամբ և խոնավու-  
թյամբ: Դրանք ոչ թե աշխարհի մշտնջենական և անփոփոխ  
տարրեր են, այլ փոխներթափանցվող վիճակներ:

Հայ մտածողը որոշակի սիստեմի է բերում անտիկ և  
միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ գոյություն ունեցող  
տարրերի վերաբերյալ համարյա բոլոր որակական բնութա-  
գրերը:

Ըստ Սարկավագի, որը տվյալ հարցում հետևում է Դե-  
մոկրիտին և Արիստոտելին, տարրերը տեղավորված են մեկը  
մյուսի վրա, ստեղծելով համակենտրոն շրջաններ: Ընդ  
որում, «պարունակեալ լինի միշտ փոքրն ի մեծագունէն սո-  
սա՝ երկիր ի ջրոյ, ջուր՝ յօդոյ, օդ՝ ի հրոյ»<sup>14</sup>:

Յուրաքանչյուր տարր օժտված է երկու հատկություննե-  
րով (որակներով). «Երկիր ցուրտ է և ցամաք, ջուր ցուրտ է  
և խոնաւ. աւղ խոնաւ է և ջերմ. հուր ջերմ է և ցամաք»<sup>15</sup>:  
Հատկություններից մեկը հիմնականն է՝ սկզբնականը, իսկ  
մյուսը՝ երկրորդական, լրացուցիչ, տվյալ տարրին ոչ բնո-  
րոշ: Սակայն վերջինս իր հերթին հիմնական է մի այլ տարրի  
համար: Եվ հենց երկրորդական հատկությունների շնոր-  
հիվ է տեղի ունենում տարրերի միացումը, փոխարկումը

և տրանսմուտացիան: Եվ «չկայ այլ ինչ իրք, որ սիրեն զմի-  
մեանս և միաբանին, որպէս մասունք աշխարհիս, որ են տա-  
րերքը»<sup>16</sup>:

Քանզի «խառնեալ է երկիր ցամաքութեամբն ընդ հրոյ,  
իսկ ցրտութեամբն ընդ ջրոյ: Եւ ջուր ցրտութեամբ ընդ երկիր,  
իսկ խոնաւութեամբն ընդ օդոյ: Եւ օդ խոնաւութեամբ ընդ  
ջրոյ, և ջերմութեամբ ընդ հրոյ: Եւ հուր ցստ մակդարձութեան  
և կամ մակբեկութեան. ջերմութեամբ ընդ օդոյ միանայ և ցա-  
մաքութեամբ ընդ երկրի»<sup>17</sup>:

Միացման նշված եղանակներից բացի Սարկավագը շա-  
րադրում է նաև հետևյալ ձևերը. «Հող հաղորդի ծանրութեամբ  
ընդ ջրոյ և ջուր շարժութեամբ ընդ օդոյ, և օդ անգայտու-  
թեամբ ընդ հրոյ... Երկիր հաղորդի խտութեամբ ընդ ջրոյ. և  
ջուր անգայտութեամբ ընդ օդոյ, և օդ շարժութեամբ ընդ  
հրոյ»<sup>18</sup>:

Հիմնական և երկրորդական հատկությունների առկայու-  
թյունը որոշում է նաև տարրերի միջև եղած տարբերություննե-  
րը: «Իսկ զանազանին սոսա (տարրերը—Վ. Մ.)՝ նախ զանա-  
զանի երկիր շրտութեամբ ի ջրոյ և ջուր ցրտութեամբ ի յօդոյ.  
և օդ գիճութեամբ ի հրոյ. և հուր ջերմութեամբ ի հողոյ: Երկ-  
րորդ՝ հող անշարժութեամբ ի ջրոյ. և ջուր խտութեամբ ի յօ-  
դոյ, օդ բթութեամբ ի հրոյ. հուր սրութեամբ ի հողոյ: Երրորդ՝  
զի հողն ունի անշարժութիւն, խտութիւն և բթութիւն, իսկ  
հուրն ունի շարժութիւն, անգայտութիւն և սրութիւն: Իսկ զա-  
նազանի ջուր ի յօդոյ, զի ունի բ. (երկու) որակութիւնս ի հրոյ՝  
զանգայտութիւն և զշարժութիւն, և մի յերկրէ՝ զբթութիւն»<sup>19</sup>:

Իսկ [զանազանի] օդ ի հողոյ շարժութեամբ, գիճութեամբ  
և անգայտութեամբ, և ունի բ. (երկու) որակութիւնս ի հրոյ՝  
զանգայտութիւն և զշարժութիւն, և մի յերկրէ՝ զբթութիւն:

Թեև ամբողջ գոյը, աշխարհի զանազանությունն իր բոլոր  
ձևերով և տեսակներով, այդ թվում և մարդը՝ տարրերի միա-  
վորության արդյունք է, սակայն նրանց խառնումը (μικθιδ-  
μικθικ) հասցեսուս ց այնպիսի իրերի, մարմինների առա-  
ջացման, որոնք տարբերվում են իրենց հիմքում ընկած տար-

րերից: «Ըստ բոլորին,— գրում է Սարկավազը,— բոլորովիմբ խառնին և միատրին ի միմեանս, և ապա բաղկացուցանեն զմարմին և առնեն այլ՝ քան զինքեանս, զոմն քար, զոմն փայտ, զոմն հող, զոմն մարդ»<sup>20</sup>: Այս դեպքում տարրերը կորցնում են իրենց ակտիվությունը, բնորոշ հատկությունները, ձեռք բերելով նոր հատկություններ, որոնք համապատասխանում են նորաստեղծ կառուցվածքային միավորին: Տարրերի ակտիվությունը չի անհետանում ամբողջությամբ, այլ փոխարկվում է գոյության մի այլ՝ «վերառված» ձևի:

Այսպիսով, ըստ Սարկավազի, նյութական մարմինները և տարրերի խիստ մեխանիկական հարակցություն չեն և անմիջապես չեն տարրալուծվում (կազմալուծվում) իրենց բաղադրամասերի: Տարրերի միացումը այնպիսի պրոցես է, որը տանում է դեպի նոր գոյացումների առաջացում, այն էլ ավելի բարձր որակական մակարդակով: Սույն գաղափարը այս կամ այն տարրերակով հանդիպում է միջնադարյան հայ բնափիլիսոփայության զրեթե ամբողջ պատմության մեջ<sup>21</sup>:

Այս հարցում Սարկավազը հետևում է արիստոտելյան տեսակետին, ի հակադրություն հին ատոմիստների, որոնք «միքսիսը» դիտում էին որպես մասերի «համադրություն», այսինքն, ատոմիստների կարծիքով միացման ժամանակ և դրանից հետո էլ բաղկացուցիչ մասերը (մասնիկները) պահպանում են իրենց էությունը, ձեռք չբերելով որևէ մի նոր հատկություն: Սակայն, ինչպես ճիշտ նկատել է դեռևս Արիստոտելը, սովյալ դեպքում մենք գործ ունենք ոչ թե խառնուրդի («միքսիսի»), այլ մեխանիկական հարակցության «δυναμις» («синтез») հետ, ցորենի կամ գարու հատիկների կույտի նման: Հետևաբար, ըստ Սարկավազի, ոչ միայն անկենդան (անօրգանական), այլև կենդանի (օրգանական) բնությունը, այդ թվում և մարդը, տարրերի միացման արդյունք է: Դրանով իսկ նա փաստորեն ինչ-որ շափով անտեսում է աստվածաբանական դրույթն այն մասին, որ մարդուն համեմատելի փուլ, կենդանական աշխարհի հետ ստորություն է և անվայել մարդու բնական վեհությունը, որ մարդուն օժ-

տելով կենդանական և բուսական աշխարհների հատկություններով, նսեմացվում է նրա նմանությունը արարչին<sup>22</sup>:

Հովհ. Սարկավազը շեղվում է նաև Եզնիկ Կողբացու այն տեսակետից, որ մարմինը տարրերի միացում է, դրանց տակերբեմն հասկանալով խոնավությունը, շոռությունը, ցուրտը և ջերմությունը: Բացի այդ, հիշյալ հակադիր սկզբնապատճառների կապակցող ուժը՝ մի զաղտնի-զորություն է, «որը այդ շոռս հակառակորդները հաշտ ու խաղաղ պահելով, ենթարկում է իրեն»<sup>23</sup>:

Ներկայացնելով առանձին վերցված տարրերի «հաղորդութեան» և «զանազանութեան» տարբեր եղանակները, Սարկավազը քննարկում է դրանք նաև զույգ-զույգ: «Դարձեալ հաղորդին առանձնութեամբ հուր և օդ. զի ներգործականք են. և ջուր և հող, զի կրականք են»<sup>24</sup>: Դա բացատրվում է նրանով, որ «օդ և հուր ի յինքենէ ունի զշարժումն որպէս ոգի, իսկ երկիր և ջուր այլոյ իրիք կարօտ է շարժել զնայ»<sup>25</sup>: «Դարձեալ հաղորդին և զանազանին այսու,— շարունակում է իր միտքը Սարկավազը «Յաղագս տարերաց»-ում,— զի հող և ջուր ծանր են և վայրաբեր, իսկ օդ և հուր թեթև և վերընթաց»<sup>26</sup>:

Անհրաժեշտ է նկատել, որ երկու սկզբնական հակադիր ուժերի գոյության մասին գաղափարն իր արմատներով գնում է դեպի Հին Արևելք և Հին Հունաստան: Այն հանդիպում է հին լինական դաոսականների (Ին և Յան), էմպեդոկլեսի («արու» և «էգ» աստվածների տեսքով), Արիստոտելի մոտ, որն ընդունում է շարժման երկու ձև՝ բռնի և բնական, միջնադարյան այրիմիական տրակտատներում («տկտիվ» և «պասսիվ» ուժեր) և այլոց մոտ: Մատնանշված այս ուսմունքներում աշխարհի բազմազանությունը բացատրվում է հենց որակական դրսևորում ունեցող ուժերի համակցությամբ, որոնք ընկած են բնության մեջ կատարվող յուրաքանչյուր փոփոխության հիմքում, քանզի նրանց զուգակցման շնորհիվ են առաջանում սեփական հատկություններով և սեփական «բնություն» օժտված տարրերը: Իսկ Սարկավազն այդ ուժերը,

ինչպես և հատկութունները, վերագրում է տարրերին, դիտելով դրանք որպես տարրերի ատրիբուտներ:

Շարադրելով տարրերի մասին ուսմունքը հիմնականում արիստոտելականության ոգով, միջնադարյան հայ մտածողը ցուցաբերում է նաև պլուրազորասական և պլատոնական ուղղության ներկայացուցիչների ուսմունքների խոր իմացություն<sup>27</sup>:

Սարկավազը մատնանշում է նաև Պլատոնի գիրքորոշումը: Այսպես, գոյություն ունեցող իրերի հիմքում ընկած են տարբեր երկրաչափական ձևեր: Խոսելով տարրերի զանազանության և հաղորդակցման մասին, Սարկավազը գրում է. «Դարձնել հաղորդի և զանազանի երկիր ընդ երիցն, զի երկիր եռանկիւնի է. բայց՝ կիրիկոն: Իսկ ջուր, և օդ, և հուր. իսկ ալիսեանցն եռանկիւնի»<sup>28</sup>:

Ըստ Պլատոնի, Սարկավազի շարադրմամբ, տարրերի երկրաչափական ձևերը զույգ հատկությունների ֆունկցիա են կատարում: «Ասեն իմաստասէրքն,— շարունակում է նա,— թէ աստուած. գ. (երեք) անգամ պարզեաց զտարերքս և արար զհուր, և Ը. (ութ) անգամ և արար զօդ. և Ի. (քսան) անգամ և արար զերկիր»<sup>29</sup>, ենթադրելով, ըստ երևույթին, Պլատոնի քրիստոնեական հետևորդներին: Պրոֆ. Տ. Ղազանչյանը նշում է, որ բնափիլիսոփայության մեջ տարրերի մասին ուսմունքներում «ոչ քիչ տեղ է զբաղեցնում Պլատոնի և Պլուրազորասի միջոցով բնափիլիսոփայության մեջ մուտք գործած թվերի և երկրաչափական պատկերների ֆետիշացումը, ինչպես նաև Փիլոլայոսի ուսմունքը տարրերի երկրաչափական ձևերի մասին: Սակայն հայ բնափիլիսոփայության մեջ չկա տարրերի երկրաչափական ձևի մասին ուսմունքի որքան և ից է հանգամանալից շարադրանք»<sup>30</sup>: Այս իրողությունը կարելի է բացատրել արիստոտելականության ազդեցությամբ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ: Սակայն Սարկավազն իր փիլիսոփայական խորհրդածությունների ոլորտն է ներառում նաև պլուրազորասական և պլատոնական գաղափարնօրը, որոնք, ըստ երևույթին, տարրերի մասին ամբողջական պատկերացում ստեղծելու նպատակ են հետապնդում: Այս իմաս-

տով հարկ է նկատել և այն փաստը, որ պլատոնականության հետքեր են նկատվում նաև Գրիգոր Տաթևացու և այլ հայ մտածողների մոտ:

Չնայած տարրերը օժտված են շատ հատկություններով, սակայն նրանցից յուրաքանչյուրը, ըստ Սարկավազի, ունի որոշակի և յուրահատուկ ուղղվածություն. իր գործնական նպատակին և «բարի բնութեան» համապատասխան: Սակայն հիմնական որակի պրակտիկ դրսևորումը գտնվում է մյուս հատկությունների և դրանց դրսևորումների հետ ներգաշնակության մեջ: «Գովելի ըստ իւրաքանչիւր բարի բնութեամբ. հուր ջեռուցանելովն, աւղ տածելովն, ջուր զովացուցանելովն, երկիր բուսովք՝ յամենեցունց յարմարութեանց և ձայնակցութեանց, իբր աղիք երգոց թոյլ և պինդ գոլով»,— գրում է Պարկավազը<sup>31</sup>:

Քանի որ տարրերի միջև գոյություն ունեն շղթայացման ուժեր, ապա «անհնար է առանձնաբար երևիլ [տարերքս] վասն սաստիկ և խիստ միաւորութեանն, զի ոչ կարէ զգայութիւն ի բար և ի փայտ և յայլ ամենայն ինչ որոշել թէ այս հող է. և այս ջուր և այլն: Զի թէպէտ զթանձրութիւնն հողոյն ասեմք և զմածումն ջրոյն, զշարժելն օդոյն և զերևիլն հրոյն, բայց ոչ հատկապէս հողն իբրև զհող երևի. և ջուրն որպէս զջուր»<sup>31ա</sup>:

Այս հարցում Սարկավազը փոքր ինչ շեղվում է Արիստոտելի տեսակետից, որի համաձայն «միքսիսը», ուր տարրերը պահպանվում են փոքրագույն անփոփոխ մասնիկների ձևով, այդպիսին է միայն զգայական ընկալման մակարդակում, և այդպիսին չէ ըստ էության<sup>32</sup>, քանզի հայ մտածողը ժխտում է ոչ միայն տարրերի էության ընկալումը «խառնուրդի» մեջ, այլև նրանց ընկալումն ընդհանրապես, այսինքն՝ թե՛ բանական, և թե՛ զգայական մակարդակների վրա:

Թեև գոյի առաջացման հիմքում ընկած է տարրերի որոշակի կապակցությունը, բայց և տարրեր մարմիններ ունեն տարրերի ոչ միատեսակ միացում, որի հետևանքով էլ ստունկք և կենդանիք զպարզն և զըմաքրագոյնսն ունին յիրեանցն բնութիւն. իսկ այլքն՝ զթանձրագոյնսն, և յայտ է, զի

զքար եթէ բիր անգամ հարկանես ոչ ինչ վնասի: Իսկ եթէ զտունկս՝ վաղվաղակի շորանայ»<sup>33</sup>:

Մեզ թվում է, որ տվյալ դեպքում, հավանաբար Գեմոկրիտի ուսմունքի ազդեցության հետևանքով, խոսքը «թանձրագոյն» ու «քնքուշ» և «կակուղ» տարրերի մասին է, որոնք համապատասխանաբար կուզմում են անկենդան և կենդանի բնության առաջացման հիմքը: «Եւ սոսա,— շարունակում է Սարկավագը նույն տեղում,— մի քան զմի քնքուշ և կակուղ ունի զմարմինն եթէ զգայական և եթէ զբանական: Եւ զայսպիսիս բնատրականս անուանէ Արիստոտել»<sup>34</sup>:

Սարկավագն ընդունում է հակադիր երևույթների փոխկապակցվածությունը և նրանց միմյանց փոխարկման հնարավորությունը: Տարրերը օժտված են ոչ միայն միացման, այլև միմյանց փոխարկման ունակությամբ. «վասն զի ի միմեանց էութենէ գոյանան»<sup>35</sup>: Այսպես «Հուր ի բաց եղեալ զջերմութիւնն լինի երկիր և շիջեալ և ի բաց եղեալ զչորութիւնն լինի օդ... իսկ երկիր տղմացեալ լինի ջուր... իսկ ջուրն թանձրացեալ և կաւացեալ լինի երկիր... Դարձեալ ջուր ջեռեալ և շոքացեալ լինի օդ, իսկ օդ ժողովեալ և խտացեալ լինի ջուր... իսկ շոքացեալ ի հուր փոխարկի, իսկ ջեռուցեալ ջուր և շիջեալ հուր՝ օդ լինի»<sup>36</sup>:

Այս հատվածի, ինչպես նաև մի շարք այլ քաղվածքների համեմատությունը Նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» հայտնի երկի հայերեն թարգմանության հետ պարզորոշ կերպով ցույց է տալիս, որ հայ մտածողը յուրովի է մեկնաբանում և շարադրում այն գիտական տեղեկությունները, որոնք նա քաղել է Նեմեսիոսից և այլ անտիկ բնափիլիսոփայական աղբյուրներից:

Վերը նշված բնագրային հատվածների վերլուծությունից տրամաբանորեն բխում է նաև այն, որ Սարկավագի մոտ տարրերի փոխարկման պրոցեսը գտնվում է պատճառական կախվածության մեջ հատկությունների փոխարկումից: Միաժամանակ պետք է նշել, որ քաջատեղյակ լինելով մետաղասորի փոխակերպման գաղափարներին, նա փաստորեն լռելյայն շրջանցում է վերջիններիս փոխարկման հնարավորության

հարցը, ինչպես և մետաղագործությամբ զբաղվող միջնադարյան հայ արհեստավորները, որոնք, ի տարբերություն այդ դարաշրջանի շատ ու շատ ալքիմիկոսների ճնշող մեծամասնության, առավել մեծ ուշադրություն էին դարձնում ոչ թե զանազան մոզական «գաղտնիքների» ուսումնասիրությանը, այլ կենսագործնական խնդիրների լուծմանը:

Հնդ որում, Սարկավագի կողմից այն դրույթի ընդունումը, թե բոլոր բնական մարմիններն առաջանում են տարրերի միացման շնորհիվ և քայքայման ժամանակ տարրալուծվում բաղադրամասերի, անհրաժեշտաբար բացառում է մետաղների փոխարկումը:

Չնայած տարրերին բնորոշ է միացումն ու փոխարկումը, այնուամենայնիվ նրանք հակադիր են իրենց ներքին էությանը: Այդ հակադրությունը Սարկավագը բացատրում է ոչ թե նրանց՝ մեկը մյուսի նկատմամբ ունեցած դիրքով, այլ ներքին կառուցվածքով (կազմվածքով) և հատկություններով: Այն հարցին թե «ըստ կարգի դրութեան իրեանց՝ ներհակառակ միմեանց թէ ոչ», նա պատասխանում է. «Ոչ ըստ կարգի՝ այլ ըստ միջոցացն, զի երկիր ցրտութեամբ և շորութեամբ օդոյն ջերմութեան և գիջութեան հակակայի. և ջուրն ցրտութեամբն և գիջութեամբն հրոյն ջերմութեանն և շորութեանն հակառակի»<sup>37</sup>:

Այսպիսով, ամեն մի իր, երևույթ իր մեջ բովանդակում է նաև իր հակադրությունը: Իրը հակադրությունների միասնություն է: Իսկ իրերի փոփոխության շարժիչ ուժը՝ հակասությունն է, որն ընկած է ամբողջ աշխարհի հիմքում. «Գովելի ըստ իւրաքանչիւր բարի բնութեամբ. հուր ջեռուցանելովն, աւղ տածելովն, ջուր զովացուցանելովն, երկիր բուսովք՝ յամենեցունց յարմարութեանց և ձայնակցութեանց, իբր աղիք երգոց թոյլ և պինդ գոլով: Այսպէս յարմարեալ են ծանրն ընդ թեթեւ վին և խոնան ընդ թեթեւին և խոնան ընդ շորին, սուրն բթին և անգալտն խտին»<sup>38</sup>:

Ըստ Սարկավագի, քանի դեռ հակադիր տարրերը գտնվում են քանակական հավասարակշռության վիճակում, իրը պահպանում է գոյության իր ձևը, իսկ երբ տվյալ միասնությունը

խախտվում է, երբ տարրերից մեկը սկսում է իշխել մյուսների վրա; իր քայքայվում է, վերածվելով գոյության մի այլ ձևի: Նման հարցադրման մեջ սաղմնային ձևով արտահայտվում են Սարկավազի պատկերացումները ֆանալի և ուրալի փոխհարաբերության մասին, պատկերացումներ, որոնք սերտորեն առնչվում են հնարավորություն և իրականություն կատեգորիաների հետ:

Այստեղից միաժամանակ կարելի է հետևեցնել այն կարեւոր դրույթը, թե իրը՝ հակադրությունների ոչ միայն միասնություն է, այլև հակադրությունների պայքար, և որ այդ միասնությունը հարաբերական է: Սարկավազի այս դատողություններում առկա է նաև ուշագրավ կոսհումն այն մասին, թե միասնական ամբողջը երկատված է փոխադարձ բացառող մասերի (հակադրությունների):

Չափազանց կարևոր է այն հանգամանքը, որ Սարկավազը չի սահմանափակվում հակասությունների գոյության փաստի արձանագրությամբ, այլ ձգտում է բացահայտել նաև դրանց առաջացման պատճառներն ու էությունը: Հենց դրանում պետք է տեսնել նրա մոտեցման արժեքն ու նշանակությունը հիշյալ հարցի վերլուծության գործում:

Սարկավազի մեթոդաբանական դիրքորոշումը մի քայլ առաջ էր հոգևոր հայրերի հայացքների համեմատությամբ: Այսպես, թեև Գրիգոր Նյուսացին ևս պնդում է, թե յուրաքանչյուր տարերբի հատկությունների մեջ անպայմանորեն կարելի է գտնել հակասությունների ինչ-որ պայքար, սակայն «հակամարտության» գաղափարը նա տարածում է ոչ թե բուն տարրերի (տարերբների), այլ միայն նրանց հատկությունների վրա: Ընդ որում, նա բացարձակացնում է հակադրության պարագան և փոխադարձ ընդդիմակալող հատկությունների միջև չի տեսնում մի որևէ փոխադարձ, միմյանց «սնուցող» կապ, այլ ընդհակառակը՝ մեկը ոչնչացվում է մյուսով: Այսպես, խոնավության ընդդիմադրելը չորությունը չէր կարող պահպանել դոզի մեջ ո՛չ մեկին, ո՛չ մյուսին, եթե մեկի ոչնչացումը սներ մյուսին<sup>39</sup>:

Կատարած վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ Սարկավազը ընդունում է տարրերի, նյութական մասնիկների հավիտենության և անոչնչանալիության գաղափարը և դրանով իսկ, միջնորդավորված ձևով, նաև բնության մշտնջենականությունը: Տարրերն հավերժ են և ամբողջ գոյի լինելիության հիմքն են հանդիսանում, որովհետև նրանք անփոփոխ են իրենց կառուցվածքային պարամետրերով: Տվյալ դեպքում, ինչպես կարելի է նկատել, «տարրերի» տակ ենթադրվում են ոչ թե շորս որակական վիճակներ (հող, ջուր, օդ և հուր), այլ ինչ-որ բաղադրամասեր (ингредиенты), գոյի, նյութի այն կառուցվածքային մակարդակը, որը մնում է մշտական, նույնիսկ «տարրերի» փոփոխության և փոխադարձ փոխարկման ժամանակ: Դա բացատրվում է նրանով, որ «նորոշյն լինելութիւն ապականութիւն գործէ հնոշն, և ապականութիւն հնոշն՝ լինելութիւն գործէ նորոշն: Եւ ըստ այսմ մնան մշտնջենատրապէս, ո՛չ առաւելեալ, և ո՛չ նուազեալ»<sup>40</sup>:

Աշխարհում տեղի է ունենում մշտական շրջապտույտ և տարրերի անդադար (անընդհատ) պայքար, որը և արտաքին բնության հավերժականության պայմանն է: Այս հարցում Սարկավազն անմիջապես հետևում է նեմեսիոս Եմեսացուն (V դ.), որի աշխատությունների հայերեն թարգմանություններին նա քաջ ծանոթ էր և լայնորեն օգտագործել է իր գիտական գործունեության ընթացքում<sup>41</sup>: Սակայն, եթե ըստ նեմեսիոսի, որը հենվում է հին հունական փիլիսոփայական ուսմունքների վրա, «զայոց ղլինելութիւնն՝ այլում ապականութիւն՝ գոլ ասէ, և զայոց ապականութիւն՝ այլում լինելութիւն...»<sup>42</sup>, ապա Սարկավազը նշված երևույթը քննում է «նորի» և «հնի» կատեգորիաների և դրանց փոխհարաբերության տեսանկյունից, նոր երանգ հաղորդելով անտիկ փիլիսոփայությունից եկող այս ավանդական հարցադրմանը:

Բացի այդ, եթե միջնադարյան հայ փիլիսոփաների մեծամասնությունը (Անանիա Շիրակացի, Հովհաննես Երզնկացի, Գրիգոր Տաթևացի և ուրիշներ) հետևում են Արիստոտելի և նեմեսիոսի հայեցակետին, ապա Սարկավազը, ի տարբերու-

թյուն այդ մտածողների, հարցի լուծումը տալիս է ոչ թե մակ-  
րոաշխարհի մակարդակի վրա, այլ տեղափոխում է այն նյու-  
թական «մասնիկների», «տարրերի» մակարդակը:

Փաստական նյութի շարադրանքն ու կատարած վերլուծու-  
թյունն ականբերորեն վկայում են այն մասին, որ հայ մտա-  
ծողը ոչ միայն ընդունում է աշխարհի «սկզբնաբարերի»  
մշտնջենականությունը, այլև տարերայնորեն նշմարում է  
ընություն զարգացման դիալեկտիկական պարադաներից մեկը:

Հենց տարրական մասնիկների նյութականության, որպես  
յուրատեսակ ֆիզիկական կոնտինուումների և ոչ թե որակնե-  
րի, դրույթի շեշտման շնորհիվ է, որ հնարավոր է դառնում  
նյութական աշխարհի հավերժության մասին սարկավագյան  
եզրակացությունը: Հակառակ պարագայում, այսինքն՝ ան-  
կըշռելի և աննյութական որակների համակցությունը՝ հիմք  
ընդունելու դեպքում, որ միջնադարյան արևմտաեվրոպական  
ատոմիստիկայի բնորոշ գծերից է և հիմնարար սկզբունքը,  
անհնարին էր հանգել տարրերի մշտնջենականության գա-  
ղափարին, մի կողմ թողնելով արդեն ընություն հավերժության  
մասին մատերիալիստական հարցադրումը: Քանզի, ինչպես  
հայտնի է «միջնադարյան ալքիմիայի գլխավոր հարցը ոչ թե  
միասնության մեջ մտնող մասնիկների պահպանման կամ ան-  
փոփոխություն, այլ որակների պահպանման կամ համակցու-  
թյան մեջ էր»<sup>43</sup>:

Սարկավագը առաջադրում է տարրերի եռակի սահմանում:  
Աշխարհի «մասնիկները» անվանվում են տարրեր «նախ՝ զի  
տարեալ[ք] են ընդ աշխարհ ամենայն: Երկրորդ՝ զի տա-  
րեալք են ի միմեանց, զի ի շորիցն զմինն զոր առնուս՝ այլքն  
ի նմա գտանին: Երրորդ՝ զի պարզ մարմինք նոցա տարեալ[ք]  
են յինքեանս զգոյացական և զպատահական որակսն»<sup>44</sup>:

Հետևաբար, հայ փիլիսոփան «տարր» հասկացությունը  
քննում է կառուցվածքային զույգ մակարդակներում: Նախ,  
դրանք դիտում է որպես ինչ-որ «անդեմ» տարրական նյութա-  
կան «մասնիկներ», երկրորդ, որպես որոշակի նյութական ո-  
րակական վիճակներ՝ հող, ջուր, օդ և կրակ, որոնք հանդիսա-  
նում են առաջինների յուրատեսակ իրացումը և, ի տարբերու-

թյուն «անդեմ» մասնիկների, ընդունակ են արդեն փոխա-  
դարձ փոխարկության: Դրանք արդեն ոչ թե աշխարհի հավի-  
տենական և անփոփոխ մասնիկներն են, ինչպես այդ տեսնում  
ենք նաև Դեմոկրիտի և էպիկուրի ատոմիստիկայում, այլ  
կառուցվածքային շորս վիճակներ, որոնք հանդիսանում են  
պլատոնական ֆիզիկայի անկյունաքարը, կամ արդի արտա-  
հայտությունը՝ բարդ մարմինների մոլեկուլներ<sup>45</sup>:

Տարրերի մոտավորապես միևնույն ըմբռնմանը հանդի-  
պում ենք նաև Գիլյոմ Կոնշացու, կամ Գուլյելմոս Կոնխեզիա-  
լի մոտ (XII դ.), որի կարծիքով բուն իմաստով տարրեր են  
ոչ թե զգայորեն ընկալվող կրակը, օդը, ջուրը և հողը, այլ  
տարրական «մասնիկները», այն դեպքում երբ շորս տարրերը  
ճիշտ կլինի անվանել «տարրերի (elementata) ծնունդ»<sup>46</sup>:

Ըստ երևույթին, աշխարհի անփոփոխ և հավերժական  
«սկզբնատարրերի» տակ, այդ բառի բուն իմաստով, պետք է  
հասկանալ հենց «տարրական» նյութական «մասնիկները»,  
իսկ հողը, ջուրը, օդը և կրակը կարելի է պայմանականորեն  
անվանել «տարր-տարրեր» (элемент-стихия):

Սարկավագի հայացքներում, տարրերի էություն հարցում,  
ինչպես նկատելի է, յուրատեսակ կերպով բեկվում են հին շի-  
նական բնափիլիսոփայության գաղափարները գոյի հինգ  
տարրերից յուրաքանչյուրի գոյության երկու վիճակների՝  
«հավերժական» և «անցողիկ», մասին: Նման գաղափարներ  
են առաջ բաշվել, թեև ոչ այդքան հստակ ձևակերպված, նաև  
գեռև առաջին հին հունական փիլիսոփաների կողմից (Անա-  
քսիմանդրոս):

Մեր վերլուծության տեսանկյունից լիովին հիմնավորված  
և կոնկրետացված է պրոֆ. Տ. Ղազանչյանի այն ընդհանուր  
եզրակացությունը, թե «ըստ հայ բնափիլիսոփաների, բոլոր  
իրերի հիմքում ընկած է ընդհանուր գոյը՝ նյութը: Այդ գոյը  
ընկած է նաև տարրերի հիմքում: Ահա այդ գոյն էլ ստեղծում  
է տրանսմուտացիայի հնարավորությունը»<sup>47</sup>:

Վերը շարադրածից երևում է, որ «տարր» հասկացությու-  
նը սահմանելիս Սարկավագն օգտագործում է նաև արիստո-  
տելյան «գոյացական» և «պատահական որակներ» կատեգո-

րիաները, որ բացակայում են նեմեսիոսի մոտ, մանրամասն շարադրելով թե տվյալ տարրի համար ինչն է գոյացական և ինչը՝ պատահական: Այսպես, «ի յերկիր՝ ցամաքութիւնն որ է շորութիւնն, գոյացական տեսակ է և ցրտութիւնն պատահական որակ: Եւ ի ջուրն ցրտութիւնն գոյացական տեսակ է և գիճութիւնն պատահական որակ: Եւ յօդն գիճութիւնն գոյացական տեսակ է և ջերմութիւնն՝ պատահական որակ: Իսկ ի հօտն՝ ջերմութիւնն գոյացական տեսակ է և շորութիւնն՝ պատահական որակ»<sup>48</sup>:

Հետևաբար, աշխարհի փոքրիկ մասնիկները, իրենց ֆիզիկական էությունը լինելով պարզ, օժտված են երկու տարբեր հակադիր որակական հատկություններով, այսինքն՝ ամեն մի օբյեկտ, նույնիսկ ամենատարրական, կարող է ունենալ տարբեր որակական բնութագրություն և դրսևորումներ:

Տարբեր-տարբերները դանազանվում են միմյանցից ինչպես հատկություններով, այնպես էլ իրենց կշռով: Տարբերի հատկությունները գտնվում են միաժամանակ և՛ պայքարի, և՛ ներդաշնակության վիճակում: Նրանց ներհատուկ է «թշնամանքը»: Բայց թեկուզ և նրանք հակադիր են միմյանց, սակայն նրանցից են առաջացել ողջ աշխարհը, նյութական մարմինները, ուր տարբեր-տարբերները միանում են «սիրով»: «Սերը» և «թշնամանքը» հակադիր հասկացություններ են, որոնց միջոցով պատկերավոր ձևով արտահայտված է բնության մեջ ձգողական և վանողական ուժերի գոյություն մասին ուշադրավ կոահումբ և որոնց մասին ժամանակին գրել է էմպեդոկլեսը (V դ. մ. թ. ա.)<sup>49</sup>:

Եթե էմպեդոկլեսը, բացի բոլոր տարբերին բնորոշ շարժիչ ուժի, մատնանշում է նաև «երկու շուրահատուկ շարժիչ ուժերի» գոյությունը (Վ. Ֆ. Ասմուս), որոնցից մեկը առաջացնում է միավորություն (Սեր, Ընկերություն և այլն), իսկ մյուսը՝ անջատում (Թշնամանք, Ատելություն և այլն), շրագահայտելով, սակայն, այդ հակադիր տիեզերական սկզբունքների դրսևորման մեխանիզմը (առնվազն՝ մեզ հասած տեքստերում), ապա Սարկավազը բացատրում է դա տարբեր-տարբերների մեջ «գոյացական տեսակի» և «պատահական որակի»

առկայությունը: Ըստ որոշ որակների, նյութական մասնիկները «սիրելիք են անբակտելիք», իսկ ըստ այլ որակների՝ «թըշնամիք անհաշտելիք»: «Ըստ գոյացական տեսակացն,— գրում է նա,— թշնամիք են անհաշտելիք, զի ցրտութիւն ջրոյ՝ ջերմութեան հրոյ հակակայի, և շորութիւնն հողոյ՝ գիճութեան օդոյ: Իսկ ըստ պատահական որակացն՝ սիրելիք անբակտելիք են, զի թէ ոչ էր միջոց պատահական որակացն, անհնար էր սոցա սիրով հաղորդել միմեանց»<sup>50</sup>: Եվ հենց «պատահական» որակների շնորհիվ է հնարավոր դառնում մի տարրից մյուսին անցնելը, նրանց փոխադարձ փոխարկությունը:

Հետևաբար, տարբերի միացման և փոխարկության ընթացքում «պատահական որակը» խաղում է նույն դերը, ինչպիսին խաղում է նաև երկրորդական, ոչ բնորոշ հատկությունը:

Չորս տարբեր-տարբերների առկայությունն անհրաժեշտ և բավարար է ամբողջ գոյի առաջացման համար: Հետևելով Շիրակացու ուսմունքին, Սարկավազը պնդում է, որ «նիւթ սոցայ (տարբերաց—Վ. Մ.) սկզբնատարբերք են, որպէս բրտին կան, զի առանց հողոյ ոչ լինէր մարմին շօշափելի, և ոչ առանց ջրոյ մածումն փոշոյ երկրին, և ոչ առանց օդոյ շարժումն, և ոչ առանց հրոյ երևումն»<sup>51</sup>: Սարկավագի կարծիքով մարդը ի վիճակի է «ճաշակել» դրանք երկու ձևով՝ անմիջականորեն և ոչ անմիջականորեն: «Անմիջաբար զուր խմեմք և զօդս ծըծեմք և ի հուր ջերմանամք, և միջնորդութեամբ ի յըմպել զգինիս, զի նա ջուր է որակացեալ ի յորթոյ, և յուտելն զձէթ և զամենայն ինչ որ խոնաւ բնութիւն ունի, և զհուր՝ ջերմ կերակրոց միջնորդութեամբ. մեղեր և ֆլֆլից և այլոց այսպիսեաց. և զօդը ընդ ճաշակել սոցա ի մեզ քարշեմք: Իսկ զհող ոչ կարեմք անմիջաբար ճաշակել՝ բայց միայն հաւք, որպէս կաքաւ և այլք, այլ մեք միջնորդութեամբ ցորենոյ, գարւոյ և այլոց բանջարոց»<sup>52</sup>:

Իսկ բացատրվում է նրանով, որ «չորս տարրս» ոչ միայն «խառնեն և հաղորդին իրերաց, այլ և ի բազում իրաց ունին զգայութիւն»<sup>53</sup>, որոնց շնորհիվ էլ հնարավոր է դառնում «ճաշակել» դրանք:

Բնագրային մեջբերումների վերլուծությունը մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս, որ հայ իմաստասերը քննում է «տարրեր-տարրքները» մի կրոն և մակրոն վիճակներում, վերջինիս տակ հասկանալով տարրքներից այս կամ այն գոյացումները՝ ջրային, հողախառն և այլն, կամ էլ այնպիսի գոյացումներ, որոնց լինելիությունը ընթացքում սրկից է տարրեր խաղում է ակտիվ դեր:

Սարկավագի բնափիլիսոփայության մեջ գրսևորվում են դիալեկտիկական մտածողության որոշ տարրեր: Ի տարբերություն երկնային մարմինների «կատարեալ բնութեան», որն անփոփոխ է, արտաքին բնության մեջ բոլոր իրերն ու առարկաները գտնվում են անբնդհատ շարժման և փոփոխության մեջ, տեղի են ունենում առաջացման, ոչնչացման, դարգացման և այլ պրոցեսներ: Տարրեր-տարրքները նույնպես գտնվում են շարժման վիճակում: «Երկիր և այլ տարրքն շարժական և փոփոխական է», «[Տարրքս] ի միմեանց էութենէ գոյանան»<sup>54</sup>: Տարրեր-տարրքների մեջ տեղի ունեցող փոփոխություններն ունեն ինքնակա բնույթ, հատուկ են նրանց էությունը:

Աշխարհի տարրերի շարժման ձևերը նկարագրելիս հայ մտածողը շարունակում է արիստոտելյան ավանդույթները: Սակայն եթե Արիստոտելը նշում է տարածական շարժման երեք հիմնական ձևեր՝ 1. «բոլորապէս» (շրջանային), 2. «ուղղապէս» (ուղղաձիգ) և 3. այս երկու ձևերի համատեղում, ապա Սարկավագն ընդգծում է առաջին երկուսը, ըստ երևույթին երրորդ ձևը ինքնուրույն չհամարելով: «Տարրքն... ունին... երկակի զկալմունս առ իրեարս, այսինքն՝ ուղղապէս ի վեր և ի վայր, զել և զէջն ունելով: Երկրորդ՝ բոլորապէս ըստ մակրեկութեան և մակրարձութեան...»<sup>55</sup>: Շարժման պատճառը թաքնված է տարրերի մեջ, և չի գտնվում նրանցից դուրս: «Իւրաքանչիւր տարր, ըստ իւր բնութեան շարժի, թեթևն ի վեր, և ծանր ի վայր»<sup>56</sup>: Դա այն բնական ընթացքն է, որը Հերակլիտը անվանում էր «ճանապարհ դեպի վերև» և «ճանապարհ դեպի ներքև»: Նման տեսակետ էր պաշտպանում նաև Արիստոտելը:

Թեպետ Սարկավագն այս հարցում հետևում է Հերակլիտին և Արիստոտելին, սակայն մի այլ տեղ նա կոնկրետացնում է իր

միտքը, «ի վեր» և «ի վայր» շարժման տակ ենթադրելով ոչ թե մետաֆիզիկական հասկացություններ, այլ նյութական մարմինների բնական հատկություններ, միաժամանակ հերքելով այն մտածողների կարծիքը, որոնք բնական մարմիններն օժտում են որևիցե կենսական ուժերով: «Այն որ ասացեր թէ ի հարկէ թետևքն քամեցան և ի վերին կոյսն ելին մեք ասենք թէ ամենայն մարմին ոչ ունի ծանրութիւն միայն, այլ և թեթևութիւն բնական թէպէտ և հակառակ երկին», — գրում է նա<sup>57</sup>:

Այստեղ գրսևորվում է Արիստոտելի և Պլատոնի հայացքների Ստրատոնի քննադատության դրական ազդեցությունը: Ստրատոնն առաջ էր քաշել «ծանրություն» և «թեթևություն» հասկացությունների հարաբերական բնույթի մասին դրույթը, որը հետագայում՝ նոր ժամանակներում պաշտպանվել է Ջորդանո Բրունոյի (XVI դ.) կողմից: Արդյո՞ք ծանոթ է եղել Սարկավագը Ստրատոնի քննադատության հետ, թե ոչ, այսօր դժվար է ասել:

Այսպիսով, ըստ Սարկավագի, յուրաքանչյուր բնական իր օժտված է երկու հակադիր հատկություններով, որոնք տվյալ առարկայի մեջ գտնվում են ներդաշնակության վիճակում և կազմում հակադրությունների միասնություն: Օրինակ, ամեն մի տարր-տարրքի մեջ ակնհայտորեն առկա է հակադիր որակների համաձայնեցում և միասնություն. «Այսպէս յարմարեալ են ծանրն ընդ թեթևին... և խոնան ընդ շորին, սուրն բլին և անգայտն խտին: Այլ առ այլ գեղեցկապէս կալեալ են իբր աղիք երգոց թոյլ և պինդ գոլով» ստեղծում են ներդաշնակություն: Այս իրողության պատճառն այն է, որ տարրեր-տարրքների շփալքն զմիմեանս կալեալ են»: Ուստի «հուր թեթևութեամբ և սրութեամբ բուռն հարեալ զծանրութենէ երկրի և զանշարժութենէ, և աւղ ջերմութեամբ կալեալ զցրտութիւն և ջուր խոնաութեամբ կալեալ զցամաքութիւն երկրի»<sup>58</sup>:

Այս հարցի կապակցությամբ նշենք, որ ինչպես դա նկատել է գիտության պատմության հայտնի մասնագետներից մեկը՝ Յա. Դորֆմանը, Արիստոտելի համար բացի շորս տարրքներից «բնության մեջ այլ «տարրեր» չինել չեն կարող, որովհետև փոխադարձ հակադիր որակների՝ շորություն և խոնավու-



թյուն, ջերմություն և ջրտուփյուն մի առարկայի մեջ միաժամանակյա համակցում ակնհայտորեն անհնար է»<sup>59</sup>։

Այսպիսով, շարադրելով շորս տարրեր-տարբերքների մասին իր ուսմունքը, Սարկավազը հիմնականում հենվում է անտիկ շրջանի քիչ թե շատ մատերիալիստական տեսություններն վրա, մասնավորապես արիստոտելյան, որն արևմտաեվրոպական գիտության մեջ պահպանվել է մինչև նոր ժամանակները (Բեյլ, Գասենդի), տարրերի որակների սուբստանցիոնալ բնույթի գաղափարի հետ միասին։

Բացի այդ նրա մոտ նշմարվում է էմպեդոկլեսի շորս տարրերների (կամ «արմատների») մասին ուսմունքի, Պեմոկլիտ-էպիկուրի ատոմիստիկայի և պլատոնյան տարրերի ֆիզիկայի զուգակցումը։ Սրանով է բացատրվում հայ մտածողի հայեցակետի սինկրետիկ բնույթը։

Որոշ վերապահումներով կարելի է ասել, որ տարրերի սարկավազյան տեսությունը «կորպուսկուլյար ֆիզիկայի» յուրատեսակ դրսևորումներից է, ի տարբերություն միջնադարյան արևմտաեվրոպական ատոմիստիկայի, որը զարգանում էր բնության մասին գիտության մաթեմատիկանացման ուղղությամբ։

Տարրերի ֆիզիկայի մասին իր հայացքներում հայ իմաստասերն ազատ է միջնադարյան ալքիմիական և միստիկական ուսմունքների ազդեցությունից։ Նա հեռու է նաև աշխարհի ճանաչողության զուտ քանակական կողմին ուղղված «մաթեմատիկական ատոմիզմից», քանզի, առաջին հերթին մտավորական լինելով, նա (ինչպես և Արիստոտելը), խնդիր է դնում բացահայտել բնական երևույթների պատճառական կապը, ընդհանուր օրինաչափությունները, այսինքն՝ վերջին հաշվով ընդգծում է ճանաչողության որակական կողմը։

## 2.2. ՏԻԵՂԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տիեզերքի կառուցվածքի վերաբերյալ իր հայացքներում Սարկավազը հիմնականում հենվում է Անանիա Շիրակացու և

անտիկ բնափիլիսոփաների երկերի վրա։ Ընդ որում, նրա մոտ նշմարվում են երկու տրամազօրեն հակառակ մոտեցումներ՝

Մի կողմից, տիրող կրոնաստվածաբանական գաղափարախոսության համաձայն, Սարկավազն ընդունում է արարչագործությունը, համարելով, որ աստվածը «բարուք եղիր զկարգքն առնա ձև և ծաղկեայ և ապայ դանկակն ի մէջն, որ է օրինակ բանին»<sup>60</sup>, մյուս կողմից նա քննում է աշխարհի լինելույան բնական ճանապարհը, ելնելով բնագիտական բացատրության սկզբունքներից։

Աշխարհի բնական առաջացման սուբստանցիոնալ հիմքը՝ «Արփին է»՝ «զանբաւ նիւթն»։ «Անտի հուր և հողմ կտրեցաւ և յայնացաւ և կարծրացաւ և երկինքն եղև և ի հրոյն որ մնաց ի մէջ երկրի այն ի մեկ տեղի երեկ և արեգակն եղև և երկիրս ի հարկէ երեցաւ»<sup>61</sup>։

Այսպիսով, ըստ Սարկավազի, շրջապատող նյութական աշխարհը ստեղծվել է ոչ թե ոչնչից, այլ սկզբնապես գոյություն ունեցող «անձև», «անորոշ» նյութից, որը հետագայում բնական ճանապարհով փոխարկվել է կրակի, օդի (հողմերի) և հողի։

Միջնադարյան մտածողի ուսմունքի համաձայն «Երկիրս փոքր է» այլ մոլորակների և լուսատուների համեմատ և «երկինքն պարունակեալ է դսայ»<sup>62</sup>։

Տիեզերքը նրա պատկերացմամբ կազմված է կոնցենտրիկ շրջանակներից, որի կենտրոնում զետեղված է գնդաձև երկիրը։ Տիեզերքի վերջին ոլորտը (սֆերան)՝ երկինքն է, որը շարժվում է բոլորակաձև։ Երկու բևեռային կետերի՝ Երկնքի և Երկրի միջև յստիճանաձև զետեղված են տարբերները։ «Տարբերքս ի միմեանց վերայ մնան վասն այն որ ճախարապէս երկինքն շրջի և երկիրս որպէս գունդի միջին է»<sup>63</sup>։ Երկիրն անշարժ է և շուրհի որե՛է հենարան։ Այն կանգուն է մնում տիեզերքի կենտրոնում, քանզի թեպետև երկիրը իբր նյութական մարմին օժտված է բնական հատկությամբ՝ ծանրությամբ և բնականաբար սլանում է ներքև, սակայն օդային և կրակե հողմերը, ինչպես նաև Երկնքի բոլորաձև շարժումը, պահպանում են այն կայուն հա-

վասարակշռութիւն կետում: «Ի շրջին օրոյ և հրոյ և երկնից յամենայն կողմանց անշարժ կայ երկիրս»<sup>64</sup>:

Եվ կարծես թէ պատասխանելով իր ընդդիմախոսներին, որոնք պնդում էին, թէ երկիրը կանգուն է մնում լոկ աստժո կամքի շնորհիվ կամ էլ հորինում են զանազան տեսակի հենա-րաններ, Սարկավազը գրում է. «Մի՞թէ պատճառ կալոյ աշխարհիս յաստուծոյ է ոչ այլ ի յերկնային շրջագայութենէ»<sup>65</sup>: Կասկածից վեր է, որ նա բաշատեղյակ էր եկեղեցու և սուրբ գրքերի տեսակետին այս հարցում, որին և անդրադառնում էր անհրաժեշտութիւն զեպքում: Բայց այս հարցը քննելիս Սարկավազը, հետեւելով Եղիշեին և Շիրակացուն, հիշյալ երևույթը բացատրում է բնական պատճառներով և նյութական գործոնների գործողութեամբ:

Այսպիսով, միջնադարյան իմաստասերը կաշկանդված լինելով կրոնական-եկեղեցական գաղափարախոսութեամբ, որ ներթափանցում էր միջնադարյան հասարակութեան և մտածողութեան բոլոր ոլորտների մեջ, չէր կարող և այդպիսի նպատակ էլ չէր դնում շրջանցել կամ լիովին ժխտել աշխարհի առաջացման կրոնափեթախոսական հայեցակետը, մի տեսակետ, որի համաձայն ամբողջ աշխարհը արարչագործութեան անհրաժեշտ հետևանքն է, այն ստեղծվել է ոչնչից և բոլոր երևույթների ու պրոցեսների ընթացքը կանխորոշված է ամենաբարձրյալի կողմից: Այդ իսկ պատճառով էլ նրա դատողութիւններն ու եզրահանգումները երբեմն անորոշութեան և հակասականութեան երանգ ունեն:

Հետեւելով անտիկ բնափիլիսոփայական ավանդույթներին, Սարկավազը նշում է, որ, ի տարբերութիւն մյուս տարբերքների միայն հողն է գնդաձև. «Այլ ասացեալ տարբերքն շունին բոլոր ձև որ շուրջ իւրեանց իրք բնակէ, որպէս երկիրս որ բոլոր է և շուրջ է զնովա օգ և հուր և ձևոյն զայս իմացի որ ինքն միայն է գնդաձև»<sup>66</sup>:

Սարկավազը խոր իմացութիւն է դրսևորում լուսնի և Արեգակի խավարումների պատճառները քննելիս, որոնք նա բացատրում է հենվելով իր ժամանակի գիտութեան տվյալների վրա:

Այսպես, «Երբ Փայլածուն և Արեգակն և Արուսեակն ի ներքոյ երկրիս հանդիպին և նոցա լուսն շանկանի ի Լուսինն խաւարի, Արուսեակն առաջի Արեգականն երթայ և Փայլածուն յետոյ»<sup>67</sup>:

Հայ մտածողը տալիս է նաև Արեգակի ոչ լրիվ խավարման բացատրութիւնը, ըստ որում բառացի կրկնելով Շիրակացուն. «Եղև պակասութիւն լուսոյ արեգական ի դէպ ուղիղ և հարթ ներքոյ նորա կալոյ ընթացիւր լուսնոյդ»<sup>68</sup>: Այստեղից տրամաբանորեն հետևում է, որ նրան նույնպես հայտնի է եղել, որ Արեգակը ավելի մեծ է իր շափերով, քան Երկիրը:

Այլ երկնային մարմինների հետ մեկտեղ Սարկավազը հիշատակում է նաև «մոլորեալ աստեղք», որոնք այդպես են անվանվում իրենց վատ տեսանելիութեան պատճառով: Իսկ նրանց լույսի թուլացումը կախված է Արեգակից, ինչպես ավանդաբար պնդում են շատ գիտնականներ: Խավարումներին տալով բնագիտական բացատրութիւն, Սարկավազը այնուամենայնիվ ձգտում է մեղմացնել իր միտքը, որն ուղղակիորեն հակասում էր կրոնի և եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշմանը. «Թէպէտ և ոմանք ասեն թէ խաւարին լուսնոյ և արեգականն չէ ի նախագիտութենէն աստուծոյ, բայց թէ մտօք ի հետ երթայ ամենայն իոօք խոստովանի թէ մեծագիտութեան գործակից է ի լինել աշխարհիս»<sup>69</sup>:

Սարկավազը, խոսելով Ծիր կաթինի մասին, բերում է այդ ժամանակ հայտնի համարյա բոլոր տեսակետները՝ ինչպես անտիկ մտածողների, այնպես էլ հին հունական և հին հայկական դիցարանութեան տվյալները: Դժբախտաբար, միջնադարյան գիտնականը սահմանափակվում է եղած հայացքների շարադրանքով, շարտահայտելով սեփական կարծիքը. «Ոմանք ասեն թէ աստեղացն լուսոյն շառաւղը է, որ չիրար կու անկանին ու այլք՝ կիսագնդիցն խառնուածք ասեն զնա և կէսք՝ թէ այլ արեգական է կեցեալ ի յերկինքն հին ընդ այն երթայր յառաջն: Եւ այլք ասեն թէ Հերակլ զգերիսն ի պատիւ կոչեաց և իւր հարկիս արար զինք ուղիւր խաշն ի երկինքն տարաւ: Եւ այլք ասեն թէ Հերաս գաղատացի ողորմած բարք է անմեղ տղայոցն որ կու մեռանին այնոց կաթն կու տայ և այն յաւելուածն...»

Ոմանք կամար ասեն ընդ որ Հայկն Հայոց թագաւոր զԲարշամի-  
զասորոյ թագաւորի զյարդն գողացաւ և ի յերկիրն Գերիոնի  
(Գերփոնի) եղանցն տարաւ և վասն այն ասեն յերդ գող»<sup>70</sup>։

Հայ գիտնականը համոզված է, որ գիտութիւնը գործ ունի  
պատճառների ուսումնասիրութեան հետ։ Միայն բնական  
երևույթների և պրոցեսների պատճառական կապը ճանաչելով  
այն դառնում է իսկական գիտութիւն։ Քանզի «Կարծեալք և  
առանց պատճառի գիտութեան ո՛չ ասի և ո՛չ մակացութիւն՝ գի-  
տութեան»<sup>71</sup>։

Այդ սկզբունքը Սարկավազը հավասարապէս տարածում է  
բոլոր գիտութիւնների վրա, այդ թվում նաև՝ տիեզերագրու-  
թեան։ «Եւ իմա, — գրում է նա նույն տեղում, — զի քաջմտաց և  
առատագունից պէտք են և ամենայնիւ բազմահմուտ իննելոյ  
առ ի ճշմարիտ գիտել զփոփոխմունս լուսնոյ ըստ արուրց և ժա-  
մուց և մասանց և ըստ կենդանակերպացոյ յաջ և յահեակ նկատ-  
ման ի կէտսն հասանելոյ և զամենայն պատճառս մասանցն ա-  
ռաւելութեան իմանալոյ»<sup>72</sup>։

Տիեզերագրական և տոմարագիտական հարցեր քննարկե-  
լիս Սարկավազը չի շրջանցում նաև աստղագուշակութիւնը,  
որը հին աշխարհում և միջին դարերում հանդիսանում էր ինչ-  
պէս Արեւմուտքի, այնպէս էլ Արեւելքի գիտնականների տեսա-  
կան-մտաղնական կառուցումների անհրաժեշտ բաղադրա-  
մասը, ատրիբուտը։ Հայ մտածողը սուր քննադատութեան է  
ենթարկում աստղագուշակութիւնը՝ այն որակելով իբրև կեղծ-  
գիտութիւն, որը շեղում է բնութեան և մարդկային կյանքի  
երևույթների ճշմարտացի բացատրութիւնից։ Տալով աստղա-  
գուշակութեան և ճակատագրի անտիկ ըմբռնման իր ժամանակի  
համար գիտական քննադատութիւնը, նա չի մոռանում նաև  
աստվածաբանական քննադատութեան մասին։ «Որպէս ձի որ  
յորժամ զսանձքն շունի և կամ խածնէ զլկամն ընդ որ կամի  
զնայ և ի հեծելոյն ոչ երկնչի այնպէս և մարդ որ կամի մեղան-  
չել զանձն իշխանութիւնն ուրանայ և աստեղացն տայ զիր-  
ծննդեանն պատճառն»<sup>73</sup>։ Այնուհանդերձ, նրա դատողութիւննե-  
րում տեսական կողմը մնում է գերիշխող։ Մաղրելով աստղա-  
գուշակների մտաղնական հերյուրանքները, հայ գիտնականը

միաժամանակ աստղերի հետ է կապում մի շարք բնական երե-  
ւույթների և պրոցեսների բնթացքը, բացատրելով դրանք ար-  
տաքին աշխարհում գոյութիւն ունեցող պատճառական կապի  
հիման վրա։ Օրինակ՝ «զարէն ծովու անդադար ալեկոծէ, եթէ  
մէջ գաստեղս ծածկեսցէ»<sup>74</sup>։

Այսպիսով, ի հակադրութիւն ուղղափառ քրիստոնեական  
աստվածաբանների, որոնք հերքելով աստղագուշակութիւնը,  
այնուամենայնիւ «կասկածի տակ շէին զնում աստղերի զիվա-  
յին ուժը, այլ հավատում էին, թե մարդու ազատ կամքով և  
աստծո ողորմածութեամբ այն կարելի է հաղթահարել»<sup>75</sup>, Սար-  
կավազը երկնային մարմիններին ու լուսատուներին չի օժտում  
նման ուժերով։

Սարկավազն իր ժամանակի համար գիտական բացատրու-  
թիւն է տալիս նաև «վիշապ» հասկացողութեանը, որ մեծ տեղ  
էր զբաղեցնում ժողովրդի սնտիապաշտական պատկերացում-  
ների համակարգում։ Նա քննադատում է այն անգետ մարդ-  
կանց, որոնք դիցաբանական իմաստ են զնում բնական երե-  
ւույթների մեջ՝ միաժամանակ ցույց տալով սնտիապաշտա-  
կան պատկերացումների իրական հիմքը, որ գտնվում է ար-  
տաքին նյութական աշխարհում։ «Այլ միս ևս հարցումն  
ձեր, — գրում է նա, պատասխանելով վրաց եպիսկոպոսին, —  
վասն գեղջկաց տգիտաց վիշապին անուանողաց, ոչ ունին  
դժուարինս և տարակուսելի ինչ, քանզի ոչ եթէ վիշապ է փոշին  
մանուածոց ի փոթորկէ գիտնականէ յարս խաղացելոց»<sup>76</sup>։  
Իմաստասերը պարզորոշ կերպով տարբերակում է սնտիա-  
պաշտ ժողովրդի էմպիրիկ գիտակցութեան մեջ առկա և սուրբ  
գրքերի տեքստերում հանդիպող «վիշապ» հասկացութիւնը։  
Նրա կարծիքով, այն ինչ անգետ մարդիկ անվանում են «վի-  
շապ» ոչ այլ ինչ է քան «հողմ ինչ է պտուտկեալ՝ պատեալ  
զմիմեամբք լցեալ հողմով յերկրէ, զի յորժամ դէմ ընդ դէմ  
միմեանց փշիսցեն և հանգէտք գտանիցին, տա ի շղկելոյ  
շրջան իմն առնուն ի միասին գնալով պատմամբ զիբերաւք.  
և քանզի ոչ զատանին և ոչ խտտորին ի միմեանց, մինչև  
ի բարձրութիւն արդոյդ վերնոյ, այնպէս երևին. և լինի  
այս երբեմն բուռն և սաստիկ զարութեամբ, իսկ երբեմն հան-

դարտագոյն և նուազ»<sup>77</sup>: Քննարկվող երևույթի մի այլ բացատրութիւն Սարկավազը համարում է «առասպելական ստութիւն»:

Ցույց տալով «վիշապի» մասին առկա ժողովրդական պատկերացումների անհիմն և անիրական լինելը, նա դիմում է նման մեկնաբանութեան կողմնակիցներին. «...Ունգն դնել և հաւատալ մի երբէք յանձն առնուցուս վիշապ զնա անուանողաց, քանզի յիմարաց են այդպիսի կարծիք, որպէս և որք վասն լուսնոյ խաւարման աղճատին ի տիտանոյ վիշապի դատարկարանելով»<sup>78</sup>:

Սարկավազը բավականին տեղ է հատկացնում նաև հին, մասնավորապես անտիկ աշխարհի դիցաբանական պատկերացումների քննադատութեանը, վեր հանելով դրանց ոչ իրական, երևակայական հիմքը: Այսպես, անդրադառնալով կիկլոպների մասին հին հունական առասպելին, նա գրում է, թե այն ամենը ինչ ասված է «վասն կիկլոպացոց երկրին զինչ որ ասեն սուտ է և առասպելն ասեն թէ մի ակն ունին ի ճակատն և արուեստիւ դարբին»<sup>79</sup>:

Աստղագուշակութեան և դիցաբանական պատկերացումների սարկավազյան քննադատութիւնը և դրանց իրական, բնական հիմքի բացահայտումը կարևոր նշանակութիւն է ստանում մի դարաշրջանում, երբ սնապաշտութիւնը, միստիցիզմն ու մոգութիւնը նշանակալից տեղ էին զբաղեցնում XI—XIV դարերի և հետագա շրջանի խոշորագոյն մտածողներ-գիտնականների տեսական կառուցումներում (Ռոջեր Բեկոն, Ալբերտ Մեծ, Նիկողայոս Օրեմ և ուրիշներ):

\* \* \*

Սարկավազի բնագիտական հետաքրքրութիւնների առարկա են դարձել շրջապատող բնութեան մեջ տեղի ունեցող բազմաթիվ պրոցեսներ, որոնց շարքում նա հատուկ ուշադրութիւն է դարձրել երկրաշարժերին և հրաբխային երևույթներին: Այս հարցերին նա նվիրել է մի առանձին աշխատութիւն՝ «Յաղագաշարժման և սասանութեան երկրի»:

Երկրաշարժերի և հրաբխային երևույթների պատճառներն ու հետագա ընթացքը շարադրելիս Սարկավազը հենվում է ոչ միայն անտիկ մտածողների և իր հայրենակից Անանիա Շիրակացու ուսմունքների, այլ, հավանաբար, նաև սեփական որոնումների և դիտարկումների վրա: Կարևոր է հենց սկզբից նշել, որ այդ բնական երևույթների պատճառը նա տեսնում է հենց բնութեան մեջ:

Ըստ Սարկավազի «է պատճառ այսոցիկ բ[ն]ութիւն հողմոց անզընդայնոց»: Ինչպես և հին հունական փիլիսոփաները, հայ մտածողը գտնում է, որ երկրի ներսում գոյութիւն ունեն բազմաթիվ «երակք ընդարձակք», որոնց միջով «գնացից հողմոց երկրի, որպէս և ջրոյ ընթանալոյ»: Վերջիններս ունեն շարժման որոշակի ուղիներ, շրջանառութիւն կատարելով: «Իսկ յորժամ թիտեսցին շունչը հողմոյն յընտանի և [ի բն]ատոր ճանապարհացն ըստ իրիք պատահման յաղիսս և ի փապարս ստոր երկրոյս, հարկ լինի սասանել երկրի մինչև ուղ[ղ]եսցին գնացք շնչմանցն հողմոց»,<sup>80</sup>— գրում է Սարկավազը:

Միջնադարյան գիտնականը տարբերակում է «կործանական» և «ոչ կործանական», «սաստկագոյն» և «թուլ» երկրաշարժեր: Այսպես, «երբեմն սաստկագոյն լինի շարժումն ըստ բռնութեան հողմոցն և կործանական, իսկ երբեմն համարձակագոյն վասն կակղութեան շնչմանն յուղիղն ընթանալոյ և բարեկարգապէս ոչինչ վնասի երկիր»<sup>81</sup>: Հետևաբար նա երկրաշարժերը դասակարգում է ինչպես նրա հետևանքներին, այնպես էլ հողմերի ուժգնութեան աստիճանին համապատասխան: Իսկ հողմերի շարժման ուժգնութիւնը ուղղակի կախվածութեան մեջ է գտնվում հողմերի ուղղութեան շեղման աստիճանից: Ընդ որում «խոտորումն գնացիցն և առաւելութիւն բռնութեան դղրողումն երկրի գործ է. է երբէք, զի թարթափէ միայն, և է, զի մորնչումն և եթ գործ է, զոր մորնչողական կոչեն»<sup>82</sup>: Այսինքն՝ ստորերկրյա ցնցումները (հարվածները) երբեմն բավականաչափ ուժ չունեն երկրագնդի կեղևը ճեղքելու, պատռելու համար և առաջ են բերում միայն նրա տատանումը (սասանութիւն երկրի): Այսպիսով, ինչպես երկրագնդի կեղևի բուն տատանումը, այնպես էլ երկրագնդի մակերեսի բարձրացման կամ

ճեղքման հնարավորությունը Սարկավազը, Պլինիոս Ավագի նման, բացատրում է ելնելով երկրագնդի ներսում բովանդակվող էներգիայից:

Երկրաշարժերի զորության տեսանելի դրսևորումը կախված է նաև երկրագնդի վերին շերտերի խտությունից: Ստորերկրյա հողմերը, շարունակում է նույն տեղում Սարկավազը, «անալ[ս]րութեան պատահիլ երկրի՝ պատառի, ջուր կամ ճուրկամ վէմս ի վերայ ձգեալ ընկենու և այլ երբէք գոչին միայն շսեցուցանէ (ընդգծումը մերն է-Վ. Մ.)»<sup>83</sup>:

Այս կապակցությամբ ինքնաբերաբար առաջանում է համեմատություն երկրաշարժերի բնույթի վերաբերյալ Շիրակացու հայացքների հետ, որն իր «Տիեզերագրություն» մեջ գրում է. «Շարժումն լինի ի հողմոց բնութենէ, զի են որ ընդ խորագոյնս գնան հողմք և ոչ կարեն շարժել զերկիր, այլ լոկ ձայն ածեալ գոչն զերկրաւ: Եւ են դարձեալ որ ոչ կարեն ընդ թանձրագոյնն շարժել նմանապէս ձևով: Եւ եթէ բունացեալ էլս ի վեր գտանէ՝ յուով քաղաքաց սպանումն գործէ և աւերումն շինուածոց:

Եւ է որ շգտեալ հողմոյն էլս՝ անցանէ անդէն ահագին ձայն ածելով և դղրդինս երկրի, և ոչ ընդհանուր շարժել, այլ ի տեղիս տեղիս, ընդ ժամանակս ժամանակս, (յ)այլ գործոյն, է՝ որ զորագոյն է և է՝ որ մեղմագոյն»<sup>84</sup>:

Կատարած մեջբերումի և Սարկավագի երկից բերված հատվածների համեմատական վերլուծությունը հանգեցնում է այն եզրակացություն, որ երկու հայ բնագիտականներն էլ մոտավորապես միևնույն ձևով են բացատրում երկրաշարժերի առաջացման պատճառներն ու հետևանքները: Սակայն նրանց հայացքներում նկատելի են նաև որոշ տարածայնություններ: Այսպես, եթե ըստ Շիրակացու (ինչպես և Արիստոտելի և հետարիստոտելյան բնագիտական ավանդույթների համաձայն) երկրի ներսն է մտնում արտաքին, երկրագունդը շերտապատող օդը, ապա Սարկավագը, ինչպես բխում է նրա գրվածքից, ընդհակառակը՝ երկրաշարժերի և այլ հրաբխային պրոցեսների պատճառն ու կրողը համարում է ոչ թե արտաքին, այլ ստորերկրյա դատարկ տարածություններում գոյություն

ունեցող օդը: Այստեղից միաժամանակ հետևում է, որ հայ գիտնականը սահմանադատում է «արտաքին» և «ներքին» օդ-հասկացողությունները<sup>85</sup>, Այդպիսի շերտավորում կատարվում է նաև հուր և ջուր տարերքների նկատմամբ: Բացի այդ, Սարկավագի հայացքներում կարելի է նշմարել երկրաշարժերի և հրաբխային երևույթների, ինչպես և դրանց զուգընթաց շարժման տեսակների առավել լայն տարրապատկերը (սպեկտրը), դրանց դրսևորման ավելի ընդարձակ պատկերը:

Այս իմաստով, լիովին ճիշտ է պրոֆ. Ավ. Տեր-Պողոսյանի այն պնդումը, թե կամ Շիրակացու երկերն են հանդիսացել անմիջական գրական աղբյուր Սարկավագի դատողությունների համար, կամ էլ երկուսն էլ օգտվել են միևնույն տեսական աղբյուրներից: Լինելով ժամանակի հանրագիտակ մարդկանցից մեկը, շարունակում է վաստակաշատ գիտնականը, Սարկավագը չէր կարող ծանոթ չլինել Շիրակացու հայացքների հետ, այստեղից՝ նմանությունները: Բայց իբրև որոնող, հետազոտող անձնավորություն, Սարկավագը չէր կարող սահմանափակվել միայն նրա երկերի պարզ յուրացմամբ և կրկնությամբ, այստեղից էլ հետևում են տարբերությունները<sup>86</sup>:

Հարկ է նշել նաև, դա պարզ երևում է վերը շարադրածից, որ Սարկավագը չի բավարարվել Շիրակացու գաղափարների քննական յուրացմամբ և զարգացմամբ, որին ըստ էության, ի վերջո, հանգում է Ավ. Տեր-Պողոսյանը, այլև իրազեկ էր երկրի մասին անտիկ ուսմունքներին:

Սարկավագի աշխատություններում տրված է ևս մի հրաբխային պրոցեսի, երկրաբանության ժամանակակից լեզվով արտահայտված՝ «գեյզերի» («ցայտաշերմուկի») նկարագրությունը: Ինքնին հասկանալի է, որ նրա մոտ դեռևս բացակայում է այս երևույթի տարբերակված հասկացությունը: Այսպես օրինակ, թեպետ «երկիրս որ պինդ է և հաստատ կայ, ի բռնութենէ հողմոցն է որ ի ներքուստ կայ. և ճնշէ զերկիր և հանէ զջուր և վասն այն ցուրտ լինի և աղտաղտուկն ի խոնարհ տեղէ ժողովել, որ է քիրտն աշխարհիս»<sup>87</sup>:

Այստեղից միաժամանակ երևում է, որ հրաբխային պրոցեսների հետ կապված են նաև որոշ բնակլիմայական փոփո-

խություններ: Բացի այդ, Սարկավազը ճիշտ նկատել է, որ ժայթքումների դեպքում դուրս են նետվում ոչ միայն ջուր, կրակ և քարեր, այլև «երկաթ և պղինձ և երկաթն երկրորդ է պղնձոյն»<sup>88</sup>:

Այսպիսով, միջնադարյան գիտնականը հիշյալ բնական երևույթների ընթացքի կապակցությամբ նշմարում է շարժման տեսակների յուրահատուկ դասակարգում. 1) «բնական» շարժում ստորերկրյա ուղիներով (բնական, նորմալ շրջանառություն), 2) շեղում շարժման բնական ուղղությունից (բնական շրջանառության սաստիկ կամ լիակատար խախտում), որն իր հերթին կարելի է ստորաբաժանել երեք ենթատեսակների. ա) շարժում, որ հանգեցնում է երկրագնդի կեղևի ճեղքման, բ) որ միայն սասանում է երկրի մակերեսը և գ) որ միայն «մղբնշումն գործէ» երկրի ներսում:

Ամփոփելով մեր վերլուծությունը կարելի է եզրակացնել, որ Սարկավազն ընդհանուր գծերով կանխատեսել է երկրաշարժերի երեք հիմնական ձևերի գոյությունը՝ տեկտոնիկ, հրաբխային և փուլզային (դենուդացիոն), այսինքն որոնց հետևանքով տեղի են ունենում 1) երկրագնդի կեղևի առաձգական տատանումներ, 2) հրաբխային պրոցեսներ և 3) երկրի մակերեսի վրա զանազան ավերումների հասցնող փուլզումներ<sup>89</sup>: Գիտնականի տեսքների վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս պնդելու, որ նա իր ուշադրությունն հիմնականում բևեռել է այսպես կոչված «տեկտոնիկ» երկրաշարժերի վրա:

Սակայն վերոհիշյալ գործի վերջում, հրաբխային երևույթների բնական հիմքերը շարադրելուց հետո, նա, հավանաբար կղերականների հնարավոր քննադատությունից խուսափելու համար նկատում է, որ երկրաշարժերը միաժամանակ մարդկանց պատվիրազանցության արդյունք են, աստժոն պատժի ձևվերից մեկը: «Իսկ արարելն ամենայնի... սանձակոծեալ ըն[դ]-գրկէ զբնութիւն և տեսեալ յանդարձութեան զազգս մարդկան և շշահեալ ինչ յերկայնմտութենէն, ի տանջանս հարուածոց մեզ ներգործէ, որպէս զի և զայս ի վերայ [երկրի] ի պատուհասս», — գրում է Սարկավազը<sup>90</sup>:

Երկրագնդի ներսում անցքերի և դատարկ տարածությունների գոյության մասին գաղափարը առաջացել է Հին Արևելքի ժողովրդների մոտ և իր դասական ձևակերպումն ստացել է հին հունական մտածողների երկերում: Այս կամ այն ձևափոխությամբ նշված գաղափարը հանդիպում է անտիկ շրջանի և միջնադարի մատերիալիստորեն մտածող բազմաթիվ գիտնականների մոտ, այն «պահպանվել է նաև վերածննդի դարաշրջանում, հանդիպում է նաև Ազրիկոլայի մոտ», այսինքն՝ ընդհուպ մինչև XVI դարը<sup>91</sup>: Ընդ որում երկրաշարժերի առաջացման բնական գործոնի, պատճառի դեր էր խաղում որևէ արդեն իսկ հայտնի տարերթ՝ ջուրը, օդը, հեղուկ կրակը, գոլորշին և այլն:

Սարկավազի վաստակը մենք տեսնում ենք նրանում, որ ղեկավարվելով իր հիմնական մեթոդաբանական սկզբունքով, նա ձգտում է ի մի բերել, ընդհանրացնել նախորդ տեսությունների դրական կողմերը և ստեղծել ամբողջական պատկերացում տվյալ երևույթի մասին: Ուստի նրա՝ հրաբխային ժայթքումների և երկրաշարժերի վերլուծության մեջ հանդիպում ենք ինչպես ջրի, օդի, կրակի և դրանց փոխարկումների, այնպես էլ երկաթի, պղնձի, քարերի դերի բնութագրմանը: Այսինքն հայ մտածողի հայացքներում զուգակցվում են անտիկ շրջանից եկող երկու հիմնական ուղղությունները, որոնք հետագայում ձևավորվել են «նեպտունիզմի և պլուտոնիզմի ուսմունքների ձևով»<sup>92</sup>:

Հայ գիտնականը հիմնականում ճիշտ է նկարագրում հրաբխային երևույթները: Եկեղեցու գերիշխանության դարաշրջանում, երբ ամեն ինչ բացատրվում էր կրոնական դոգմաներով, Սարկավազի ուսմունքը, որը հենվում էր իր ժամանակի և նախորդ շրջանի գիտական պրակտիկայի վրա, դրական խոշոր երևույթ էր: Նա համարձակորեն տեղեկություններ և փաստարկներ էր քաղում անտիկ գիտնականների գիտափիլիսոփայական գանձարանից<sup>93</sup>:

Անշուշտ, մենք միտում չունենք զերագնահատելու միջնադարյան գիտնականի ներկայացված ուսմունքը և առավել ևս՝

այն դիտելու որպես գիտականորեն հիմնավորված նաև ժամանակակից գիտություն տեսանկյունից: Մակայն ակնհայտ է, որ եթե սարկավազյան ուսմունքը դիտենք իր ժամանակաշրջանի համայնապատկերի մեջ, ապա այն, ինչ խոսք, բավականաչափ մեծ առաջադիմություն է, քանզի «դեն շարտելով ամեն մի առասպելական անիմաստություններ, աշխատում է այդ երևույթները բացատրել բնական ճանապարհով՝ ցանկանալով դրանց մեջ գտնել բնական, պատճառական կապ»<sup>94</sup>:

Սարկավազը բնագիտական դիրքերից է բացատրում նաև մի շարք այլ բնական երևույթներ՝ կայծակը, որոտը և այլն: Այսպես, կայծակը առաջանում է օդի տաք և ցուրտ հոսանքների բխումից. «Ասէ լինին ի վերին անօր և ջերմ օդոյն և ի ներքուս ի ցուրտ և ի թանձր օդոյս որ տանի հողմն ընդ այն շփէ զայս ներքինս»<sup>95</sup>:

Այստեղից միաժամանակ հետևում է, որ իմաստասերի պատկերացմամբ քամին խտացված և շարժվող օդ է և որ միայն իր թանձրութեան շնորհիվ էլ նա ի վիճակի է շարժման մեջ դնելու և բախելու օդի ինչպես թեթև (տաք), այնպես էլ ծանր (ցուրտ) շերտերը: Ըստ երևույթին, բացի Շիրակացու երկրին հաղորդ լինելուց, Սարկավազը ղեկավարվում է նաև անձնական դիտարկումներով, երբ պնդում է, թե կայծակի ժամանակ մենք նախ տեսնում ենք կայծերը, կրակը, որից հետո միայն հետևում է որոտը: Թաքնված ձևով այստեղ առկա է ձայնի՝ որոշակի արագութեամբ օժտված լինելու գաղափարը, արագություն, որն անհամեմատ փոքր է լույսի տարածման արագությունից:

2. 3. ՏԱՄԱՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ՄԱԹԵՄԱՏԻԿԱԿԱՆ  
ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Սարկավազի գիտական ժառանգության մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում տոմարագիտական աշխատությունները: Հայոց շարժական տոմարը խառնաշփոթություն էր մտցնում եկեղեցական տոնակատարությունների համակարգում, մի հանգա-

մանք, որն անհրաժեշտաբար պահանջում էր տոմարի բարեփոխություն կատարել, որպեսզի հայկական եկեղեցական տոները շհամընկնեն այլ ժողովրդների եկեղեցական տոների հետ:

Սարկավազից առաջ բազում վարդապետներ փորձել են կարգավորել հայկական տոմարը, սակայն ապարդյուն: Այս մասին է վկայում նաև Հակոբ Ղրիմեցին (XIV—XV դդ.): Մինչև Սարկավազը, նշում է նա, «ոչ ի սկիզբն կարացին գնալ... և այնր պատճառաւ սկսան շփոթել տաւնք և ամենայն արուեստ իրողութեան տումարաց»<sup>96</sup>:

Այս խնդիրը կարողացավ լուծել միայն Հովհ. Սարկավազը, որը, նրա կենսագրի խոսքերով ասած, «ի քնին ընթացից լուսաւորացդ մտեալ, տայր գումարել ի միատեսակ և յանստերիւր թիւս տոմարի, զուշ և զակն ոգւոց: Եւ տեղեակ առնէր սոնից կարգաւորաց, և փոփոխմանց ամսոց և ամանակաց, և եղանակաց քառաբաժին տարատմամբ»<sup>97</sup>:

Թյուրիմացություններից խուսափելու համար, նա ներմուծեց նահանջ տարին, որն օգտագործվում էր Հուլիոսյան տոմարում, սգետ իմաստակներ անվանելով նրանց, ովքեր չէին ընդունում նահանջ տարու անհրաժեշտությունը: Այսպիսով, Սարկավազի շնորհիվ հայոց թվականությունը ձեռք բերեց անշարժ տեսք:

Հայ տեսաբանը համեմատություններ և զուգահեռներ է անցկացնում տարբեր ժողովրդների տոմարների միջև՝ հայկական, հին հրեական, արարական և մակեդոնական. հռոմեական և հրեական, հայկական և հրեական և այլն, ինչպես նաև ցույց է տալիս մի տոմարական համակարգից մյուսին անցնելու կանոնները, որն իր հերթին խոսում է նրա բազմակողմանի և խոր գիտելիքների մասին տոմարի պատմության և տեսությունների զանազան բնագավառներում:

«Բայց զմերձաւոր զայս և զներկայ առեալ առաջնորդ, և զանցելոցն ևս իմաստասիրել նկրտիմք, և զհանդերձեալն արուեստապէս ճանաչեմք զատուրց և զամսոցն անուանս: Եւ զի ի նոսա պահեալ տաւնս և յեղանակս տարեկանս: Բայց զստու-

թեամբ յայտնիսն՝ ո՛չ արժանի ընդունելութեան վարկանիծքս, — գրում է Սարկավագը<sup>98</sup>:

Նա իր գիտափորձիստփայական ստեղծագործություններում կուրորեն շի յուրացնում և օգտագործում այլ գիտնականների և ժողովրդների կողմից ձեռք բերած գիտելիքների պաշարը, այլ քննադատաբար վերաիմաստավորում է այն, անցկացնելով սեփական հայացքների պրիզմայի միջով: Հայ մտածողն իրավացիորեն նկատում է, որ տոմարական արվեստը՝ թվականի սկիզբը առաջանում է ոչ թե դատարկ տեղում, այլ հնարավոր է դարձել միայն այն ժամանակ, երբ մարդիկ որոշակի գիտելիքներ և համապատասխան փորձ ու հմտություն են ձեռք բերել բնական երևույթների իմաստավորման և բացատրություն ասպարեզում, այսինքն՝ հասարակական զարգացման որոշակի աստիճանում, երբ ստեղծվում է մարդու գիտակցված վերաբերմունքը շրջապատող աշխարհի նկատմամբ: Մեկայն տարբեր ժողովրդների մոտ այդ երկարատև պրոցեսը ստացել է յուրատեսակ դրսևորում, որը բացատրվում է նրանց կենսական պայմաններով, աշխարհագրական միջավայրով և այլ նմանօրինակ հանգամանքներով: Այդ իսկ պատճառով որոշ ժողովրդների մոտ տարվա սկիզբը (նավասարդը) համընկել է ամռան, մյուսների մոտ՝ աշնան, իսկ սրոշ աղբերի մոտ՝ ձմռան հետ:

Սարկավագը հաշվարկում է տարվա, ամսվա, օրվա և գիշերվա ժամանակային տևողությունը: Արեգակը տարեկան պտույտը կատարում է տարվա շրջա եղանակների ընթացքում՝ գարնան, ամռան, աշնան, ձմռան, որոնք միասին կազմում են 365 օր և 3 ժամ: Նա նկարագրում է յուրաքանչյուր տարվա եղանակի սկիզբը, բերում է նրա տևողությունը՝ օրերով և ժամերով, նշում է նրան ուղեկցող երեք «կենդանակերպը»:

Այսպես, գարնանը համապատասխանում են «խոյը», «ցուլը», «եկատրըն», ամռանը՝ «խեցգետինը», «առիժը», «կոյսը»՝ աշնանը՝ «կշիռը», «կարիճը», «աղեղնատրը», ձմռանը՝ «այծեղջիւրը», «ջրհոսը» և «ձուկն»:

«Գիտել պարտ է զաճումն տուրնջեան և զնուաստանալ գիշերոյն, սկսեալ ի ձմեռանն յեղանակէ և յայծեղջիւր կենդա-

նակերպէն մինչև յամառնայինն յեղանակ և ի խեցգետին կենդանատեսակ... յորմէ հետէ մինչ ի նոյն տեղի նուաստանաւոր և զարգանա գիշեր. և այս է փոփոխմանն իրք»<sup>99</sup>:

Ըստ երևույթին, իբրև հաշվարկման ելակետ վերցվում է ձմռան արևադարձի օրը՝ լոկ դրական թվերի հետ գործ ունենալու և իրացիոնալ թվերի (այդ ժամանակաշրջանում հայ մասնատիկական միտքը դրանք չի կիրառել) գործածումից խուսափելու համար:

Հետևելով Շիրակացուն, տարվա եղանակների, օրվա և գիշերվա փոփոխությունը Սարկավագը կապում է Արեգակի շարժման հետ: Օրը ժամերի որոշակի քանակությունն է: Յերեկվա տևողության կրճատման հետ մեկտեղ աճում է գիշերվա տևողությունը և ընդհակառակը: Յերեկվա և գիշերվա տևողությունը հավասարվում են գարնանային և աշնանային գիշերահավասարի ժամանակ: Այդ տեղի չի ունենում ձմռանն ու ամռանը, այսինքն՝ ձմեռային և ամառային արևագարձերի ժամանակ: Նա հաշվարկում է օրվա և ամսվա երկարատևությունը նաև իուսնու շարժման կապակցությամբ:

Սարկավագի տոմարագիտական աշխատություններում ի հայտ է գալիս նրա՝ որպես իմաստասեր-գիտնականի մի բնորոշ գիծ՝ նա ոչ միայն առաջ է քաշում ուսումնասիրության մեթոդաբանական կամ մեթոդական սկզբունքներ, այլև ձգտում է դրանք իրագործել իր գիտական ստեղծագործության ընթացքում:

Հայկական տոմարի բարեփոխությունը ինքնին պահանջում էր ոչ միայն բազմակողմանի և խոր գիտելիքներ միջնադարյան բնագիտության զանազան բնագավառներում, այլև փորձերի և գիտական հետազոտությունների, դիտարկումների կատարման մեծ հմտություն, քանզի թեպետ «...երկնային երևույթների կրկնությունները, ընդհանուր կերպով նկատելի են յուրաքանչյուրի կողմից, սակայն դրանք ճշգրտորեն որոշելու համար անհրաժեշտ է մասնատիկորեն ըմբռնված և մշակված հմուտ դիտարկումների մի ամբողջ շարք»<sup>100</sup>: Եվ պատահական չէ, որ «տոմարագիտություն» հասկացության կողքին



հաճախակի օգտագործվում է «մաթեմատիկական ժամանակագրություն» արտահայտությունը ևս:

Սարկավագի բնագիտական հայացքներում հիմնարար նշանակություն ունի գիտարկման մեթոդը: Այսպես, հայկական ամիսների զուգընթացությունը նվիրված գրվածքում, «աւրն՝ զատկաց» սահմանելիս, նա պնդում է, թե հենց այդ ժամանակ է, որ «կայ լուսինն ընդդէմ արեգական հաւասարութեամբ շափով կշռով, որպէս կարեմք տեսանել»<sup>101</sup>: Հայ մտածողի համար գիտարկումը ոչ թե պասսիվ զննում է, այլ փորձնական ճանաչողության մեթոդներից մեկը, որը նա որակավորում է իբր էմպիրիկ մակարդակ: Գիտարկման արդյունքները տեսական մշակման կարիք ունեն և փաստական նյութ են ծառայում ոացիոնալ գիտելիքների ստեղծման համար:

Գիտարկումն ու բացատրությունը՝ որպես գիտական իմացություն մեթոդներ, փոխադարձ կապի մեջ են գտնվում և փոխպայմանավորում են միմյանց: Բացատրությունը հետևում է գիտարկմանը, քանզի տեսական գիտելիքը, սարկավագյան իմացաբանության համաձայն, ավելի բարձր աստիճան է և հենվում է էմպիրիկ տվյալների վրա: «Բայց վասն զի, — գրում է Սարկավագը, — գտանի անդ և յամենայն իսկ քանիս լրմանցն Լուսնոյ զատկաց աւելի քան զշորեքտասան Լուսնին, ըստ որում տեսանեալն լինի և իմացեալ...: Եվ մի՞ որ համարձակեսցի հակառակել (ընդգծումը մերն է — Վ. Մ.)»<sup>102</sup>: Այստեղ, ինչպես նաև «քնախօսութեան» բազմաթիվ հարցերում, դրսեվորվում է մտածողի հայացքների սենսուալիստական ուղղվածությունը:

Վերջապես, Սարկավագի կազմած տոմարագիտական աղյուսակների մանրազնին հետազոտությունը բերում է այն ևզրակացության, որ դրանք, իրոք, հաշվված են եղել Հայաստանի տարածքի համար և պատահական ընդօրինակություն չեն<sup>103</sup>:

Անզրադառնալով գիտական այս կամ այն պրոբլեմի լուծմանը, հայ մտածողը հաճախակի շրջանցում, մի կողմ է թողնում դրանց վերաբերյալ եղած աստվածաբանական դատողություններն ու ըմբռնումները: Նա մի կողմից չի հակա-

բանում եկեղեցական ուսմունքին, իսկ մյուս կողմից՝ լուսշրջանցում է այն: Այսպիսի մոտեցումը՝ ուսումնասիրության մեթոդաբանական սկզբունքի դեր է խաղում Սարկավագի ստեղծագործություններում: Սակայն նրա մոտ երևան է գալիս նաև խիստ բացասական վերաբերմունք տոմարագիտական պրոբլեմների և բնության երևույթների զանազան միատիկ և ոչ գիտական մեկնաբանությունների նկատմամբ: Նա խոստովանում է, որ բացի այն փորձնական և տեսական տրվյալներից, որոնք գործառելի է տոմարական համակարգը կառուցելիս, նրան հայտնի է «...և այլ բազում, զոր ասացեալ է նորա (Արիստարքուլեայ — Վ. Մ.) հաւանութեամբ և աւրինակաւք ցուցանելեաւք, որ վասն տեառն մերոյ է, զի նոքաւք կամեցաւ ցուցանել վասն տաւնի բաղարջակերաց զատկին՝ ևթէ պիտոյ է լինել զկնի հասարակելոյ տուրնջեանն և զիշերոյ: Բայց թողում անդր, որ իբրև զայսպիսի առակս աւրինակաց»<sup>104</sup>:

Սարկավագը վկայակոչում է այն անտիկ հեղինակների ուսմունքները, որոնք, նրա կարծիքով, ունեն տեսական արժեք, միաժամանակ նշելով տոմարի կառուցման սկզբունքների բազմազանությունը: Նրան հայտնի է, որ «ոչ իննևտասներեակ կանոնաւրդ միայն վարեցան առաջինքն վասն շորեքտասաներորդին զատկաց, այլ և տասնամեայ կանոնաւք... և ութամեայ կանոնաւք...»<sup>105</sup>:

Ու թեև նա չի համաձայնվում իր նախորդների շատ ու շատ տեսությունների և դրույթների հետ, որոնք «հատանելով յաւուրցն տարույ, որով լինի սխալումն կանոնելոց հարցն յիրս բազումս և անմիաբանութիւն առ ազգս ամենայն հաւատացելոց», սակայն անտեղի է համարում դժգոհել նոր տոմարական համակարգի և նախորդ տեսությունների միջև եղած առանձին տարբերությունների պատճառով, քանզի անցյալի ուսմունքներն այսօր անընդունելի լինելով, այնուամենայնիվ, անհրաժեշտ պայման ու աստիճան են տոմարագիտության զարգացման հասար: Դօտք է դատապարտել միայն «արանց անտեղեկաց յստակագոյն և ի ճշմարիտ իմաստութեան»<sup>106</sup>:

Միջնադարյան մտածողը մեծ հարգանքով է վերաբերվում իր նախորդների տեսական հետազոտություններին, գնահատում գիտական ճշմարտություններին հասնելու նրանց ներդրումը և առհասարակ նրանց աշխատանքն ու ձգտումը բնության զարգացման օրինաչափությունների պարզաբանման ընթացքում՝ անկախ նրանց թույլ տված սխալներից և թերացումներից: Բայց Սարկավազը չի հաշտվում այն կեղծ գիտնականների հետ, որոնք զբաղվում են փաստերի նենգափոխմամբ: Նա իրեն բարոյական իրավունք է վերապահում չհամաձայնվել կեղծ ուսմունքների հետ և հարցերը շարադրել իր հայեցողությամբ. հուսալով, սակայն, դրանով չնսեմացնել և շանտեսել նախորդ մտածողների գիտական նվաճումները կամ արդյունքները: «Արգ՝ արհամարհեցաք,— գրում է նա,— այսպէս կանոնել և կարծեմ ո՛չ աղարտելի և անարժան Կոլ յաշս իմաստնոց: Եւ ո՛չ եթէ ըստ արուեստին դիւտս կամ զշանասիրութիւն ոմանց աղարտեցաք, այլ զկարծեացն ո՛չ են ճշմարիտ, այլ ստութեամբ կերպարանեալ»<sup>107</sup>:

Սարկավազի տոմարագիտական աշխատությունները դարեր շարունակ ոչ միայն մեծ դեր են խաղացել Միջնադարյան Հայաստանի քաղաքացիական և եկեղեցական կյանքում, այլև տոմարի պատմության և տեսության ուսուցման հիմնական աղբյուրներից էին դպրոցներում և համալսարաններում, գիտական հեղինակություն էին հետագա հայ գիտնականների համար քննարկման և մինչև XVII դ.:

Դրա լավագույն ապացույցներից են Հակոբ Ղրիմեցու խոսքերը. «Մանիր աստ բաբուի իմ՝ զի ոչ եթէ զիմ ջանից ցուցանեմ զքաջութիւն, այլ զՍարկուազ վարդապետին, որ հասարակ ամենեցուն յայտնի է առն քաջութիւն և գիտութիւն մակացութեանս այս, զնորայն աշխատասիրութիւն և վաստակ ջանից, զոր փարթամ և երկար րանիւք շարագրեալ է զաւուրցս զստուգութիւն: Մեք զայն ջանիւ մեծաւ համառատեցաք վասն ուսումնասէր անձանց, զի առ ձեռն պատրաստ և դիրին լիցի ի տրամաբանութիւն անիրաւ հակառակորդաց յաղագս այսմ իրի...»<sup>108</sup>:

Այսպիսով, թեև հայկական տոմարի սարկավազյան բաբուիության հիմնական, վերջնական նպատակը հայ լուսավորչական եկեղեցու ամենօրյա պրակտիկ գործունեության, մասնավորապես նրա տոնակատարությունների կարգավորելն է, այնուամենայնիվ այդ խնդիրների լուծման ժամանակ օգտագործվող մեթոդներն ու միջոցները, հիմնականում կրոնա-աստվածաբանական շեն, այլ վերցված են փիլիսոփայության և «բնախօսութեան» զինանոցից: Նրա տոմարագիտական աշխատությունները միջնադարյան հայկական «մաթեմատիկական ժամանակագրության» ուշագրավ հուշարձաններից են:

\* \* \*

Ինչպես արդեն նշվել է, տոմարագիտական ուսումնասիրությունները պահանջում էին մաթեմատիկական հաստատուն գիտելիքներ: Մեզ է հասել Սարկավազի մաթեմատիկական աշխատությունը՝ «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց», որն իրրև դասագիրք էր ծառայում ժամանակի հայկական դպրոցներում՝ թվերի տեսության արվեստն ուսուցանելու համար: Այս մասին են վկայում նաև աշխատության սկզբնատողերը. «Զի ի յուսումնասէր մանկանց՝ որք կամիցին և խորթեն զվարժումն, որ ըստ բնութեան թուոց անաշխատք ևղիցին, յայնոսիկ և դիրաւ հասցեն ըստ տուեցելոյ առաջին եղելոյ կանոնացո, որում ախորժենն»<sup>109</sup>:

Սարկավազի այս աշխատությունը երկար ժամանակ թյուրիմացաբար վերագրվում էր Անանիա Շիրակացուն<sup>110</sup>:

Բ. Կյուլեսերյանը «Հայ տղու առաջին դասագիրքը» հոդվածում պնդում է, որ բերականության դասագրքի հեղինակը, որ միաժամանակ ծառայել է նաև որպես թվաբանության ձեռնարկ՝ Անանիա Շիրակացին է, հիմնավորելով իր ենթադրությունը այն փաստով, որ այնտեղ հայկական 36 տառերի ուսուցումը տարվում է դանազան ձևերով և թվաբանական սկզբունքների համաձայն<sup>111</sup>:

Հենվելով Բ. Կյուլեսերյանի այս հետևության, ինչպես նաև նրա կողմից բերված տառերի կառուցման սխեմայի վրա,

մենք ենթադրում ենք, որ Սարկավազը ծանոթ է եղել այս դասագրքի հետ: Այս ենթադրության օգտին է խոսում այն իրողությունը, որ տառերի կառուցման սխեմաները համընկնում են քառանկյուն թվերի երկրաչափական սխեմաներին, որոնք պահպանվել են Նիկոմաքոսի և Դիոֆակտոսի աշխատություններում: Ըիրտ է, Սարկավագի գրվածքում բացակայում են անկյունավոր թվերի երկրաչափական պատկերումները, սակայն դրանք դժվար չէ վերականգնել աղյուսակների հիման վրա:

Բացի այդ, հիշյալ հոդվածի հեղինակը նկատի ունի «Յադագս անկիւնաւոր թուոց» աշխատությունը, այն անվանելով «Քերականություն», որովհետև ունեցել է նաև օժանդակ՝ Բերականական նշանակություն: Արդյոք այս հանգամանքը չի՞ մատնանշում, որ իր աշխատությունը գրելիս Սարկավագն օգտվել է նաև Երրակացու դասագրքից: Այս տեսակետից մեզ հիմնավոր է թվում Գ. Պետրոսյանի այն ենթադրությունը, թե, ըստ երևույթին Սարկավագի կողմից պետք է օգտագործված լինեին Երրակացու մասթեմատիկական աշխատությունները, որտեղ, հավանաբար, խոսվում է նաև անկյունավոր թվերի մասին<sup>112</sup>:

Մեզ թվում է նաև, որ կամ երկրաչափական սխեմաները չեն պահպանվել ընդօրինակողների անփութության պատճառով, ինչպես ենթադրում է նաև Գ. Պետրոսյանը հիշյալ հոդվածում, կամ էլ, ձեռքի տակ ունենալով այդ աղյուսակները, Սարկավագը դրանց հիման վրա կազմել է անկյունավոր թվերի թվաբանական աղյուսակներ: Հայ գիտնականն այդպես է վարվել, օրինակ, թվաբանական պրոգրեսիաների հետ, որոնք բաղմանկյան համապատասխան թվերի հետ միասին գետեղված են կից սյունյակներում, մինչդեռ Նիկոմաքոսի մոտ թվաբանական պրոգրեսիայի մասին խոսվում է բուն տեքստում<sup>113</sup>:

Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում գտնվող Սարկավագի «Յադագս անկիւնաւոր թուոց» գրվածքը բովանդակող ձեռագրերի մանրակրկիտ հետազոտության արդյունքները խոսում են հօգուտ մեր երկրորդ ենթադրության: Այսպես, № № 1743, 5619, 6897, 8716 և այլ ձեռագրերում, որտեղ, ը դեպ, առկա է ոչ միայն բուն երկը, այլև փոխադրություններ և յուրատեսակ մեկնություններ, նշվում է, ի միջի այլոց, որ ան-

կյունավոր թվերի թվաբանական աղյուսակները Սարկավագը կազմել է երկրաչափական սխեմաների հիման վրա և նրանց նմանություններ, այսինքն՝ անկյունավոր թվերի երկրաչափական ձևը հայ գիտնականը փոխարինել է թվաբանական ձևով<sup>114</sup>:

Ըստ երևույթին, Սարկավագն իր առջև նպատակ է դրել անկյունավոր թվերի մասին բոլոր առկա տվյալները ներկայացնել թվաբանական աղյուսակների ձևով: Հնարավոր է, որ հենց այս հանգամանքով է բացատրվում տեքստի հակիրճությունը: Այս պարագայում Նիկոմաքոսի երկի օգտագործումը Սարկավագի կողմից դառնում է ավելի հավաստի, այդ մասին է վկայում նաև Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերին նրա քաջատեղյակությունը:

Այսպիսով, ելնելով վերոհիշյալ փաստերից, մենք հակված ենք պնդելու, որ Սարկավագի մոտ ընդհանրապես բացակայել է անկյունավոր թվերի երկրաչափական պատկերումը:

Բացի այդ, ինչպես նշում է Գ. Պետրոսյանը, թեև Սարկավագի աղյուսակներն արտաքուստ նման չեն Նիկոմաքոսի աղյուսակներին, սակայն բովանդակության առումով նրանք ունեն շատ ընդհանուր կողմեր, կան նաև այնպիսի աղյուսակներ, որոնք համընկնում են, բայց այն տարբերությամբ, որ հայ հեղինակի մոտ նրանք ավելի ծավալուն են<sup>115</sup>:

Այսպես օրինակ, անկյունավոր թվերի աղյուսակները Սարկավագը հասցրել է մինչև «չորեքտասան անկիւնիսն թիւ», քաջատեղյակ լինելով, որ մասթեմատիկական գրականության մեջ սովորաբար սահմանափակվում են «ևթնանկիւնիս» թվերով: «Յեռանկիւնեաց մինչ ի շորեքտասանն գրեցաւ: Ո՛չ թէ զի այդքան որոշմունք անկեանց անկիւնաւորաց թուոցդ պէտք ինչ էին, այլ վասն կրթութեան մանկանց միայն. որչափ զարթուցանել զմիտս խնդրողաց և ո՛չ որքան խնդրէ բնութիւն թուոց»: «Վասն որոյ,— շարունակում է նա,— բաւական համարեցայ կացուցանել զքանակութիւն դորա մինչև ցքսաներորդ վեցերորդ համար: Իսկ եթէ ախորժեսցէ որ շարժել ևս յառաջ՝ դիւրին է ի տունցելոցդ՝ որքան և կամեսցի»<sup>116</sup>:

Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների շնորհիվ Սարկավագի մոտ նշմարվում է պլուրալ գործածական դպրոցի որոշ

ազդեցությունը: Նա թվարկում և բացատրում է բնական շարքի բոլոր թվերը՝ 1-ից մինչև 10-ը, տալով նաև դրանց խորհրդապաշտական պլուրազորասական մեկնաբանությունը: Այնուհանդերձ թվերի խորհրդապաշտությունը հաճախակի հյուսվում է ռացիոնալ դատողությունների և գիտական սահմանումների հետ: Ուշագրավ է նաև այն իրողությունը, որ հայ մտածողը շարադրում է պլուրազորասական գաղափարները, չցուցաբերելով իր սեփական վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ՝ կարծես հուշելով, որ այս տեղեկությունները շարադրում է այնքանով, որքանով դրանք առկա են գրականության մեջ:

«Կատարեալ և անելորդ բնութիւն որ է զօրաւոր գառաջինն թիւն ասէ որ արու է և անցանէ առ դարն և զուգի ընդ նայ, զի էգ է երկրորդ համարն»,— գրում է Սարկավագը: Բացի այդ, «երկական» «ոչ մաքուր է և ոչ կատարեալ թիւ, այլ անբաւութեան սկիզբն է, և նիւթական, և անհանգէտ և անհանգէտն և նիւթականն շին մաքուր»<sup>117</sup>:

«Որպէս առ միական,—գրում է նա նույն տեղում,—3 պատուական է և ունի սկիզբն և մէջ, և կատարումն. այսպէս և 30 առ 10»<sup>118</sup>:

3-ը բնական շարքի միակ թիվն է, որն հավասար է նախորդ բնական թվերի գումարին: Ըստ երևույթին, հենց ելնելով 3-ի այս հատկություններից այն համարում էին ազնվականության և կատարելության խորհրդանիշ:

Կարևոր տեղ է զբաղեցնում նաև 4-ը, որը «գովելի է ի թուական արուեստն», քանզի «4 երկրաչափական. կէտն, գիծն. մակերևոյթն, մարմին[ն] և յերաժշտականն 4 ձայնն: Այս չորք երս՝ ամէնն սկզբունք են, զոր պիթագորեանքն յարգեցին»<sup>119</sup>:

Այս կապակցությամբ Սարկավագը բերում է նաև տրամագծի սահմանումը: «Տրամագիծ հաստատ գիծ, որ է չորս հաստատող»<sup>120</sup>:

«Վեցն բաժանի ի մասունս. զի բ.զ է՝ (2.3), իսկ եօթն ոչ բաժանի ի հաւասար մասունս»: «Նախապատուութիւն և եօթնեկին ուսումնականքն ցուցանեն. զի մշտակոյս ասեն զեօթն. զի շծնանի զթիւ ինչ ի ներքոյ տասնեկին և անմայր զի ոչ յումեքէ ծնեալ լինի և զի անմայր է նման է միակին. զի չկայ այլ թիւ

յառաջ քան զմիակն որ ծնանի զմիակն»,— գրում է Սարկավագը<sup>121</sup>: Թվերի տասնորդական շարքը «զլիսաւորեալ բովանդակի տասամբ, վասն որոյ կոչի սուրբ և ամենակատար»<sup>122</sup> և բազմաթիվ տասնյակների սկիզբն է: Տասնյակը՝ համաչափության և ներդաշնակության խորհրդանիշ է նաև:

Սարկավագը բննում է տասնյակը ինչպես թվաբանական, այնպես էլ երկրաչափական տեսանկյունից, որն իր հերթին անհրաժեշտաբար պահանջում էր մաթեմատիկական գիտելիքի որոշ փիլիսոփայական հարցերի առաջբաշում և դրանց լուծում, մասնավորապես, երկրաչափության և շարժման կատեգորիայի հարաբերակցությունը, անընդհատության և ընդհատության էությունը երկրաչափության մեջ, թվաբանության և երկրաչափության կապը, շփման կետերը:

Միջնադարյան գիտնականի կարծիքով տասնյակը օժտըված է ոչ միայն թվաբանական հատկություններով, այլև «ունի յինքեան տասնեակ և յերկրաչափութենէ զանազատն բնութիւն և զզատական: Անազատն կարգեալ դասի ըստ նշանի միայն, իսկ զատականն ըստ երկից տեսակաց մակերևական գծոյ, երևման և հաստատնոյ»<sup>123</sup>:

Երկրաչափության առաջին տարրն է կետը, երկրորդը՝ գիծը, երրորդը՝ մակերեսը, չորրորդը՝ որոշակի իրական երկրաչափական մարմինը: Գիծը ոչ այլ ինչ է, քան կետերի բազմության ամբողջություն՝ շարված մի ուղղությամբ, մակերեսը՝ իրար կից տեղաբաշխված գծերի բազմություն, կամ այն տարածությունը, որ բովանդակվում է երկու զուգահեռ գծերի միջև, կամ, վերջապես՝ «ծորեալ ի լայնութիւն գծին»<sup>124</sup>: Իսկ բուն երկրաչափական մարմինն ունի երեք «նշան»՝ երկարություն, լայնություն և խորություն, որոնք միաժամանակ ամբողջ բնության էական և անհրաժեշտ ատրիբուտներն են և առաջանում են բնական մարմինների հետ միասին:

Սարկավագը հետևյալ ձևով է պատկերացնում թվաբանության (թվերի տեսության) և երկրաչափության առնչությունները: Նա գտնում է, որ երկրաչափական տարրերի «նախապատկերը» «կետն» է՝ երկրաչափական կառուցումների սկզբնակետը, որը խորհրդանշում է 1, իսկ ավելի ճիշտ, որը

համապատասխանում է 1-ին՝ թվերի տեսության մեջ: Գիծը համապատասխանում է 2-ին, մակերեսը՝ 3-ին, իսկ երկրաչափական մարմինը՝ 4-ին: Այսինքն այս համապատասխանությունը պայմանավորված է երկրաչափական տարրի առկայությունն ապահովող ատրիբուտների քանակով: «Եւ սկզբնատիպք սոցա թիւք են, անդատ նշանին՝ մին, և գծին՝ երկուն: Եւ վեր ի վերոյ երեման՝ երեքն և հաստատոյն՝ շորքն»<sup>125</sup>: Եյլ ինչպես իրական, նյութական մարմինները շորս տարրեր-տարրերների միացման արդյունք են, իսկ երկրաչափությունը կազմված է շորս տարրերից՝ կետից, գծից, մակերեսից և երկրաչափական մարմնից, այնպես էլ շորս թվերի «շարագրութիւնք՝ միոյ և երկուց, և երից և չորից կատարեն տասնեակն», այսինքն՝ տասնյակը անկյունավոր թիւ է:

Սարկավագի շոշափած պրոբլեմը՝ ոչ միայն անտիկ շքրջանի, այլև միջնադարի տեսական մտքի կարևորագույն պրոբլեմներից է: Այն գտնվում էր մաթեմատիկական և փիլիսոփայական գիտելիքների շփման կետում և միջնադարյան գիտնականների սուր վիճաբանությունների առարկա էր:

Այս տեսանկյունից հետաքրքրական է Սարկավագի և նրա ժամանակակից՝ Արևելքի մեծ բանաստեղծ, մտածող և մաթեմատիկոս Օմար խայամի (1040—1123) գաղափարների համեմատական վերլուծությունը: «Գիտնականների համաձայն, — գրում է խայամը, — ականհայտ է, որ գիծը կարող է գոյություն ունենալ միայն մակերեսի վրա, իսկ մակերեսը՝ մարմնի մեջ, այսինքն՝ գիծը կարող է լինել միայն մարմնի մեջ և չի կարող նախորդել մակերեսին»<sup>126</sup>:

Կարելի է նկատել, որ եթե Սարկավագը պարզագույն և արատրակտ տարրից՝ կետից ելնում է ավելի բարձր կարգի տարրերին՝ գծին, մակերեսին և այլն, պնդելով, թե դրանց առավել պարզ ձևերը բովանդակվում են համեմատաբար ավելի բարդ ձևերում, որպես նրանց բաղկացուցիչ մասեր և երկրաչափական տարրերը բացատրում՝ մեկնակետ ընդունելով կետը, ապա խայամը հետևում է տրամագծորեն հակառակ տեսանկյունի:

Հայ գիտնականի դատողություններում յուրատեսակ դրսևվորում է ստացել մտածողության ինդուկտիվ սկզբունքը (մեթոդը), իսկ խայամի հայացքներում՝ դեդուկտիվ սկզբունքը, որն, ըստ երևույթին, անմիջականորեն բխում է Արիստոտելի տրամաբանությունից:

Այս հանգամանքն իր դրսևորումն է ստացել նաև կետի, գծի և շարժման հարաբերակցության հարցում: «Ինչպե՞ս գիծը կարող է ստեղծվել կետի շարժմամբ, — գրում է խայամը, — եթե այն նախորդում է կետին իր էությունամբ և իր գոյությամբ»<sup>127</sup>:

Եթե այս հարցում խայամը հետևում է Արիստոտելին և ալ-Ֆարաբուն, որոնց համաձայն գիծը չի կարող լինել կետի շարժման արդյունք, որովհետև կետը՝ ավելի բարձր կարգի արատրահում է, քան գիծը, ապա Սարկավագը, թեև ընդունում է վերջին իրողությունը, քանզի կետը նրա համար երկրաչափական տարրերի «նախակերպարն» է, այնուամենայնիվ միաժամանակ պնդում է, որ գիծը կետերի՝ մի ուղղությամբ որոշակի կերպով դետեղված բազմություն է, իսկ մակերեսը՝ «ծոբեալ ի լայնութիւն գծին»: Դրանով իսկ հայ գիտնականը փաստորեն հետևում է միջնադարյան արար մաթեմատիկոս ալ-խայամի ուսմունքին, որը շարժման կատեգորիան նկարագրելիս գիծը համարում է իբրև կետի անմիջական շարժման արդյունք<sup>128</sup>:

Սակայն մեղ թվում է, թե գծի և մակերեսի սարկավագյան սահմանումները հիմք են տալիս եղրակացնելու, որ դրանցում գոյակցում են անընդհատության և ընդհատության սկզբունքները, մասնավորապես գիծը կարելի է մեկնաբանել ինչպես ընդհատության, այնպես էլ անընդհատության տեսանկյունից, այսինքն՝ հիշյալ հարցերի լուծումը կրում է սինկրետիկ բնույթ:

Բացի այդ, ըստ Սարկավագի, թվերի մասին գիտությունը՝ գիտություն է որոշակի (ներկա) վիճակում գտնվող և դժվարաշարժ կեցություն մասին, այսինքն՝ թվերի տեսությունը գործունի ընդհատության և մշտական մեծությունների հետ: Թեև Սարկավագը չի ժխտում շարժման կատեգորիայի առկայությունը, դրան հատկացնելով որոշակի տեղ, այնուամենայնիվ

Թվերի տեսությունն բնագավառում շարժումն ունի սահմանափակ նշանակություն: Այս իրողությունը, հավանաբար, բացատրվում է նրանով, որ միջնադարյան տեսաբանը գործածել է միայն ռացիոնալ թվեր, իսկ իռացիոնալ թվերի տեսությունը կամ հայտնի չի եղել նրան, կամ էլ դիտվել է անընդունելի: Սակայն, բնական շարքի թվերի նկարագրման և բնութագրման ժամանակ նա արդեն փորձում է ներմուծել նաև շարժման գաղափարը, սուբորդինացիայի սկզբունքը: Սակայն շարժման հասկացությունը լիարժեք ձևով իրականացվում է սոսկ երկրաչափության բնագավառում:

Այսպիսով, որոշ արար մաթեմատիկոսների նման և ի հակադրություն Արիստոտելի, որը նշմարեց խզում բնական թվերի և անընդհատ մեծությունների միջև, Սարկավազը ձգտում է կապ հաստատել դիսկրետ և անընդհատ մեծությունների, շարժուն և դժվարաշարժ կեցություն միջև<sup>129</sup>: Իհարկե, ժամանակի գիտության զարգացման պայմաններում Սարկավազը շկարողացավ և չէր էլ կարող լիովին իրագործել այդ կարեւոր գաղափարը:

Թեև Սարկավազը քաջ ծանոթ էր թվերի պլուրիպորասական-պլատոնական մեկնաբանությանը, սակայն նրանց ծագումն ու էությունը բացատրելիս ելնում է ոեալ, սենսուալիստական գիրքերից: Թվերի առաջացումը չի բովանդակում որևէ խորհրդավոր, միստիկական և նույնիսկ պատահական բան: Թվերի անվանումները նույնպես ոչ թե մտազննական կառուցումների, այլ արտաքին աշխարհի ճանաչողության օրինաչափ ընթացքի արդյունք են, ինչպես և բառ-հասկացությունները, որոնք արտացոլում են նյութական մարմինների և երևույթների էությունը: Բուրք թվերի անունների հիմքը նա տեսնում է օբյեկտիվ աշխարհում, այնպես, ինչպես «յառաջնոց իմաստնոց, որը սովորեցին դնել զանուանս ոչ վայրապար, այլ ըստ իրացն անուանեցաւ տասնեակ վայելչապէս»<sup>130</sup>:

Այսպիսով, բերված փաստերը և կատարած ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Սարկավազի մաթեմատիկական գաղափարների հիմնական աղբյուրներն են Փիլոնի, Նիկոմաքոսի և Շիրակացու երկերը: Նա կուրորեն չէր կրկնօրինա-

կում նախորդ գիտնականներին, այլ իմաստավորում, սեփականացնում էր և իր առջև դրված նպատակի համապատասխան շարադրում ձեռքի տակ եղած փաստական նյութը: Հետազոտությունները հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ հայ գիտնականը ծանոթ է եղել նաև արար մաթեմատիկոսների գաղափարներին, թեև առայժմ դժվար է որոշել նրա կողմից օգտագործված աղբյուրները:

Հաշվի առնելով այն իրողությունը, որ «անընդհատության և ընդհատության վերաբերյալ փիլիսոփայական հայացքների էվոլյուցիան սերտորեն կապված էր անընդհատ մեծությունների վերաբերյալ թվի հասկացության ընդլայնման գաղափարի հետ և տալիս էր այդ գաղափարի տեսական հիմնավորումը, որն հենց առաջացել է հաշվողական պրակտիկայի խնդիրների շնորհիվ»<sup>131</sup>, մենք կարող ենք հավաստել, որ նշված ժամանակաշրջանում Հայաստանում հաշվարկման պրակտիկան նույնպես կանգնած էր պատշաճ մակարդակի վրա և համապատասխանում էր գիտականության պահանջներին: Այդ մասին է վկայում Սարկավազի անշարժ տոմարի տեսությունը: Բացի այդ, Սարկավազի աշխատություններն ունեն նաև գիտապատմական արժեք: Անկյունավոր թվերի աղյուսակները, դրանց կցված տեքստը, ինչպես նաև գիտնականի մի շարք արտահայտությունները վկայում են, որ XI—XII դարերում Հայաստանում բավականին զարգացած է եղել որոշակի համակարգի բերված մաթեմատիկական տերմինաբանությունը, որն իր հերթին վկայում է մաթեմատիկական գիտելիքի զարգացման բարձր մակարդակի մասին: Եվ պատահական չէ, որ հենց այդ ժամանակ է կատարվել էվկլիդեսի «Երկրաչափության» հայերեն թարգմանությունը:

#### 2.4. ԿԵՆՍԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԲԺՇԿԱՊԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ

Հովհ. Սարկավազի կենսաբանական և բժշկագիտական հայացքների վերլուծությունը կարևոր նշանակություն ունի նրա «բնախօսություն» գնահատման և արժեքավորման համար: Բնագիտության և մասնավորապես կենսաբանության տվյալներ-

րը նա հիմնականում օգտագործում է իր փիլիսոփայական գրույթներն ու սկզբունքները հիմնավորելու և ապացուցելու համար: Գա բացատրվում է նրանով, որ «միջնադարյան կենսաբանությունը (և ոչ միայն կենսաբանությունը — Կ. Մ.) ավելի շուտ միջնադարյան մշակույթի արտացոլումն է, քան հետազոտությունների սեփական առարկա ունեցող բնագիտության ճյուղ»<sup>132</sup>:

Սարկավագը կենսաբանական հարցեր քննելիս հիմնվում է իր «բնախօսության» ընդհանուր մեթոդաբանական սկզբունքների վրա: Ինչպես առդեն նշվել է, աշխարհի առաջացման մասին միջնադարյան իմաստասերի տեսակետներից մեկի համաձայն, աստված ստեղծել է ոչ թե բնության ողջ բազմադանությունը, այլ միայն ապրերը, որոնց զանազան համակցությունների արդյունքն են ինչպես անօրգանական, բուսական և կենդանական աշխարհները, իրենց բոլոր սեռերով ու տեսակներով, այնպես էլ մարդը: Չնայած գոյի առաջացման հիմքում ընկած է տարրերի որոշակի քանակական համակցում, սակայն բնության զարգացման «աստիճաններից» յուրաքանչյուրը բաղկացած է տարրերի տարբեր միացումից, որն էլ պայմանավորում է դրանց կառուցվածքային էությունը, բնույթը. «...զի տունկը և կենդանիք զպարզն և զմաքրագոյնսն ունին յիրեանցն բնութիւն, իսկ այլքն՝ զթանձրագոյնսն. և յայտ է, զի զբարեթէ բիր անգամ հարկանես ոչ ինչ վնասի, իսկ եթէ զտունկս՝ վաղվաղակի շորանայ: Եւ սոսա մի քան զմի քնքուշ և կակուղ ունի զմարմինն եթէ զգայական և եթէ զբանական: Եւ զայսպիսիս բնատրականս անուանէ Արիստոտել»<sup>133</sup>:

Սարկավագը ոչ միայն տեսնում է կենդանի և անկենդան բնության, ամբողջ տիեզերքի միասնությունը, այլև պաշտպանում է արտաքին բնության ամբողջականության պահպանման գաղափարը: Ըստ նրա՝ յուրաքանչյուր էակ, իր կամ երևույթ բնական համակարգի ընդհանուր շղթայի որոշակի և անհրաժեշտ օղակն է: Ինչպես ամբողջը չի կարող լինել առանց մասերի, քանզի դրանք գտնվում են փոխկապակցության և փոխպայմանավորվածության մեջ, այնպես էլ կոնկրետ-զգայական մարմինների և երևույթների առկայությունն անհրաժեշտաբար ենթադրում է համապարփակ բնության գոյությունը, իսկ վեր-

ջինս, իր հերթին, գոյություն ունի իր օղակների շնորհիվ: Արտաքին աշխարհի ստորադաս օղակները և ամբողջ տիեզերքի էությունը պայմանավորում են մեկը մյուսին: «Որպէս կենդանիքը, որ անկարօտ չեն ի բնութենէ, այսպէս և աշխարհ՝ չկայ որ անկարօտ է յիրաց բնութենէ»<sup>134</sup>:

Այս իսկ պատճառով մարդը չպետք է ներխուժի բնության բնական զարգացման ընթացքի մեջ՝ ձգտելով փոփոխել այն, չպետք է իրերն անջատի բնությունից և իրարից, որովհետև դրանք բոլորն էլ փոխկապակցված են միմյանց հետ և կազմում են բնական միասնություն՝ համակարգ: «Չէ պարտ լրբիլ և ի բնութենէ իրի՛ք հատանել, որպէս այն, որ ներքինացուցանեն»<sup>135</sup>, — գրում է Սարկավագը:

Այսպիսով, հայ մտածողը քննադատում է բնության նկատմամբ բնության և հակաբնական գործողությունների ամեն մի դրսևորում:

Սարկավագի կենսաբանական հայացքների լուսաբանման համար կարևոր նշանակություն ունի բնության նրա դասակարգումը: Ամբողջ գոյը Սարկավագը բաժանում է ըստ «բաժանողական արհեստի՝ մարմնական և ոչ մարմնական աշխարհների: Ոչ մարմնականի տակ նա հասկանում է աստծուն և հրեշտակներին, իսկ մարմնականի՝ ամբողջ նյութական աշխարհը, բնությունը, որն իր հերթին բաժանվում է «կենդանի» և «յանկենդան» կամ «յանշունչ» աշխարհների<sup>136</sup>: Այս ստորաբաժանումը կատարված է ընդհանուր հատկության՝ շնչառության ունակության համաձայն, որը Սարկավագի համար կենդանության հիմնական հատկությունն է: Քանի որ, Սարկավագի կարծիքով, «...ամենայն շնչոյ կենդանոյ շունչ արիւնն իւր է»<sup>137</sup>, ուստի պարզ է, թե ինչու հայ գիտնականն իր այս դասակարգման մեջ բույսերը չի դասում կենդանի աշխարհի շարքը:

Նրա աշխատություններում «Ջանկենդան» բնությունը բաժանվում է բուսական և «յանրուսական» (այսինքն՝ անօրգանական) աշխարհների, որոնցից յուրաքանչյուրն իր հերթին բաժանվում է դասերի, իսկ առաջինը, համապատասխանաբար նաև տեսակների և «յանհատան»:

Սարկավագն առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում «կենդանի» բնությանը, քանզի վերջինս բաժանվում է «բանական և անբան» էակաների: Բանական էականերն իրենց հերթին «...ստորաբաժանեացուք դարձեալ զբանականն յանմարմին արարեալ և ի մարմնաւոր, և ի սոցանէ նախ առաջին, զի ըստ կարգի է»<sup>138</sup>: Առաջինի տակ ենթադրվում են հրեշտակները, իսկ երկրորդի՝ մարդիկ:

Այսպիսով, բանականությունը «անմահ», աստվածային և մահկանացու, մարմնական էակաների, մարդու բնորոշ առիբումն է, այսինքն՝ հատուկ է թե՛ ընդհանուրին և թե՛ կոնկրետ-իրեղենին: Այս դասակարգման հիմքում ընկած է «կենդանի» հասկացության ըմբռնումը, այն էլ օգտագործված նեղ իմաստով, որի հետևանքով բնական համակարգը բաժանվում է կենդանական (животный) և ոչ կենդանական (не животный) մասերի: Առաջինի մեջ մտնում են բոլոր կենդանիները և մարդը, իսկ երկրորդի՝ բույսերը և անօրգանական մարմինները:

Սարկավագի հայացքներում նշմարվում է մի այլ դասակարգում ևս, որտեղ «կենդանի» հասկացությունը կիրառվում է ավելի լայն առումով: Այս դասակարգման համաձայն ամբողջ նյութական աշխարհը բաժանվում է օրգանական («ի կենդանի» — живую) և անօրգանական («յանկենդան» — не живую) բնությունների: Կենդանի բնությունն այս իմաստով արդեն իր մեջ ընդգրկում է ոչ միայն կենդանական (животный), այլև բուսական (растительный) աշխարհը: Բույսերն այստեղ դիտվում են իբրև «անշունչ կենդանիներ»:

Սարկավագի հիշյալ երկու դասակարգման մեջ էլ նկատելի է արիստոտելյան մեթոդի և Պլատոնից եկող դիստոտմիայի սկզբունքի զուգակցումը<sup>139</sup>: Սակայն նրա սինկրետիկ բնույթի դասակարգմանը խորթ է պլատոնյան խիստ դիստոտմիան:

Կենդանական աշխարհի դասակարգման տեսանկյունից կարևոր նշանակություն ունի այն փաստը, որ Սարկավագը, հետևելով Դավիթ Անհաղթին, բազմիցս քննադատում է այն մտածողների տեսակետը, որոնք սուրբ էին տալիս դիցաբանական ավանդություններին: Միջնադարյան գիտնականը զը-

բանք դիտում է որպես կեղծ և անիրական պատկերացումներ, լուկ բառեր, որոնք մարդկային մտածողության ու երևակայության արդյունք են և որևէ իրական գոյություն ունեցող կենդանի չեն նշանակում, ինչպես օրինակ «յարալեզն և եղջերուաքաղն», որոնք «բանք միայն են, և ոչ էություն»<sup>140</sup>:

Նա նույն դիրքերից է պայքարում նաև սնտոտիապաշտության և հին առասպելաբանական պատկերացումների, մասնավորապես կիկլոպների աշխարհի գոյության գաղափարի դեմ. «Վասն կիկլոպացոց երկրին զինչ որ ասեն սուտ է և առասպել»<sup>141</sup>:

Այսպիսով, ի տարբերություն Գրիգոր Մագիստրոսի (X—XI դդ.), Մխիթար Գոշի (XII—XIII դդ.), միջնադարյան «Ֆիզիոլոգներին», արևմտաեվրոպական փիլիսոփաներ ու գիտնականներ՝ Ալբերտ Մեծի (XIII դ.), Վենսան դե Բովեի (XIII դ.), Իսաան դե Սանդո Ջեմինիանոսի (XIV դ.), Հեսների XVI դ.), Գյուրեի XVII դ.) և այլոց, որոնք բուսական և կենդանական աշխարհները նկարագրելիս զգալի տեղ էին հատկացնում առասպելաբանական պատկերացումներին<sup>142</sup>, Սարկավագը սկզբունքորեն ժխտում է մտացածին, երևակայական և առասպելական կենդանիների իրական գոյությունը, շրջագրվելով դրանք իր դասակարգման մեջ: Հայ գիտնականը խոսում է միայն տեսանելի, իրականում գոյություն ունեցող էակաների մասին:

Սարկավագը, հետևելով Արիստոտելին, նմանսիսոսին և Դավիթ Անհաղթին, կանգ է առնում կյանքի և կեցության գրսևորման հիմնական ձևերի պրոբլեմի վրա, որն անմիջականորեն առնչվում է դասակարգման խնդրի հետ: Բնության կեցության և կյանքի ավելի պարզագույն ձևերը համապատասխանաբար և անհրաժեշտաբար բովանդակվում են ավելի բարձր, այսինքն՝ ավելի բարդ ձևերում: Ցածր աստիճանը բարձր աստիճանի գոյության անհրաժեշտ նախապայմանն է. «Զգու՛ն միայն ունին անշունչը, իսկ զգու՛ն և զկեանք՝ տունկը, այլ զգու՛ն, զկեանք և զգալն՝ զգայական անբանք: Բայց զշորեսինն՝ զգու՛ն, զկեանք, զգալն, և զիմանալն՝ մարդիկ բանականք»<sup>143</sup>: Հետևաբար, ընդունելով արարչագործության փաստը, Սարկավագը փորձում է ինչ-որ շափով ընդգծել նաև արտաքին աշխարհի



(և մարդու) բնական զարգացման ճանապարհը<sup>144</sup>, վեր հանել մարդու բնական էությունը, նրա անխզելի և անմիջական կապը անօրգանական և օրգանական աշխարհների հետ: Քվում է, որ այս առումով պատահական չէ հայ մտածողի կողմից նաև բնության արարչագործական էություն հատուկ ընդգծումը<sup>145</sup>: Ըստ երևույթին, այստեղ նկատելի է նաև մարդու օրգանիզմը և նրան շրջապատող մթնոլորտի «անխզելի միասնության» մասին Հիպոկրատի գաղափարի դրական ազդեցությունը:

Ինչպես կարելի է նկատել, այս հարցում ևս Սարկավազը հենվում է ոչ միայն և ոչ այնքան ս. գրքերի, այլ հին հեթանոսական աղբյուրների, հատկապես Նեմեսիոսի ուսմունքի վրա<sup>146</sup>:

Անդրադառնալով նշված պրոբլեմների Նեմեսիոսի ընկալմանը, Բ. Ս. Բերիտաշվիլին գրում է. «Նեմեսիոսի խոսքերով, մարդն առաջացել է կենդանիներից և ոչ թե միանգամից, այլ աստիճանաբար: Նեմեսիոսը այս ամենը վերագրում է արարչին, այսինքն՝ աստծուն: Նրա կարծիքով այս օրգանական աշխարհը ստեղծվել է աստծո կողմից աստիճանաբար: Բայց հասկանալի է, որ աստիճանաբար զարգացող բնության արարիչ չի կարելի համարել քրիստոնեական կամ եբրայական աստրծուն...: Հետևաբար պարզ է, որ Նեմեսիոսը կրկնել է Արիստոտելի հանճարեղ հայացքը օրգանական բնության զարգացման վերաբերյալ և այդ բնական պրոցեսը արհեստականորեն վերագրել է աստծո ստեղծագործությանը»<sup>147</sup>: Այս եզրակացությունը լիովին վերաբերում է նաև Հովհաննես Սարկավազին:

Եվ իրոք, ինչպես փորձեցինք ցույց տալ նախորդ շարադրանքում, ըստ հայ մտածողի, ամբողջ բնությունն իբրև այդպիսին ունի նույնական հիմք (այսինքն՝ բազմազան բնությունն առաջացել է միևնույն տարրերի միջոցով): Բացի այդ, ս. գրքերը և քրիստոնեության օրթոդոքս հայերը մարդուն համարում էին արարչագործության «պսակ», անջատելով նրան բնությունից, բնական կապերից և փաստորեն դիտում էին որպես «արտաբնական» էակ, որը կոչված է իշխել բնության վրա, որովհետև նա աստծո՝ ստեղծված նմանությունն է: Սա-

կայն Սարկավազը Արիստոտելի և Նեմեսիոսի օրինակով, մարդուն դիտում է որպես կատարյալ էակ՝ հենց բնական համակարգի շրջանակներում և ոչ թե նրանից դուրս և անկախ: Ընդ որում, ի տարբերություն իշխող կրոնականեղեցական պատկերացումների, հայ գիտնականը ձգտում է տեսնել և բանականորեն բացատրել աշխարհի բազմազան օղակների բնական փոփոկապակցվածությունը և փոխալյամանավորվածությունը, այն դեպքում երբ ուղղափառ աստվածաբանությունը դիտում էր բնական օղակների կապը որպես նպատակահարմարություն:

Սարկավազը պնդում է, որ բնության շորս հիմնական ձևերը և՛ տարբերվում են միմյանցից, և՛ կապված են իրար հետ: Սակայն այդ կապը, նրա կարծիքով, անմիջական չէ, որովհետև դժվար է պարզ ձևից միանգամից անցնել հաջորդ՝ համեմատաբար բարդ ձևին: Բնության մեջ այդպիսի անցում տեղի չի էլ ունենում: Այդ պրոցեսը միջնորդավորված է միջանկյալ «ձևվերո՞վ», օղակներով, որոնք մի կողմից «հաղորդ» են նախորդ՝ պարզ հիմնական ձևին, իսկ մյուս կողմից՝ հաջորդ, համեմատաբար բարդ ձևին և կատարվում է աննկատելիորեն: Այսպես, անօրգանական մարմինների և բույսերի համար անցման աստիճան է. «մանգնիտն քար՝ որ է խանտումանտն, զի որպէս քար գոլոյն բնականացն է հաղորդ՝ երկաթոյ, ոսկոյ և արծաթոյ: Իսկ զի զերկաթն ի յինքն քարչէ՞ տնկականացն հաւասար է»<sup>148</sup>: Իսկ բույսերի և կենդանիների համար կապող օղակ է «խեցէմորթն, զի ծառ է հաստատեալ ի վեր քարի ի մէջ ծովու և ոչ շարժի ի տեղոջէ իւրմէ և ունի զշօշափականն: Նաև սպունկն որ ի ծովն կառուցեալ է ի քարն և յորժամ կամի որ աստանել զնա փչէ ընդ դէմ մարդոյն: Եւ ահա սոքա ըստ անշարժութեան՝ տնկականացն են հաղորդ. և ըստ շօշափականին՝ զգայականացն, զի ընդ այլ զգայութեանցն. և նոցա է շօշափականն»<sup>149</sup>: Հետևաբար, տարբերությունը որոշակիորեն նկատելի է միայն «բարձրագույն սեռերի», այլ ոչ թե նրանց և կապակցող «ձևերի» միջև: Իսկ մարդն իր էությունը շղկապում է բոլոր արարածներին, «զի մարմնովն բնականացն է հաղորդ. և կերակրականան, սննդականան և աճողականան՝

տնկականացն. և զգալութեամբն՝ անբան կենդանեացն և հոգւովն՝ իմանալեացն»<sup>150</sup>:

Բերված քաղվածքներից երևում է, որ ըստ Սարկավագի անօրգանական բնության հիմնական, յուրահատուկ հատկանիշն է գոյություն ունենալը և անշարժությունը, բուսական աշխարհինը՝ գոյություն ունենալը, անշարժությունը, սնունդ և անը, կենդանական աշխարհինը՝ գոյություն ունենալը, սնունդ, անը, զգայելու և շարժման ունակությունը: Իսկ մարդն իրրև կատարյալ բնական էակ իր մեջ ընդգրկում է անօրգանական և օրգանական աշխարհների բոլոր հիմնական հատկությունները, օժտված լինելով միաժամանակ միայն իրեն հատուկ բանականությամբ:

Այս հարցում ևս Սարկավագն ուղղակիորեն հետևում է ինչպես անտիկ հեղինակներին, առաջին հերթին Արիստոտելին և նեմեսիոսին, զրեթե բառացի կրկնելով վերջինիս<sup>151</sup>, այնպես էլ հայ մտածողներին՝ մասնավորապես Դավիթ Անհաղթին<sup>152</sup>: Բացի այդ, այստեղ ակնհայտ է ոչ միայն անտիկ ուսմունքների և աշխարհըմբռնման ազդեցությունը, այլև ավելի վաղ շրջանի՝ հիլոզոփոստական պատկերացումների արձագանքները:

Արիստոտելի նման Սարկավագը ևս փորձում է անշունչ մարմինները և կենդանի էակները դասավորել հաջորդաբար, նրանց կազմվածքի աստիճանին համապատասխան, ստեղծելով որոշակի առումով «բնության աստիճան», «բնական հիերարխիա», մի ձգտում, որը լիովին համահնչուն է բնական համակարգի միասնության և ամբողջականության մասին նրա թեզին: Հայ գիտնականի հայացքները կեցություն հիմնական և միջանկյալ «ձևերի» մասին գիտական հետաքրքրություն են ներկայացնում բնագիտական մտքի զարգացման տեսանկյունից և միջնադարի համար ունեն առաջադիմական բնույթ: Ինչպես հայտնի է, միջին դարերում մոռացության մատնած արիստոտելյան այս ուսմունքին եվրոպական կենսաբանական միտքը վերադարձել է XVII—XVIII դարերում, և այս հայեցակետը կարևոր դեր է խաղացել նոր ժամանակի

կենսաբանության զարգացման գործում, հանդես գալով իրրև ամենահեղինակավոր և տարածված ուսմունք<sup>153</sup>:

Հայ փիլիսոփան մարդուն համարում է «իմաստուն կենդանի», որը թեև «հոգու և մարմնի» անբաժանելի միասնություն է կազմում, սակայն հոգին և մարմինը տարբերվում են իրենց կատարած ֆունկցիաներով: Մարմնի հիմնական ֆունկցիան սննդի վերամշակելն ու կենսագործունեության ապահովելն է, իսկ հոգունը՝ արտաքին աշխարհի ճանաչումն ու կատարելագործումը: Մարդու գոյության կարևորագույն խնդիրներից և նպատակներից է աշխատանքի միջոցով զարգացել երկիրը:

Սարկավագը փորձում է նաև ի հայտ բերել քե՛ր բուսական, թե՛ կենդանական աշխարհներից յուրաքանչյուրին ներհատուկ այն ընդհանուրը, նմանականը, որը պայմանավորում է դրանց կենսաբանական առանձնահատկությունը: Նա հետաքրքիր միտք է արտահայտում կենդանական և բուսական աշխարհների բազմազանության մեջ առկա «նմանության» մասին: Գիտնականը նշում է, որ բուսական աշխարհի անթիվ տեսակներում կարելի է գտնել միևնույն «ձևի» դրսևորումը, որի շնորհիվ էլ դրանք պատկանում են բույսերին, այլ ոչ թե անշունչ մարմիններին կամ կենդանիներին: Կենդանիների մեջ նույնպես նկատելի է ընդհանուր «ձևի» առկայությունը: Սարկավագը այդ նմանությունը, ընդհանրությունը տեսնում է թե՛ բույսերի, և թե՛ կենդանիների բնական ֆունկցիաների կատարման մեջ: Այս ամենը վկայում է այն մասին, որ նա չի բավարարվում կենսաբանական երևույթների պարզ, էմպիրիկ նկարագրությամբ, այլ աշխատում է հասնել տեսական ընդհանրացումների, բացահայտել կենդանի բնության մեջ գոյություն ունեցող օրինաչափությունները<sup>154</sup>: Հիշյալ հարցում իր կոնկրետ բնագիտական արտահայտությունն է ստանում նույնությունը տարբերության մեջ և տարբերությունը նույնության մեջ ընդհանուր փիլիսոփայական սկզբունքը:

Մետաֆիզիկական մտածողության արդյունք է Սարկավագի այն պնդումը, թե բնության մեջ անշունչ մարմինների, ինչպես նաև բույսերի և կենդանիների նոր տեսակներ չեն

առաջանում, իսկ եղածները չեն ոչնչանում<sup>155</sup>: Սարկավազը շտվեց և չէր էլ կարող տալ աշխարհի բնապատմական զարգացման տեսությունը: Դա բացատրվում է ոչ միայն եկեղեցական-կրոնական գաղափարախոսության գերիշխանությամբ, այլև միջնադարյան գիտության զարգացման մակարդակով<sup>156</sup>:

Սակայն, միջնադարի պայմաններում, նրա մետաֆիզիկական յուրատեսակ միջոց և գործիք հանդիսացավ իշխող կրոնաաստվածաբանական դիրքորոշման դեմ պայքարելու համար, քանզի անօրգանական մարմինների, բույսերի և կենդանիների տեսակների ու սեռերի անփոփոխականության և անոչընչանալիության գաղափարի ընդունումը, ի վերջո, միջնորդավորված ձևով հանգեցնում է դրանց ստեղծման թեզի ժխտմանն ու բնության հավերժության մատերիալիստական դրույթի պաշտպանմանը: Ահա թե այս կապակցությամբ ինչ է գրում հայտնի միջնադարագետ Գերման Լեյբ. «Այն ժամանակ, երբ զարգացման իրական ընթացքի գիտական իմացությունը անհասանելի էր, տեսականների փոփոխականության յուրաքանչյուր ընդունումը ճեղք էր բացում հակագիտական հերյուրանքների ներխուժման համար...: Տեսակների անփոփոխականության մասին ուսմունքը համապատասխանում էր այն զարեթի գիտության զարգացման աստիճանին, և հնարավոր էր դարձնում մի հիմքի ստեղծումը, որի վրա հետագայում կարող էր կառուցվել բնության մեջ երևույթների զարգացման, իրոք գիտական հետազոտություն»<sup>157</sup>: Ուստի պատահական չէր, որ միջնադարի մի շարք նշանավոր գիտնականներ և մատերիալիստորեն մտածող փիլիսոփաներ՝ Գավիթ Անհաղթը (V—VI դդ.), Անանիա Շիրակացին (VII դ.), Իբն Սինան (980—1037), Իբն Ռուշդը (1126—1198), Միգեր Բրաբանտացին (մոտ 1240—մոտ 1282), Հովհաննես Երզնկացին (XIII դ.) և ուրիշներ, հենց այդպիսի հայեցակետ էին զարգացնում: Եթե բույսերի և կենդանիների նոր սերունդը՝ որակական նոր աստիճան չէ, ապա այդ նույնը չի կարելի պնդել մարդկության վերաբերյալ, քանզի մարդկանց ներկա վիճակը և նրանց պատկերացումները թեև հենված են անցյալի

վրա, բայց այնուամենայնիվ այդ անցյալը փոփոխվում, չբացվում է ժամանակի ընթացքում, ձեռք բերելով այլ բնույթ, այլ որակ: Դժվար չէ ենթադրել, որ մարդկության այս առանձնահատկությունը անմիջապես առնչվում է բանականության գերի հետ, այսինքն, ի տարբերություն բույսերի և կենդանիների, որոնք զուրկ են բանականությունից, մարդկային կյանքում այն խաղում է կարևոր դեր՝ որոշ փոփոխություններ մտցնելով նրա մեջ: Պարզ է, որ այս փոփոխությունը վերաբերում է, տվյալ դեպքում, ոչ թե մարդու կենսաբանական նկարագրմանը, այլ պրակտիկ և հոգևոր գործունեությունը:

Բնական երևույթների և պրոցեսների (հատկապես ծնրնդյան ու մահվան փոխհարաբերության հարցերի) քննման ժամանակ Սարկավազի աշխատություններում հաճախ են դրսևորվում դիալեկտիկական մտածողության սաղմեր, տարբեր<sup>158</sup>, Ինչպես յուրաքանչյուր իրի, բույսի, այնպես էլ կենդանի էակի առաջացումն անհրաժեշտաբար ենթադրում է ոչնչացում, մահ և ընդհակառակը: Այս երևույթը կենդանի բնության գոյության օրինաչափություններից է. «Ապակառուցված տնկակից է ամենայն իրաց և կենդանեաց և աճակառուց, որոց և նուազելն շարժակցի»<sup>159</sup>: Ծննդյան և մահվան փոխապայմանավորվածությունը, Սարկավազի կարծիքով, ավելի ընդհանուր օրինաչափության՝ հնի և նորի դիալեկտիկական միասնության գաղափարի կոնկրետ արտահայտությունն է, քանզի «...նորոյն լինելութիւն ապականութիւն գործէ հնոյն և ապականութիւն հնոյն լինելութիւն գործէ նորոյն»<sup>160</sup>: Ինչպես նկատում ենք, գիտնականը հնի և նորի կատեգորիաները դիտում է դիալեկտիկական կապի մեջ:

Կենդանական առանձնյակի առաջացումը տեղի է ունենում ծննդաբերության միջոցով, որի նպատակն է պահպանել գոյություն ունեցող կենդանի էակներն ու սեռերը, շարունակել սերունդը: «Մահ է պատճառ աճականաց ի ծնրնդեան,— գրում է Սարկավազը,— զի մի ապականեսցին սեռք և տեսակը կենդանեաց, այլ փոխանորդութեամբ մնացել ամենայն առանց եղծման և ապականութեան ի պակասութենէ անմա»<sup>161</sup>:

Մնունդն ու մահը կենդանական աշխարհի հիմնական հատկանիշներից են: Իսկ այն կենդանիները, որոնք մահ-կանացու չեն («ոչ մեռանի»), ինչպես Լեիաթանը, նրանք «...ոչ ծնեալ յումեբէ... և ոչ ծնեալ զոր յինքենէ, քանզի ոչ տուա նմա սիրել աճմամբ ձեռն ծնրնդեան»<sup>162</sup>: Ա. Կծոյանը, անդրադառնալով Սարկավագի այս մտքին, նշում է, որ շնայած նա «...տուրք տալով եկեղեցու գաղափարախոսութեանը, այդ երևույթը վերագրում է աստու հրամանին, սակայն այդ հանգամանքը չի նվազեցնում կենսաբանութեան հիմնական հարցի վերաբերյալ նրա տված դիպուկ բնորոշման գիտական նշանակությունը»<sup>163</sup>: Քննելով միջնադարյան հեղինակի այն միտքը, թե Լեիաթանը «...վասն զի ոչ մեռանի, ոչ էլ հրամայեցաւ ծնրնդագործութեամբ յառաջխաղացութեամբն»<sup>164</sup>, Կծոյանը իրավացիորեն նկատում է, թե այս «...ասույթից կարելի է հետևցնել, որ մեր իմաստասերը ընդհուպ մոտեցել է հարցի մատերիալիստական այն ըմբռնմանը, ըստ որի ոչնչից ոչինչ չի առաջանում»<sup>165</sup>:

Իսկ ի՞նչ է մահը: Այս երևույթը Սարկավագը բացատրում է բնական պատճառներով, ելնելով տարրերի մասին իր ուսմունքից, որի համաձայն յուրաքանչյուր նյութական մարմին կամ էակ բաղկացած է տարրերի «բարեխառն» միասնությունից: «Բարեխառնության» խախտումը տանում է դեպի մահ: «Նւ ի յառաելուլն կամ ի պակասել քան զբարեխառնութեանն և զչափատրութեանն հարկ է վախճանել կենդանույն», — գրում է Սարկավագը<sup>166</sup>:

Այսպիսով, ըստ Սարկավագի կենդանի (և ոչ միայն կենդանի) բնության մեջ տեղի է ունենում երկու հակադիր երեվույթներ՝ ծննդյան և մահվան մշտնջենական պայքար, որն էլ բնության զարգացման և պահպանման պատճառապայմանավորող ուժն է:

Միջնադարյան գիտնականը պաշտպանում է այն թեզը, որի համաձայն բոլոր կենդանի էակները, ներառյալ սաղմնային (էմբրիոնայ) վիճակը ենթարկվում են փոփոխության և զարգացման միևնույն բնական օրինաչափություններին: Այսպես, անդրադառնալով սաղմերի ներարգանդային վիճակին»

Սարկավագը գրում է. «Մանուկն ի յարգանդին, որ շտեսանէ զարեգակն և զլուսինն, բայց կեայ և աճէ»<sup>167</sup>:

Ամբողջ կենդանական աշխարհին հատուկ է նաև ինքնապահպանման ունակությունը, քանզի «...ոչ միայն բանականք, այլ և ամենայն կենդանիք բնատրեալ է պահել զինքն ի մահուանէ»<sup>168</sup>: Դեռ ավելին. «Կենդանիքդ ոչ միայն բժշկեն զհիվանդութիւնս իւրեանց, այլ և ի յորոց վնասին ճանաչեն. կամ ուստի ակնկալութիւն ունին պատուհաս կրել պատրաստին, և զցաւսն որ հեռացեալ է ի իւրմէ զգուշանայ, որ այլ չ[ը]մբռնի»<sup>169</sup>: Սարկավագն այս հանգամանքը բացատրում է ոչ թե հիվանդությունների և դրանց պատճառների բանական իմացության առկայությամբ, այլ սահմանում է իրրև բնազդային ինքնապահպանություն: Կենդանական աշխարհում ծննդաբերության միջոցով ժառանգականության պահպանումը որքան էլ դա ճշմարտանման թվա, գիտակցված փաստ է, այլ պայմանավորված է բնազդով: Անշափ դժվար է, ասում է Սարկավագը, կարծել, որ կենդանիներն ունեն բանականություն և դրանով են ղեկավարվում:

Նա մանրամասն կանգ է առնում այն հարցի վրա, թե՞ օժտված են արդյոք կենդանիները բանականությամբ, արդարությամբ, առաքինությամբ և այլն, այսինքն՝ այն ատրիբուտներով, որոնք հատուկ են մարդկանց՝ միակ բանական էակներին: Առաջադրված հարցին նա բացասական պատասխան է տալիս, շնայած քաջ գիտակցում է, որ բնության մեջ, հատկապես կենդանիների մոտ, կարելի է հանդիպել նման գրսևորումների: Այսպես՝ «...պինա սպասեկին տայ և երկորեանք ուտեն՝ որ է արդարութիւն այս: Զնոյն առնէ և տիլիբոսն, զի անարձակ կապօք կապեալ են ընդ միմեանս բնութեամբ, որ խնամք տանին միմեանց»<sup>170</sup>: Սակայն այդ ամենը, Սարկավագի կարծիքով, դեռևս հիմք չեն տալիս խոսելու այն մասին, թե կենդանիներն օժտված են բանականությամբ, արդարությամբ և առաքինությամբ, քանի որ «...մեղուն և ծիծառն և այլքն ոչ եթէ նախ իմացութեամբ առնեն, այլ ի բնութենէ ունին»<sup>171</sup>: Հետևաբար, այն գիտնականները, որոնք պնդում են, թե «...բազում ինչ կայ ի յանասունքդ, որ առա-

քինութեան ցոյցք են ի տալ»<sup>172</sup> զբաղվում են դատարկաբանությամբ: Այս հարցը քննարկելիս Սարկավազը հենվում է իր իմացաբանության մեթոդաբանական սկզբունքների վրա: Նրա համար ավելի կարևոր է գործողությունների գիտակցվածությունը, քան դրանց առկայությունը: «Արագիւն,— գրում է Սարկավազը,— որ փոխանակ կերակրէ զծնօղան. ոչ եթէ վասն այն առնէ զայն որ զանիրաւութիւն պարտէ և տանջէ և գիտէ թէ այս արդարութիւն է»<sup>173</sup>: Բացի այդ, «...առաւել անիրաւութիւն է այն, որ (արագիւր—Վ. Մ.) չգիտէ թէ ես արդարութիւն կու առնեմ»<sup>174</sup>: Հետևաբար Սարկավազը նախ և առաջ ժխտում է ճանաչող բանականության, տրամաբանական մտածողության առկայությունը կենդանիների մոտ:

\* \* \*

Իր բազմաթիվ աշխատություններում Սարկավազը անդրադառնում է նաև մի շարք բժշկագիտական հարցերի, խոր իմացություն դրսևորելով նաև գիտելիքի այս բնագավառում: Ընդ որում, այս հարցերում ևս նա ելնում է ժամանակի գիտության գիրքերից և իր ընդհանուր «բնախօսական» սկզբունքներից:

Այս իրողությունը պարզորոշ կերպով նկատելի է մարդու մեջ տեղի ունեցող հոգեբնախոսական պրոցեսների բացատրության ժամանակ: Այսպես օրինակ, Սարկավազի համար ակնհայտ է, որ մարդուն բնորոշ այնպիսի հատկություններ, ինչպիսիք են կրքատությունը, տաքարյունությունը, ցասումը և այլն բնական բնույթ են կրում է կախված են արյան շրջանառության արագությունից: Ինչպես արդեն նշվել է, նա արյան հետ է առնում նաև շնչառության պրոցեսը<sup>175</sup>:

Մարդկային օրգանիզմի ֆունկցիոնալ գործունեության հիմքում ընկած է օգտագործվող ուտելիքը, սնունդը, որն արյուն է մատակարարում օրգանիզմին և պատճառում շնչառություն, որոնք մարդու կենսագործունեության, կենսաբանա-

կան գոյության հիմնարար և անհրաժեշտ պայմաններից են. «Գործ մարմնույ այն է որ արիւն և շունչ գործէ ի կերակրոյն»<sup>176</sup>:

Արյունն ու շնչառությունը՝ մարսողության արդյունք են, որի ընթացքում սննդի մի մասը փոխարկվում է արյան և շնչառության, իսկ մնացածը՝ օրգանիզմի համար ոչ պիտանի մասը, արտաթորվում է դուրս: Ուստի, «ոչ որպէս անցնի կերակուրն ի յորովայնն թէ այնպէս էլանէ անարատ»<sup>177</sup>: Հետեվարար բնության մեջ տեղի է ունենում նյութափոխանակություն՝ կենդանի օրգանիզմի գոյատևման հիմքը:

Սարկավազը որոշակի պատկերացում ունի տարբեր տեսակի մղձավանջների կամ հալյուցիանցիանների հետ առնչվող հոգեկան հիվանդությունների, խախտումների էություն մասին, որոնք իրավացիորեն հարաբերակցվում են հոգեկան պրոցեսներում տեղի ունեցող անոմալիաների հետ: Նա ժխտում է կեղծ և ոչ գիտական այն տեսակետը, որի համաձայն «մարմնոցն ի ցնորս երազոց գոյաւոր շարժմունս իբրև առողջութիւն երեցուցանեն ոգոց»<sup>178</sup>:

Մղձավանջների ողջ բազմությունը Սարկավազը բաժանում է երկու հիմնական խմբերի: Առաջին խմբին են պատկանում այնպիսիները, որոնք ուղեկցվում են ցնորքի մեջ երևացող պատկերների պայծառությամբ, հստակությամբ և կատարելությամբ, իսկ երկրորդ խմբին՝ «անկերպ պատկերքն»: Ի տարբերություն մի շարք բժիշկների և մտածողների Սարկավազը պնդում է, թե «գազանս տեսանել և կամ զաւր վառեալ զառանելութիւն ախտին նշանակէ», մինչդեռ «անկերպ պատկերշարժունս զնուպութիւն ախտին ցուցանէ»<sup>179</sup>:

Նշված հիվանդությունների բուժման միջոցները նկարագրելիս Սարկավազը շեշտը դնում է հոգեբուժական մեթոդների վրա, կարծելով, թե «նիւթ ինչ ոսկի կամ հանդերձս զառաւել նուպութիւն որ մերձէ յառողջութիւն հոգոյ»<sup>180</sup>: Հետաքրքրական է, որ հայ գիտնականը հոգեբուժությունը հանձնարարում է միայն հոգեկան հիվանդությունները բուժելիս, այլ ոչ թե մարմնական: Բացի այդ, նա մատնանշում է

հոգեբուծության ևս մի միջոց՝ հոգեկան հավասարակշռությունը («ոգոց գխաղաղութիւն հաստատութեան»), առողջությունը ամրապնդելու և վերականգնելու նպատակով՝ «որ ի բարուական գիտութենէն, որ ի բնական գիտութենէն բխէ»<sup>181</sup>, դրա տակ, ըստ երևութիւն, հասկանալով բժշկի խրատներն ու հրահանգները հիվանդի անկողնու մոտ:

Թե՛ բժշկագիտական և թե՛ փիլիսոփայական տեսանկյունից առավել մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Սարկավագի դատողությունները աչքի ֆիզիոլոգիայի և տեսողական ընկալման վերաբերյալ: Տեսողական ընկալման էությունը նա բացատրում է արտաքին նյութական մարմինների և երևվելիքների ազդեցությամբ և տեսողական նյարդի գրգռումով: Այսպես, «աչքն չկայ մինչև տեսանելիքս զնայ շարժեն որպէս ձայնն զականջն այլ զհակառակն առնէ»<sup>182</sup>: Հետևաբար, տեսողական և լսողական, ինչպես նաև ընդհանրապես զգայությունների հիմքում ընկած է արտաքին գրգռիչների առկայությունը և դրանց ազդեցությունը զգայարանների վրա:

Սարկավագը բացատրում է նաև այնպիսի ֆիզիոլոգիական պրոցես, ինչպիսին է դաշտանը, առտադրվող նյութը նմանեցնելով տղամարդու (արական) սերմին: Նա նշում է տղամարդկանց և կանանց սեռական օրգաններում ընթացող ֆիզիոլոգիական պրոցեսների որոշակի նմանությունը, որը վկայում է մարդու ներքին օրգանների գործունեության մեջ ընդհանուր օրինաչափության առկայության մասին:

Միջնագարյան գիտնականին հայտնի է նաև մի շարք հիվանդությունների կոնտագիոզ բնույթը, մասնավորապես տենդի, որ «ժողովրդական մշակն զժանդ ախտն ասէ որ ուտէ որ անկանի»<sup>183</sup>:

Փիլոսոփ երկերի մեկնություններում Սարկավագը գործառու է ոչ միայն հոշակավոր ալեքսանդրացու և անտիկ մտածողների կողմից բերված տվյալներով, այլև հետագա հեղինակների բժշկագիտական գաղափարները: Կանգ առնելով դեղագործության հարցերի վրա, նա բերում է որոշ մտածողների այն կարծիքը, թե «մանրագորն... նման է մանր խնձո-

բոյ»: Նա դիմում է նաև Բարսեղ Կեսարացու հեղինակավոր կարծիքին, որն «ասէ, թէ ի թմրադեղն խառնեն զնայ բժշկանին և տան մարդոյն որ թմբբին» և «Նոյն օրինական զգիտին կոչէ»<sup>184</sup>:

\* \* \*

Սարկավագի կենսաբանական և բժշկագիտական հայացքները նկատելի դեր խաղացին հայ կենսաբանական-բժշկագիտական և առհասարակ բնագիտական մտքի, մասնավորապես, փորձնական ուղղության ձևավորման և հաստատման գործում: Միջնագարյան հայ ականավոր բժիշկ և մտածող Մխիթար Հերացին (XII դ.) զարգացնում և խորացնում է Սարկավագի գաղափարները, ստեղծելով մի ամբողջական և ներդաշնակ գիտական համակարգ: Անգնահատելի նշանակություն ունի Սարկավագի կողմից հրաշակված փորձնական հետազոտության սկզբունքը, բնական պատճառական կապի բացահայտման պահանջը, որոնք բժշկագիտության մեջ իրենց կիրառումն են ստացել Հերացու և Գրիգորիսի (XIII դ.) երկերի շնորհիվ: Վերջիններս զբաղվում էին ոչ թե մտաղնական դատողություններով, այլ մշակում էին գործնական բժշկագիտության բնագավառը և միայն այդ հիմքի վրա կատարում տեսական ընդհանրացումներ ու հետևություններ, զուգակցելով զանազան հիվանդությունների քանակական և որակական վերլուծությունները: Այսպես, ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ախտորոշման զանազան առաջադիմական մեթոդների հետ զուգահեռ Գրիգորիսը լայնորեն կիրառում էր նաև գործիքային մեթոդը<sup>185</sup>:

Սարկավագի կենսաբանական հայացքների արժեքավոր կողմերից մեկն այն է, որ միջնագարու, երբ արաբ մտածողները և բժիշկները «մեծարեցին հալենիզմը և Արիստոտելի կենսաբանական հայացքները հետին պլան մղվեցին» ոչ միայն արաբական Արևելքում, այլև լատինական Եվրոպայում<sup>186</sup>, հայ գիտնականը, ինչպես և գիտության այլ բնագավառներում, զարգացնում էր Արիստոտելի գիծը:

Այսպիսով, Սարկավագը կարևոր տեղ է հատկացնում բնական երևույթների գիտական բացատրությանը: Բնությունը ճանաչելի է և ճանաչվում է գիտության միջոցով, քանզի միայն գիտական գիտելիքն է ի վիճակի բացահայտել, արտացոլել իրերի և երևույթների բուն էությունը: Գիտությանը ինքնուրույնություն է տրվում աստվածաբանական աշխարհայացքային թաղանթի ներսում: «Բնախօսութեան» (և գիտական գիտելիքների ընդհանրապես) և աստվածաբանության բնագավառների սահմանազատման մեջ ոչ միայն աշխարհայացքային, այլև գիտական իմաստով մնայուն է հայ միջնադարյան մտածողի ծառայությունը: Եվ դա մի դարաշրջանում, երբ փիլիսոփայության և գիտության բոլոր դրույթները հանգեցվում էին Աստվածաշնչի տեքստերով ապացուցելիությանը կամ անապացուցելիությանը: Չպետք է մոռանալ, որ մինչև XII դարը ներառյալ հատկ սահմանադատում գոյություն չունեին ոչ միայն բնագիտական գիտելիքների և աստվածաբանության իրավասության բնագավառների, այլև՝ փիլիսոփայության և աստվածաբանության միջև: Այդ ուղղությամբ առաջին քայլերը կատարվեցին սոսկ XIII դարից սկսած, երբ «բնական իմացության» և «հայտնության» դրսևորման բնագավառները սկսեցին համարվել քիչ թե շատ ինքնուրույն:

Բացի այդ, թեև Սարկավագը անդրադարձել է բաղմամբիվ բնագիտական պրոբլեմների և միջնադարի առաջին մտածողներից մեկն էր, որ առաջ քաշեց ճանաչողության փորձնական մեթոդը՝ որպես գիտության զարգացման անհրաժեշտ բաղադրամաս (կոմպոնենտ), խթան և գործոն, սակայն, մեր կարծիքով, նա իր տեղն ունի ոչ այնքան այս կամ այն կոնկրետ բնագիտական առարկաների, որքան մեթոդաբանության պատմաբանության մեջ, քանզի նրա եղրակացությունների և առհասարակ դատողությունների գերակշռող մեծամասնությունը կրում է ընդհանուր-տեսական, մեթոդաբանական բնույթ: Այս բնորոշումը ինչ-ինչ վերապահումով կարելի է տարածել նաև «փորձարարական» ուղղության մյուս միջնադարյան ներկայացուցիչների, այդ թվում նաև Ռոջեր Բեկոնի վրա<sup>187</sup>:

Այդ իսկ պատճառով, Սարկավագի՝ որպես ստեղծագործող անհատի, ծառայությունը ոչ թե կոնկրետ փորձարարության մեջ է, այլ գիտնականների հայացքը և գիտական հետաքրքրությունը բնագիտական ճանաչողության հիմնական մեթոդին՝ գիտարկմանը և փորձին ուղղելու պրոցեսին աջակցելու, առկա գիտական նյութի ռացիոնալ և քննադատական յուրացման և վերամշակման, բնագիտական գիտելիքների թույլ պատճառաբանված կամ հակասական կողմերի, ինչպես նաև տեսական հետազոտության նոր սկզբունքների բացահայտման և ստեղծման մեջ: Իսկ ինչպես հայտնի է, գիտության զարգացման ընթացքի ամենավճռական ու արմատական բռնկումներն առնչվում են հետազոտության նոր մեթոդների առաջացման հետ:

Այս ամենը մեզ թույլ է տալիս նաև Սարկավագի նկատմամբ կիրառել այն բնութագիրը, որը տրվել է Արիստոտելին Ֆիլիկյայի պատմության ականավոր հետազոտող Ֆ. Ռոզենբերգերի կողմից: Քանզի, Արիստոտելի նման, հայ իմաստասերը «կանգնած է իրական հողի վրա, երբեք երես չի դարձրել փաստերից: նա անխոնջ գիտարկում է, որպեսզի տեսադաշտից չկորցնի գոյություն ունեցող որևիցե մի բան: Այնուամենայնիվ, նա մնում է իմաստասեր, որը չի կարող սահմանափակվել առանձին զգույշ, անսխալ քայլերով առաջխաղացմամբ, այլ իր խնդրին համապատասխան ձգտում է ընդհանուր դրույթներին՝ ամբողջը բացատրելու համար»<sup>188</sup>:

Եվ եթե փորձնական իմացության և գիտելիքի փորձնական ստուգման սկզբունքը հետագա հայ մտածողների, բնախույզների և, մասնավորապես, բժիշկների ստեղծագործական գործունեության մեթոդաբանական հիմք էր ծառայում, ապա բուն «բնախօսութեան», մանավանդ բժշկագիտության, տվյալները զգալի շափով նպաստում էին «ռացիոնալ-մատերիալիստական ուղղության զարգացմանը»<sup>189</sup>:

Այսպիսի փոխներգործության և փոխթափանցման արդյունք էր այն, որ զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում ի տարբերություն արևմտաեվրոպական երկրների, ուր «իշխում էին

սխուլաստիկան և դոգմատիզմը, Հայաստանում... բնական  
գիտութուններին, այդ թվում կենսաբանությանն ու բժշկա-  
գիտությանը վերաբերող գրականության մեջ իրենց արտա-  
հայտումը գտան առաջադիմական մատերիալիստական հա-  
յացքները»<sup>190</sup>։

Բնագիտական պրոբլեմատիկայի և նրա մշակման նկատ-  
մամբ դրսևորած հետաքրքրությունն ինքնին վկայում է Հով-  
հաննես Սարկավազի հայացքների մատերիալիստական ուղղղ-  
վածության և էմպիրիկ-սենսուալիստական դիրքորոշման մա-  
սին։

Գ Լ Ո Ի և Ե Ր Ր Ո Ր Կ

### ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Թեև Սարկավազը չի թողել զուտ փիլիսոփայական ծավա-  
լուն երկեր, սակայն նրա ողջ գիտագրական ժառանգությունը  
ներթափանցված է փիլիսոփայական վերլուծության ոգով։ Իր  
քաղմաթիվ գրվածքներում նա հաճախակի է դիմում, եթե կա-  
բելի է այսպես արտահայտվել, «փիլիսոփայական» խոտորում-  
ների, էքսկուրսիների, ընդհանրացումների և հետևությունների։  
Գիտափիլիսոփայական մտածողության ուսցիտնալ հատիկներ,  
աշխարհիկ, մատերիալիստական գաղափարներ և դրույթներ  
ցրված են նրա գրեթե բոլոր հայտի աշխատություններում։  
Նրա քննարկած յուրաքանչյուր պրոբլեմ ստանում է փիլիսո-  
փայական մեկնաբանում և իմաստավորում, դառնում է փիլի-  
սոփայական վերլուծության առարկա։

Սարկավազի աշխատությունների մանրակրկիտ ուսում-  
նասիրությունը ցույց է տալիս, որ նրա փիլիսոփայական հա-  
յացքների հիմքում ընկած է «բնախօսութիւնը», որը ելակետ է  
ժառայում նրա փիլիսոփայական ընդհանրացումների և եզրա-  
կացությունների համար։ Փիլիսոփայական գաղափարներն ու  
դրույթները, իրենց հերթին կարևոր դեր են խաղում բնագիտա-  
կան նյութի մշակման, բացատրության ընթացքում։ Սակայն  
ընդհանուր առմամբ, Սարկավազի փիլիսոփայական, էսթետի-  
կական հայացքները ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն հեն-  
վում են բնագիտական ճանաչողության տվյալների վրա։



Եթե բնագիտական հարցերի ուսումնասիրության շրջանակներում անդրադառնալով աշխարհի գեներելիսին, Սարկավագը միաժամանակ ընդունում է ինչպես արարչագործության փաստը, այնպես էլ աշխարհի բնական լինելիությունը, ապա այս նույն պրոբլեմը քննելով գոյաբանության տեսանկյունից, նա գերազանցապես հետևում է կրոնաիդեալիստական ուսմունքին:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցը, որը վաղուց ի վեր փիլիսոփաներին բաժանում էր երկու հիմնական բանակաների՝ մատերիալիստների և իդեալիստների, հայ մտածողը լուծում է իր ժամանակի ոգով, այսինքն՝ իդեալիստորեն: Ինչպես նշում է Ֆ. Էնգելսը, այս հարցը, որ «մեծ դեր է խաղացել նաև միջնադարյան սխոլաստիկայում, ի հեճուկս եկեղեցու ստացալով ավելի սուր ձև, արդյոք աստված է ստեղծել աշխարհը, թե այն գոյություն ունի ի սկզբանե»<sup>2</sup>:

Հիշյալ հարցը հենց այս ձևով է առաջադրում և լուծում Սարկավագը: Ըստ նրա աստված առաջնային է որոշակիորեն գոյություն ունեցող ղգայական իրերի և երևույթների աշխարհի նկատմամբ, քանզի աստվածն է ստեղծել «զամենայն և հաւաստապէս ճանաչէ զբնութիւնս իւրոցն արարածոց բովանդակ, և միայն: Այլ և փոփոխէ դիւրաւ, յորժամ ըստ անճառելոյ տեսչութեան և մատակարարութեան իւր ամենակատար և գերամբարձեալ իմաստութեան»<sup>3</sup>: Այստեղից երևում է, որ բնությունը՝ աստծո կամքի դրսևորման արդյունք է:

Հայ մտածողը չի սահմանափակվում աստծո գոյությունը մատնանշելով, այլև ձգտում է ապացուցել նրա գոյությունը (որպես սկզբնապատճառի) նյութական կեցության միջոցով՝ իբր այդ սկզբնապատճառի գործունեության անհրաժեշտ հետևվանքի: Նա հանդես է գալիս աստծո գոյության կոսմոլոգիական ապացուցման տեսության կողմնակից, մի հանգամանք, որ հավանաբար, բացատրվում է Սարկավագի իմացաբանության սենսուալիստական ուղղվածությամբ: «Բնութիւնք արարածոցն առանց ձայնի վկայեն զաստուծոյ արարչագործութիւնն հաստատուն և ճշմարիտ»<sup>4</sup>, — գրում է Սարկավագը:

Սակայն աստծո ատրիբուտները սահմանելիս հայ մտածողը շեղվում է ուղղափառ եկեղեցականների տեսակետից: Նրա աստվածը օժտված է որոշակի մարդկային գծերով և մարդկային գործունեությամբ: Աստվածը մարդասեր է, իսկ մարդը՝ աստվածասեր, «քանզի ազգակից են այս Բ (2) առաքինութիւնքն միմեանց՝ աստուածասիրութիւնն և մարդասիրութիւնն»<sup>5</sup>:

Սակայն Սարկավագը պատկերացնում է աստծուն նաև մարդ, զուտ իդեալի տեսքով, անորակ, տարածությունից և ժամանակից զուրս, օժտված կատարյալ բնությամբ: Դրա մեջ է, ըստ Սարկավագի, աստծո էությունը որպես սուբստանցիայի:

Նա չի բավարարվում աստվածային գործունեության արտաքին դրսևորումների քննարկմամբ և ամենաբարձրյալի ընդհանուր բնութագրմամբ, այլ դիմում է աստծո գործունեության հիմքում ընկած պատճառների և միտումների ուսումնասիրությանը: Նա սուբյեկտիվորեն ձգտում է բացատրել և արդարացնել դա, մինչդեռ՝ իշխող կրոնաեկեղեցական գաղափարախոսությունը պահանջում էր կուրորեն ընդունել ոչ միայն արարչագործությունը, այլև աստծո գոյության փաստը: Մասնավորապես, հայ հայրաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը՝ Եզնիկ Կողբացին (IV—V դդ.) պնդում է, թե աստծո էությունն անճանաչելի և անհասանելի է, այն անհնարին է ուսումնասիրել, քանզի հասու չէ մարդկային գիտելիքին: Նրա գոյության փաստին հասու են լինում ոչ թե հետազոտությամբ, այլ հավատի միջոցով<sup>6</sup>:

Անանիա Շիրակացին, զարգացնելով Կողբացու գաղափարները, նշում է, որ թեպետ աստվածայինը անհասանելի է բանականությանը, սակայն ճանաչելի է այն երևույթների և մարմինների միջոցով, որոնք մատչելի են ճանաչողությանը: Սարկավագը կատարում է ևս մի քայլ այդ ուղղությամբ: Նա համեմատության մեջ է դնում արարչագործության նպատակներն ու միջոցները, բացահայտում դրանց միջև գոյություն ունեցող մի շարք տրամաբանական հակասություններ: Ինքնին

հասկանալի է, որ ինչպես և բոլոր միջնադարյան փիլիսոփաները, Սարկավազը չի ժխտում ոչ կրոնի անհրաժեշտությունը, ոչ էլ աստծո գոյությունը: Բայց, միաժամանակ, նա կուրորեն չի ընդունում եկեղեցական դավանանքները, այլ ձգտում է համաձայնեցնել դրանք բանականության հետ, իմաստավորել, ուսցիոնալ հիմք ստեղծել և ամրապնդել «բանական հիմնավորման» միջոցով: Սակայն այդ ձգտումը հղի է ներքին հակասություններով: Հենց այսպիսի հետադրական սկզբունքին հետեվելն է այն բանի պատճառը, որ նա, հենվելով ձևական-տրամաբանական հետևության կանոնների վրա, հակասություններ է գտնում աստվածաբանների գրվածքներում:

Այսպես, աստվածաբանները պնդում էին, թե լուսինը լուսավորում է իշխում է գիշերը, իսկ արեգակը՝ ցերեկը: Այստեղից նրանք բխեցնում էին, թե արեգակը իր էությունամբ ավելի կատարյալ է, քան լուսինը: «Արդ՝ զի ա՞րդ մարթ է՝ ասից է ոք, արդեւք այդ լինել, քանզի և լուսին կատարեալ ստեղծաւ բնութեամբ իւրով, որպէս և ամենայն արարածք աստուծոյ», — գրում է Սարկավազը<sup>8</sup>:

Այս հանգամանքը բացատրվում է նրանով, որ «ոմանք վատթարք զօրինացն բանն ի կարդալն թերի հասկացան»<sup>9</sup>:

Սարկավազը փորձում է գտնել սուրբ գրքերի մեկնություններում առկա թույլ պատճառաբանված և թերի տեղերը, և ոչ միայն տրամաբանական, այլև ոճական-սեմանտիկական առումով: Այս դեպքում նա ոչ թե դեմ է դուրս գալիս բուն Աստվածաշնչի տեքստերին և եկեղեցու դավանանքներին, այլ քրիստոնեության տեսարաններից պահանջում է իրենց մեկնություններում և շարադրանքներում պահպանել տրամաբանական կապը, իմաստային ուղղվածությունը, որպեսզի հակառակորդները չկարողանան դրանք ենթարկել քննադատության:

Սարկավազի դատողություններում նկատվում է Գրիգոր Մագիստրոսի հայացքների որոշ զարգացում, որոնց համաձայն աստծուն կարելի է ճանաչել հավատով: Բանականությունը անհրաժեշտ է հավատին, քանզի նա օգնում, նպաստում է աստվածաբանության դրույթների ըմբռնմանն ու յուրացմանը: Իսկ Սարկավազի մոտ բանականությունը վերածվում է աստ-

վածաբանական դրույթների հիմնավորման գործիքի, այսինքն՝ բանականություն և հավատի գործառնման ըմբռնման մեջ նըշմարվում է որոշ տարբերակում (դիֆերենցիացիա), իսկ Մագիստրոսի մոտ դրանք կարծես թե միաձուլված են:

Ավելին, միջնադարյան իմաստասերը դեմ է եկեղեցական հեղինակություններին և, նույնիսկ ս. գրքերի հեղինակությանը կուրորեն հնազանդվելու իրողություններ: Նա քննադատում է այն կեղծ գիտնականներին, որոնք «Ասեն թէ ըստ ճառին ցուցէք, և ոչ իմանան թէ ըստ ճառին ամենայն բան ոչ է, այլ ոմանք ըստ մտաց միայն»<sup>10</sup>: Սարկավազի հակաավտորիտարիզմը պայմանավորված է նրա աշխարհայացքի ուսցիոնալիզմով:

Սարկավազը քաջատեղյակ էր նաև հելլենական և հելլենիստական փիլիսոփայությանը, ծանոթ էր աշխարհի առաջացման ինչպես մատերիալիստական և դուալիստական, այնպես էլ իդեալիստական տեսություններին: Նա կրոնափոխական գիրքերից հակաբանում էր ինչպես անտիկ մատերիալիստներին, որոնց համաձայն մատերիան (նյութը) օժտված է ինքնուրույն, ինքնակա և հավերժ գոյությամբ, հանդես է գալիս իբր սկզբնանյութն իր մեջ պարունակում է իր զարգացման՝ անձև վիճակից բազմազան աշխարհին փոխարկվելու սկզբնապատճառը, այնպես էլ դուալիստներին, նրանց նյութի և աստծո համահավերժության գաղափարին: Այս փիլիսոփաներին նա անվանում է արտաքին, այսինքն՝ աշխարհիկ գիտությունների աշակերտներ: «Իմաստունքն ասացին յայլ և այլ պատճառ է եղեալ զաշխարհս և անապական: Արդ՝ մի լիցի զայս ասել, բայց միայն ի յաստուծոյ սկսեալ»<sup>11</sup>: «Արդ՝ մի՞թե, — հարց է տալիս նա՝ փոքր ինչ ստորև, — հանապազ սկիզբն լինելութեան ունէր աշխարհս» և պատասխանում է. «Ոչ»<sup>12</sup>:

Որպես աստվածաբանության ներկայացուցիչ և բարոզիչ Սարկավազը այս ուսմունքները հերքում է «շեմբից», իսկ որպես գիտության ջատագով՝ ձգտում է բանականորեն իմաստավորել, ըմբռնել դրանց փաստարկումներն ու պատճառաբանությունները և հակառակորդների դատողություններում տրամաբանական հակասությունների բացահայտման միջոցով ասպացուցել դրանց կեղծ լինելը:

Այսպես, անտիկ մատերիալիզմի տեսակետը անընդունելի է նրա համար, քանզի եթե բազմազան աշխարհի առաջացման պատճառը համարենք սկզբնանյութը, ապա այս վերջինն իր հերթին անհրաժեշտաբար ենթադրում է նաև իր սկզբնապատճառի գոյությունը և այսպես անվերջ: Ելնելով այն հանգամանքից, որ այս դեպքում մենք ստիպված պետք է ընդունենք անսահման սկզբնանյութերի գոյությունը, որն, իհարկե, անհնարին է, Սարկավազը ժխտում է սկզբնանյութի գաղափարը: Հիշյալ հարցը նա լուծում է մինչ իրեղեն նյութի գոյացումը առկա սկզբնապատճառի գաղափարի ներմուծմամբ: Քանզի ըստ Սարկավազի «պարտ էր, որ յառաջ իրացն սկիզբն լինի և ապա այլք ի նմանէ աճեն, որպէս նախ Ազամ և ապա բոլոր մարդկութիւնս, և կամ Աստուած»<sup>13</sup>:

Հայ իմաստասերը նշում է նաև դուալիստական ուսմունքների անհետևողականությունը: «Զանգարդ նիւթն ասէին թէ միշտ էր և աստուած զայն զարգարեաց որ է աշխարհս, առ ո՞րս ասէ թէ ապա ե՞րբ զարգարեաց զանգարդն, ապա շունէր զարդ և շէր աշխարհ, և զարդարելովն եղև աշխարհ աշխարհս: Ապա զի՞արդ անսկիզբն ասեք զաշխարհ, որ յետոյ զարգարելովն եղև որպէս դուք ասէք թէ զարգարեաց միայն զնիւթն: Թէպէտ և զայդ ասէք. սակայն և այդպէս սկիզբն ցուցանէք, կամ հայնց, թէ երբ զնիւթն միշտ կու ասէք և ոչ յաստուծոյ սկսեալ. ապայ զաստուած արարիչ շէր յասել»<sup>14</sup>:

Աստված ոչ միայն ձևավորել է իրեղեն նյութը, այլև վերջինիս գոյության պատճառն է, որովհետև «թէ աշխարհիս տեսակքն եղականք են», ապա «և այն առաջին նիւթն որ կայր» մինչև նյութի կոնկրետ ձևերի գոյացումը նույնպես «եղական է, քանզի մասն ի բոլորէն ոչ բաժանի. ապայ թէ այն նիւթն անլինելի է»: Այստեղից նա տրամաբանորեն հետևեցնում է, թե սկզբնանյութը շունի մշտնջենական և ինքնակա գոյությունն<sup>15</sup>: Հետևաբար, ըստ Սարկավազի, դուալիստները նույնպես ակամայից օբյեկտիվորեն, ի վերջո, հանգում են արարչագործության գոյության ընդունմանը:

Սակայն Սարկավազը ժխտում է ոչ թե առարկայական աշ-

խարհի նյութական լինելը, այլ նյութի և աստծու մշտնջենական համագոյակցումը:

Նա քննադատում է նաև հին աշխարհի այն փիլիսոփաներին (հավանաբար ատոմիստներին), որոնք մշտնջենական գոյություն ունեցող անձև նյութից հետևեցնում էին ոչ միայն նյութական աշխարհի մարմիններն ու երևույթները, այլև հոգին, որն իր հիմքում դիտվում էր իբրև ինչ-որ նյութական մի բան:

Այն ինչ որ գոյություն ունի ստեղծել է աստված և ստեղծել է ոչ միայն արտաքին բնական աշխարհը, այլև բանական էակներին: «...Գենդանին... բաժանի յանբան և ի բանաւոր. ստորաբաժանեցուք դարձեալ զբանականն յանմարմին արարեալ և ի մարմնաւոր և ի սոցանէ նախ առաջին, զի ըստ կարգի է»<sup>16</sup>: Այսպիսով, նորպլատոնական գաղափարների որոշակի հիերարխիա Սարկավազը կառուցում է էությունների որոշակի հիերարխիա (համակարգ), սկսած կատարյալ և անմարմին աստվածային էությունից և ավարտելով զգայական որոշակի իրերով:

«Անմարմին բանական էակները» անհրաժեշտ են դառնում աշխարհակարգի կատարելությունը, աստվածային գործունեության հաջորդականությունը և աստիճանականությունն ապացուցելու համար: Սա միաժամանակ արտացոլում է ֆեոդալական հասարակության դասային համակարգը: Այսինքն, Սարկավազի գոյաբանական հայացքները, ինչպես քննարկվող դարաշրջանի մտածողների ճշնող մեծամասնության մոտ, ներդաշնակության մեջ են գտնվում միջնադարի ընդհանուր սոցիալական տեսական գիրքորոշման հետ: Սակայն ի տարբերություն նորպլատոնական ավանդության «անմարմին բանական էակները» նա չի օժտում գերբնական ստեղծագործական ուժով, Պլոտինի (III դ.) «Նուս»-ի և արաբալեզու փիլիսոփաների «ինտելիգենցիաների» նման:

Քննադատելով անտիկ մատերիալիզմը և դուալիզմը, Սարկավազը, ինչպես կարելի է նկատել, մերկացնում է դրանց բավականաչափ տրամաբանական հիմնավորում շատացած թույլ կողմերը:

Սարկավազի կարծիքով, մատերիան ստեղծվելուց հետո ձևեր է բերում իրական ու ինքնուրույն գոյություն և զարգա-

նում է իր սեփական, ներհատուկ օրենքների համաձայն: Բնութայան մեջ հավերժ տեղի չի ունենում արարչագործությունը, որը հանգեցնում է նոր իրերի և երևույթների առաջացմանը՝ ամեն մի նոր առաջացող իր կամ երևույթ՝ արդեն բուն նյութական աշխարհի բնական զարգացման արդյունք է:

Իմաստասերի ռացիոնալիզմը ավելի հեռու է գնում, քանի որ կրոնական դավանանքների փիլիսոփայական իմաստավորման նրա ձգտումը և, ընդամին, փիլիսոփայական գիտելիքներին դիմելը անհրաժեշտաբար տանում էր դեպի բուն փիլիսոփայական բազմաթիվ դրույթների գործածումը: Բացի այդ, որպես խոշոր գիտնական, Սարկավազը ձգտում է իր ուսմունքը կեցութայան մասին հաստատել նաև «բնախօսութեան» տրվելով: Այստեղ որոշակիորեն դրսևորվում է նրա շեղումը բրիտանական ուղղափառ տեսաբանների տեսակետից:

Այսպես, թեև ի տարբերություն անտիկ մատերիալիստների նա պնդում է, թե բնութայան տարրերը ստեղծված են աստծո կողմից, սակայն, հակասելով ինքն իրեն գրում է, որ «Ի լուսաւորացող շարժմանէն ածին տարերբդ ի բարեխառնութիւնս»<sup>17</sup>, Միաժամանակ սահմանադատվելով միջնադարյան աստվածաբաններից և սխոլաստներից, Սարկավազը պնդում է, որ աստված ստեղծել է բնությունը ոչ թե որոշակի դրսևորումներով և ձևերով, այլ միայն շոքս տարրերը: Իսկ բազմազան աշխարհի բուն առաջացումը՝ տարրերի միացման և միավորումների տարրալուծման արդյունք է, որոնք տեղի են ունենում տարրերին ներհատուկ օրենքների՝ կցման և անջատման ուժերի հաւաձայն:

Արիստոտելի նման Սարկավազը նյութը բնորոշում է 10 ստորգոգությունների միջոցով՝ էություն, վիճակի, որակի, քանակի, ժամանակի, տարածության և այլն: Նյութի հիմնական ատրիբուտներից է նրա մարմնական լինելը, քանզի անմարմին նյութը ունայն է: Նա հաճախակի է նույնացնում նյութականություն և մարմնեղեն հասկացությունները, սակայն նշում է, որ յուրաքանչյուր ֆիզիկական մարմին կազմում է նյութի և ձևի անխզելի միասնություն<sup>18</sup>:

Ընդ որում, ձևը զրկվում է այն ակտիվությունից, որը նրան վերագրում էին Արիստոտելը և նրա միջնադարյան հետնորդները՝ ընդհուպ մինչև XIII դ., երբ առաջին փորձերը ձեռնարկվեցին նյութը և ձևը միասնության մեջ դիտելու ուղղությամբ, երբ նյութական կողմին սկսում են հատկացնել որոշիչ դեր (Ռոշեր Բեկոն, Դուես Սկոտ, Վիլյամ Օկամ) և նյութն արդեն չէր դիտվում որպես պասիվ և պոտենցիալ մի բան: Ցավոք, Սարկավազը չի տալիս այս հարցի ընդարձակ շարադրանքը:

Ոչ միայն մարմնական սուբստանցիան, այդ թվում և մարդը, այլև հոգին հայ մտածողը պատկերացնում է որպես նյութի և ձևի միասնություն: Նա կարծես չի առարկում այն փիլիսոփաներին, որոնք ասում են թե մարդուն կարելի է բնութագրել իբր «աշխարհ փոքր յաղագս բերելոյ յինքեան զամենայն որ ինչ յաշխարհի տեսակս, այսինքն՝ զերկնի և զերկրի, ի զորոց ի միջոցիդ կամ վասն նիւթոյ և տեսակի որպէս կարծես»<sup>19</sup>:

Բացի այդ, զարգացնելով իր տեսակետը, Սարկավազը ի հակադրություն Արիստոտելի և միջնադարյան շատ փիլիսոփաների, ընդհուպ մինչև Ալբերտ Մեծը (XIII դ.)<sup>20</sup>, մատերիալիստական ոգով ժխտում է «ձևերի» սուբստանցիոնալ բնույթը և զրանց ինքնուրույն, անկախ գոյությունը, որոնք իբր գտնվում են իրապես գոյություն ունեցող իրերի մեջ որոշակի հարաբերակցությամբ: Այդ ձևերը նա չի դիտում որպես ինքնուրույն և իրերից տարբերվող մի բան կամ որպես նյութական մարմինների նկատմամբ արտաքին երևույթներ: Ըստ Սարկավազի իրերի և երևույթների բազմազան աշխարհը ոչ թե «ձևերի» կամ «բնությունների» զուգորդման, այլ բնության օրգանական զարգացման արդյունք է, քանզի յուրաքանչյուր իր օժտված է սեփական էությունը և այդ էությունը նույնանման իրերի բազմությունն առաջացման աղբյուրն է:

Նյութի և ձևի միասնության մեջ առաջնությունը (առավելությունը) տրվում է նյութական կողմին, իսկ ձևը դիտվում որպես արտաքին հատկանիշ, որը վերաբերում է ոչ թե իրերի էությանը, այլ երևութականի բնագավառին: Ձևի շնորհիվ նյութը ձեռք է բերում ոչ թե իր գոյությունը, այլ ինչ որ որոշակիություն առկա կեցություն մեջ, որը կարելի է ներկայացնել (պատկե-

րացնել) եզակի նյութական մարմինների որակների յուրօրինակ նմանությունն ձևով: Ուստի առարկաներն ու երևույթները տարբերվում են միմյանցից ոչ թե իրենց «սուբստանցիոնալ ձևերով» կամ «բնություններով», այլ իրենց էություններ, որը Սարկավազի կարծիքով որոշվում է իրերի մեջ բովանդակվող տարրերի քանակական համամասնություններ: Եվ հենց նյութի և ձևի միացումն է ընկած արտաքին աշխարհի բազմազանություն հիմքում: Սա արդեն մի քայլ առաջ է տվյալ պրոբլեմի լուծման գործում, և որոշ շափով դուրս է գալիս ավանդական մեկնարանություններից:

Սարկավազն օրինակ, գրում է, թե «որպես շուր ի փողոջ կամ սոսկ ի կաղապար է և այլ ինչ նոյնպիսի, ձև միայն և ոչ բնություն գոյացությունն առնու որպես սահմանելով»<sup>21</sup>: Հետևաբար նյութի և ձևի համակցումը քննվում է դրանց կոնկրետ դրսևորման մեջ: Թեև առանձին իրերի մեջ նյութը և ձևը կազմում են միասնություն, սակայն նյութը կարող է ունենալ բազմաթիվ ձևեր, չկորցնելով իր էությունը: Սրա մեջ է նա տեսնում նյութի առավելությունը: Այս մասին է վկայում նաև Սարկավազի մի այլ դատողությունը. «...նոտեալ դահեկանն, որ թէպէտ և կտրեալ է և լուծի բոլոր զգիրն, սակայն նման է էությունամբն և բնութեամբն ըզորդ դահեկանին»<sup>22</sup>:

Բայց հայ մտածողը հետևողական չէ իր այս պնդման մեջ, որովհետև դրա հետ մեկտեղ նա ընդունում է նաև ձևերի նախագոյությունը, շնայած, որ վերջին հաշվով հանգում է նյութի և ձևի միասնության և դրանց միաժամանակյա առաջացման հետևությունը: «Ի դեպ ապա ճշմարիտ է սսեչն, թէ է տեսակ երիցագոյն քան զնիւթն, թէպէտ ոչ հասարակաբար, թէպէտ և ամենայն տեսակաց նիւթոյն պարտ էր նախ ենթակայանալ»<sup>23</sup>:

Սակայն ձևին երբեմն տված նախապատվությունը ոչ միայն աստվածային իմաստության, այլև գեղեցիկի առավելության հետևանք է և մարմնավորում: Քննչի «գեղեցիկագունին էից տեսական նախ պատուիլ, զի ցուցցի ոչ միայն սքանչելի արարչականին բանի զօրութիւն ի նորա գործելն, այլ և ի նախապատուութեան գեղեցիկին որ է հրաշափառագոյն»<sup>24</sup>:

Այսպիսով, իրերի էությունը որոշվում է դրանց նյութական բովանդակությամբ, բայց ամենևին ոչ արտաքին, պատահական «տեսքով»: Մեր շարագրանքի տեսանկյունից Սարկավազի նկատմամբ կարելի է գործածել Ֆ. Լիբենի արտահայտությունը Իբն Ռուշդի ուսմունքի մասին. «Այսպիսով, նյութը փրկվել էր առհամարհական վերաբերմունքից... և դարձյալ բարձրացվել էր մինչև ուշագրության արժանի ուսումնասիրության առարկան... և նրա (նյութի—Վ. Մ.) նշանակության այդ նոր ճանաչումը պետք է որ թարմ (նոր) մղում տար ոչ միայն նյութի պրոբլեմի, այլև բնական գիտությունների հետազոտությանը ընդհանրապես...»<sup>25</sup>:

Ըստ Սարկավազի եղել է մի այնպիսի ժամանակ, երբ ոչինչ չի եղել, բացի աստծուց: Իսկ բնությունը որպես իրականություն դառնալու հնարավորություն միշտ էլ գոյություն է ունեցել աստծո բանականության մեջ, որն ամեն ինչ բովանդակում էր իր մեջ, սակայն ինքն ոչ մի բանի մեջ չէր բովանդակվում: Սակայն աստվածը միանգամից չի ստեղծել նյութական առարկաների և իրերի աշխարհը, այլ նախապես ստեղծել է իր գիտակցության մեջ ամբողջ գոյի աննյութական ձևերն ու պատկերները և միայն դրանից հետո «զգալի կերպիւ եցոյց»<sup>26</sup>:

Հետևաբար, նույնիսկ բնությունը գիտելով որպես արարչագործության դրսևորման հետևանք, Սարկավազն այն համարում է որոշակի զարգացման արգասիք, մի հանգամանք, որն սկզբունքորեն տարբերվում է վայրկենական արարչագործության մասին իշխող տեսակետից:

Թեև աստված արարիչ է, բայց դրանից նա բանակապես չի նվազում, որովհետև շնայած «աստուծոյ բանն զիւր կնիքն դնէ ի վեր ամենեցուն և ինքն ոչ պակասի. և կամ յումբքէ տիպ առնու, այլ արտաբոյ ամենեցուն մնայ»<sup>27</sup>:

Գիտակցելով արարչագործության վերջնական ապացուցելիության ամբողջ բարդությունը և խուսափելով հերձվածություն մեջ մեղադրվելուց, Սարկավազը դրա իմացությունը թողնում է ամենաբարձրյալին<sup>28</sup>:

Հայ մտածողը ընդունում է մարդկային ճանաչողության (իմացության) անսահման հնարավորությունները, որն ի վի-

ճակի է բացահայտել և բացատրել ամբողջ գոյի պատճառները, քանզի աստված ստեղծել է մարդուն բանական և օժտել է իմաստութեամբ, որ «խոհականան ընտրէ զամենայն մինչև քննէ զտեսակս իմաստութեան (ընդգծումը մերն է—Կ. Մ.)»<sup>29</sup>;

Մարդկային բանականությունն ընդունակ է ճանաչել նաև աստծուն։ Ի հակադրություն Գրիգոր Նարեկացու, որը պաշտպանում էր աստծո հետ անմիջական հուղական-զգայական միավորման հաղորդակցման գաղափարը, Սարկավագը հաստատում է բանական հայեցողության հնարավորությունը, «զի անմարմինքն հոգւոյ ակամբք տեսանին. և ոչ ձեռօք շօշափին»։ Դա հնարավոր է դառնում «չորժամ իմաստնանայ հոգին և մարդէ զմիտսն։ Յայնժամ տեսանէ զաստուած»<sup>30</sup>, իսկ հոգին ավելի իմաստուն է դառնում մարդկային գիտելիքների խորացման հետևանքով։

Բայց այստեղից տրամաբանորեն բխում է, որ մարդկային բանականությունը սկզբունքորեն պետք է կարողանա բացատրել նաև արարչագործության բնույթը, էությունը, որը հակասում էր կրոնական աշխարհընկալմանը։ Ուստի Սարկավագը պնդում է, որ «առուել հաւատոյն է այս մասն, զի հաւատով ճանաչեմք, եթէ աշխարհս ի աստուծոյ սկսեալ է և ի նմանէ նախախնամի և ոչ են ինքնեղք և անխնամ, որպէս հեթանոսաց իմաստունք ասացին»<sup>31</sup>։ Բայց այստեղից միաժամանակ հետևվում է նախ՝ աստվածային գիտելիքի և հավատի օբյեկտի վերջին ապաստանը միայն արարչագործության բնագավառն է, երկրորդ, արարչագործությունը անմատչելի է բանական հիմնավորման և ապացույցման համար, սա անապացուցելի բնագավառն է և, երրորդ՝ հավատի բնագավառը Սարկավագը հանգեցնում է միջնադարի դարաշրջանում հնարավոր մինիմումի։ Հավատի ասպարեզի նման նեղացմամբ իմաստասերը փաստորեն ընդլայնում էր փիլիսոփայության և «բնախօսութեան» գործածման ոլորտը։ Հետևաբար, գոյաբանական հարցերի շրջանակներում ևս Սարկավագը փորձում է բանական մտածողության բնագավառն անշատել հավատից։

Միջնադարյան հայ իմաստասերի համաձայն, ողջ աշխարհը, այդ թվում և մարդը, որպես նոր որակ տարբերվում է ա-

րարչից։ Թեև արարիչը թողնում է իր գործունեության հետքերը արարածների վրա, սակայն «Այլ է աստուածայինն և այլ մարդկայինն գոյացութիւն ըստ ինքեան»<sup>32</sup>։ Դրանց տարբերությունն այն է, որ աստվածն անվերջ և անսահման է տարածության և ժամանակի մեջ, իսկ բնությունը սահմանափակ է։

Ինչպես արդեն նշվել է երկրորդ գլխում, հետևելով Գավիթ Անհաղթի և Անանիա Շիրակացու տեսակետին, Սարկավագը ընդունում է նյութական տարրերի և ողջ արտաքին աշխարհի մշտնջենականությունը։ Բայց, ի տարբերություն Շիրակացու, որն ընդունելով գոյի (նյութական մարմինների) «լինելիությունն ու ոչնչացումը» այս հիման վրա բացառում էր բնության մեջ ստեղծագործական սկզբունքի առկայությունը, Սարկավագն այս հարցում ավելի հետևողական լինելով, ստեղծագործական ունակությամբ է օժտում նաև բնությունը, դրանով իսկ հաղթահարելով իր հռչակավոր հայրենակցի հայացքների կիսակատարությունը։ Այսպես, աստվածը «ոչ միայն արարիչ» է, «այլ և արարչագործ, զի իւր արարածն այլոց արարիչ կու լինի, իսկ իրք որ չէ գոյացեալ [արարիչ], այն առնու վախճան»<sup>33</sup>։ Բնության ստեղծագործական կարողությունը ինչպես պարզվում է, տրված է աստծո կողմից, քանզի «նայ է որ արու բնութեամբ սերմանէր յեղականքս և ծննդական առնէ, քանզի անկերպ էութիւն իգական է և կրական, իսկ աստուծոյ գործօնեայ և արու»<sup>34</sup>։

Սակայն այստեղ առաջանում է հակասություն։ Ինչպես արդեն նշվել է, Սարկավագի կարծիքով նյութը և ձևը ստեղծվել են աստծո կողմից միաժամանակ և կազմում են միասնություն։ Այդ դեպքում արարիչը ինչպես է ներմուծում ակտիվ արական սկիզբը (այսինքն՝ ձևը) անձև նյութի մեջ, որը կամ անստեղծ է կամ էլ նախորդում է ձևին։ Մեջբերված հատվածից բխում է այն կարևոր հետևությունը, համաձայն որի բնությունը նույնպես օժտված է ստեղծագործելու ունակությամբ ու թեև համարվում է աստծո արարածը, բայց մշտնջենական է, անմահ, քանզի ինքը բնությունը արարիչ է։

Հետևապես, անուղղակիորեն մի անգամ ևս մատնանշվում է նյութական աշխարհի մշտնջենականությունն ու անոչնչանա-

լիությունը: Աստված-արարիչը տարբերվում է բնություն-արարչից նրանով, որ նախորդում է ժամանակի առումով: Աստված դրել է միայն աշխարհի սկիզբը, իսկ ողջ բաղմազանությունը բնական զարգացման արդյունք է:

«Ստեղծագործող բնության» մասին սարկավագյան ուսմունքն իր հիմնական գծերով հիշեցնում է Յոհան Սկոտ Էրիուգենայի (815—877) տեսությունը կեցության շրջաձևերի մասին: Եվ իրոք, էրիուգենան տարբերակում է հետևյալ շրջաձևական ձևերը. 1. աստծո ստեղծագործական բնութիւնը որպէս աշխարհի պատճառ (Natura, quae non creatur et creat), 2. ստեղծագործական, բայց ստեղծված բնությունը՝ իդեաների աշխարհը (Natura, quae creatur et creat), 3. ստեղծված, բայց չստեղծագործող բնությունը՝ նյութական աշխարհը (Natura, quae creatur et non creat), 4. աստծոջ չստեղծված և չստեղծագործող բնությունը որպէս ամբողջովի վերջնական նպատակը (Natura, quae non creatur et non creat):

Էրիուգենայի մոտ շարժումն «ի վայր» (աստվածայինից, իդեալականից դեպի նյութականը) զուգակցվում է «դեպի վեր» շարժման հետ (նյութականից դեպի աստվածայինը): Գոյաբանական տեսանկյունից Սարկավագը շեշտում է միայն առաջին մոմենտը:

Բացի այդ, եթե էրիուգենան ստեղծագործելու ունակությամբ օժտում է աստծուն և իդեաների աշխարհը (նորպլատոնականությունն ազդեցությունը), ապա հայ մտածողը՝ աստծուն և նյութական աշխարհին: Հավանաբար այս իրողությունը բացատրվում է նրանով, որ ըստ Սարկավագի նյութը՝ աստվածային կամքի ակտուալիզացումն է, իսկ աննյութ աստվածային իդեաները՝ զգայական կեցության «նախապատկերները»՝ միայն միջոց են կեցության մի ձևից մյուսին անցնելու համար և այդ իսկ պատճառով օժտված չեն ինքնուրույն սուբստանցիոնալ գոյությամբ: Եվ բացառված չէ, որ հենց դա է պատճառը, որ ի հակադրություն էրիուգենայի, որի համաձայն բուն, իսկական գոյությամբ օժտված է միայն բնդհանուրը (իդեաները)

իսկ նյութական աշխարհը՝ ընդհանուրի արտացոլումն է, հայ հմաստասերը ընդունում է արտաքին զգայապես կոնկրետ աշխարհի օբյեկտիվ ռեալականությունը:

\* \* \*

Այսպիսով, փիլիսոփայության հիմնական հարցը Սարկավագը լուծում է օբյեկտիվ-իդեալիստական հիմքի վրա: Նա չկարողացավ դուրս գալ դարաշրջանի իշխող աշխարհայացքի շրջանակներից: Միջնադարյան հայ մտածողի վաստակն այն է, որ նա կուրորեն չի հետևում ս. գրքերի դրույթներին և համընդհանուր ճանաչում ունեցող եկեղեցական հեղինակություններին, այլ հանդես է գալիս որպես գիտնական-նորարար, որը ձգտում է գիտափիլիսոփայական տեսանկյունից իմաստավորել և հիմնավորել եկեղեցական-աստվածաբանական դրույթները: Այս հարցում նա երբեմն այնքան հեռուն է գնում, որ իր հարցադրումներով և մտքի ընթացքով տրամաբանորեն պահանջում է մի շարք կրոնաեկեղեցական թեզերի հերքում: Նրա իդեալիստական ուսմունքը լցվում է «մատերիալիստական բովանդակությամբ» և փորձ է արվում հաշտեցնել աստծո և նյութի հակադրությունը: Հայ մտածողի դիրքորոշումը հակասական է նաև գոյաբանության բնագավառում: Նրա մեջ միաձուլվել են եկեղեցականի աշխարհայեցողությունը և իմաստասեր գիտնականի աշխարհըմբռնումը:

Սարկավագի ուսմունքում զգացվում է որոնող և արտասովոր անհատի կենդանի մտքի տրոփյունը, որը ձգտում է պատռել միջնադարյան մտածողության կրոնական պատյանը: Երբեմն նա ի վիճակի չի լինում անել այդ, իսկ երբեմն էլ ինքն է հրաժարվում նման քայլից, ելնելով իր սոցիալ-գաղափարախոսական դիրքից և կոչումից, ինչպես նաև շցանկանալով մեղադրվել հերետիկոսական մոլորությունների մեջ: Այդ իսկ պատճառով նա հաճախակի ներկայացնում է միայն փաստերի և դրանց վերլուծության շարադրանքը, իսկ հեռու գնացող հետևություններն ու ընդհանրացումները թողնում է ընթերցողին: Դա միջնադարյան առաջադիմական հեղինակների գրական նուրբ հնարներից է, որի շնորհիվ հնարավոր էր դառնում

մի կողմից խուսափել հետապնդումներից և կղերականների մեղադրանքներից, իսկ մյուս կողմից՝ զբաղվել գիտական պրոբլեմների ուսումնասիրությամբ և աշխարհիկ գիտելիքների տարածմամբ և պրոպագանդամբ:

### 3. 2. ԽՐԱՏԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Սարկավագի իմացության տեսության հիմնական նախադրյալն է՝ արտաքին աշխարհի օբյեկտիվ գոյությունը և նրա ճանաչելիությունը: Շրջապատող ուշադիր-զգայական աշխարհը հասանելի է մարդկային իմացությանը, քանզի «տեսանելի աշխարհ, այս է և մտաւոր իմանալին»<sup>35</sup>, և նրա մասին գիտելիքների ձեռք բերումը «անհնարին և անկարելի» բան չէ:

Ի տարբերություն ճանաչողության պրոցեսի սուբյեկտիվիստական մեկնաբանության, հայ իմաստասերը համոզված է, որ գիտափոխտոփայական իմացությունը անհրաժեշտաբար ենթադրում է նյութական աշխարհի օբյեկտիվ՝ մարդկային գիտակցությունից դուրս և անկախ գոյությունը, որ այն երկրորդական է ճանաչելի բնության նկատմամբ:

Օբյեկտիվ աշխարհի ճանաչողությունը շիմացությունից դեպի իմացություն, թերի իմացությունից դեպի առավել լրիվ և հավաստի իմացություն ձգվող երկարատև ուղղութաց է: Այս պրոցեսն անմիջականորեն կապվում է գիտության զարգացման հետ, որը դիտվում է որպես շրջապատող բնության մասին մարդկային գիտելիքների խորացում և, միաժամանակ, սխալ կարծիքների և պատկերացումների բացահայտում, ուղղում ու հաղթահարում: Հենց գիտության շնորհիվ է տեղի ունենում նյութական իրերի ճանաչողությունը: Այսպես, «...Որպէս արուեստ բժշկութեան ոչ ի սկզբանցն ճշդիւ ամենայն գիտացեալ եղև, այլ առ սակաւ սակաւ, նոյնպէս և շրջաբերութիւն արեգական և լուսնի առ սակաւ սակաւ գիտացեալ եղև»<sup>36</sup>:

Սա բացատրվում է նրանով, որ մարդկային մտածողությունը բացարձակ չէ, այն «անհաստատ է և տիրապէս ամենայն իրաց ոչ կարէ հասու լինել»<sup>37</sup>:

Իմաստասերը քաջ գիտակցում է իմացության և ճշմար-

տության որոնման ողջ դժվարությունը, մի իմացություն, որը հաճախ դառնում է անհնարին: Գիտելիքների հարաբերականության և իմացության տվյալ փուլում մարդու ճանաչողական ունակությունների սահմանափակության պատճառով է, որ միտքը հաճախակի ակամայից ընկնում է կասկածանքների մեջ: «Կամիմ այլ հաստատ գիտենալ. կայ յ յիս այլ խորհուրդ տարակուսանաց և սպասեմ ոչ լուռ կենալ»<sup>38</sup>:

Ճիշտ է, հայ մտածողի մոտ կասկածը չի դառնում իմացության համապարփակ մեթոդաբանական սկզբունք, ինչպես դա նկատելի է Ռենե Գեկարտի (XVII դ.) փոխտոփայական ուսմունքում, բայց միաժամանակ այն չի խաթարում նրա մոտ եղած հավատը մարդկային բանականության հղորության, աշխարհի ճանաչելիության հանդեպ, որը կարելի է տեսնել պլուրոնականների, միջնադարյան միստիկայի այ թևի ներկայացուցիչների, ադոստիկների և այլոց ուսմունքներում: Կասկածելով, նա ձգտում է հասնել ճշմարտությանը, բացահայտել թե առարկաների, թե աստծո էությունը:

Զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում հայ իմաստասերներից Սարկավագը առաջինն էր, որ ճանաչողության պրոցեսում պարզորոշ կերպով տարբերակում է երկու աստիճաններ՝ զգայական և բանական: Այսպես, Գրիգոր Նարեկացու մոտ՝ նրա հայացքների խորհրդապաշտական ուղղվածության հետևանքով, միակողմանիորեն զարգացվում և բացարձականացվում է զգայական իմացությունը<sup>39</sup>:

Իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը, ընդունելով բանախոհական ճանաչողությունը, այնուամենայնիվ շկարողացավ տեսնել ճանաչողության երկու տեսակների դիալեկտիկական փոխկապակցվածությունն ու փոխալյամանավորվածությունը: Բացի այդ, նրա պատկերացումը բանախոհական իմացության մասին բավականին աղոտ է և ոչ տարբերացված: Հավանաբար դրանով կարելի է բացատրել Մագիստրոսի պնդումն այն մասին, թե իմացությունը իրագործվում է երեք եղանակներով՝ դատելով, դիտարկելով և լսողությամբ: Այս և մի շարք այլ արտահայտություններ վկայում են, որ Մագիստրոսը դեռևս պարզորոշ կերպով չի ըմբռնում իմացության պրոցեսի կառուցվածքը,



հաճախակի շփոթելով ճանաչողության միջոցներն ու աստիճանները, իմացաբանական և տրամաբանական տեսանկյունները:

Ճանաչողության պրոցեսը, ըստ Սարկավազի, անցնում է իմացության երկու՝ զգայական և բանական աստիճաններ: Զգայությունը և զգայական փորձը առաջին և անհրաժեշտ աստիճանն է, որոնք հետագայում ներառվում են իմացական կառուցվածքների առավել բարձր և բարդ մակարդակների մեջ: Զգայությունները նա իրավացիորեն դիտում է իբրև արտաքին բնության մասին մարդու անմիջական ինֆորմացիայի ձևեր, որպես մարդկային գիտելիքների սկզբնական և միակ հավաստի աղբյուր: Սա սենսուալիստական իմացաբանության առաջին հիմնական նախադրյալն է: Հենց դրանց շնորհիվ է ճանաչողության սուբյեկտը կապվում արտաքին աշխարհի հետ: Զգայարաններն այն դարպասներն են, որոնց միջոցով նյութական աշխարհի իրերն ու երևույթները ներթափանցելով ազդում են մարդու վրա՝ հարուցելով որոշակի զգայություններ և ստեղծելով զգայական պատկերացումներ: Զարգացնելով վերոհիշյալ զաղափարը, Սարկավազը գտնում է, որ զգայությունների և զգայական պատկերացումների առաջացումը զգայարաններում իրապես գոյություն ունեցող որոշակի զգայական առարկաների աշխարհի արտացոլումն է: Ընդ որում արտացոլվում (ճանաչվում) են բուն իրերը, այլ ոչ թե դրանց արտաքին ձևերը: Վերջիններից է սկսվում և դրանց շնորհիվ է տեղի ունենում իմացությունը: Այսինքն, Սարկավազը ընդունում է նաև սենսուալիստական իմացաբանության երկրորդ հիմնական նախադրյալը՝ զգայություններում մեր զգայական ընկալումների աղբյուր հանդիսացող օբյեկտիվ նյութական աշխարհի արտացոլումը:

Հետևաբար, ի տարբերություն ազնոստիկների և սուբյեկտիվ իդեալիստների, որոնք սենսուալիզմի առաջին նախադրյալն ընդունելով հանդերձ, գնում են սուբյեկտիվիզմի ուղղության մեջ և ընկնում սուլպսիզմի մեջ, հայ իմաստասերը հետևում է «օբյեկտիվիզմի գծին», որը հանգեցնում է մատերիալիստական հետևությունների:

Այսպես, տեսողական (և լսողական) ընկալումների էությունը Սարկավազը բացատրում է արտաքին նյութական օբյեկտների ազդեցությամբ զգայարանների վրա և տեսողական նյարդի ու լսողության ջիղի գրգռումով: «Աչքն չկայ,— գրում է նա,— մինչև տեսանելիքս զնայ շարժեն, որպէս ձայնն զականջն, այլ զհակառակն առնէ»<sup>40</sup>: Այսպիսով, տեսողական և լսողական, ինչպես և առհասարակ զգայությունների, առաջացումը ենթադրում է արտաքին գրգռիչների առկայություն և նրանց ազդեցությունը զգայարանների վրա:

Իմաստասերը դնում է ընկալող սուբյեկտի և ընկալվող օբյեկտի փոխհարաբերության հարցը: Ընդ որում նրա կարծիքով ինչպես սուբյեկտն է ձգտում դեպի օբյեկտի ընկալումը, այնպես էլ օբյեկտն է ներգործում մարդու զգայարանների և գիտակցության վրա: Այս հարաբերության բաղադրիչներից յուրաքանչյուրի բացակայության դեպքում ընկալման ընթացքը, դրանով իսկ նաև ճանաչողության ակտը, տեղի ունենալ չի կարող: Ընկալումը, և առհասարակ ճանաչողությունը՝ սուբյեկտ—օբյեկտային հարաբերություն է: Ընկալումը չի դիտվում իբրև ակտիվության սկզբունքից զուրկ պասսիվ պրոցես:

Ի տարբերություն բազմաթիվ անտիկ և միջնադարյան արաբալեզու ու արևմտեվրոպական փիլիսոփաների, Սարկավազը ժխտում է որևիցե միջակա իրեղեն միջավայրի գոյությունը, որի միջոցով իբր ընկալման սուբյեկտը կապվում է օբյեկտի հետ, ինչպես նաև՝ «ընկալման ոգիների» և իմացական ուժերի մասին տեսությունը:

Սարկավազը մի կողմից չի անջատում ընկալումը առարկայից, իսկ մյուս կողմից՝ չի նույնացնում դրանք: Լինելով արտաքին աշխարհի նյութական մարմինների արտացոլում, զգայական ընկալումը (տվյալները) նույնական չէ արտացոլվող բուն նյութական մարմնին բացարձակ իմաստով: Այս արտացոլումը դեռևս ինքը՝ առարկան չէ, այսինքն՝ զերծ է նյութականությունից և իրենից ներկայացնում է իրի արտաքին աննյութական տեսքը, պատճենը, «ձևը», պատկերը: Սարկավազը ժխտում է կեցության և գիտակցության իդեալիստական նույնացումը: «Մի թէ,— գրում է նա.— այս որ ի տեսանելի միք

զաշխարհս կարծեօք իրք է, ոչ գիտես թէ այս այն որ ցոյց է և օրինակ»<sup>41</sup>։

Նմանօրինակ գաղափարներ առաջ են քաշել միջնադարյան մատերիալիստական մտքի այնպիսի ակնաւոր ներկայացուցիչներ, ինչպիսիք են Ավետեսը (1126—1198), Սիգեր Բրաբանտացին (XIII դ.), Կլարենբալդը (մահ. 1170 թ. հետո) և ուրիշներ։ Սակայն հայ մտածողը, ի տարբերութուն Արիստոտելի և լատինական ավերոեսականների, տվյալ հարցը զննում է հիմնականում իմացաբանական մակարդակի վրա, գրեթե շոշափելով նրա գոյաբանական կողմը։ Այս է, ըստ երեւոյթի, պատճառը, որ Սարկավազի մոտ ընդհանուր առմամբ ավելի ուժեղ է դրսևորվում մատերիալիստական միտումը։

Վ. Ի. Լենինն իր «Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ» աշխատության մեջ ակներևորեն ցոյց է տվել, որ «Բղեակիստական փիլիսոփայության սոփեստութունն այն է, որ զգայութիւնը համարվում է ոչ թե գիտակցութեան կապ արտաքին աշխարհի հետ, այլ միջնորմ, պատ, որը բաժանում է գիտակցութունն արտաքին աշխարհից, ոչ թե արտաքին երևույթի զգայմանը համապատասխանող պատկեր, այլ «միակ գոյավոր»<sup>42</sup>։

Հայ իմաստասերը սուր քննադատութեան է ենթարկում այն կեղծ փիլիսոփաներին, որոնք ընդունելով զգայական-պատկերային ընկալման ռեալ գոյութիւնը, այնուամենայնիվ կասկածում կամ ժխտում են զգայական և մտահասու «պատկերներ», ինչպես նաև աննյութական հասկացութիւնների հավաստութիւնը և պնդում, թե բուն գիտելիքը ձեռք է բերվում ոչ թե զգայարաններում և գիտակցութեան մեջ ռեալ գոյութիւն ունեցող իրերի արտացոլման հետևանքով, այլ բաւերի միջոցով, թե գիտելիքը կարող է պարունակվել միմիայն բառերի մեջ։ «Քանզի,—գրում է նա,— ոմանք զանմարմին տեսական և զյարացոյցսն զգալեացս ի բաց բառնան, ասեն լուր անուամբ միայն, ասի թէ տեսակ կայ ամենայն զգալեացս, բայց ճշմարտութեամբ ոչ է»<sup>43</sup>։

Ինչպես կարելի է նկատել, Սարկավազը հերքում է, այսպես կոչված, «տերմինիզմի» տեսութիւնը, որը բառերը դի-

տում է իրրև յուրատեսակ նշաններ, սիմվոլներ՝ գիտելիքի կրողներ և զնում է զգայական պատկերների և մտածողութեանը հասու իղեանների օբյեկտիվ արժեքի և նշանակութեան հարցը։ Բառն ինքնին գիտելիք չի պարունակում և գիտելիքի համար հիմք չի ծառայում, այլ միայն գիտելիքի, մտքի արտահայտման և հաղորդման միջոց է։ Իմաստասերը չի նույնացնում բառը և միտքը (ստոիկների նման), այլ տարբերում է բառը, որպես պայմանական անվանում և բառ-հասկացութիւն, որն արտահայտում է իրերի էութիւնը։ Ընդամին, հասկացութիւնը չի անշատվում մտքից։ Այսպես, եթե «ղորդացեալ ունի ի ներս զբանն ի դուրս բերէ ընդ բերանն, ի և ձեռն բանին իոհականութիւնն ճանաչի»<sup>44</sup>։

Այս հարցի քննարկման ժամանակ իմաստասերը հակվում է փիլիսոփայական մատերիալիզմին։ Ճանաչվող իրերի պատկերներն առաջանում են իմացութեան ընթացքում՝ զգայարաններում կամ ճանաչողի բանականութեան մեջ։ Թեև պատկերը ճանաչողական ակտի ժամանակ իմացութեան օբյեկտի հետ կազմում է միասնութիւն, սակայն, ինքնին, արտացոլվողը գոյութիւն ունի սուբյեկտից դուրս և անկախ։ Ինչպես կարելի է նկատել վերը շարադրվածից, Սարկավազը «պատկերները» չի օժտում ինքնուրույն, ինքնակա սուբստանցիոնալ գոյութեամբ։

Թեև նա իմացութիւնը սահմանում է իրրև սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերութիւն, սակայն միաժամանակ ժխտում է միջնորդական, կապող օղակների, ինչպես նաև ճանաչողութեան միջակա տեսակների առկայութիւնը։ Սարկավազն անտեսում է «ճառագայթման» սլափոնյան տեսութիւնը, դեմոկրիտյան նյութական «թաղանթները» կամ «խոռոմնեբը» և էպիկուրյան «պատկերները»։ Հայ իմաստասերի դիրքորոշումը հակասում է նաև միջնադարյան փիլիսոփայութեան մեջ լայն տարածում գտած պատկերների կամ նմանակների (species) տեսութեանը։ «Species» դիտվում էին իրրև առարկաների աննյութական իմացական պատկերներ (Թոմա Աքվինացի, Ռոջեր Բեկոն և այլք)։ Այս հայացքների ներկա-

յացուցիչները պնդում էին, թե իմացական ակտի ժամանակ առարկաներից անջատվում են դրանց «նմանակները»: որոնք, ներթափանցելով մարդու զգայարանները գրգռում են վերջիններին<sup>45</sup>:

Սարկավագը հակադրվում է ոչ միայն զգայական «պատկերների» գոյությունը կամ դրանց հավաստիությունը մերժող փիլիսոփաներին, այլև այն կեղծ մտածողներին, որոնք չէին ընդունում զգայական տվյալների ճշմարտությունը առհասարակ: Սակայն իմաստասերը գիտակցում է, որ զգայարանների միջոցով ձեռք բերված գիտելիքները բացարձակ չեն և բացի այդ, միշտ չէ, որ լինում են ճշմարիտ: Զգայական տրվյալները ճշմարիտ չեն լինում միայն զգայարանների ոչ նորմալ գործունեության պարագայում: Այս դեպքում, հեղինակի պատկերավոր արտահայտությամբ «վատթարին զգայությունքն ի դառնալն առ միտքն իւր, ոչ է նայ մտացն որպէս օդնական», այլ իբրև ծառայ<sup>46</sup>, Այլ կերպ ասած, «վատթար զգայությունքն» չեն կարող տալ արտաքին աշխարհի աղեկվատ արտացոլումը և աջակցել իրերի էություն մեջ ներթափանցելուն: Իսկ զգայարանների նորմալ, կանոնավոր գործունեության դեպքում ձեռք են բերվում ճշմարիտ ընկալումներ: Բացի այդ, զգայական ընկալման ունակությունը, ինչպես և մարդու զգայարանները ժամանակի ընթացքում որոշակի փոփոխություններ են կրում<sup>47</sup>:

Զգայելու ունակությունը, ըստ Սարկավագի, հատուկ է ոչ միայն մարդուն, այլև ողջ կենդանի բնությունը, հատկապես կենդանիներին: Սակայն ոչ մի կենդանի էակ չի օժտված իմացական ունակությամբ, քանզի ճանաչողությունը ենթադրում է ոչ միայն զգայական տվյալների, այլև բանականության գործունեության առկայություն: Միմիայն զգայությունները, առանց բանականության միջամտության և աջակցության, չեն կարող դառնալ ճշմարիտ գիտելիքների աղբյուր և հիմք: Այս մենաշնորհը, ըստ Սարկավագի, տրված է միակ իսկական բանական էակին՝ մարդուն<sup>48</sup>, այն էլ որպես հնարավորություն, որը վերածվում է իրականության, ոեալ գիտելիքների հետազոտությունների ընթացքում:

Սարկավագը հերքում է փիլիսոփաների այն պնդումը, թե բոլոր շնչավոր էակները իրր օժտված են իմաստությունամբ և իմացական ունակությամբ, քանզի, գրում է նա, «զգիտութիւն և զիմաստքն որ կարգաւորաբար ի բանականքս է ասէ և ոչ ի շնչատր անասունքդ»<sup>49</sup>: Մնացած ողջ բնությունը, այսինքն ինչպես «անշունչ» մարմինները, այնպես էլ «շնչատր, բայց անբան» էակները, գործում են ոչ թե բանականությամբ, այլ ոչ կանխամտածված՝ միմիայն իրենց «բնութեան» համաձայն: Այս միտքն ապացուցելու համար նա դիմում է բնության զանազան փաստերի, որոնց զննումը նրան հանգեցնում է այն հետևությունը, թե «չէ պատեհ ասել, թէ ընտրութեամբ և յառաջահոգութեամբ առնեն զգործն, այլ բնութիւնն բաշխեաց և ետ զայն ընտանի և ի յար իւրաքանչիւրոց»<sup>50</sup>: Հետևաբար, կենդանիների բոլոր գործողությունները, այդ թվում նաև զգայելու ունակությունը, նախասահմանված են բնության կողմից և բաշխված հավասարաչափ կենսաբանական առանձնյակների միջև: Ոչ մի կենդանի չի գերազանցում մյուսին այդ առումով: Մարդկային գործունեությունն ընդհանրապես (այդ թվում նաև զգայական) բնորոշ է ընտրողականություն:

Կենդանիների մյուս տարբերիչ գիծն է իդեալականացման ընդունակության, իդեալական պատկերացումների բացակայությունը. «Մի՞թէ որթն յառաջահոգ եղև զայս գործել բնութեամբ որ զմտաւ էած թէ միայն պտուղն չէ պիտանացու, այլ յառաջ ոստ և տերև վայելուչ և գնդակ տարածեալ»<sup>51</sup>:

Թեև ըստ Սարկավագի զգայարաններով օժտված են թե՛ կենդանիները, թե՛ մարդը, այնուամենայնիվ, նա սահմանազատում է արտաքին օբյեկտների ազդեցության հետևանքով կենդանիների և մարդու կողմից ստացած զգայությունները: Հավանաբար, նա կոահում է կենդանիների զգայարանների գործունեության զուտ կենսաբանական ուղղվածությունը և մարդու զգայական ընկալումների իմացական բնույթը (բացի կենսաբանականից): Այսպես, հենվելով Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» հռչակավոր երկի վրա նա գրում է, թե «մին զհինգ զգայութիւն ասեն ու այլ զայն որ... հինգ յեղանակն տրամարանական իմաստասիրութիւն է, զի ի ձեռն հըն-

գիցս լինի հասումն ամենայն իրի և են այս՝ զգալութիւն, Երեւ-  
վակայութիւն, կարծիք տրամախոհութիւն, միտք»<sup>52</sup>:

Մարդու և կենդանիների զգալութիւնների էական տարբե-  
րութիւնը Սարկավազը բացատրում է նրանով, որ մարդը որ-  
պես ճանաչող սուբյեկտ ոչ միայն գործում է էլեմէնտը զգայա-  
կան ընկալումներից, այլև ստուգում և ապացուցում է նրանց  
ճշմարտացիութիւնը տրամաբանական եղանակով, «քանզի  
պարտ է ասել թէ ամենայն կենդանի այս հինգ յեղանակաւ  
(զգալութեամբբ—Կ. Մ.) վարի ու այլ թէ տրամաբանօղ իմաս-  
տասէրն զամենայն ինչ հինգ յեղանակաւ ստուգէ»<sup>53</sup>: Այս ա-  
ռումով կենդանիները նույնիսկ «տղայ մանկանց չեն նման, զի  
թէպէտ և շերևի ներգործութեամբ բանական, սակայն զօրու-  
թեամբ են»<sup>54</sup>:

Հետևապես, իմացութիւնը սկսվում է զգալութիւնից և,  
անցնելով մի շարք անցումնային վերընթաց ձևեր, որոնցից  
յուրաքանչյուրը անհրաժեշտաբար ենթադրում է ավելի ցածր  
ձևի առկայութիւնը, ավարտվում է բանական ճանաչողու-  
թյամբ: Զգալութիւնն ու երևակայութիւնը վերաբերում են  
ճանաչողութեան զգայական աստիճանին, իսկ «տրամախոհու-  
թիւն»-ը և բանականութիւնը՝ բանական: Երկու հիմնական  
աստիճանների միջև կապող օղակն է կարծիքը:

Բանական ճանաչողութիւնն իմացութեան բարձրագույն  
ձևն է: Այն անմիջականորեն չի առնչվում մարդկային իմացու-  
թեանը հասու իրերի և երևույթների աշխարհի հետ: Այս կապը  
միջնորդավորված է ավելի ցածր ձևերով և առաջին հերթին  
զգալութիւններով, քանզի «միտքն զգալեօքն շարժէ զգայու-  
թիւնսն, վասն որոյ և չգործէր միտքն զգալութիւնքն, նախ քան  
զզգալ»<sup>55</sup>: Զգալութիւններն, ի տարբերութիւն ճանաչողու-  
թեան մնացած ձևերի, շունչն նախորդող աստիճան, որովհետև  
«զգալութիւնքս եղեն շէր կարօս զգալոյ, գունոց կամ ձայնից,  
որովք իբր անձրեով կերակրի»<sup>56</sup>:

Եթե զգայական ընկալումները տալիս են արտաքին նյու-  
թական աշխարհի զգայական-կոնկրետ «պատկերները», ապա  
բանականութիւնը դրանց հիման վրա ստեղծում է մտահասու,  
մտավոր պատկերներ, որոնք հանդես են գալիս իբրև յուրատե-

սակ պատկերների պատկերներ, քանի որ մտահասու «անմար-  
մին տեսակն, որ է անմարմին օրինակն զգալութեանց»<sup>57</sup>: Բա-  
նական ճանաչողութիւնը գործառում է զգայական պատկեր-  
ները, անմիջապես շանդրադառնալով նյութական առարկանե-  
րին: Եթե զգալութիւնների ու զգայական պատկերների առա-  
ջացումը զգայարանների գործողութեան արդյունք են, ապա  
բանական գործունեութեան գործարանը մարդկային ուղեղն է:  
Սակայն լինելով նյութական սուբստրատ, ուղեղը արտադրում  
է ոչ նյութական, ոչ իրեղեն միտք, հասկացողութիւն ևն: Իսկ  
որովհետև զգայական գործունեութիւնն ենթարկված է բանա-  
կան գործունեութեանը, հետևաբար, զգալութիւնները կախման  
մեջ են գտնվում ուղեղից: Այսպիսով, աշխարհի մարդկային  
իմացութեան հիմքում ընկած է զգայական փորձը: Բանական  
ճանաչողութիւնը խաբսխված է զգայականի վրա:

Եթե բանականութիւնն անտեսում է զգալութիւնները, այն  
ընկնում է մոլորութեան մեջ և ի վիճակի չի լինում ճանաչելու  
ճշմարտութիւնն իր ամբողջ խորութեամբ, քանի որ ոչ թե բա-  
նականութիւնն է ճանաչողութեան «պատճառն» ու հիմքը, այլ  
ընդհակառակը: Եվ «Միտքն յորժամ կարծէ թէ ես եմ պատ-  
ճառ իմանալոյ և զգալոյ ամաչէ և թշնամանի յետոյ յորժամ ի  
վեր հասանէ, զի տկար և անզօր գտանի»<sup>58</sup>: Հետևաբար, բա-  
նականութիւնն ինքնին վերցրած, անզօր է առանց զգայական  
վկայութիւնների և ի վիճակի չէ գործել, զգալութիւններն ի-  
րենց հերթին օժտված են որոշակի ակտիվութեամբ՝ բանակա-  
նութեան նկատմամբ:

Եթե զգալութիւնները՝ ճանաչողի զգայարանների վրա  
արտաքին աշխարհի ճանաչելի օբյեկտների ունեցած անմիջա-  
կան ներգործութեան արդյունք են, ապա բանականութեան  
խնդիրն է իրերի աշխարհում գոյութիւն ունեցող պատճառա-  
կան կապի, դրանց էութեան բացահայտումը, ինչպես նաև  
զգայական նյութի մշակումը, որոշարկումն ու ընդհանրացու-  
մը: Բանական ճանաչողութիւնը գնում է մասնաւորից դեպի  
ընդհանուրը: Բանականութիւնը ուսումնասիրում է «զբնու-  
թեան ամբողջ»<sup>59</sup>:

Զգայական և բանական պատկերները՝ անհատականացված նյութի (գոյի), այսինքն՝ նյութի և ձևի միասնությունն կազմող և իրապես գոյություն ունեցող եզակի իրերի արտացոլումներն են: Բանական պատկերը վերարտադրում է իրերի խորին բովանդակությունը, որն անհասանելի է զգայությունների համար: Բանական իմացությունը չի սահմանափակվում իրերի արտաքին «ձևը» արտացոլող զգայական տվյալների ձևավորմամբ ու ընդհանրացմամբ, այլ բացահայտում է, այսպես կոչված, «ներքին ձևը»:

Իրի էությունը Սարկավազը չի դիտում որպես ինքնին իրի նկատմամբ ինչ որ արտաքին և դրսից ներմուծած մի բան, այն չի բովանդակվում նաև իրի ձևի մեջ: Դա այն է, ինչ պարունակվում է իրի բնության (էություն) մեջ, ինչ սահմանում է տվյալ օբյեկտը որպես այդպիսին, մերձեցնում է սեռի նմանօրինակ այլ օբյեկտների հետ և տարբերում է իրերի ուրիշ դասերի օբյեկտներից:

«Ի նոցա բանիցն, — գրում է Սարկավազը, — ի զօրութիւնն հայեաց և մի ի երևոյթն և թէ փոքր ինչ սխալեցին դու մի վասն այն բամբասեր»<sup>60</sup>: Սա է բանական ճանաչողության, ինչպես նաև ընդհանրապես գիտության վերջնական նպատակն ու խնդիրը՝ բացահայտել իրերի ճշմարիտ էությունը, քանզի «չէ պարտ որ ի ճշմարտութենէ արտաքոյ է քննել, այլ որ ի յարէ»<sup>61</sup>: Այստեղից հետևում է, որ «նմանությունը» իմաստասերը տեսնում է ոչ թե արտաքինի, երևութականի, այլ իրերի էություն մեջ, որին և պետք է ուղղված լինի ճանաչողությունը: Ուստի, ընդունելով գիտական գիտելիքների սահմանների ընդլայնման անհրաժեշտությունը, Սարկավազը գիտության իսկական (իրական) զարգացումը տեսնում է ռացիոնալ գիտելիքների ձևեր բերման մեջ. «Բայց ամենայն իրօք գիտութիւնն ի բացէ բարձեալ ի նոցանէ միայն բանականին է ունակական գիտութիւնն և արուեստ իմաստութեանն, զոր շունէր յառաջ և ուսմամբ եղիտ»<sup>62</sup>: Սակայն զրանով բնավ չի անտեսվում զգայական գիտելիքի հավաստիությունը, որը դիտվում է որպես էմպիրիկ գիտելիք: Ռացիոնալ (տեսական) գիտելիքի արժեքն ու նշանակությունն այն է, որ այն պատկերացում է տալիս

բնության մասին՝ որպես միասնական ամբողջության: Բացի այդ, Սարկավազի կարծիքով, արդեն զգայական իմացություն մեջ առկա են բանականի տարրերը: Այսպիսով, ըստ Սարկավազի, ընդհանուրը գտնվում է եզակիի մեջ, ավելի ճիշտ՝ եզակի իրերի էության մեջ: Այդպիսի ըմբռնման հետևանքն այն էր, որ եթե միջնադարյան նոմինալիստներից շատերը իմացաբանության բնագավառում հանգել էին «ֆենոմենոլոգիզմին» և սուբյեկտիվ իդեալիզմին, ապա հայ իմաստասերը հակվում է փրիստիալական մատերիալիզմի կողմը:

Ըստ Սարկավազի, զգայությունները ճանաչողության համար տրամադրում են անհրաժեշտ փաստական նյութ: Զգայական ընկալման ընթացքում մարդն ստանում է առաջին տեղեկությունները օբյեկտի մասին: Դրանց հիման վրա աստեղծվում են զգայական տպավորություններ, պատկերներ, որոնք և ելակետային նյութ են բանականության համար: Միայն բանականությունը, որն օժտված է տեսական մեծ հզորությամբ ի վիճակի է հասու լինել իրերի բուն էությունը: Դեթե և ճանաչողությունը գնում է եզակիից դեպի ընդհանուրը, այսինքն՝ իմացության ընթացքում եզակին նախորդում է ընդհանուրին, սակայն ռացիոնալ գիտելիքն ավելի խորն է ու ամբողջական: Իսկ դա նշանակում է, որ իմացաբանության արմատական հարցերին՝ իրերի՞ց գնալ դեպի զգայությունն ու միտքը, թե՞ մտքից և զգայությունից դեպի իրերը, հայ մտածողը պատասխանում է մատերիալիստորեն:

Նսկայն զգայական տվյալների առկայությունը բավական է բանական ճանաչողության համար, քանզի դրա համար անհրաժեշտ է նաև բանականության նախադատարաստական աշխատանք՝ առկա տեղեկությունների կարգավորման ուղղութիւնով: Այսպես. «միտս յորժամ կամի գործել ոչ առանց խորհելոյ յառաջ և քննելոյ միս ի գործ, այլ յառաջ հոգին ի խորհուրդն գործէ և ապայ խորհուրդն ի դգալիսս»<sup>63</sup>:

Բացի այդ, զգայությունները, առանց բանականության միջամտության, պասսիվ են: Զգայարաններն արտաքին աշխարհի առջև իրենց «դռները» բացում են միայն բանականության թելադրանքով: Բանականությունն իրեն է ենթարկում

զգայարանների ու դրանց տվյալների բոլոր գործողությունները: Բայց բանականությունը զգայություններին տալիս է միայն մղում և ուղղություն, իսկ զգայական ճանաչողության բուն պրոցեսն ընթանում է զգայարանների միջոցով և շնորհիվ: Օգտագործելով Արիստոտելի «զարուսթին» և «ներգործութիւն» կատեգորիաները, Սարկավազը հետևյալ ձևով է մեկնաբանում Փիլոն Ալեքսանդրացու այն թեզը, թե «զգայութիւն» հասկացությունն ունի երկակի նշանակություն, ցույց տալով բանականության և զգայության ներքին փոխալսմանավորվածությունը. «մին այն, որ ունակութեամբ էր ի զօրութիւն մտացն. և երկրորդ՝ որ երեկ յառաջ ներգործութեամբ»<sup>64</sup>:

Եվ չնայած զգայությունների ստորադաս դիրքին, գրանց բանականության հետ գտնվում են որոշակի փոխհարաբերության և կապի մեջ՝ կազմելով մի միասնություն: Այս հարաբերության մեջ որևէ կողմի անտեսումը հանգեցնում է գրանց գործողություններում ակնհայտ անկանոնությունների, ճանաչողությունը շեղելով իր ճշմարիտ ուղուց: Ուստի, թեև այս միասնության մեջ գերիշխողը բանականությունն է, բայց վերջինիս դերի անշափ ուռճացումը հանգեցնում է հակառակ՝ բացասական արդյունքների, քանզի «միտքն որչափ ի յինքեան է և չէ ի զգալիսս, զգայութիւնքն հնազանդին նմա»<sup>65</sup>:

Սակայն, Սարկավազի կարծիքով, բնության մեջ գոյություն ունեն այնպիսի երևույթներ, որոնք անհասանելի են զգայական ընկալմանը և կարող են ճանաչվել միայն «հոգու աչքերն» հանդիսացող բանականության միջոցով: Դրանով իսկ հերքվում է որոշ անտիկ մտածողների իմացաբանությունից սկիզբ առնող միտքն այն մասին, թե բանականության մեջ չկա ոչինչ, որ նախապես գոյություն ունեցած չլինի զգայություններում, գաղափար, որը նոր ժամանակներում առաջադրվեց Հելվեցիուսի կողմից: Դա բացատրվում է նրանով, որ քստ հայ մտածողի գիտնականը «ոչ միայն սիրէ քննել զտեսակս և զորակս, այլ և զանտեսակն և զանորակն»<sup>66</sup>:

Սույն գրույթով Սարկավազը չի հակասում իրեն և չի ժխտում զգայական պատկերացումների առաջնությունը: Քանզի այս դեպքում խոսքն այն մասին է, որ մարդկային

բանականությունն ի վիճակի է ընդհանրացնել, տրամաբանորեն վերամշակել ոչ միայն զգայական տվյալները, այլև նախկին ընդհանրացումների, եզրակացությունների և գիտելիքների արդյունքները, որոնք, հասկանալի է, արդեն օժտված չեն նյութական գոյությամբ և չեն ընկալվում զգայարանների միջոցով, այլ առնչվում են գիտակցության ոլորտին: Այս մասին է վկայում նաև նրա արտահայտած այն միտքը, թե աննյութականը ճանաչվում է բանականությամբ, այլ ոչ թե զգայությունների միջոցով<sup>67</sup>:

Վերը շարադրածից հետևում է, որ զգայական ճանաչողությունը ուղղված է հիմնականում ճանաչելիի արտաքին զրսևորումներին՝ երևույթներին, իսկ բանականը՝ էությունը, պատճառականության հետազոտությանը, որոնք զգայություններին անհասանելի են կամ հասու են մասնակիորեն: Իսկ դա նշանակում է, որ երևույթի ճանաչողությունը տանում է դեպի էության իմացությունը, որ երևույթը կապված է էության հետ: Դրանով իսկ որոշ իմաստով հաղթահարվում է ազնոստիցիզմի կեղծ իմացաբանական նախադրյալը:

Մարդկային բանականության ճանաչողական հզորության այդպիսի մեկնաբանումը և աստժո գոյության կոսմոլոգիական ապացույցման սկզբունքը տրամաբանորեն հանգեցնում էին նաև հոգևոր էությունների ճանաչողության հնարավորության մասին հետևությունը: Վերջինների բնույթի բացահայտումը՝ մարդկային իմացության պրոցեսի օրինաչափ աստիճանն է, սակայն ճանաչողության երկու տեսակների միջև անհաղթահարելի անդունդ գոյություն չունի, որովհետև նյութականի իմացությունը միաժամանակ նշանակում է նաև հոգևորի իմացություն: Բացի այդ, հոգևոր ճանաչողությանը չեն մասնակցում ոչ աստվածային փայլատակումն ու ներշնչումը, ոչ էլ միստիկական ինտուիցիան: Դա մարդկային բանականության բնական ընդունակություն է: «Այս նոքա են, — գրում է Սարկավազը, — որ թէպէտ աշխարհիս գիտութեանն հասու են, սակայն կարօտ են յաբտենականին, այսինքն՝ հոգևոր գիտութեանն: Իսկ այն, որ ճշմարիտ գիտութեանս հասու եղև մասամբ հազորդ առնէ զմերձաւորն»<sup>68</sup>:

Ճանաչողութեան սարկավազյան բաժանումը «բնագիտականի» (բնախոսականի) և «հոգևորի», չի ստանում բազմակողմանի և խոր լուսաբանում, թեև հիմնականում շեշտը դրվում է արտաքին աշխարհի ճանաչողութեան վրա: Այս պրոբլեմը մանրամասն մշակում է Գրիգոր Տաթևացին, որը համապատասխանաբար տարբերում է ճանաչողութեան բարեշնորհ և բնական ձևերը<sup>69</sup>:

Այս հայացքների տեսական ակունքներն ընկած են ճանաչողութեան երեք աստիճանների մասին Գավիթ Անհաղթի ուսմունքում:

Ճանաչողութեան աստիճանների մասին սարկավազյան ուսմունքը սերտորեն կապված է ճանաչողական ունակութիւնների զարգացման մասին նրա գաղափարի հետ: Ինչպէս մարդուն սկզբնապես հիմնականում տրված է աշխարհի զգայական ընկալման հնարավորութիւնը, իսկ պոտենցիալ ձևով՝ տրամաբանական մտածողութիւնը, այնպես էլ ճանաչողութեան պրոցեսը սկսվում է զգայական աստիճանից և անցնում բանական աստիճանը: Բացի այդ, ինչպես երեխայի բանականութիւնն իրականում կարող է ճանաչել «ճշմարտը», այնպէս էլ զգայական ճանաչողութիւնն իր մեջ պարունակում է տրամաբանականի տարրեր և տալիս է հավաստի գիտելիքներ:

Սարկավագի կարծիքով բանականութիւնը նույնպես գոյութիւն ունի որպես հնարավորութիւն և իրականութիւն<sup>10</sup>, Սակայն, եթե զգայութիւնները գտնվում են բանականութեան մեջ հնարավորութեան կամ իրականութեան վիճակում, ապա տրամաբանական մտածողութիւնն իբրև ճանաչողութեան բարձրագույն աստիճան ոչ մի բանից կախում չունի: Բանականութիւնը «հնարավորութեան» և «իրականութեան» մեջ ոչ թե երկու տարրեր գործոններ են, այլ երկու փոխկապակցված վիճակներ, ավելի ճիշտ՝ միևնույն միասնական մարդկային բանականութեան տարրեր մակարդակի դրսևորումներ: Դրանցից ոչ մեկի առկայութիւնը կամ գործողութիւնը չի առնչվում արտաքին միջամտութեան հետ: Դեռ ավելին, զրանք «բնական ճանաչողութեան երկու տեսակներ» չեն, ինչպես

կարծում է Վ. Կ. Չալոյանը, քանզի մի դեպքում խոսքը բոլոր մարդկանց բնական կարողութիւնների, համապարփակ հատկութեան, մյուս դեպքում ճանաչողութեան անմիջական ինտելեկտուալ ակտի մասին է: Վերջինի դեպքում մենք դործ ունենք պրոցեսի, այլ ոչ թե «մարդու կողմից ձեռք բերված գիտելիքի հանրագումարի» հետ:

Որովհետև Սարկավագը խստորեն տարբերակում է կարողութիւնը և այդ կարողութեան գործողութիւնը, հետևաբար, երբ նա խոսում է ոացիոնալ իմացութեան մասին, ապա նկատի ունի հենց բանականութիւնը «իրականութեան» մեջ: Իսկ բանականութիւնը «հնարավորութեան» մեջ չի դիտվում որպես ճանաչողութեան ձև:

Թեև պոտենցիալ ձևով բոլոր մարդիկ օժտված են գիտական վերլուծութեան ունակութեամբ, ինչպես և ամբողջ կենդանի աշխարհը՝ զգայելու ունակութեամբ, սակայն այդ ունակութեան դրսևորումը նույնիսկ փիլիսոփաների և դիտնականների մոտ միատեսակ չէ: «Քանզի մարդիկ, թէպէտ տեսակաւ մի են և հաւասար» որովհետև նրանք հավասարապես պատկանում են մարդկութեանը, «բայց գիտութեամբ և փարթամութեամբ անզոյգ են որպէս է տեսանել ի տուն և ի քաղաք, որ շինեալ են և բնակին»: Ի տարբերութիւն մարդկանց «մեղուն և մրջիմն», ինչպես և այլ կենդանի էակները, «միապէս գործեն և շկայ զանազանութիւն ինչ ի նոսա»<sup>71</sup>, մի երևույթ, որ բացատրվում է տրամաբանական մտածողութեան բացակայութեամբ: Այսպիսով ունակութեան և գործողութեան հավասարեցնումը Սարկավագը կատարում է միայն անշունչ, անբան էակների նկատմամբ, բայց երբեք՝ մարդու նկատմամբ:

Հետևապես, Սարկավագը դնում և չորօրինակ ձևով լուծում է մի պրոբլեմ, որը հուզում էր արևելյան և եվրոպական միջնադարի խոշորագույն ուղեղների (Ավիցեննա, Ավեռոս, Սիզեր Բրաբանտացի, Մայստեր Էկարտ և ուրիշներ) և առկա էր նաև արաբական արիստոտելականութեան և լատինական ավեռոիզմի ներկայացուցիչների մոտ: Նրանք ընդունում էին սպեկուլյատիվ ինտելեկտի մշտնջենականութիւնը, որ ձեռք էր բերում տիեզերական ֆենոմենի բնույթ, որն իհարկե ֆեոզա-

լական հասարակարգի պայմաններում առաջադիմական իրողություն էր<sup>72</sup>, քանզի հավասարեցվում էին ողջ մարդկության ինտելեկտուալ կարողությունները: Իսկ դա տանում էր դեպի մարդկային բանականության «գեմոկրատիզացումը»:

Սիգբեր Բրաբանտացին, շարունակելով Ավեոոեսի գիծը, մի քայլ առաջ է կատարում արաբական մտածողների համեմատությամբ: Ընդունելով այն թեզը, որ բոլոր մարդիկ օտարված են ինտելեկտուալ գործունեության ունակությամբ, նա պնդում է, որ այդ կարողությունը տարբեր մարդկանց մոտ դրսևորվում է ոչ միանշանակ ձևով: Այս հանգամանքը մերձեցնում է Սիգբեր Բրաբանտացուն նրա հայ նախորդի հետ: Սարկավազը ականհայտորեն պնդում է, թե տրամաբանական մտածողության ունակությամբ օժտված լինելը տակավին ճանաչողության ակտ չէ, քանզի դա յուրաքանչյուր մարդու համապարփակ հնարավորություն է, որ գոյություն չունի մարդկային գիտակցությունից դուրս: Այն վերածվում է ճանաչողության իրական ակտի՝ դաստիարակության և գիտական զբաղմունքների շնորհիվ, քանի որ «գծուար է եթէ միտք ոչ ինչ չգործէ և շջանայ, այն քարի նման է և անշնչից»<sup>73</sup>:

Այսպիսով, ի հակադրություն արաբական մտածողների և դրանց եվրոպական հետևորդների, մարդկային բանակաության «գեմոկրատիզացումը» Սարկավազը կատարում է մարդկային բանականության շրջանակներում, չդիմելով տիեզերական շափանիշներին: Ավեոոեսականների վերացական համամարդկային ինտելեկտի փոխարեն Սարկավազի մոտ հանդես է գալիս կոնկրետ մարդկային բանականությունը: Բացի այդ, եթե նրանք ճանաչողությունը բացատրում էին առանձին մարդու «պասիվ» ինտելեկտի մեջ տիեզերական ակտիվ ինտելեկտի մասնիկի ներթափանցումով<sup>74</sup>, այսինքն ղետուկտիվ եղանակով (համամարդկային կարողությունից հետևելով է առանձին մարդու ունակությունը), ապա Սարկավազի մոտ գերիշխում է ինդուկտիվ սկզբունքը՝ նա ելնում է անհատական մարդկային ինտելեկտից: Ուստի հայ մտածողը չի դիմում միատիկական ինտուիցիայի օգնությանը, ինչպես ավեոոեսականները, չնայած վերջիններիս ուսմունքների

«հեղափոխական» բնույթին: Դա բացատրվում է նրանով, որ ավեոոեսականները շկարողացան գիտականորեն բացատրել «տիեզերական» և մարդկային ինտելեկտի in potentia և հետադոտող ինտելեկտի փոխհարաբերության մեխանիզմը, այսինքն՝ առաջինի վերածումը մարդկային: Այսպիսով, զգայական և բանական ճանաչողությունը դիտվում են միասնության և փոխպայմանավորվածության մեջ՝ իբրև ճանաչողության միասնական պրոցեսի երկու աստիճաններ, որը բացատրում է աստվածային փայլատակումը կամ միստիկական ինտուիցիան որպես արտաքին աշխարհի ճանաչողության միջոցներ: Ի հակադրություն անտիկ շրջանի, միջնադարի և հետագա դարերի շատ փիլիսոփաների, որոնք անտեսում էին կա՛մ զգայական կա՛մ բանական գիտելիքի ճշմարտացիությունը, դրանով իսկ անջատելով զգայությունների և բանականության գործունեությունը, կամ էլ պայմանավորող ճանաչողական նշանակություն էին տալիս դրանցից որևէ մեկին, Սարկավազը տեսնում է դրանց դիալեկտիկական փոխկապակցվածությունը և փոխպայմանավորվածությունը:

Ճանաչողության աստիճանների փոխկապակցվածության ընդունումը հանգեցնում էր նրան, որ մտածողը չէր անջատում երևույթը էությունից և դիտում էր դրանք միասնության մեջ՝ որպես ճանաչողության ակտի սկզբնական ու վերջնական օբյեկտ, ընդունում էր իրերի և ողջ աշխարհի ճանաչելիության մասին թեզը:

Բացի այդ, Սարկավազը բնութագրում է մարդկային ճանաչողությունը որպես երկարատև, բարդ և բազմաստիճան պրոցես, որը շահավետորեն տարբերում է նրա ուսմունքը միջնադարյան արևմտանեվրոպական սխոլաստիկայի ներկայացուցիչների հայացքներից, որոնց համար ճանաչողությունը ոչ թե պրոցես է, այլ «միաժամանակյա, մեռյալ ակտ: Այս բանը հատկապես նկատելի է species-«նմանակների» տեսության մեջ, որոնք անշատվում են օբյեկտից և ներթափանցում գիտակցության մեջ: Վերջինում «գերզգայական սպեցիաների» առկայությունը նշանակում է, որ ճանաչողությունն ավարտված է»<sup>75</sup>:



Թեև հայ իմաստասերը հիմնականում ճիշտ է պատկերացնում ճանաչողության աստիճանների դիալեկտիկական կապը և գրանց հարաբերակցումը, սակայն այդ կապի ըմբռնումը սահմանափակ էր, որովհետև նրա տեսության մեջ, ինչպես և մինչև մարքսյան փիլիսոփայության մեջ առհասարակ, իբրև ճանաչողության սուբյեկտ հանդես էր գալիս անհատական, այլ ոչ թե հասարակական մարդը:

\* \* \*

Սարկավազը բարձր է գնահատում գիտափիլիսոփայական գիտելիքի դերն ու նշանակությունը, համարելով, որ «լավ է զվաճառն զայն բազմախոնջ և աշխատեցուցիչ մտաց և մարմնոյ գտանել, քան զբովանդակ գանձս ոսկոյ և արծաթոյ»<sup>76</sup>:

Գիտական ուսումնասիրության արդյունքները և դրա մեթոդները, իշ-որ բացարձակ և ընդմիշտ հաստատուն բան չէ, «վասն զի յոլով են յեղանակք վարդապետութեան», որպէս ունի բանն»<sup>77</sup>:

Նա պահանջում է որպեսզի ուսումնասիրության ընթացքում գիտնականները դրսևորեն կոնկրետ մտեցնում, քանզի յուրաքանչյուր փաստ կամ իրադարձություն, առավել ևս անցյալին վերաբերող, կարելի է ճանաչել և արժեքավորել միայն ժամանակը, տեղը և այլ կոնկրետ պայմաններ ու հանգամանքներ հաշվի առնելով<sup>78</sup>:

Ճանաչողության նախորդ էտապներում գիտության կողմից ձեռք բերված գիտելիքները ժամանակի ընթացքում չեն կորցնում իրենց տեսական արժեքը հաջորդ սերունդների համար: Ընդամիս, իհարկե, պարտադիր չէ որպեսզի նախորդ մտածողների տեսական ժառանգությունը գործածվի իր անմիջական տեսքով և դա չի նշանակում, որ այն ենթարկված չէ զարգացմանն ու փոփոխությանը: Այս դեպքում անցյալի գիտելիքները գոյություն ունեն վերառված ձևով, սակայն ներկայումս կատարվող հետազոտությունների և տեսությունների անհրաժեշտ բաղադրիչը և հիմքն են: «Եւ այսպէս ոչինչ ունայնացեալ լինի ի գիւտից իմաստնոցն, և ըստ արուեստի քննողացն անաբնոցն: Իսկ զանարուեստ և զանիմաստ ձեռնարկութիւնս

ոմանց խոտեմք: Վասն զի այս սովորութիւն է եկեղեցեաց աստուծոյ զճշմարտութեանն վարել զհետ, և զնոյն խնորել, և ընդ նոյն ընթանալ շաւիղ», — գրում է Սարկավազը<sup>79</sup>: Ուստի, շարունակում է նա իր միտքը մի այլ տեղ «ոչ քամահանս ինչ կանոնեցելումն յառաջագոյն արարեալ, որպէս թէ զայնոսիկ ազարտելով, այլ զնոյն կարգ ստուգապէս քննասիրութեամբ հաստատեալ միաբանեն ամենայնիւ»<sup>80</sup>: Նա մեծ հարգանքով է վերաբերում իր նախորդների տեսական որոնումներին, գնահատում է նրանց վաստակը գիտական ճշմարտություններին հասնելու գործում և նույնիսկ նրանց աշխատանքը և ձգտումը դեպի բնության օրինաչափությունների բացահայտումը, թեև քաջ գիտակցում է, որ նրանք հաճախակի սխալվում են: Սակայն հայ մտածողն անհաշտ վերաբերմունք է ցուցաբերում այն կեղծ գիտնականների նկատմամբ, որոնք զբաղվում են փաստերի կեղծումով: Սարկավազը, սակայն, իրեն իրավունք է վերապահում շհամաձայնվել կեղծ ուսմունքների հետ և շարադրել նյութը սեփական սկզբունքների համաձայն, դիմելով, ի դեպ, գիտնականների գիտական խղճին: «Արդ՝ արհամարհեցաք այսպէս կանոնել և կարծեմ ո՛չ ազարտելի և անարժան գոյ յաշս իմաստնոց: Եւ ո՛չ եթէ ըստ արուեստին գիւտս կամ զքանասիրութիւն ոմանց աղարտեցաք, այլ զկարծեացն ո՛չ են ճշմարիտ, այլ ստութեամբ կերպարանեալ»<sup>81</sup>:

Ըստ Սարկավազի մարդկային ճանաչողությունը միշտ կոնկրետ է, որովհետև այն միշտ էլ ուղղված է լինում դեպի օբյեկտիվ բնության որոշակի իրերն ու երևույթները: Սակայն դրանց անցողիկ բնույթը ոչ մի կերպ չի նշանակում գիտելիքի անօգտակարությունը, քանզի բնության մեջ ամեն ինչ գտնվում է ընդհանուր պատճառահետևանքային կապի մեջ և ենթարկված է բնական օրինաչափությանը՝ պատճառի իմացությունը միաժամանակ նաև հետևանքի իմացություն է և ընդհակառակը: Ուստի իբրև ուսումնասիրության հիման վրա կարելի է պատկերացում կազմել ոչ միայն նրա ներկա վիճակի մասին, այլև ապագա իրերի և երևույթների մասին, որոնք այժմ տակավին գոյություն չունեն: Բայց հետագայում առաջացող իրերն

ու երևույթները նույնպես դիտվում են իրր վերջավոր և անցողիկ:

Ներկան՝ անցյալի տեսական ժառանգություն ընդհանրացման, ամբապնդման և գիտական հիմնավորման շրջան է, որը չի կորցնում իր հավաստիությունը նաև հետագայում: Ելնելով գիտելիքների ժառանգորդության նման մեկնաբանությունից, Սարկավազը տարածում է իր միտքը նաև օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող «անցյալի», «ներկայի» և «ապագայի» հասկացությունների վրա, պնդելով, թե «անցյալի» շնորհիվ ըմբռնելի և մատչելի է դառնում ոչ միայն «անցյալը», այլև «ապագան»:

Իսկ քննելով ներկան, կարելի է գիտելիք ձեռք բերել անցած և ապագա երևույթների մասին: Հենց սրանով պետք է բացատրել մտածողի միտքն այն մասին, թե «ի ներկայէ երեւիին երկրքին՝ ոչ միայն անցեալն, այլ և ապառնին»<sup>82</sup>: Ներկան՝ դա յուրաքանչեւ կապող կամուրջ է անցյալից ապագային անցնելու համար: «Ապագան» վաղը կդառնա ներկա և «ներկան» վաղը կդառնա անցյալ և այլն:

Այս ամենից տրամաբանորեն հետևում է, որ այն, ինչ անցյալում գիտական գիտելիքների զարգացման «ավարտն» էր, այսօր հանդես է գալիս որպես նրա սկզբնակետ, իսկ գիտելիքի այսօրվա վիճակը՝ հետագա փուլերի սկիզբը:

Այս բավականաչափ հետաքրքրական գաղափարը, որն ընդհանուր գծերով նշմարվում է Սարկավազի հայացքներում, իր դասական սահմանումն է ստանում Հեգելի մոտ, որի համաձայն «գիտության համար էական է ոչ այնքան այն, որ իր սկիզբ հանդես է գալիս ինչ-որ անմիջական մի բան, այլ այն, որ նրա ողջ ամբողջությունը շրջապատույտ է ինքն իր մեջ, որտեղ առաջինը դառնում է նաև վերջին, վերջինը՝ նաև առաջին»<sup>83</sup>:

Այս հասկացությունները գտնվում էին արդեն Օգոստինոս Երանելու (354—430) ուշադրության կենտրոնում, որը տալիս է դրանց սուբյեկտիվիստական մեկնաբանումը՝ ժխտելով անցյալի և ապագայի օբյեկտիվ գոյությունը: Անցյալը և ապագան՝ ներկայի յուրահատուկ զանազանակերպումներն են, որովհետև ըստ Օգոստինոս Երանելուն, գոյություն ունեն «անցած առարկաների ներկան, ներկա առարկաների ներկան և ապագա ա-

ռարկաների ներկան»: Այսպես, անցած առարկաների ներկայի համար մենք ունենք հիշողություն, ներկա առարկաների ներկայի համար՝ հայացք, հայեցակետ, հայեցողություն, իսկ ապագա առարկաների ներկայի համար՝ ակնկալում, ապավինություն, հույս<sup>84</sup>:

Իմացությունը մարդկային գիտելիքների ընդլայնման և խորացման պրոցես է, որի հիմքում ընկած է ուսուցումն ու աշխատանքը: «...Ամենայն մակացութիւն և արուեստ մի ըստ միոջիցն առ որ աւելագոյն վարժմանէ և ջերմ աշխատութենէ աճել և գեղեցկանալ բնատրեաց, նա և ուղղել սխալմանն՝ ի կրթասիրութենէ», — գրում է Սարկավազը<sup>85</sup>:

Կրթությունն ու աշխատանքը կատարելագործում են մարդկային գիտելիքները, դրանք դարձնելով գեղեցիկ: Հենց դրանց շնորհիվ է ձեռք բերվում և ընդլայնվում գիտելիքների պաշարը: Վերջիններս չեն տրված a priori, քանզի, ինչպես կարելի էր համոզվել, ըստ Սարկավազի բնածին գաղափարներ և գիտելիքներ գոյություն չունեն: Նա վճռականորեն պնդում է, որ մարդը «արուեստ իմաստութեան զոր շունէր յառաջ և ուսմամբ և գիտ»<sup>86</sup>: Գիտելիքը կրում է փորձնական բնույթ, այսինքն՝ տրվում է փորձի միջոցով և առկա է փորձի մեջ: Դեռ ավելին, հենց երկարատև աշխատանքի և ուսուցման ընթացքում են բացահայտվում գիտելիքների ձեռք բերման ժամանակ թույլ տրված սխալներն ու վրիպումները, որոնք հաղթահարվում են նույն աշխատանքի միջոցով: Այդ իսկ պատճառով, պնդում է Սարկավազը, «Գիտալ գտանելի դիրքաւ արհամարհելի լինի»<sup>87</sup>: Սակայն գոյություն ունի նաև կեղծ իմաստունների անօգուտ աշխատանք, որոնք «Ի նանիր աշխատութեամբ մաշեցուք զկեանս և փոխանակ շահից, տուգանս ժողովեցուք»<sup>88</sup>: Իմաստասերի կարծիքով օգտավետ և անհրաժեշտ է միայն այն աշխատանքը, որը հանդիցնում է ճշմարտության ձեռք բերմանը, սակայն ձգտելով ճշմարտության, հաճախակի կարելի է հանգել նաև մոլորություն:

Որպես բնախույզ Սարկավազը ձգտում է ճշմարիտ գիտելիքների ձեռք բերմանը: Գիտելիքը՝ աշխարհի բաղմազանություն մեջ առկա պատճառ-հետևանքային կապի բացահայտման և

գիտական բացատրութեան արդյունք է: Պատճառի իմացութեանը գիտական հետազոտութեան հիմնական խնդիրն ու նպատակն է, քանզի ոչ մի իր կամ երևույթ գոյութիւն չունի առանց իր պատճառի: Դա հնարավոր է դառնում միայն ճանաչողութեան առարկայի բաղմակողմանի ուսումնասիրութեան շնորհիվ և միայն այդ դեպքում իրը կարող է ճանաչվել իր սկզբնապատճառի հետ միասին: «Կարծեալք և առանց պատճառի գիտութեան ո՛չ ասի և ո՛չ մականցութիւն՝ գիտութեան», — գրում է Հովհաննես Սարկավազը<sup>89</sup>:

Գիտութիւնը խարսխվում է հավաստի գիտելիքների վրա, որոնք գիտելիք են պատճառական կապերի մասին, բայց ոչ թե մեկ, այլ դրանց որոշ ամբողջութեան: Այստեղ Սարկավազը վերապահում է կատարում, որ պատճառների ոչ ամեն մի ամբողջութեան կարող է ճիշտ պատկերացում տալ իրի էութեան մասին: Այդ պատճառները պետք է առնչվեն միմյանց ոչ թե մեխանիկորեն, ինչպես մոլորութեան մեջ ընկած գիտնականների մոտ, որոնք զբաղվում են հերյուրանքներով և սնամտութեամբ, որպեսզի ապացուցեն կեղծիքը, այլ օրգանապես: Ընդ որում, ուսումնասիրելիս պետք է ձգտել նախ և առաջ էութեանական, այսինքն՝ այն պատճառների բացատրութեանը, որոնք նպաստում են էութեան բացահայտմանը:

Ճանաչողութեան ակտը հանգեցնում է և կարծիքների առաջացմանը: Հավաստի գիտելիքը և կարծիքը բարդ ճանաչողական պրոցեսի օրինաչափ հետևանքն են: Կարծիքը տակավին գիտելիք չէ, այն գիտելիքի ուժ է ստանում հետագա ուսումնասիրութեան և նրա ճշմարտութիւնը ապացուցելու ժամանակ, սակայն, ոչ ամեն մի կարծիքի ճշմարտութիւնը կարելի է հաստատել: Այդպիսի կարծիքը որակավորվում է իբրև ոչ ճշմարիտ և սահմանադատվում է գիտելիքից:

Հետևաբար գոյութիւն ունեն ճշմարիտ գիտելիքներ, հետադաժում գիտելիքների վերածվող կարծիքներ և ոչ ճշմարիտ կարծիքներ: Գիտելիքի բովանդակութիւնն է զգայական իրերի աշխարհը, գիտելիքը վերջիններիս արտացոլումն է և համապատասխանում է դրանց: Իսկ ոչ ճշմարիտ կարծիքը դատարկ բովանդակութեամբ «գիտելիք» է:

Սարկավազը խստորեն տարբերակում է ճշմարտութիւնն իրերի մեջ և ճշմարտութիւնը բառերի մեջ, դրանով իսկ փաստորեն առաջ քաշելով ձևական տրամաբանական և իմացաբանական (օբյեկտիվ) ճշմարտութեան գաղափարը:

Սակայն գիտութեան և արվեստի միջոցով ձեռք բերվող ճշմարիտ գիտելիքները հավերժ և բացարձակ չեն և ոչ ամեն ինչ, որ թվում է հավաստի, այդպիսին է իրականում: «Բայց քանզի հանդիպի այժմուս և ի ճշմարտութեան մասին՝ խտտելոյ արժանի ո՛չ եղաք, այլ ուղևորեալք ի կատարածէ ի սկիզբն կոյս»<sup>90</sup>: Այստեղից միաժամանակ հետևում է, որ ճշմարտութիւնը ոչ միայն գիտական հետազոտութեան նպատակն է, այլև ճանաչողութեան հաջորդ փուլերի ելակետը:

Հովհաննես Սարկավազը միջնադարի մեղ հայտնի մտածողներից միակն է, որն առաջ քաշեց ճշմարտութեան հարաբերական և բացարձակ բնույթի մասին դրույթը, այդ երկու կողմերի համագոյակցման սկզբունքը: Յուրաքանչյուր ճշմարտութիւն, պնդում է նա, որին ճանաչողութիւնը հասնում է որոշակի փուլում, միաժամանակ և բացարձակ է և հարաբերական: Իմաստասերը հիմնականում ճիշտ է նկատել դրանց փոխադասմանավորվածութիւնը՝ հարաբերական և բացարձակ ճշմարտութիւնը գոյութիւն ունի ոչ թե մեկուսի, միմյանցից առանձին, այլ կազմում է անխզելի միասնութիւն: Դրանք միասնական ամբողջի ներսում գոյութիւն ունեցող երկու բաղադրիչներ են, որոնք գտնվում են որոշակի հարաբերակցման մեջ և որպես կանոն դրանցից մեկը գերիշխող է, մի հանգամանք, որը մատնանշում է իմացութեան ակտի վիճակն ու մակարդակը: Բացի այդ, արտահայտվում է այն միտքը, որ յուրաքանչյուր հարաբերական ճշմարտութիւն իր մեջ պարունակում է բացարձակի մասնիկը և ընդհակառակը: «Բայց ըստ արուեստի և մականցութեան հնար է մերթ զնոյն ինքն ճշմարտութիւնն և մերթ մերձն առ ճշմարտութիւնն, և զայսոսիկ դարձեալ երկակի և կամ աւել և կամ սուղ զտանել», — իրավացիորեն գրում է Հովհաննես Սարկավազը<sup>91</sup>:

Գիտութիւնն ու արվեստը միշտ չէ, որ ի վիճակի են ճանաչել բուն ճշմարտութիւնը, քանզի բնութիւնն իր մեջ թաք-

ցրված ունի անթիվ անհայտ և շճանաչված երևույթներ: Մարդկային գիտելիքը մոտավորապես է արտացոլում օբյեկտիվ աշխարհը, սակայն դա երբեք չի բացառում օբյեկտիվ ճշմարտության գոյությունը: Եվ, թեպետ մարդկային միտքը ուղղված է տիեզերքի գաղտնիքների ճանաչողությանը, այնուամենայնիվ, այն երբեք չի սպառում դրանք, քանի որ «սակաւ ինչ յայտնի երևի յիմաստնոյն խորհրդոցն, յոլովն այն է, որ ծածուկ է»<sup>92</sup>, Իսկ դա ոչ այլ ինչ է, քան բացարձակ և հարաբերական ճշմարտության հարաբերակցման մասին հարցի քննարկում:

Սակայն հայ մտածողը չի ընկնում սկեպտիցիզմի կամ ագնոստիցիզմի մեջ: Նա միայն մատնանշում է մի հանգամանք, որը կարևոր նշանակություն ունի ճանաչողության բուն պրոցեսի բացատրության համար հատկապես՝ թեև ճանաչողության պոտենցիալ օբյեկտն է ողջ կոնկրետ զգայական աշխարհը, սակայն ակտուալ անմիջական առարկա (որպես իրականություն) հանդես են գալիս օբյեկտիվ իրականության այս կամ այն իրերն ու առարկաները: Իբրև գիտնական Սարկավազը պահանջում է, որպեսզի հետազոտության ընթացքում միշտ հաշվի առնեն մարդկային գիտելիքների սահմանափակ և հարաբերական բնույթը: «Բայց յաղագս մեկնութեան իրացն չէ պարտ անցանել, որ տեսանէր երբեմն մի և երբեմն երկու»<sup>93</sup>, — նշում է Սարկավազը:

Հարաբերական գիտելիքների ձևաբերումը և հարաբերական ճշմարտության իմացությունը վաղանցիկ և ունայն աշխատանք չէ, որովհետև, գրում է նա, «եթէ ճշմարիտ իցէ այս ոչ գիտեմ, սակայն յարացոյց ճշմարտութեան եթէ ոք աոցէ ոչ է անտեղի»<sup>94</sup>: Հարաբերական գիտելիքը արտաքին աշխարհի ճանաչողության, զարգացման և առավել ամբողջական ու ազնկվատ պատկերացումների հասնելու անհրաժեշտ պայման և որոշակի աստիճան է: Այս գրույթը Սարկավազը կոնկրետացնում է նաև անհատական մարդկային ինտելեկտի նկատմամբ, համարելով, որ յուրաքանչյուր գիտնական հետազոտության ընթացքում ձեռք է բերում որոշ գիտելիքներ կախված իր ճանաչողական ունակությունից, որոնց սահմանները նա չի կարող և չպետք է ձգտի գանցել: «Թէ ու փոքր մասին շնորհացն հասան

այն բաւական էր նոցա: Իսկ այն, որ ի բերթութեան մասն շհասին բարւոք արարին, դի ոչ աւելի քան գիտեանց կարողութիւնն բռնադատեցին զինքեանս»<sup>95</sup>, — եղրահանգում է նա:

Այսպիսով, հայ մտածողը գիտելիքի կորեն է լուծում հարաբերական և օբյեկտիվ ճշմարտությունների հարաբերակցման հարցը:

Այստեղից տրամաբանորեն հարց է ծագում մարդու ճանաչողական հնարավորությունների սահմանների մասին: Անհատի ճանաչողական ունակություններն ու իմացությունը սահմանափակ են: Սակայն, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, մաթեմատիկական ճանաչողական հնարավորությունները in potentia անսահման են: Այս հարցում Սարկավազի մոտ նույնպես գրսեվորվում են գիտելիքի կական մտածողության տարրեր:

Բացի հարաբերական և «բացարձակ» ճշմարտության զաղափարի, միջնադարյան իմաստասերն առաջ է քաշում նաև «ակնհայտ» ճշմարտության հասկացողությունը: Վերջինս «ակնհայտ» է ոչ թե ինքնին և գրա ակնհայտությունը տրված չէ որսից կամ էլ կանխորոշված է վերևից, այլ այնքանով, որքանով փիլիսոփայության մեջ քաջատեղյակ մարդիկ կարող են ընդունել որևէ տեսական դրույթ առանց լրացուցիչ փաստարկումների և իրազննման օրինակների: Դա այն է, որն ակնհայտ է, ակներև է, հայտնի է՝ նախորդ փիլիսոփաների գիտականորեն և տրամաբանորեն հիմնավորված ուսմունքներից: Հետևաբար ոչ մի անհրաժեշտություն չկա կրկին ապացուցելու յուրաքանչյուր տեսություն կամ դրույթ, այլ պետք է նկնելով դրանցից ապացուցել և հիմնավորել այն գաղափարները, որոնք դեռևս չեն ստացել «ակնհայտության» տեսք:

«Ակնհայտ» գիտելիքի պրոբլեմը կարևոր նշանակություն ունի միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ: «Ակնհայտության» էություն բացահայտմանը հատուկ ուշադրություն էր դարձնում XIII դարում Ռոջեր Բեկոնը, որն ի տարբերություն Սարկավազի ըմբռնում էր դա իբր ոչ մի ապացուցման կարիք չունեցող ճանաչողության ակտ: Բեկոնի կարծիքով «ակնհայտությունը» հասնելը անհրաժեշտաբար պահանջում

է աստվածային փառատակման առկայություն, այսինքն՝ դիտվում է միաստիկաբար:

Սարկավագը հանդես է գալիս «դիպարանություն» և դատարկարանության դեմ, որոնք իրերի և երևույթների էություն բացահայտմանն ու բացատրությունը նպաստելու փոխարեն խանգարում են դրան: Ճանաչողության ընթացքում կարևոր դեր է խաղում սուբյեկտիվ գործոնը, շարադրվելիք փաստերի նկատմամբ անհատական վերաբերմունքը, որն իր հերթին հաճախակի հանգեցնում է սխալ պնդումների և հետևությունների: Այս գործոնի հետ պարտադիր է հաշվի նստել հատկապես այն պարագայում, երբ ուսումնասիրության առարկա են դառնում անցյալի ուսմունքները:

Ճշմարտության հասնելն ու իրականության ճանաչողությունը, ըստ Սարկավագի, նույնական պրոցեսներ են: Ճշմարտությունը ճանաչողության նպատակն ու արդյունքն է՝ դրա զարգացման որոշ փուլում: Սակայն ճշմարտությանը կարելի է հասնել զանազան եղանակներով, այսինքն՝ ճանաչողությունը կարող է ընթանա տարբեր ուղղություններով: Նույնիսկ եկեղեցու «ճշմարտությունները», որոնք համարվում էին մշտնջենական և անվիճելի, նա չի ընդունում լոկ հավատի միջոցով: Իմաստասերը պահանջում է նաև կրոնաեկեղեցական «ճշմարտությունների» տրամաբանական հիմնավորում: Այս պահանջը անմիջականորեն առնչվում և պայմանավորված է սուրբ գրքերի գրույթների բանական հիմնավորման մասին գոյաբանական սկզբունքով:

\*\*\*

Սարկավագն առաջիններից էր, եթե ոչ առաջինը, որ խոր միջնադարում հռչակեց մարդկային գիտելիքի փորձնական ճանապարհով ձեռքբերման և փորձնական ստուգման սկզբունքը: Սարկավագի ուսմունքը փորձի մասին անտիկ և հայ մտածողների, մասնավորապես, Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու, Գրիգոր Մագիստրոսի և ուրիշների դադափարների ստեղծագործական յուրացման, իմաստավորման և հետագա զարգացման օրինաչափ արդյունք է:

Անհաղթը հիմնականում ընդգծում է գիտելիքների փորձնական ծագման և ճանաչողության փորձնական մեթոդի մասին գաղափարը: Այսպես՝ «...զաստեղարաշխականն՝ քաղղեացիք (գտին-Վ. Մ.), վասն անամպ և հանապազաջինջ գոլով օղոցն՝ դիրաւ կարացին ըմբռնել զշարժմունս աստեղաց»<sup>96</sup>: Այս նույն եղանակով է նա բացատրում նաև մյուս գիտությունների և առհասարակ մարդկային գիտելիքի ծագումն ու հետագա զարգացումը: Մյուս կողմից, փորձ հասկացությունն ունի գիտելիքի որոշակի ձևի նշանակություն, այն է. «միոյ իրի անպատճառ գիտութիւն»<sup>97</sup>:

Իսկ Անանիա Շիրակացին, առաջ քաշելով արտաքին աշխարհի փորձնական իմացության սկզբունքը, փորձը մեկնաբանում է ընդհանուր ձևով: Քննելով աստվածային իմաստության և նյութական աշխարհի ճանաչելիության հարցը, նա նշում է, թե այն գիտնականները «որ զքննութիւնս երկրի վարժին ուսմամբ ըստ երիցս այս դիմաց՝ շրջելով և տեսութեամբ և լսելով՝ կամեցան ոչ յամենեին անհաստեթեան թողու զարարածս»<sup>98</sup>: Այս նույն միտքն է արտահայտված նաև նրա մի այլ աշխատության մեջ: Շարադրելով երկրի վրայ բնակելի վայրերի մասին Աստվածաշնչում առկա տեղեկությունները, գիտնականը առավել հավանական է համարում Պտղոմեոսի նկարագրությունը, քանզի նրա մարդիկ ճշտությամբ նկարագրել են այն ժողովուրդներին և նրանց բնակավայրերը, որոնց հետ առնչվել են շրջազայության ժամանակ, իսկ այն բնակավայրերի մասին, «Զոր ոչ երբեք կոխեաց որ և կամ ետես ակն մարդոյ» լռել են<sup>99</sup>: Այսինքն, փորձը դիտվում է իբրև գիտելիքի աղբյուր, իբրև կենսական փորձ:

Սակայն խոսելով փորձնական իմացության և գիտելիքի մասին, հիշյալ հեղինակները տակավին չէին դնում գիտելիքի փորձնական ստուգման հարցը: Այս առումով առանձնապես հետաքրքրական են Գրիգոր Մագիստրոսի դատողությունները: Ընդունելով գոյի ճանաչողության հնարավորությունը, որը հանգեցնում է «կարծիքի» առաջացմանը, նա պնդում է, թե անհրաժեշտ է նաև որոշել ստեղծված «կարծիքի» ճշմարտացիությունը, որովհետև մարդը միշտ չէ, որ ճիշտ է դատում,

ընկալում իրերի որակը, լսում, տեսնում: Ընդհանուր մատնանշելով զգայական և բանական ճանաչողության մի շարք թերի կողմեր, «կարծիքի» ճշմարտացիության չափանիշը նա տեսնում է իրերի, նրանց էություն, բնույթի և նշանակման հատուկ հետազոտության մեջ<sup>100</sup>: Հավանաբար իրերի հատուկ հետազոտության տակ Մագիստրոսը նկատի ունի լրացուցիչ ուսումնասիրություն՝ ձեռք բերված «կարծիքների» հաստատման կամ հերքման միտումով: Եթե այս ենթադրությունը ճիշտ է, ապա ակնհայտ է, որ գիտելիքի ստուգումը նա դիտում է իբրև բանական ստուգում, ավելի ստույգ արտահայտվելով՝ ճանաչողության արդյունքը պետք է իր ստուգումը անցնի իմացության բուն ընթացքում: Հովհաննես Սարկավազը կարևոր քայլ է կատարում փորձ հասկացության ըմբռնման հարցում, որը դիտվում է որպես արտաքին փորձ, ներմուծելով դրա մեջ նոր բովանդակություն՝ իբրև մարդկային գիտելիքների ճշմարտացիության չափանիշ: Բնագիտության և մատերիալիստական սենսուալիզմի դիրքերից նա ավելի որոշակիորեն հռչակեց գիտելիքի փորձնական ստուգման գաղափարը, քան իր նախորդները, ժամանակակիցները և միջնադարյան հետագա փիլիսոփաներից շատերը: Իմաստասերը համոզված է, որ զգայական և բանական իմացության ընթացքում ձեռք բերվող յուրաքանչյուր կարգի գիտելիք անհրաժեշտաբար պետք է անցնի փորձնական ստուգում, որից հետո միայն նա վերածվում է գիտության ճշմարտության: Սարկավազը համարձակորեն պնդում է, որ «թէ և՛ սոքոք կիրթ և՛ վարժ, առանց փորձի՛ կարծիքն հատարմանալ ոչ կարասցեն. և փորձն՝ հաստատուն և՛ աներկբայ... վասն զի ոչ է պարտ միայն հնագիտակ լինել, այլ և ինքնաբաւ...»<sup>101</sup>:

Հետևաբար, ինչպես և «բնախօսութեան» բնագավառում, փորձ հասկացողությունը նա անմիջականորեն կապում է արտաքին բնության բնագիտական իմացության հետ, այսինքն՝ փորձը հանդես է գալիս և՛ իբր ճշմարտության չափանիշ, և՛ իբր ճանաչողության ձև, մեթոդ: Ի հակադրություն միջնադարյան գիտության ընդունված նորմերի, Սարկավազը որոշիչ նշանակություն է տալիս ոչ թե սպեկուլյատիվ դատողություններին,

այլ ճանաչողության փորձնական եղանակին, միաժամանակ պնդելով, թե բանականության գործունեության արդյունքը պետք է ստուգվի և ճշգրտվի գործնականում, այսինքն՝ փորձի միջոցով. «Պարտ էր իմաստակացն զխոհականութիւնն գործովք տեսանել առանել քան բանի»<sup>102</sup>: Փորձնական գիտելիքը պարունակում է օբյեկտիվ բովանդակություն, սակայն այն անմիջականորեն տրված գիտելիք է: Սարկավազը դեռևս ի վիճակի չի փորձը դիտել որպես անմիջական և միջնորդավորված գիտելիքի միասնություն, քանզի փորձնական գիտությունն այդ ժամանակաշրջանում ինչպես և մի շարք հարյուրամյակներ հետո տակավին ամբողջությամբ դուրս չէր եկել արտաքին աշխարհի անմիջական ընկալման և ճանաչողության շրջանակներից:

Փորձնական ստուգումը, ըստ Սարկավազի, նախատեսում է բառ-հասկացությունների, գիտելիքի և արտացոլվող իրերի և երևույթների, վերջիններիս էություն, պատճառահետևանքային կապի համապատասխանություն: Ընդ որում, ոչ թե իրն է հետևվում հասկացությանը կամ դատողությանը, այլ՝ ընդհակառակը, գիտելիքը պետք է համապատասխանի իրին, որովհետև «զկոշիկն ի յոտն ասէ պիտի և ոչ զոտն ի կոշիկն, որ է այս անհնարին»<sup>103</sup>: Դա հասկանալի է, քանի որ ըստ հայ իմաստասերի, հասկացությունն արտացոլում է իրերի և երևույթների էությունը: Բառն է նշանակում իբր, իսկ արտացոլողը և նշանակողը չի կարող նախորդել արտացոլվողին և նշանակվողին: Ոչ մի նրբենի սպեկուլյատիվ հնարամտություն, փիլիսոփայական խճողամտություն և բարդաբանություն, ոչ մի տրամաբանական ճիշտ փաստարկ և կառուցում՝ անկախ դրանց ճշմարտանմանության չի կարող ճշմարիտ համարվել, եթե չի համապատասխանում օբյեկտիվ իրականությանը: Ուստի «...ոչ է պարտ հայել ի բանիցն շողակրատանս, թէպէտ և հաւանական թուեցցի: Քանզի բանն նշանակիչ իրին է՝ չէ իրաւացի հակառակ իրացն արտաբերիլ: Այլ միայն ճշմարտութեան հետեւել»<sup>104</sup>:

Թեպետև գիտելիքի ճշմարտացիության կամ կեղծության չափանիշը արտաքին փորձն է, սակայն դա կարելի է ստուգել նաև հետագա և լրացուցիչ հետազոտության ընթացքում: Հե-

տագոտութունն ու փորձը՝ ինչպես հավաստի գիտելիքների ձեռքբերման, այնպես էլ դրանց ստուգման երկու՝ թեև ոչ համարժեք, միջոցներ են: «Բայց չեմ հայնց դիւրահաւան որ առանց քննութեան հաւատամ ամենայն բանից և պատրիմ, զի առանց քննելոյ և փորձելոյ չէ պատեհ հաւանել ամենայն բանի», — գրում է Սարկավագը<sup>105</sup>:

Այսպիսով, ընդունելով նաև Մագիստրոսի ճշմարտութեան շահանիշը, Սարկավագը դա ենթարկում է հիմնական, առավել կատարյալ շահանիշին՝ փորձին, շնայած, որ իմացութեան ընթացքում ևս կարելի է ուղղել թույլ տված սխալները և համոզվել այս կամ այն կարծիքների ճշտութեան մեջ: Սակայն վերջնական ճշմարտացիութունը կամ կեղծութունը հաստատվում է միայն փորձով:

Ճշմարտացիութեան հաստատումը վայրկենական ակտ չէ, այն չի տրվում միանգամից՝ ո՛չ միստիկական ինտուիցիայի կամ ներքին հոգևոր փայլատակման շնորհիվ, ո՛չ էլ աստվածային ներշնչմամբ: Գոյություն ունի ճշմարտութեան շահանիշը մի կողմից չի գտնվում իմացութեան սուբյեկտի մեջ, իսկ մյուս կողմից՝ արտաբնական աշխարհում: Այն պետք է որոնել նյութական մարմինների աշխարհում: Սակայն այս դեպքում ևս պահանջվում են արտակարգ ջանքեր և մանրակրկիտ աշխատանք, քանի որ փորձնական ստուգումը, ինչպես և բուն իմացութունը, երկարատև պրոցես է: Անհրաժեշտ է մեծ աշխատանք և ջանքեր ներդնել, որպեսզի հասու լինել մտքի, հասկացութունների և իրերի, արտացոլման և արտացոլվողի համապատասխանությանը. «...Աշխատութեան և տքնութեան պէտք են՝ առ ի գիտել զստուգութիւն բանից և իրաց, վասն զի ո՛չ բանն զիրս հաստատէ, այլ իրն՝ զբանն, որոյ սովոր են խնդրել զճշմարտութիւն»<sup>106</sup>:

Փորձի վերաբերյալ նմանօրինակ արտահայտութիւններն իհարկե պատահական չեն, քանզի դրանք, ինչպես կարելի է համոզվել, տրամաբանորեն բխում են նաև «նրա ընդհանուր մեթոդոլոգիական սկզբունքներից և բնագիտական աշխատութիւնների կոնկրետ նյութից»<sup>107</sup>: Բայց Սարկավագն ավելի հեռուն է գնում: Նա չի անտեսում նաև հասկացութիւնների

նշանակութիւնը, որը նրա կարծիքով իրերի բուն էութեան ճիշտ արտացոլման մեջ է: «...Ջանուանն ճշմարտութիւն և վերայ պահեմը պատկանելով ի հրամայողացն, և զիրն հաւատապէս ախորժեմը գտանել»<sup>108</sup>, — գրում է նա: Բայց ոչ բոլոր հասկացութիւններն են արտահայտում կեցութեան բուն էութիւնը: Սակայն դրանից ինքն էութիւնը չի տուժում և չի փոփոխվում, որովհետև այն անկախ և առաջնային է արտացոլող հասկացութեան նկատմամբ: Այս կապակցութեամբ Սարկավագը գրում է. «Այլ զի՞նչ ապուտ բերէ բանին ոչ ափի իրին հաստատապէս կացելոյ, քանզի եթէ ասէ բան և եթէ ոչ, իրն անսխալ ունի զիրութեանն իւրոյ յատկութիւն»<sup>109</sup>: Թեպետև անվանումների կամ էլ գիտութեան հասկացութիւնների փոփոխումը չի հանգեցնում իրերի էութեան խեղաթյուրմանը, սակայն այն արգելք է հանդիսանում, խոչընդոտում է ճշմարիտ իմացութեանը. «Երկրաշափքն թէ փոխեն զկէտին անունն և զգծին և զայլոցն. այլ ոչ կարեն զբնութիւն իրին ցուցանել»<sup>110</sup>:

Այսպիսով, բառիս լայն իմաստով, իբր ճշմարտութեան շահանիշ հանդես է դալիս նյութական առարկաների աշխարհը, այսինքն՝ մարդկային գիտելիքն օժտված է «առարկայական ճշմարտացիութեամբ»: Սակայն փորձի դերը չի հանգեցվում մարդկային գիտելիքի ճշմարտացիութեան կամ կեղծութեան որոշմանը: Այն միաժամանակ նոր էութիւնների բացահայտման հիմք է ծառայում, բայց արդեն այլ՝ ավելի բարձր մակարդակում, բնութեան նոր օրինաչափութիւնները ճանաչելու համար<sup>111</sup>: Փորձը ձեռք է բերում նաև ճանաչողական գործունեութեան անհրաժեշտ բաղադրիչի նշանակութիւն, որի շնորհիվ պահանջվում է անմիջական կապ գիտելիքի և ճանաչելի միջև: Դա հնարավոր է դառնում այն պատճառով, որ Սարկավագի կարծիքով բնական համակարգի բոլոր օղակները գտնվում են փոխկապակցվածութեան և փոխալայնամակարդութեան մեջ, մեկն անցնում է մյուսին և, հետևաբար, մի իրի իմացութիւնն առնչվում է մի այլ իրի իմացութեան հետ և հակառակը:

Այսպիսով, վերը շարադրածից և իմաստասերի այն դրույթից, թե բնութեան գաղտնիքների իմացութիւնն ունի ոչ միայն

տեսական, այլև գործնական ուղղվածություն (իրերի և երևույթների հատկությունների ու բնույթի իմացությունը հնարավոր է դարձնում դրանց կիրառումը մարդու պրակտիկ կենսագործունեության մեջ) նշմարվում է «պրակտիկա» հասկացության յուրահատուկ ըմբռնում: «Պրակտիկա» հասկացությունը, որը Մարկավագի ուսմունքում նույնական է մի շարք այլ հասկացությունների՝ աշխատանք, կենսական փորձ, որպես ճանաչողության մեթոդ, որպես գիտելիք և ճշմարտության շահանիշ, մարդկային (անհատական) գործունեության այն ոլորտն է, որտեղ իրագործվում են գիտական գիտելիքները: Բացի այդ, արտաքին աշխարհի փորձնական իմացությունը, բնական օրինաչափությունների բացահայտումն ու բացատրությունը հզորացնում են մարդուն, վստահություն ներշնչում նրա բանականությանը բնության տարերքների դեմ մղվող պայքարում, իսկ շճանաչված իրը, երևույթը, ինչպես և անգիտությունն առհասարակ, մարդկային երկյուղի առաջացման պատճառն է բնության թաքնված ուժերի նկատմամբ<sup>112</sup>:

Ամփոփելով փորձի մասին սարկավագյան հայեցակետը, նրա ուսմունքում կարելի է առանձնացնել, տարբերակել հետևյալ ըմբռնումները. 1) փորձն իբրև մարդկային գիտելիքի առաջացման անհրաժեշտ հիմք, 2) իբրև արտաքին նյութական աշխարհի ճանաչողության հիմնական գիտական մեթոդ, 3) զգայական փորձն իբրև գիտելիքի ձևերից մեկը, որն հիմք է ծառայում հետագա ճանաչողական պրոցեսի համար, 4) փորձն իբրև մարդու յուրատեսակ աշխատանքային գործունեություն, որն ուղղված է դեպի բարիքների ձեռքբերումը բնության գործերի մեջ ներթափանցելու ճանապարհով, 5) փորձն իբրև ճշմարտության միակ հավաստի շահանիշ:

Արևմտյան Եվրոպայում XIII դարում նման ուսմունք է զարգացնում Ռոջեր Բեկոնը, այն էլ որպես միակ հիանալի բացառություն<sup>113</sup>: Ըստ Բեկոնի, «առանց փորձի ոչինչ չի կարելի ճանաչել բավարար շահով» ու թեև «շատերը տրամադրության տակ ունեն ապացույցներ ճանաչողության առարկայի վերաբերյալ, բայց քանի որ օժտված չեն փորձով և արհամարհում են այն, ապա չեն խուսափում շարիքից և ձեռք չեն բերում

բարիքներ»: Օրինակ, կրակի ներգործության մեջ համոզվելու համար անհրաժեշտ է դնել «ձեռքը կամ բռնկվող իրը կրակի մեջ, որպեսզի փորձով ստուգել այն, ինչ ուսուցանում են փաստարկները»<sup>114</sup>: Սակայն, ի հակադրություն Սարկավագի, որը փորձի տակ միշտ ենթադրում է արտաքին փորձը, Բեկոնը բնորոշում է երկակի փորձի գոյությունը՝ արտաքին («մարդկային և փիլիսոփայական»), և ներքին («աստվածային ներշնչում»): Ընդ որում կատարելով յամբ օժտված է միայն «ներքին փորձը», քանզի արտաքին փորձը սահմանափակված է «մարմնական իրերով» և «զգայություններով», իսկ ներքինը՝ տարածվում է ինչպես «հոգևոր», այնպես էլ «մարմնական իրերի և փիլիսոփայական գիտությունների» վրա: «Իրերի իմացության ուղին երկակի է,— գրում է Բեկոնը,— մեկը՝ փիլիսոփայական փորձի, մյուսը որն... ավելի լավն է՝ աստվածային ներշնչման միջոցով...»<sup>115</sup>: Արտաքին փորձին տիրապետում են մարդիկ, իսկ ներքին փայլատակմամբ ամենաբարձր յայլը օժտել է միայն «սուրբ հայրերին և մարգարեներին»<sup>116</sup>: Փորձի նման ստորաբաժանումը Բեկոնի կողմից պատահական չէ, որովհետև քննադատական առարկաների ուսումնասիրության պահանջին զուգահեռ նա երկար ու մանրակրկիտ զբաղվում էր աստղագուշակության մոգությունամբ, որն էլ նրա աշխարհայացքի բնորոշ գծերից է:

Ինչպես կարելի է տեսնել «փորձ» հասկացության մեկնաբանությունը բաժանել է ոչ միայն «դասական մատերիալիստներին և իդեալիստներին»<sup>117</sup>: Այս միտքը մեթոդաբանական նշանակություն ունի փիլիսոփայության պատմության առհասարակ, իսկ որոշ վերապահումներով նաև միջնադարյան փիլիսոփայության ուսումնասիրության համար, թեև այդ դարաշրջանում չի ստեղծվել որևիցե ամբողջական և հետևողական մատերիալիստական ուսմունք: Նշված իրողությունը բացատրվում է նրանով, որ «փորձ» հասկացության տարբեր «սահմանումներն» արտահայտում են միայն այն երկու հիմնական գծերը փիլիսոփայության մեջ, որոնք այնպես ցայտուն կերպով բացահայտել է Էնգելսը»<sup>118</sup>:

Ինչպես և անտիկ ու միջնադարյան արևմտաեվրոպական



փիլիսոփայության մեջ, Սարկավագի փիլիսոփայական ուսմունքում փորձի և ընդհանուր հասկացությունների (ունիվերսալիաների) պրոբլեմն առաջանում էր ճանաչողական գործունեության ընթացքում բանականության և զգայական տվյալների փոխհարաբերության և հարաբերական արժեքավորման ընդհանուր հարցի լուծման կապակցությամբ:

Վերը շարադրվածից ակներևաբար երևում է, որ իմացաբանության հարցերում պարզորոշ կերպով դրսևորվում են իմաստասերի՝ հաճախակի մատերիալիզմին հարող էմպիրիզմն ու սենսուալիզմը, որոնք պայմանավորված են նաև նրա բնախոսական հայեցակետով: Առանձնապես կարևոր է ընդգծել այն փաստը, որ փիլիսոփայության հիմնական հարցի մյուս կողմը, այսինքն այն հարցը «Քե մեզ շրջապատող աշխարհի մասին մեր մտքերն ինչպե՞ս են վերաբերվում այդ իսկ աշխարհին: Արդյոք մեր մտածողությունն ի վիճակի՞ է ճանաչելու իրական աշխարհը, արդյոք մենք կարո՞ղ ենք իրական աշխարհի վերաբերյալ մեր պատկերացումների և հասկացությունների մեջ կազմել իրականության ճիշտ արտացոլումը»՝ «մտածողության և կեցության նույնության» հարցը<sup>119</sup>, իմացաբանության հիմնական հարցը դրական մատերիալիստական լուծում է ստանում: Իսկ «Մեր զգայությունները համարել արտաքին աշխարհի պատկերներ—ընդունել օբյեկտիվ ճշմարտությունը—կանգնել մատերիալիստական իմացաբանության տեսակետին,— միևնույն բանն է»<sup>120</sup>: Նյութական առարկաների աշխարհը, ըստ Սարկավագի, առաջնային է մարդկային գիտակցության նկատմամբ: Վերջինս երկրորդական է և արտացոլում է արտաքին աշխարհը, իսկ դա ոչ այլ ինչ է քան մատերիալիզմ իմացաբանության մեջ:

### 3. 3. ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅԵՆԵՐԸ

Իմաստասերի բնագիտական ուսումնասիրությունները, որոնք հանգեցրին նյութական աշխարհի օբյեկտիվ գոյության և ճանաչելիության դրույթի ընդունմանը, մեծ դեր խաղացին նաև միջնադարյան փիլիսոփայության կարևորագույն պրոբլեմի՝ ունիվերսալիաների պրոբլեմի լուծման գործում: Միջ-

նադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ գերիշխում էր նոմինալիստական դիրքորոշումը, որը կապված էր ինչպես բնագիտական մտքի նվաճումների, այնպես էլ սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական-գաղափարախոսական պատճառների հետ: Իսկ նոմինալիզմի տեսական հիմքն էր բնախոսությունը: Ուստի մեր մտածողի նոմինալիստական դիրքորոշման նույնիսկ պայմանական անջատումը նրա բնագիտական հայացքներից ճիշտ չէ:

Ունիվերսալիաների պրոբլեմը, ինչպես հայտնի է, ունի երեք հիմնական տեսանկյուն՝ գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական: Առաջին տեսանկյունն առնչվում է հասկացությունների ինքնակա գոյության հարցի հետ: Երկրորդը վերաբերում է հասկացությունների էությանը, դրանց առաջացմանը մարդու ճանաչողական գործունեության ընթացքում: Երրորդը վերաբերում է հարցի լուծմանը՝ հասկացությունների և եզակի իրերի հարաբերությանը՝ դրանց առաջնայնության տեսանկյունից: Ինչպես մենք փորձեցինք ցույց տալ այս գլխի նախորդ դրվագներում, հիշյալ պրոբլեմի գոյաբանական և իմացաբանական տեսանկյունները Սարկավագը լուծում է նոմինալիստորեն: Նա ժխտում է ընդհանուրի (հասկացության, գաղափարի, մտքի, «ձևի») ինքնուրույն գոյությունը, դրա սուբստանցիոնալ բնույթը, պնդելով, թե ընդհանուր հասկացություններն ստեղծվում են արտաքին աշխարհի մարդկային ճանաչողության ընթացքում: Այս պարագրաֆում հիմնական ուշադրությունը բեռնված է ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերության հարցի վրա, դրանց առաջնայնության և առավելության տեսանկյուններից:

Սարկավագը չի կասկածում, որ եզակի իրերն օժտված են իրական գոյությամբ և նախորդում են հասկացություններին: Եզակի իրը գոյություն ունի մինչև հասկացությունների առաջացումը և անկախ է վերջիններից: Իրի հասկացության առկայությունը կամ բացակայությունը ոչ մի կերպ չի ազդում բուն իրի գոյության վրա, քանզի, ինչպես արդեն նշվել է, ոչ թե միտքն է հաստատում իրի գոյությունը, այլ ընդհակառա-

կը՝ իրի գոյութիւնն է հաստատում միտքը: Նախորդ շարադրանքում ցույց տվեցինք, որ ըստ Սարկավագի հասկացութիւնը եզակի իրերի ճանաչված էութեան բառային արտահայտութիւնն է: Այստեղից հետևում է, որ բառ-հասկացութիւնը գոյութիւն չունի մինչև իրի ճանաչողութիւնը և ստեղծվում է ճանաչողական ակտի ընթացքում, այդ իսկ պատճառով էլ չճանաչված իրը չունի իր անվանումը: Հետևաբար հասկացութիւնը ինչ-որ անորոշ արտահայտում չէ, որը ոչ մի նշանակութիւն չունի և ոչ մի կերպ չի առնչվում եզակի իրերի հետ: Իմաստասերը արտահայտվում է ավելի որոշակիորեն, նոմինալիստորեն լուծելով ունիվերսալիաների հարցը. «Գոյութիւն թէպէտ և ընդունակ ներհակաց է ենթակայ գոյով, ներհակ նմա ոչ է, ոչ այլ ոք, և ոչ ինքն ինքեան, և մանաւանդ առաւելեալ գոյացութեան, զի առաջինք և առաւել գոյացութիւնք ասին անհատք»<sup>121</sup>:

Եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցման հարցը քննելիս. ծայրահեղ նոմինալիստները շեշտում և բացարձականացնում էին ունիվերսալիաների սուբյեկտիվութեան կողմը և դրանք բացատրելու համար արտածում էին (դեգուկցիայի միջոցով դուրս էին բերում) գիտակցութիւնից ղեպի եզակի իրերը: Սարկավագը սուբյեկտիվութեան հետ մեկտեղ ընդգծում է նաև օբյեկտիվութեան պահը և ինդուկցիայի միջոցով եզակի, անհատական իրերից գնում է ղեպի հասկացութիւնները: Իսկ որովհետև, ըստ նրա, հասկացութիւնը նույնականորեն է (աղեկվատ է) արտացոլում եզակի իրի էութիւնը, այսինքն՝ հասկացութեան բովանդակութիւնը կազմում է նյութական իրը, ապա կարելի է եզրակացնել, որ ընդհանուրը գոյութիւն ունի նաև իրի մեջ: Նշված պրոցեսը կարելի է ներկայացնել եզակիի մեջ առկա ընդհանուրից ղեպի գիտակցութեան մակարդակում ստեղծվող ընդհանուրին անցման տեսքով: Ընդ որում, աներկրայելիորեն առաջնութիւնը տրվում է եզակիին, այսինքն՝ բուն ընդհանուրը ևս օժտված է իրական գոյութեամբ:

Իմաստասերի այն դրույթից, թե հասկացութիւնները վերարտադրում են իրի «ներքին» ձևը (կառուցվածքը), իսկ ֆիզիկական մարմինները կազմված են նյութից (մատերիալից)

և ձևից («արտաքին» և «ներքին»), հետևում է, որ եզակի իրերը օժտված են ինչպէս կեցութեամբ, ռեալականութեամբ առհասարակ, այնպէս էլ նյութական կեցութեամբ, իսկ հասկացութիւնները՝ միայն ռեալականութեամբ, որը դիտվում է իրեն ռեալականութիւն գիտակցութեան մեջ: Սակայն հայ մտածողը չի գոյարանականացնում հասկացութիւնները, այդ իսկ պատճառով վերջիններս չեն ստանում ինքնակա օբյեկտիվ սուբստանցիաների բնույթ, ինչպէս դա տեղի էր ունենում ռեալիստների ուսմունքներում: Հայ իմաստասերի դիրքորոշումն այս հարցում փոքր ինչ տարբերվում է միջնադարյան նոմինալիստների հարցադրումից՝ այս խնդիրը նա փորձում է լուծել մատերիալիստական ուղղվածութիւն ունեցող յուրատեսակ «արտացոլման տեսութեան» միջոցով:

Գրա հեա մեկտեղ Սարկավագը պնդում է, թե յուրաքանչյուր բառ կամ հասկացութիւն չէ, որ արտահայտում, արտացոլում է իրի էութիւնը: Այսպէս, գոյութիւն ունեն նաև այնպիսի հասկացութիւններ, որոնք «որպէս յարալեզու և եղջերուաքաղն՝ բանք միայն են և ոչ էութիւն»<sup>122</sup>, քանի որ դրանք չեն վերարտադրում իրերի և երևույթների բնութիւնը: Սարկավագը նոմինալիստորեն է մոտենում նաև այս հարցին, քանզի «քաջ է էութիւն իսկական, քան զանունն պիտակ ո՛չ խոտելով ինչ զայն, որ է առաջին»<sup>123</sup>: Իրի էութիւնը գերադասելի է քան հասկացութիւնները, թեպէտև չպետք է անտեսել հասկացութիւնների դերն ու նշանակութիւնը առհասարակ:

Այնչափով իմացութեան արգասիք, բառերն ու հասկացութիւնները իրենք ևս կարող են դառնալ «ուսումնասիրութեան» առարկա, որը տեղի է ունենում աննյութականի բնագավառում, այսինքն՝ տրամաբանական մտածողութեան մակարդակում, մի մտածողութեան, որի խնդիրն է ոչ միայն բառերի և արտահայտութիւնների տրամաբանորեն ճիշտ կիրառման եզանակները ու ձևերի ուսումնասիրութիւնը (որը հոետորական արվեստի հիմքն է կազմում), «այլ և զհարցուածս բանից զոր խօսի ինքնակատարն. որ է բանականն ի մարդն և զտեսակս իմաստութեանն»<sup>124</sup>: Սարկավագը խիստ տարբերակում է բառերը որպէս ինֆորմացիայի միջոցներ և բառ-հասկացութիւն-

ներն իրրև փիլիսոփայական հետազոտութեան և վերլուծութեան գործիք:

Ըստ Սարկավագի, ընդհանուր հասկացութիւնների գոյացման համար անհրաժեշտ է ճանաչել եզակին ու ինդուկտիվ՝ ճանապարհով՝ արստրահման միջոցով, ստեղծել հասկացութիւններ: **Օրինակ, խոսելով «գայթաղութիւն»** հասկացութեան մասին, նա գրում է, «նախ պարտ է դտեսակս կամ զմասունս գայթաղութեանն որոշել և ապա վասն իւրաքանչիւր ուրուք նոցա խնդրել զարժանաւոր տեսութիւնս: Գայթաղութիւնն սեռականապէս ասի որովք իրաւր...»<sup>125</sup>:

Հետեւաբար, իրրև հասկացութիւնների ստեղծման առաջին նախադրյալ, անհրաժեշտ է եզակի իրերի ուսել կեցութիւնը և ճանաչելի օբյեկտի առանձնացումը բազմութիւնից, այնուհետև՝ իրի ճանաչողութիւնը և միայն որպէս վերջին փուլ՝ ճանաչված իրի արտահայտումը պայմանական բնույթ կրող հասկացութիւնների միջոցով: Ընդ որում պարտադիր չէ, որպէսզի «տեսակներն» ու «մասերը» ունենան սեռին համանման անվանում: Պարզ (տարրական) հասկացութիւնը արտացոլում է «մասի» (եզակիի) էութիւնը, տեսակայինը՝ այս կամ այն կոնկրետ տեսակի մեջ մտնող և նյութական էութեամբ օժտված եզակի իրերի («մասերի») էութիւնը: Հակառակ պարագայում «տեսակային» բազմութիւնը անհնար կլինի սահմանել մի հասկացութեամբ: Տեսակային և սեռային հասկացութիւնները արտացոլում են եզակիների այն ընդհանուր հատկութիւններն ու կողմերը, որոնք բնորոշ են տեսակի և սեռի շրջանակներում պարունակվող իրերին, բացառելով պատահական հատկութիւնները:

Հետեւաբար, եզակի իրերն իրենց էութեան մեջ արդեն իսկ բովանդակում են ընդհանուրը, այսինքն՝ ակցիդենտալ առումով ճանաչելիի բնույթը եզակի է, իսկ էութեանական՝ համընդհանուր, համապարփակ է որոշակի տեսակի կամ սեռի շրջանակներում: Ուստի, եզակիի իմացութիւնը միաժամանակ նաև ընդհանուրի իմացութիւն է:

Տեսակային և սեռային հասկացութիւնների հարաբերակցումը պարզորոշ կերպով ներկայացվում է «տոմար»:

ընդհանուր հասկացութիւնը քննելիս: «Իսկ զանազան մասունք՝ ղեթներեակն, զնահանջն, զվերագիրն, զիննևտասներեակն և զայն իմա ըստ սոսա,—գրում է Սարկավագը,—զի սորաւք այլքն եղանին, զի տումարն բոլորի անուն է, որպէս վերագոյն ասացաք և սորա մասունք՝ ի ներքոյ բոլորին, նա և սեռական անուն է և սորա տեսակը՝ ի ներքոյ սեռի: Եւ սորա ամենքեան թուականան լինին, վասն որոյ ասի հիմն զանազան մասանց արհեստից, և վասն յիշելոյ զտումարս. եթէ ոք ասիցէ զինչ է տումարն, առանձնակի ունի զխնդիրն և ոչ ըստ տեղոյս յարմարի»<sup>126</sup>: Այսպիսով, տեսակային հասկացութիւնը սեռային հասկացութեան «մասն» է: Սեռային հասկացութիւնն ընդգրկում է տեսակային հասկացութիւնը որպէս բաղկացուցիչ տարր: Հասկացութիւնները հետեւապէս, ըստ Սարկավագի, ունեն հետեւյալ հաջորդականութիւն՝ եզակի իրի հասկացութիւն—տեսակային հասկացութիւն—սեռային հասկացութիւն:

Ըստ Սարկավագի, իրի ճշմարիտ իմացութիւնը ձեռք է բերվում մարդկային ինտելեկտի շնորհիվ՝ արստրահման մակարդակի վրա: Հավանաբար, մարդու ճանաչողական ունակութիւնների դասակարգումն ու հասկացութիւնների երկու հիմնական խմբերի՝ եզակիի և ընդհանուրի ընդունումը փոխկապակցված են, այն է՝ զգայական պատկերների հիման վրա եզակի հասկացութիւնների գոյացումը հենվում է դատելու ունակութեան, իսկ ընդհանուր հասկացութիւնների առաջացումը՝ ինտելեկտի արստրակտ գործունեութեան վրա:

Հենց նոմինալիստական գիրքերից շնչելով, Սարկավագը առաջնութիւնը տալիս է ոչ միայն նյութական եզակիին, այլև պաշտպանում է այս սկզբունքը հասկացութիւնների մակարդակում: Ընդ որում, տարրական արստրակցիաները վերածվում են առավել բարդ և ընդհանուր վերացական հասկացութիւնների: Օրինակ, տեսակը փոխարկվում է սեռի և այլն:

Այսպիսով, քննելով ընդհանուր հասկացութիւնները ճանաչողական գործունեութեան տեսանկյունից, Սարկավագը փաստորեն ընդունում է, որ զրանք գոյութիւն ունեն իրի մեջ (in re), որովհետև իրրև հասկացութիւնների բովանդակու-

թյուն հանդես է գալիս եզակի իրերի էությունը և իրից հետո (post rem), այսինքն՝ ճանաչողական ակտից հետո մարդկային գիտակցության մեջ, արտացոլելով եզակի իրերում առկա ընդհանուրը: Սակայն մեզ հայտնի է նաև, որ հայ իմաստասերի համաձայն գոյություն ունեն նաև կոնկրետ-զգայական առարկաների առաջացմանը նախորդող աստվածային իղեաներ: Այստեղից հետևում է, որ ընդհանուրը աստվածային իղեայի տեսքով գոյություն ունի նաև մինչ իրը (ante rem):

Սակայն հարկ է նշել, որ հայ իմաստասերի մեզ հասած տեքստերի ուսումնասիրությունները վկայում են այն մասին, որ աստվածային իղեաների վերլուծությունը նրա կողմից տարվում է հիմնականում աստվածաբանության և մասամբ գոյաբանության տեսանկյունից, իսկ իմացաբանության բնագավառում գրեթե չեն արժարժվում: Այս իրողությունը, թերևս, աստվածաբանության և փիլիսոփայության իրավասության ոլորտների սահմանազատման սարկավագյան ձգտման հետևանքն է: Իմացաբանական և տրամաբանական հարցերի լուծման շղջանակներում Սարկավագը ընդունում է ընդհանուրի գոյությունը իրերի մեջ և իրերից հետո՝ մարդկային բանականության մեջ: Սակայն իրերի և գիտակցության մեջ առկա ընդհանուրը նույնական չեն, երկրորդը լավագույն դեպքում առաջինի առտացումն է:

Ունիվերսալիաների նմանօրինակ մեկնաբանությունը, հավանաբար բացատրվում է այն պարզ պատճառով, որ միջնադարյան հայ իմաստասերը, ելնելով դարաշրջանի ընդհանուր պատմամշակութային և զաղափարական պահանջներից և մասնավորապես, իր իսկ աշխարհայացքային սկզբունքից, որ ներթափանցված էր սինկրետիզմի ոգով, ձգտում է համաձայնեցնել և հաշտեցնել այս հարցի վերաբերյալ փիլիսոփայական գրականության մեջ քաղաքացիության իրավունք նվաճած զանազան տեսակետները<sup>127</sup>:

Մեկնակետ ընդունելով էության և հասկացության սարկավագյան սահմանումը կարելի է հետևեցնել, որ եզակի իրերի մեջ նա նշմարում է երկու կողմ: Առաջին կողմը հանգեցվում է իրի էության, նրա՝ որպես եզակի ֆենոմենի բնույթի ֆիքս-

մանը, հանդես գալով իբրև սինգուլյար սկիզբ, քանզի ոչ մի եզակի իր իրականում նույնական չէ որևիցե դասի մյուս իրերին՝ բացարձակ իմաստով, իսկ երկրորդ կողմը այն է, որի շնորհիվ այս եզակի իրը նմանվում է այս սեռի այլ եզակի իրերին: Երկրորդ կողմը արտահայտում է հարաբերական սկիզբը, որը չի արժարժում եզակի խորքային էությունը, որի շնորհիվ էլ եզակին դառնում է համընդհանուրի տարր:

Հետևաբար, ընդհանուր հասկացություններն արտացոլում են եզակի իրերի այնպիսի կողմեր, հատկություններ, որոնք ընդհանուր են այս տեսակի կամ սեռի մեջ ընդգրկվող բոլոր եզակի առարկաների համար, և զանազանում են դրանք այլ տեսակների ու սեռերի եզակի օբյեկտներից:

Յուրաքանչյուր կարգի հասկացություն փոփոխվում է իրերի փոփոխության համապատասխան: Հասկացությունները, ինչպես և իրերն ու երևույթները հավերժական չեն և ենթարկվում են ոչնչացման ու առաջացման: «Եւ յայսպիսի իրս, — գրում է Սարկավագը, — և ի բազումս այլս, և յանուանս, յոլովակի եղեն փոփոխումնք և յանելուածք ո՛չ միայն ի մէջ նոցա և այլոց յունաց և բարբարոսաց, այլ և ի մէջ երբայցեւոց»<sup>128</sup>: Ի դեպ, հնարավոր է նաև հասկացությունների լիակատար վերաիմաստավորում և փոխարինում: Օրինակ, անդրազանալով տոմարագիտական հարցերի պատմությանը, նա նշում է, թե «...իրն, և բան և անուանք յայնմ ժամանակի ո՛չ յայսպէս և ըստ այսմ ունէին»<sup>129</sup>:

Իրերի մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունները հանգեցնում են դրանք արտացոլող հասկացությունների փոփոխմանը: Հասկացություններում տեղ գտած փոփոխություններն իրենց հերթին վկայում են իրերի մեջ կատարված փոփոխությունների մասին: Հիրավի, Սարկավագը կոհանում է իրերի և հասկացությունների, դրանց փոխհարաբերության ու փոխկապակցության դիալեկտիկան: Հասկացությունները, հետևապես, հավերժ և անփոփոխ չեն, դրանք փոփոխական են ինչպես և արտաքին նյութական աշխարհի առարկաներն ու երևույթները: Դրանով իսկ հայ իմաստասերը փորձում է

հաղթահարել հասկացությունների, իբրև հավերժ և անփոփոխ էությունների, իդեալիստական ըմբռնումը:

Սարկավազը գտնում էր, որ տարբերությունը չի բացառում նմանությունը (նույնականությունը), քանզի տարբերության մեջ արդեն իսկ պարունակվում է նմանությունը և ընդհակառակը: Հակառակ դեպքում, նույնը անհրաժեշտաբար պետք է ասվեր նաև բաղմունքի հիմքի վերաբերյալ, բայց այդ ժամանակ բաղմունքի գոյությունը ինքնին անհնարին կդառնա: Բաղմունքի գոյությունը անհրաժեշտաբար ենթադրում է նույնականության առկայությունը տարբերության մեջ:

\* \* \*

Սարկավազն այս տեսակետից է քննում նաև համանունի բնույթը, որն ըստ նրա ընդհանուր հասկացություն է: Համանունը մատնանշում և անվանում է բաղմունքը, առարկաների կամ երևույթների դասը, աշխարհի ճանաչողության մեջ շնորհմով որևէ լրացուցիչ պարագա: Եթե եզակի հասկացությունն անմիջականորեն արտացոլում է կոնկրետ իրերի ու երևույթների էությունը, ապա համանունը, տեսակային և սեռային հասկացությունների նման, ընդհանուր հասկացություն է, որն արտահայտում է ճանաչելի օբյեկտների առավել ընդհանուր կողմերը, հատկությունները:

Թեև արսարահման տարբեր օբյեկտներ հաճախակի կրում են միևնույն անվանումը, այնուհանդերձ դրանք տարբերվում են միմյանցից իրենց էությամբ: Համանունը, լինելով գիտակցության գործունեության արդյունք, անմիջականորեն չի արտացոլում եզակի իրերի էությունը. «է համանուն, որ անուանի միայն, այլ ոչ և իրի տալ կցորդութիւն որպէս զուարակ ասի երկնայինն և որ ի յերկրի, կամ առիժ և մարդ կենդանին և այրածին», — գրում է իմաստասերը<sup>130</sup>:

Սարկավազը քննադատում է այն փիլիսոփաներին, որոնք պնդում են, որ եթե բաղմունքն ունի մի ընդհանուր անվանում, ապա բաղմունքի անդամները պետք է դիտվեն որպես նույնական նաև իրականում<sup>131</sup>: Նա պաշտպանում է այն տեսա-

կետը, որի համաձայն բառերում առկա տարբերությունները, ինչպես և համանունությունը, չպետք է բացարձականացնել և նույնացնել նյութական աշխարհի առարկաների մեջ գոյություն ունեցող տարբերության կամ նույնականության հետ: Այդպիսի նույնականացում անհնարին է, քանզի համանունը, լինելով բանական գործունեության հետևանք, արսարահմում է նյութական մարմինների և երևույթների այս կամ այն ընդհանուր կողմերը և, ուստի, ի վիճակի չէ արտացոլել բաղմունքի անդամների առանձին-առանձին վերցված խորքային էությունն ամբողջությամբ, որովհետև դրանցից յուրաքանչյուրը, բացի ընդհանուր հատկությունից, օժտված է նաև ուրույն անհատական առանձնահատկություններով, որոնք բնորոշ չեն քննարկվող բաղմունքի մյուս օբյեկտների համար: Բացի այդ, Սարկավազը դեմ է մտածողության և կեցության նույնականացմանը:

Իմաստասերը հերքում է նաև այն փիլիսոփաների ուսմունքը, որոնց համաձայն «ուշ զանազանութիւն անդ և ոչ միով իւրիք նմանութիւն»: Սակայն «եթէ այս, ապա և բաղմաց դրութիւն»<sup>132</sup>, Այսպիսի մեկնաբանության դեպքում յուրաքանչյուր բաղմունք կվերածվի ոչ մի ընդհանուր հատկություն շունեցող զանազան եզակի իրերի պարզ միազումարությանը, մեխանիկական համակցմանը: Դրանով իսկ անտեսվում է տեսակի և սեռի ռեալ գոյությունը, քանզի ամբողջ աշխարհն այս տրամաբանությամբ կտրուճի առանձին իրերի և երևույթների՝ առանց որևիցե ներքին պայմանավորող կապի: Բայց, ինչպես հայտնի է, Սարկավազն ընդունում է պատճառահետևանքային կապի, ներքին օրինակությունների առկայությունն արտաքին բնության մեջ: Ուստի նա գրում է. «և զոր յայսցանէ առասպելականն թողից»<sup>133</sup>; «Եւ այսոքիկ զիարդ ոչ աննմանք կամ զինչ յեղանակաւ խառնումն այսպիսեացս ասացի ոչ ապաքէն քաջայայտ ունի երկուս գոլ բնութիւնս»<sup>134</sup>, — կանխատեսում է նա հակառակորդների հարցը և պատասխանում դրան:

Առաջադրած գրույթը բացատրելու նպատակով Սարկավազը բերում է զանազան օրինակներ արտաքին բնությունից և մարդկային կենսագործունեության բնագավառից, մի շարք համեմատություններ կատարելով: Այսպես, ցիտված ժողովա-

ծուր մի այլ աշխատության մեջ նա ավելի է կոնկրետացնում իր միտքը. «Համանունք են որոց անուանքն նոյնք իսկ բնութիւնք այլ, որպէս մարդ ասի և կենդանին և գրեալն կամ ձի ծովու և ցամաքի, այսոքիկ և այսպիսիք ամենեքեան անուան կցորդութիւն տալով զբնութիւնս անշատեն ի միմեանց»<sup>135</sup>: Տարբերվելով իրարից, իրրև եզակի իրեր, դրանք միասնություն են կազմում տեսակի ներսում և նշանակվում մի անվամբ: Նույնպես և զանազան տեսակներ կարող են միասնություն կազմել որոշակի սեռի շրջանակներում և ունենալ մի անուն: «Որպէս երաժշտականն և գործին,— գրում է Սարկավազը,— ոչ երկուք երաժշտականք», այլ միասնությունն են կազմում «երաժշտություն» սեռային հասկացության մեջ և արտահայտվում միևնույն անվամբ<sup>136</sup>:

Այս միտքն առավել ընդգծված արտահայտվում է իմաստասերի հետևյալ դատողություններում: Թեև մարմինն ու ոգին (և բանականությունը) հանդես են գալիս իրրև ինքնակա և կատարյալ ամբողջություններ, այնուհանդերձ «ոչ է անկարելի խառնմամբ մի գոլ ճշմարտապէս և ամբողջ մնալ ըստ երկաքանչիւրոցն էութեանց զմիոյ ունելոյ ներգործութեան և անուան զօրութիւն և տեսութիւն. ըստ մտածութեան և ճշմարտութեան որպէս մարդ»<sup>137</sup>:

Ի դեպ, յուրաքանչյուր անվանում հակադրությունների միասնություն է կազմում, քանզի այն իրը կամ երևույթը, «որ անուամբ միայն է զհակառակն ունի»<sup>138</sup>:

Իսկ եթե մենք ընդունենք միայն տարբերության գոյությունը, հաշվի չառնելով նմանությունը, խորհում է Սարկավազը, ապա այս պարագայում անհրաժեշտաբար ստիպված կլինենք ընդունել բազմության զանազան հիմքերի առկայությունը: Քանզի «եթէ զանազանութիւն, [ապա] աննմանութիւն և եթէ աննմանութիւն, [ապա] ոչ պարզութիւն, և եթէ ոչ պարզութիւն, [ապա] ի բազմաց գրութիւն»<sup>139</sup>:

Այսպիսով, հասկացությունների առաջացման պրոցեսը, ըստ Սարկավազի, կարելի է ներկայացնել հետևյալ կերպ: Մարդը արտաքին նյութական աշխարհը ճանաչում է զգայաբանների միջոցով, ստեղծելով որոշ զգայական պատկերացում-

ներ՝ եզակի իրերի և երևույթների զգայական պատկերներ, որոնք զգայարանների նորմալ գործունեության դեպքում հիմնականում ճիշտ են արտացոլում ճանաչելին: Այդ առանձին որոշակի զգայական պատկերների հիման վրա բանախոհությունը ինդուկտիվ եղանակով ստեղծում է հասկացություններ, որոնք արտացոլում են եզակի օբյեկտի էությունը: Զգայական նյութի բանական մշակումը սրանով չի ավարտվում: Մարդկային ինտելեկտն ամփոփում և ընդհանրացնում է բանախոհության կողմից կատարված նախնական բանական մշակման տվյալները, դրանց հիման վրա ստեղծելով տեսակային, այնուհետև և սեռային հասկացություններ, որոնք արդեն արտահայտում են ոչ թե բուն եզակի օբյեկտների էությունը, այլ բազմության (տեսակի և սեռի) «սիմիլյար»-ությունը: Դա այն է, ինչ Պյեր Աբելյարը անվանեց status<sup>1</sup>:

Այն իրողության ընդունումը, թե եզակի իրերը նախորդում են ընդհանուր հասկացություններին (ունիվերսալիաներին), թե մարդկային իմացությունը կոնկրետ-զգայական տվյալներին գնում է դեպի պարզ և վերջիններից՝ դեպի ընդհանուր հասկացությունները, վկայում է ճանաչողության «ինդուկտիվ ճանապարհի» առաջադրման և պաշտպանման մասին:

Կատարած վերլուծությունը հիմք է տալիս պնդելու, որ Սարկավազը «միջնադարում շափազանց վիճելի ու կարևոր հարցերից մեկը՝ ընդհանուրի և մասնավորի փոխհարաբերության հարցը՝ նրանց առաջնության տեսակետից, լուծում է հօգուտ մասնավորի և հանդես է գալիս նոմինալիզմի պաշտպանությամբ»<sup>140</sup>:

Այսպիսով, Սարկավազի դերը չի սահմանափակվում նոմինալիզմի առաջացման համար բարենպաստ հողի նախապատրաստմամբ: Նոմինալիստական դիրքորոշումը գերիշխում է նրա իմացաբանական, տրամաբանական և ինչպես հաջորդ գլխում կհամոզվենք, նաև էսթետիկական հայացքներում: Ելլ շափազանցրած շենք լինի, եթե ասենք, որ Սարկավազը որոշակի առումով ստեղծեց առաջին նոմինալիստական ուսմունքը, որը կարևոր դեր խաղաց միջնադարյան Հայաստանում:

նոմինալիստական ուղղության ձևավորման և հետագա զարգացման գործում:

Սարկավագի դիրքորոշումը, որը միջնադարի դարաշրջանում տանում էր դեպի հարցի առավել ճիշտ իմաստավորմանն ու բացատրությանը, թեպետև չէր լուծում այն վերջնականապես, կարելի է բնութագրել իրրև կոնցեպտուալիստական:

Եվ շնորհիվ այն բանի, որ Սարկավագը չի բացարձականացնում օբյեկտիվ իրականության փորձնական-զգայական իմացությունը, որ վերաբերում է եզակի իրերի ճանաչողությանը, իմացության պրոցեսը չի սահմանափակվում զգայական տպավորությունների ձևերից, իսկ հասկացությունները չեն դիտվում իրրև իրական աշխարհում նախատիպ շունեցող, սոսկ մտածական պատկերներ: Իսկ բնական պատճառահետևանքային կապի գոյության ընդունումը, որ հանգեցնում է այն հետևության, թե մի իրի կամ երևույթի իմացությունը միաժամանակ նաև մի այլ իրի կամ երևույթի իմացությունն է, վկայում է, որ ըստ Սարկավագի ճանաչողական գործունեությունը առանձին զգայական տվյալների պարզ հանրադրմանի ձևերից է, և որ նյութական աշխարհը՝ առանձին առարկաների և երևույթների մեխանիկական ամբողջություն չէ, որն էլ կազմեց նրա կոնցեպտուալիզմի փիլիսոփայական-բնագիտական հիմքը: Այսպիսի մեթոդաբանական մոտեցումը հայ իմաստասերին միաժամանակ հնարավորություն տվեց չընկնել գուհիկ, սողուն էմպիրիզմի և նոմինալիզմի գիրկը:

Կատարած վերլուծությունը մի անգամ ևս ցույց է տալիս, որ ոչ թե բնախոսությունը կամ իմացության աստիճանների մասին ուսմունքն է հենվել Սարկավագի նոմինալիստական գաղափարների վրա, այլ ընդհակառակը, իմաստասերի բնագիտական և իմացաբանական հայեցակետերն անհրաժեշտ փաստային հիմք ծառայեցին նրա «նոմինալիստական մատեբիալիզմի» ստեղծման համար: Նոմինալիստական դիրքորոշումն իր հերթին հիմնավորում և արդարացնում էր բնախոսության և փիլիսոփայության ինքնուրույնությունը միջնա-

դարի համապարփակ կրոնաստվածաբանական աշխարհայացքի շրջանակներում:

Սակայն Սարկավագի, ինչպես և հետագա հայ իմաստասերների, նոմինալիզմը բարենպաստ սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական և մշակութային պայմանների բացակայության հետևանքով չվերաճեց փիլիսոփայական մատեբիալիստական ուսմունքի, ինչպես դա տեղի ունեցավ մի շարք արևմտաեվրոպական երկրներում: Բայց, ինչպես տակավին նկատել է Ս. Արևշատյանը, այս հանգամանքը ամենևին չի արժեքազրկում «հայ նոմինալիստների ավանդը միջնադարյան Հայաստանի և առհասարակ Արևելքի ժողովուրդների փիլիսոփայության պատմության մեջ»<sup>141</sup>:

\* \* \*

Աշխարհի ճանաչողության և ճշմարտությանը հասնելու ընթացքում, ըստ Սարկավագի, կարևոր նշանակություն ունեն նաև տրամաբանական ապացույցման եղանակներն ու սկզբբունքները: Առաջադրած դրույթների գիտական հիմնավորման ժամանակ որոշիչ դեր է խաղում ոչ թե բերվող փաստերի և փաստարկների ընդհանուր քանակն առհասարակ, այլ դրանց ճշտորոշ և հմուտ օգտագործումը, ճշմարտությունը բացահայտելու ունակությունը տրամաբանական ապացույցման ընթացքում:

Ապացույցման մեթոդների և պատճառաբանելու ունակության անբավարարության դեպքում անհնար է հանգել մի ընդհանուր համաձայնության և հետևության, դեռ ավելին՝ հաստատել այս կամ այն կարծիքի ճշմարտությունը կամ կեղծությունը: Այստեղ խոսքը ոչ թե բուն ապացույցման եղանակների ճշմարտացիության կամ կեղծության, այլ դրանց ճիշտ կիրառման մասին է: «Հակառակօղբն, — նշում է Սարկավագը, — որ ընդ միմեանս վիճին աելի և պակաս օրէնք դնեն ոչ զայս հաստատեն և ոչ զայն»<sup>142</sup>:

Գիտական վիճաբանության ժամանակ պետք է հաշվի առնել մարդկային գիտելիքների այն ոլորտի յուրահատկությունը, որին վերաբերում է խնդրո առարկան, ինչպես նաև

այդ բնագավառին հատուկ ուսումնասիրության մեթոդները: Իսկ երբ շփոթեցվում են գիտության տարբեր բնագավառների մեթոդները, ապա բանավիճող կողմերը ի վիճակի չեն հասկանալ միմյանց և հասնել ճշմարտությանը: «Քանզի սիրել իւրաքանչիւրսք ի նոցանէ զիւր արուեստն հաստատել որով վիճին ընդ միմեանս...: Զի եգիպտացին զիւր երկրաշափահանն սիրէ հաստատել և քաղդէացին զաստեղաբաշխականն, և ալլքն զնոյն. և ջանան որ ի հակառակողացն շրմբունին»<sup>143</sup>: Դեռ ավելին, գիտավեճի ժամանակ տարբեր մեթոդները ոչ միայն չեն նպաստում ճշմարտության բացահայտմանը, այլև հաճախակի կեղծ պնդումների և բանականության մոլորությունների պատճառ են դառնում: «Զարմանամ ընդ մարդկան իմացուածոց տգեղութիւն, թէ զիարդ վասն նոցին իրաց մարտնչին զանազանապէս յաղագս ճշմարտութեանն իմաստասիրելով՝ զհակառակս խօսին»<sup>144</sup>:

Հիշյալ սկզբունքը միջնադարյան մտածողը տարածում է նաև արհեստի կամ արվեստի այս կամ այն կոնկրետ ձևն ուսուցանելու եղանակների, ինչպես և արտաքին աշխարհի ճանաչողության մեթոդների վրա: Յուրաքանչյուր արհեստ և արվեստ պահանջում է ուսուցման ուրույն մեթոդ: Նմանապես գիտության յուրաքանչյուր բնագավառ իրականությունը ճանաչում է սեփական մեթոդների միջոցով: Այդ նույնը վերաբերում է նաև գիտության որոշակի ոլորտի շրջանակներում ձևոք բերած գիտելիքների սխտեմավորմանը և բանական մշակմանն ու ընդհանրացմանը: Սարկավագը այս կապակցությամբ գրում է. «Որպէս զպայման կենդանագրութեան կամ ալլոյ ձեռակերտի կամ արուեստի և եթէ մակացութեան իրիք հնար ոչ է հակառակ գործով արուեստին ուսանել կամ զուսեալն յարդարել պատշաճողութեամբ անվթարապէս»<sup>145</sup>:

Ընդ որում պետք է ձգտել նաև դատողությունների միանշանակությանը, քանզի ևրկիմաստությունը մոլորության պատճառ է, այսինքն՝ սխալ մեկնաբանության:

Իբրև ապացուցման տարածված և հավաստի մեթոդ իմաստասերը մատնանշում է հակառակից ապացուցման սկզբունքը, քանզի «սովոր են որք ճշմարտել կամին զիւրեանց

դբանն նայ յառաջ զհակառակս յիշեն և այնու մարտնչին»<sup>146</sup>:

Սարկավագը պաշտպանում է խոսքի ազատության զազափարը վիճարանության և գիտական ուսումնասիրության մեջ, անկախ արտահայտած դատողությունների ճշմարտության և կեղծության աստիճանից, քանի որ միայն բոլոր, այդ թվում և հակառակ կարծիքների հաշվի առնելու և համեմատական վերլուծության ղեպքում կարելի է հասնել ճշմարտությանը: «Ապայ թէ այլ բան կայ ի քեզ ի ներս ի խորհուրդս որ չէ ի հասանել ասացելոցս համարձակ ասայ որ ճշմարիտն գիտեանք», — գրում է հայ մտածողը<sup>147</sup>: Նա գիտության մեջ չի ճանաչում անբասիր հեղինակություններ, այս հարցում ևս կանգնելով հակաավտորիտարիզմի դիրքերի վրա: Սարկավագը այնուհանդերձ գիտակցում է, որ կեղծ դատողությունները խոչընդոտում են ճշմարտության բացահայտմանը: Ուստի գիտությանը իրազեկ իմաստասերները վեր են հանում սխալ պնդումների անհիմն լինելը՝ հիմնավորված և հավաստի գիտելիքների, ակնհայտ փաստերի և արտաքին փորձի ներգրավման միջոցով:

Ճշմարիտ գիտական մտածողության հիմնական պայմաններից մեկը, ըստ Սարկավագի, դատողությունների տրամաբանական անհակասականությունն է:

Կարծիքների տրամաբանված պատճառաբանությունը, անհակասականության կանոնի պաշտպանումը հանգեցնում են տրամաբանական առումով ձիշտ հետևությունների և սահմանումների: Սակայն դա տակավին չի նշանակում, թե բոլոր հետևյալը եզրահանգումները ճշմարիտ են, այսինքն՝ աղեկվատ ձևով են վերարտադրում ռեալ իրականությունը, քանի որ, ըստ Սարկավագի, տրամաբանական, ինչպես և յուրաքանչյուր մտահայեցողության կառուցումների ճշմարտության միակ և հավաստի շափանիշը արտաքին փորձն է:

\* \* \*

Այսպիսով, թեև փիլիսոփայության հիմնական հարցը Սարկավագը լուծում է օբյեկտիվ-իդեալիստական ոգով, սակայն այդ նույն հարցի մյուս՝ իմացաբանական կողմը նա լու-



ծում է հիմնականում սենսուալիստական մատերիալիզմի դիրքերից: Դա բացատրվում է նրանով, որ եթե գոյաբանական առումով միջնադարյան իմաստասերի համար հարցը դրված էր ուղղակիորեն և աներկմիտ կերպով, այսինքն՝ «աստված է ստեղծել աշխարհը, թե այն գոյություն ունի ի սկզբանե»<sup>148</sup> և նա, կրոնաստովածարանական ղոգմաների գերիշխանությունը կաշկանդված լինելով, չէր կարող հարցին պատասխանել այլ կերպ, քան ընդունել աստծո առաջնությունը, ապա իմացություն տեսության և տրամաբանության բնագավառում, ուր խոսքը ոչ թե աստվածային բանականության, մտածողության, ոգու և բնության, կեցության հարաբերակցության, այլ մարդկային գիտակցության և նյութական աշխարհի փոխհարաբերության մասին էր, Սարկավազը միջնադարի մի շարք առաջադիմական մտածողների նման, ավելի ազատ էր իր դատողություններում, քան զի արդեն բացակայում էր դեպի մոլորություն և պատվիրադանցություն, այսինքն՝ հերետիկոսություն մղող անմիջական պատճառը:

Ի դեպ հարկ է նշել, որ իմացաբանական հիմնական հարցի մատերիալիստական լուծումը «չինական պարիսպով» չի սահմանադատված փիլիսոփայության հիմնական հարցից, քանի որ այդքան իսկ կեցության մասին ուսմունքում, ինչպես փորձեցինք ցույց տալ, իդեալիստական հայեցակետը հղի է մատերիալիստական բովանդակության տարրերով, որոնք առավել ընդգծված ձևով դրսևորվում են իմացաբանության մեջ: Եվ պատահական չէ, որ հենց իմացաբանության և տրամաբանության բնագավառում է Սարկավազը կանգնում սենսուալիստական մատերիալիզմի տեսակետի վրա:

Այս ամենը միաժամանակ վկայում է այն մասին, որ անհիմն է որոշ փիլիսոփայության պատմաբանների այն պնդումը, թե եթե փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծվում է իդեալիստորեն, ապա դա անհրաժեշտաբար բացառում է հիմնական իմացաբանական հարցի մատերիալիստական դիրքերից լուծումը: Նման տեսակետը, ըստ երևույթին, հիմնված է մարքսիզմի դասականների դրույթների ոչ այնքան ճիշտ իմաստավորման և մեկնաբանման վրա, մասնավորապես

Ֆ. Էնգելսի այն մտքի, որի համաձայն «Ամբողջ փիլիսոփայության, առանձնապես նորագույն փիլիսոփայության հիմնական մեծ հարցը կեցության և մտածողության փոխհարաբերության հարցն է»: Ամբողջ փիլիսոփայության բարձրագույն հարցը, մտածողության և կեցության, ոգու և բնության հարաբերության հարցը, շարունակում է Ֆ. Էնգելսը, «կարող էր ամենայն սրությամբ դրվել, կարող էր իր ամբողջ նշանակությունն ստանալ միայն այն բանից հետո, երբ եվրոպայի բնակչությունն արթնացավ քրիստոնեական միջնադարի երկարատև ձմեռային քնից»<sup>149</sup>:

Նախ այստեղից հետևում է, որ պարզորոշ կերպով հարցադրումը հնարավոր եղավ միայն նոր և նորագույն ժամանակներում: Երկրորդը, երբ Ֆ. Էնգելսը խոսում է մտածողության և կեցության հարաբերության մասին, ապա այս ենթատեքստում մտածողության տակ չի հասկանում կոնկրետ-մարդկային մտածողությունը: Արված ենթադրության օգտին է խոսում նաև Ֆ. Էնգելսի նույն տեղում փոքր-ինչ ստորև կատարած դատողությունը. «Բայց մտածողության և կեցության հարաբերության հարցը մի այլ կողմ էլ ունի՝ այն, թե մեզ շրջապատող աշխարհի մասին մեր մտքերն ինչպե՞ս են վերաբերվում այդ իսկ աշխարհին: Արդյոք մեր մտածողությունն ի վիճակի՞ է ճանաչելու իրական աշխարհը, արդյոք մենք կարո՞ղ ենք իրական աշխարհի վերաբերյալ մեր պատկերացումների և հասկացությունների մեջ կազմել իրականության ճիշտ արտացոլումը»<sup>150</sup>: Այս դատողության մեջ արդեն ընդգծվում է մարդկային մտածողությունը, արտաքին աշխարհի մարդկային ըմբռնման տեսանկյունը, այսինքն՝ իմացաբանական կողմը:

Ընդ որում վերոհիշյալ գիտնականները տեսադաշտից երբեմն դուրս են թողնում այն հանգամանքը, որ փիլիսոփայության հիմնական հարցը միջնադարի պայմաններում ուներ ուրույն դրսևորում: Այս առիթով Ֆ. Էնգելսը գրում է. «Մտածողության և կեցության հարաբերության հարցը, այն հարցը, թե ինչն է առաջնայինը՝ ոգին, թե բնությունը, այս հարցը, որն, ի դեպ, մեծ դեր է խաղացել նաև միջնադարյան սխոլաստիկայում, ի հեճուկս եկեղեցու, ստացավ ավելի սուր ձև. արդյոք

աստված է ստեղծել աշխարհը, թե այն դոյություն ունի ի սկզբանե»<sup>151</sup>,

Բայց արարչագործության ընդունումը տակավին չի բացառում արտաքին աշխարհի նյութականությունը, դրա՝ մարդկային գիտակցությունից անկախությունն ու ճանաչելիությունը, այսինքն՝ չի բացառում մատերիալիստական դիրքորոշում իմացաբանական հարցերում: Այս կապակցությամբ ավելորդ չէ հիշատակել նաև Վ. Ի. Լենինի խոսքերն այն մասին, թե «Զի կարելի մատերիալիստ լինել՝ առանց դրականապես լուծելու այս հարցը («մեր գիտակցությունից դուրս իրերի գոյություն մասին, որոնք, ներգործելով մեր զգայարանների վրա, առաջ են բերում զգայություններ»), բայց կարելի է մատերիալիստ լինել՝ տարբեր հայացքներ ունենալով մեր զգայարանների կողմից մեզ տրվող պատկերումների ճշտության շափանիչի հարցում»<sup>152</sup>:

Հետևապես, իմացաբանության (և գոյաբանության) ընդհանուր հարցերի իդեալիստական լուծումը տակավին չի բացառում մատերիալիստական մտածողության տարրերի և սկզբունքների դրսևորումը մասնավոր հարցեր լուծելու ժամանակ:

Ուստի իրավացի է Ս. Արևշատյանը, երբ քննադատում է պատմափիլիսոփայական գրականության մեջ քաղաքացիական իրավունք ստացած այն տեսակետը, որի համաձայն, եթե փիլիսոփան ընդունում է արարչագործության և աստծու առաջնային լինելու գաղափարը, ապա մարդկային բանականությանը հասու իրերն ու երևույթները, աստծո ստեղծագործություն լինելով, չեն կարող դիտվել իբրև առաջնային էություններ: Հենվելով փիլիսոփայական փաստական նյութի վրա, նա այնուհետև գրում է, որ միջնադարյան մի շարք հայ իմաստասերներ (և ոչ միայն հայ), «ի տարբերություն օբյեկտիվ իդեալիստների, մերժում են գաղափարների, իդեաների, հասկացությունների առաջնությունը, մի հանգամանք, որը որոշակիորեն սահմանադատում է իմացաբանության մեջ իդեալիստական մոտեցումը մատերիալիստականից»<sup>153</sup>:

Թվում է, որ պատահական չէ այն իրողությունը, երբ հե-

տագործվող փաստական նյութի ճնշման տակ փիլիսոփայության պատմաբանները, որոնք հետևում են հակառակ տեսակետին, ստիպված են լինում այնուամենայնիվ ընդունել, որ միջնադարյան որոշ հեղինակների փիլիսոփայական ուսմունքներում հնարավոր է համարվում արտաքին նյութական բնության օբյեկտիվ, մարդկային գիտակցությունից դուրս և անկախ գոյությունը, որն առաջնային է մարդու մտածական գործունեության արդյունքների նկատմամբ: Սակայն նրանք չեն ուզում ճանաչել դա որպես մատերիալիզմ իմացաբանության մեջ, վկայակոչելով միայն նոմինալիզմը: Բայց չէ՞ որ նոմինալիզմն ու, այսպես կոչված, ռեալիզմը միջին դարերում մատերիալիզմի և իդեալիզմի առաջին արտահայտություններն էին:

ԷՍԹԵՏԻԿԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅՔՆԵՐԸ

Սարկավագի տեսական հայացքների ընդհանուր համակարգում իր արժանի տեղն է գրավում նրա էսթետիկան: Նա ստեղծել է ամբողջական տեսություն արվեստի և իրականության էսթետիկական հարաբերությունների, արվեստի ծագման և նրա առարկայի, ֆունկցիաների, էություն մասին: Հատկանշական է, որ «Բան իմաստութեան» պոեմն ամբողջությամբ համակված է իսկական լիրիզմով և փրկիսոփայական վերլուծության խորությամբ: Պոեմում ամփոփված է սարկավագյան էսթետիկայի էությունը: Նրա բազմաթիվ աշխատություններում տեղ գտած ընդարձակ արտահայտությունները էսթետիկայի մասին, որոնք մասնավորապես վերաբերում են երաժշտական էսթետիկային, էլ ավելի են ամբողջացնում հայ մտածողի ընդհանուր էսթետիկական տեսությունը: Այս աշխատության հայտնվելը միջնադարյան կրոնամիստիկական մտածողության տիրապետության դարաշրջանում, երբ դեռևս չէր ստեղծվել արվեստի ընդհանուր կամ մասնավոր տեսություն<sup>1</sup>, խորհրդանշեց ոչ միայն հայ էսթետիկական մտքի պատմության, այլև ողջ միջնադարյան էսթետիկայի հետագա զարգացման ընթացքը: Հայ ժողովուրդը, որի հոգևոր մշակույթը այդ ժամանակաշրջանում հասել էր զարգացման բարձր մակարդակի, ձևավորվել ու զարգացել էր արվեստի տեսակների տարբերակված համակարգը, չէր կարող չստեղծել և ի դեմս Հովհ. Սարկավագի ստեղծեց արվեստի ուրույն տեսություն: Ակադեմիկոս Մ. Աբեղյանը հետևյալ ձևով է բնութագրում հիշյալ պոեմի պատմամշակութային նշանակությունը. «Այս մեծ

(188 երկայն տողերով) քերթվածն իր ձևով ու բովանդակությամբ մի նշանակալից նորություն է մեր հին գրականության մեջ: Եթե դա պատահամբ փրկված չլիներ կորստից, մեր նոր մտավոր հոսանքի զարգացման տեսությունը թերի կմնար»<sup>2</sup>:

Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ համարյա ամբողջ միջնադարի ընթացքում, ինչպես Արևմուտքի, այնպես էլ Արևելքի երկրներում գերիշխում էին կրոնաիդեալիստական հայացքներ՝ գեղարվեստական ստեղծագործության ակունքների վերաբերյալ, որոնց համաձայն արվեստի հիմքում բնկած է աստվածային ոգեշնչումը: Նման միտում ուրվագծվում է նաև անտիկ շրջանի էսթետիկական ուսմունքներում (Դեմոկրիտ, Պլատոն, Ցիցերոն, Պլուտարքոս և ուրիշներ)<sup>3</sup>:

Արվեստի ծագման ակունքները Սարկավագը տեսնում է օբյեկտիվ բնության մեջ, մարդկային անհատի յուրահատկությունների մեջ, դրանով իսկ վերածնելով դեռևս Հին Հունաստանում ստեղծված միմեսիսի տեսությունը: Անտիկ էսթետիկայի ուսումնասիրողների ճնշող մեծամասնությունը հակված է պնդելու, թե անտիկ մտածողները միմեսիսի տակ գերազանցապես հասկանում էին օբյեկտիվ բնության, իրականության ընդօրինակման կամ վերարտադրման տեսությունը: Սակայն թե բուն բնությանն է, կամ էլ թե ի՞նչպիսի իրակալությունն է, ըստ հին հեղինակների, ընդօրինակում արվեստը, և որն է նմանողության նպատակը, — սրանք հարցեր են, որոնք առայսօր մինչև վերջ չեն պարզաբանված մասնագիտական գրականության մեջ:

Պլուտարքոսականներն առաջին անգամ արտահայտեցին այն միտքը, թե արվեստը ոչ այլ ինչ է, քան պարզապես ընդօրինակում, նմանողություն: Այսպես օրինակ, երաժշտական ներդաշնակությունը պատկերացվում էր որպես երկնային ուղորտների (երկնակամարների) շարժման ընթացքում առաջացող ձայների ներդաշնակության արտացոլում: Դեմոկրիտը փորձում է տալ արվեստի ծագման և դրա հետ մեկտեղ նաև միմեսիսի տեսության բնական բացատրությունը: Արվեստը ստեղծելիս մարդիկ ընդօրինակել են ոչ թե ողջ

բնությանը, ինչպես ընդունված է մեր պատմաէսթետիկական ուսումնասիրություններում, այլ դրա մի վճռորոշ տարրերից մեկին՝ կենդանիների աշխարհին<sup>4</sup>:

Համաձայն Պլատոնի, արվեստի բուն խնդիրն ու նպատակը ոչ թե բնության, այլ իդեանների աշխարհի բացարձակ գեղեցկության ընդօրինակման մեջ է: Իսկ քանի որ մարդկային արվեստն իր էությունը ընդօրինակում է միայն զգայական-անցողիկ իրերի աշխարհը, ապա այն ոչ այլ ինչ է, քան «ստվերների ստվեր»: Չնայած Պլատոնը ընդունում է արվեստի նմանողական բնույթը, սակայն ընդօրինակումը նրա կողմից դիտվում է որպես ոչ ճշմարիտ, բառի բուն իմաստով: Պլատոնի միմեսիսի տեսությունը դրանով իսկ արվեստը հեռացնում է օբյեկտիվ իրականությունից և իբրև այդպիսի մոտեցման հետևանք ժխտվում է արվեստի ճանաչողական դերը<sup>5</sup>: Նա ընդունում է միայն մարդկային, անցողիկ արվեստի նմանողական և ճանաչողական բնույթը, այդ սկզբունքը շտաբածելով վեհ, իսկական արվեստի վրա, որն սկզբունքորեն անհասանելի է մարդուն: Պլատոնի հայեցակետի իդեալիստական ուղղվածությունից անկախ նրա պատկերացումների մնացյուն արժեքն այն է, որ նա ճիշտ կռահել է, որ իսկական արվեստի ստեղծագործությունները պետք է արտացոլեն ոչ թե սոսկ անցողիկ նյութական իրերի փոփոխական աշխարհն իր այն տեսքով, ինչպես որ այն գոյություն ունի, այլ ինչ-որ ավելին: Սակայն անտիկ տեսաբանը չկարողացավ պարզորոշ կերպով սահմանադատել վերջինիս բովանդակությունը:

Մասնագիտական գրականության մեջ քաղաքացիության իրավունք և ձեռք բերել այն տեսակետը, որի համաձայն, ըստ Արիստոտելի, արվեստն ընդօրինակում է բնությունը: Այսպիսի հայեցակետը, ինչպես արդեն նշվել է, տարածվում է գրեթե բոլոր անտիկ մտածողների վրա: Սակայն դեռևս Ն. Չերնիշևսկին գիպուկ կերպով նկատել է, որ վերլուծելով Արիստոտելի «Պոետիկա»-ն, մենք բազմիցս հանդիպում ենք «նմանողություն», «ընդօրինակում» հասկացությանը, բայց երբեք՝ «բնություն» բառի հետ համակցված: Այստեղից նա միանգամայն ճիշտ եզրակացնում է, որ «արվեստի և հատկապես պոեզիայի

բուն բովանդակությունը Արիստոտելը համարում է «ոչ թե բնությունը, այլ մարդկային կյանքը (ընդգծումը մերն է— Վ. Մ.)»<sup>7</sup>, ավելի լայն իմաստով՝ մարդկային հարաբերությունների աշխարհը: Բացի այդ, ինչպես նկատել է Ն. Չերնիշևսկին, Արիստոտելի ուսմունքում խոսքը գնում է ոչ թե «ընդօրինակման», «նմանողություն», այլ «վերարտադրման» մասին:

Իրոք, եթե նույնիսկ ընդունենք «ընդօրինակում» տերմինը (որի հիմնական սեմանտիկական նշանակությունն է ուղղակի, բառացիորեն, հայելանման վերարտադրում, այսինքն՝ պատճենավորում, ինչպես Պլատոնի մոտ), ապա անհասկանալի կմնա, թե Արիստոտելը իբրև գեղարվեստական ատեղծագործության անհրաժեշտ պայման ինչու էր ընդունում ստեղծագործական երևակայությունը: Գեղարվեստական երևակայության նշանակության ընդգծումը մեզ օգնում է ճիշտ մեկնաբանելու Արիստոտելի երկերում հաճախ կիրառվող «միմեսիս» *μιμῆσις* հունական տերմինը, որպես «վերարտադրում» և ոչ թե «ընդօրինակում»:

Այսպիսով, առաջադրելով գեղարվեստական ստեղծագործության ռեալիստական տեսության սկզբունքը, Արիստոտելը փորձում է վերացնել Պլատոնի տեսությանը բնորոշ արվեստի և իրականության միջև եղած անջրպետը: Արվեստը «վերարտադրում» է մարդկային հարաբերությունների, գործողությունների և արարքների իրականությունը: Ի տարբերություն պլատոնյան հայեցակետի, Արիստոտելի ուսմունքին խորթ է նատուրալիստական (բնանկարագրական) ճշմարտանմանությունը կամ կույր պատճենավորումը, այն «սկզբունքորեն հակա-նատուրալիստական է»<sup>8</sup>:

Հետագայում միմեսիսի տեսությունը իր զարգացումն է ստանում հոմոբեական էպիկուրական Լուկրեցիուս Կարուսի (I դար մ. թ. ա.), Պլուտարքոսի, Մարկոս Ավրելիուսի (II դար) և ուրիշների ստեղծագործություններում: Այն բավականին տեղ է գրավում նաև Պլուտինի (III դար), Օդոստինոս Երանելու և մի շարք այլ միջնադարյան հեղինակների ուսմունքներում:

Արվեստի՝ բնությունը ընդօրինակելու մասին գաղափարը առավել ընդգծված է ստոիկ Մարկոս Ավրելիուսի մոտ. «ոչ մի

բնություն, — գրում է նա, — արվեստին չի գիշում, քանզի արվեստները ընդօրինակում են այս կամ այն բնությանը... Առավել կատարյալ և իր մեջ ամեն ինչ ընդգրկող բնությունը՝ չի կարող գերազանցվել թեկուզ և ամենանրբին արվեստի կողմից: Բայց բոլոր արվեստները ստեղծում են նվազ կատարյալը հանուն առավել կատարյալի, հետևաբար, այդպես է վարվում նաև ընդհանուր բնությունը» (ընդգծումը մերն է—Վ. Մ.)<sup>9</sup>:

Մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից կարևոր է նշել այն հանգամանքը, որ Ավրելիուսը ընդգծում է «բնություն» հասկացության բազմիմաստությունը, ըմբռնելով այն լայն իմաստով, որպես տիեզերք (Κοσμος- կոսմոս)՝ կազմված մի շարք ավելի նեղ, կոնկրետ հասկացություններից, որոնք ընդգրկում են շերջապատող աշխարհի, իրականության որոշակի կողմերը:

Անտիկ տեսաբանների էսթետիկական ուսմունքների վերլուծությունից բխում է, որ իբրև միմեսիսի առարկա հանդես է գալիս ոչ թե օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող բնությունն առհասարակ, այլ նրա առանձին կողմերը, երևույթները, բնագավառները<sup>10</sup>: Եվ միայն անտիկ շրջանում ստեղծված բոլոր էսթետիկական տեսությունների մեջ միմեսիսի բոլոր առարկաների համակցումը, ամբողջությունը կազմում է «բնություն» հասկացությունն իր առավել լայն՝ Տիեզերք նշանակությամբ: Միայն այս տեսանկյունից է իրավացի դառնում պրոֆ. Ա. Լոսևի պնդումն այն մասին, թե «անտիկ էսթետիկայի առարկան՝ իր ամբողջ անմիջականությամբ կազմակերպված և իր սոսկ ֆիզիկական հնարավորությունների շահով ձևավորված նյութական, իրային և տարերային կեցությունն է»<sup>11</sup>:

Մենք համեմատաբար մանրամասն կանգ առանք առանձին մտածողների ուսմունքների վրա, որպեսզի կարողանանք հնարավորին շտի ամբողջական ձևով ներկայացնել անտիկ աշխարհի ինքնատիպ տեսությունները, նրանց ուժեղ և թույլ կողմերը, հաջորդափոխությունն ու ժառանգորգլածությունը էսթետիկական գաղափարների զարգացման ընթացքում: Դա հնարավորություն կտա առավել ցայտուն և պարզ կերպով ներկայացնելու ու գնահատելու այն նորը, ուրույնը, որ ներմուծել է Սարկավազը էսթետիկայի պատմության մեջ: Ուստի

մենք ելնում ենք այն սկզբունքային նկատառումից, թե «էսթետիկայի պատմության խնդրի մեջ պարտադիր կերպով մտնում է յուրաքանչյուր շարագրվող տեսության ինքնատիպ յուրահատկությունների և նրա՝ այլ տեսությունների տեսանկյունից յուրօրինակության վերլուծությունը (ընդգծումը մերն է—Վ. Մ.)»<sup>12</sup>:

Լինելով իր ժամանակի բազմագիտակ ու շնորհաշատ մարդկանցից, Սարկավազը սեփական հայացքների ոսպնյակով է անցկացնում արվեստի ոչ միայն անտիկ և միջնադարյան մտածողների ժառանգությունը, այլև ազգային հոգևոր մշակույթի, մասնավորապես, քերականական մտքի նվաճումները: Ընդ որում, նա առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում Դավիթ Անհաղթի աշխատություններին, որոնք որոշիչ դեր են խաղացել Հին Հայաստանում աշխարհիկ գիտության և փիլիսոփայության ձևավորման ու զարգացման գործում:

Ըստ Դավիթ Անհաղթի, արվեստը, ինչպես և գիտությունը, ունեն ոչ թե երկնային (աստվածային), այլ երկրային ծագում: Այն առաջացել է մարդկանց գործնական կարիքներն ու պահանջմունքները բավարարելու անհրաժեշտությունից: Այսպես, «եւ պարոն է գիտել, եթէ զթուականն փիլնիկեցիք շտին, որպէս վաճառականք զոլով և թուականութեան պէտս ունելով առ ի համարել: Իսկ զերաժշտականն՝ թրակացիք, վասն զի անտի էր Որփես, զորմէ ասեն նախ գտանել զերաժշտականն»<sup>13</sup>:

Դավիթ Անհաղթի անուրանալի ծառայությունը կայանում է նրանում, որ նա ոչ միայն բացահայտեց արվեստի երկրային ծագումը, այլև այն սերտորեն կապեց մարդու, նրա առօրյա կենսագործունեության հետ: Սակայն հարկ է նշել, որ շեշտելով արվեստի երկրային էությունն ու բովանդակությունը, Անհաղթը մինչև վերջ հետամուտ չի լինում արվեստի առաջացման և զարգացման ներքին օրինաչափությունների բացահայտմանը: Ուստի միանգամայն իրավացի է Ա. Ադամյանը, երբ նշում է, թե «Արվեստի պրոբլեմը Դավթին հետաքրքրում է սոսկ մտածողության օրենքների, իմացաբանության տեսանկյունից բացահայտելով այն, նա մի կողմ է թողնում արվեստի զենն-

զիսի և բովանդակութեան հարցերը, — սրանում է նրա արմատական տարբերությունը անտիկ փիլիսոփաներից»<sup>14</sup>:

4. 1. ԷՍԹԵՏԻԿԱՅԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՀԱՐՑԵՐ

Արվեստի հարաբերությունն իրականության նկատմամբ, գեղարվեստական գործունեության մեջ բնական նախասկզբի դերի և նշանակության պրոբլեմը Հովհ. Սարկավազի էսթետիկական ուսմունքում կենտրոնական տեղ է զբաղում:

Արվեստի պրոբլեմը Սարկավազը հետազոտում է երկու կտրվածքով. 1) արվեստի և բնության փոխհարաբերության և 2) «բնական արվեստի» և ուսուցման ընթացքում ձեռք բերած արվեստի փոխհարաբերության տեսանկյուններից:

Ըստ միջնադարյան տեսաբանի, արվեստագետներն իրենց ստեղծագործական գործունեության ընթացքում պետք է հենվեն բնական առարկաների, երևույթների և պրոցեսների ուսումնասիրման և դիտարկման վրա: Բնությունը բոլոր գիտությունների, արվեստների ու արհեստների բնօրրանն է, մայրը: Նա մեծարում է բնությունն իբրև գեղարվեստական արժեքների ստեղծման միակ հիմք և էսթետիկական հարաբերությունների աղբյուր: Եվ այդ իմաստով բնությունը տարբեր արվեստների ներկայացուցիչների, մասնավորապես, պոետների և երաժիշտների բարձրագույն ուսուցիչն է: Հենց այդ ի նկատի ունի Սարկավազը, երբ գրում է իր նշանավոր պոեմում, դիմելով բնությունը պատկերավորող Մարեկին.

Եկ ուսո՛ ինձ զի ծանեայց կիսակատար իմաստակիս.

Մի պատճառք զանբանութիւն զու յօղածայնըդ վերծանող.

Անյօզ ձայնիւ վարդապետեա, և ըստացիր զիս

աշակերտ...<sup>15</sup>:

Արվեստագետները պետք է սովորեն բնությունից, ավելի ճիշտ կլինի ասել, սովորել բնության օրինակների վրա, հետեւվել դրանց և վերարտադրել իրենց ստեղծագործություններում: Արվեստին հասանելի է այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում բնության և մարդու մեջ: Որպես արվեստի օբյեկտ, մասնավորապես երաժշտական և բանաստեղծական արվեստի, հանդես է գա-

լիս մարդկային հոգու հատկությունների, զգացմունքների, ապրումների, պոսթկուլմների լայն տարրապատկեր: Այս բոլորը հավասար չափով արտացոլվում է երաժշտության մեջ և գտնվում է ներդաշնակության (ներքին «բարեհնչյունության») վիճակում: Երաժշտության և պոեզիայի միմետիկ ֆունկցիայի շեղադրումը Սարկավազի մոտ արտահայտվում է «հնչահանգություն»<sup>16</sup> մեջ, որին նա դիմում է բնական երաժշտական արվեստը բնութագրելիս.

Արթուն և զուարթուն թրուշուն հըսկող և բառբառող...

Կանչող և կարկաչող, ճճուող ձայնիւ պաշածնաւէր...

Քաղցրածայն դաշնակաւոր՝ որպէս կարծեմ ըստ

արուեստիդ,

Սաստկախօս և հարթավանկ, խանդաղատող և ողբերգակ,

Հրամայող և ողոքող, ըզխրատականըս ներաղող,

Սպառնացող և հեզախօս, գրգուող, կոչող և հրածարող,

Կականող և ձայնարկու, յոյժ խընդացող և զուարճացեալ<sup>17</sup>:

Պոեմի լեզուն աչքի է ընկնում Սարկավազի պոետիկային հատուկ գիտական ճշգրտությամբ և գեղարվեստական պատկերավորությամբ: Ուշադրություն են գրավում այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են «սաստկախօս», «հարթավանկ» և այլն, որոնք ցույց են տալիս երգային արվեստի ունիտատիվ բնույթը և հիշեցնում են հայկական գուսանների երաժշտական-բանաստեղծական ստեղծագործությունները<sup>18</sup>:

Սակայն մարդկային արվեստն անկարող է հասնելու բնության կատարելությանը: Արվեստագետները կարող են այս կամ չափով մոտենալ բնությանը, բայց մշտապես կմնան նրա աշակերտները: Բնությունը վերարտադրման այնպիսի մի օբյեկտ է, այնպիսի նպատակ, որին ցանկացած ճշմարիտ արվեստ պետք է մշտապես ձգտի ու անվերջ մոտենա, սակայն երբեք չի կարող հասնել նրան: Բնությունը մարդու գեղարվեստական գործունեության յուրահատուկ իդեալն է:

Վերածննդի շրջանի էսթետիկայում նմանօրինակ տեսակետ է զարգացրել Իոան դե Գրոխսոն (XIII դ. վերջ և XIV դ.

սկիզբ): Բայց ի տարբերություն Սարկավագի, որը որոշակիորեն և աներկմտորեն փորձում է բնական արվեստը՝ քննել որպես աստվածայինից անկախ, ինքնուրույն երևույթ, Գրոտստի մոտ նկատելի է դրանց նույնացման միտումը<sup>19</sup>:

Ըստ Սարկավագի բնության վերարտադրության ընթացքում արվեստագետը կուրորեն չի պատճենահանում այն, այլ վերարտադրում է մոտավորապես, քանզի պատկերել բնությունն իբրև այդպիսին մարդկային արվեստն ընդունակ չէ: Գեո ափելին, արվեստն իր առջև այդպիսի նպատակ չի էլ պնդում: «Որպէս ո՛չ պատկեր կենդանագրեալ և ստեղծեալ՝ զշարժուն կենդանին, քանզի մերձ և յառասպել և ի վկայութիւն սուտ: Այսպիսի միտք են և ոմանց ժամանակագրաց, որք յաւելուն՝ անփոյթ առնելով զհաստատութեան աւուրց և ամաց ժամանակաց: Որպէս բազում ուրեք բազում անգամ հանդիպեցաք»<sup>20</sup>:

Այսպիսով, կատարած վերլուծությունը և մեջբերված հատվածները թույլ են տալիս պնդելու, թե Սարկավագի էսթետիկական ուսմունքում նախ՝ խոսքն ընթանում է բնության «վերարտադրման», այլ ոչ թե կույր «կրկնօրինակման» մասին: Երկրորդ՝ գեղարվեստական գործունեության մեջ ստեղծագործական երևակայությունը ոչ միայն հնարավոր է, այլև անհրաժեշտ է, ինչպես և «կեղծ վկայության» մասնիկը, բայց այն ընդունելի չէ գիտության, մասնավորապես պատմության բնագավառում: Վերջինս պետք է ճշգրիտ կերպով հետևելի պատմական ռեալ փաստերին և իրադարձություններին և նույն ճշտությամբ արտացոլի դրանք: Այս հարցում Սարկավագը լիովին հետևում է Արիստոտելին<sup>21</sup>: Սակայն նրա, ինչպես և Արիստոտելի, պատմության ըմբռնումը, դա իսկական պատմական գիտություն չէ, այլ տեղի ունեցող զանազան փաստերի և իրադարձությունների ժամանակագրական նկարագրություն և պարզ շարադրանք:

Ինչպես արդեն նշվել է, ըստ Սարկավագի, արվեստագետի գործունեությունը չի սահմանափակվում բնության պատկերն ընդօրինակմամբ: Իր ստեղծագործություններում նա միշտ էլ դիմում է ստեղծագործական, այսինքն՝ գեղարվեստական երե-

վակայությանը: Այստեղից միաժամանակ ակներևաբար երևում է, որ հայ տեսաբանը չի խորշում իդեալականացման սկզբունքից. արվեստի բնագավառում ստեղծագործական իդեալականացումը միակ բանական էակի՝ մարդու մենաշնորհն է և կոչված է ծառայելու արվեստի հիմնական և վերջնական նպատակին՝ բնության, բնական գեղեցկության գեղարվեստական վերարտադրմանը: Սարկավագը բազմիցս ընդգծում է այն միտքը, թե ի տարբերություն կենդանիների, որոնց գործողությունները պայմանավորված են բնությամբ, բնազդով, մարդիկ գիտակցության մեջ նախապես պատկերացնում են այն, ինչ պետք է ստեղծեն: Հենց այս իրողությամբ է բացատրվում մարդկանց գործունեությանը բնորոշ բազմազանությունը:

Այս արժեքավոր գաղափարին մենք հանդիպում ենք մի շարք անտիկ մտածողների և Դավիթ Անհաղթի երկերում: Մասնավորապես Արիստոտելն իր «Մետաֆիզիկայում» գրում է. «...Արվեստի միջոցով առաջանում է այն, որի ձևը գտնվում է հոգու մեջ (ձև ես համարում եմ յուրաքանչյուր իրի կեցության իսկությունը և առաջին էությունը)»: «Որոշ իմաստով... տունը» առաջանում է «տնից, այն է՝ մատերիայով օժտված տունը՝ մատերիայից զուրկ տնից»<sup>22</sup>: Սակայն Սարկավագի հիշյալ դատողությունների անմիջական աղբյուրն է Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» նշանավոր աշխատությունը: «...Եւ բնութիւն ունակութիւն է... և ըստ կարգի յառաջագայի, բայց ոչ ըստ երևակայութեան, որպէս և արհեստ. քանզի արուեստաւորն պիտանանալով բանի, յորժամ կամի ինչ առնել, այսինքն պատճառին, նախ և առաջին տպաւորէ յինքեան և այնպէս բացակատարէ զբանն: Իսկ բնութիւն ոչ երբէք յառաջագոյն տպաւորէ յինքեան»<sup>23</sup>, — գրում է Անհաղթը:

Գեղարվեստական ստեղծագործություններում երևակայության, իրականության մասին ընդհանրացված պատկերացման առկայությունը, ըստ Սարկավագի, հանգեցնում է այն բանի, որ արվեստի գործերն ստանում են ոչ միանշանակ բովանդակություն, այլ ենթարկվում են բազմիմաստության սկզբ-

բունքին և հնարավորութիւնն են ստեղծում տարբեր մեկնաբանութիւններ համար:

Ընդգծելով երևակայութեան կարևոր նշանակութիւնը գեղարվեստական գործունեութեան մեջ, Սարկավագը, այնուամենայնիվ նշում է նրա ստեղծագործական կիրառման անհրաժեշտութեան մասին, հստակորեն հակադրելով ունայն ու սին երևակայութեանը: Ստեղծագործական երևակայութեանը նպաստում է ճշմարտութեան ճիշտ վերարտադրմանն ու իմացութեանը, իսկ ունայնը, ընդհակառակը՝ մեզ հեռացնում է ճշմարտութիւնից:

Սարկավագի համար բնութեան վերարտադրութիւնը, նրա գաղտնիքների իմացութիւնը՝ գեղարվեստական ստեղծագործութեան գլխավոր ու ելակետային սկզբունքն է: Ընդամին, չի անտեսվում նաև անհատական-ստեղծագործական սկիզբը: Վերջինիս և բնութեան միասնութեան մեջ է նա տեսնում իսկական արվեստի էությունը: Բնութիւնը հայ մտածողի համար ոչ միայն իբրև ճանաչողութեան առարկա և անսպառ աղբյուր է, այլև յուրաքանչյուր արվեստի սկիզբն ու հիմքը, էսթետիկական մտքի առարկա: Սարկավագի այս մտքերը, Մ. Աբեղյանի արտահայտութեամբ, նոր ու թարմ խոսք են գեղարվեստական ստեղծագործութեան մասին<sup>24</sup>:

Վերը շարադրածից պարզ երևում է, որ Սարկավագի արվեստի տեսութիւնը չի հանգում նատուրալիզմին, այլ բովանդակում է ռեալիստական մտածողութեան տարրեր, որոնք արվեստի միջոցներով բնութեան վերարտադրման տեսութեան, այլ ոչ թե ընդօրինակման հետեանք են:

Հայ մտածողի էսթետիկական տեսութիւնը տոգորված է իրականութեան արտացոլման ռեալիստական ոգով: Այստեղ ռեալիստական մոտեցման տակ մենք չենք հասկանում իրականութեան արտացոլման հատուկ կոնկրետ-պատմական գեղարվեստական մեթոդ, այլ արվեստի ընդհանուր միմետիկ (նմանողական) ֆունկցիայի և գեղարվեստական ստեղծագործական սկզբի համակցում: Բացի այդ, Սարկավագի ուսմունքը հեռու է նաև միջնադարյան մտածելակերպին բնորոշ իրականութեան արտացոլման այսպես կոչված «պատկերավոր» (фигурально-

го) եղանակից: Նրա կողմից օգտագործվող սիմվոլները նույնիսկ ոչ թե արատրակտ, վերացական հասկացութիւններ են, այլ օժտված են որոշակի կոնկրետ նշանակութեամբ և ռեալ բովանդակութեամբ:

Կարելի է ենթադրել, որ հենց իրականութեան ռեալիստական վերարտադրման սկզբունքի ընդունումը (որը նախատեսում է և անհրաժեշտորեն ենթադրում է ստեղծագործական երևակայութեան առկայութիւնը) հիմք հանդիսացավ և պայմանավորեց Սարկավագի այն թեզը, թե մարդկային արվեստը չի հասնում և երբեք չի հասնի բնութեան կատարելութեանը: Եվ դա այդպես է, քանզի հակառակ պարագայում մենք գործ կունենանք ոչ թե բուն մարդկային արվեստի, իր բոլոր յուրօրինակ առանձնահատկութիւններով և տարբերութիւններով, այլ «բնական» արվեստի պարզ արտացոլման հետ:

Վերոհիշյալ շարադրանքից բխում է նաև, որ «բնութիւն» հասկացութիւնը Սարկավագն օգտագործում է երկակի նշանակութեամբ: Նախ՝ «բնութիւնը» մի տեսակ «բնական-էսթետիկական» իդեալ, անհասանելի տիպար է արվեստագետների և արվեստ սովորողների համար: Երկրորդ՝ «բնութիւն» ասելով, նա ենթադրում է օբյեկտիվ իրականութիւնը, ռեալ կոնկրետ-զգայական իրերի և երևույթների աշխարհն, իբրև գեղարվեստական ճանաչողութեան առարկա:

Վերլուծութեան կոնտեքստում ինքնաբերաբար թելադրվում են զուգահեռներ Լուկրեցիուս Կարուսի «Իրերի բնութեան մասին» փիլիսոփայական պոեմի հետ:

Լուկրեցիուսի մոտ «օբյեկտիվորեն գոյութիւն ունեցող բնականի շեշտումը ավելի ուժեղ է, քան Իմաստասերի մոտ...»<sup>25</sup>: Հռոմեացի փիլիսոփայի և բանաստեղծի պոեմում բնութիւնը ներկայանում է իբրև ինչ-որ վեհ, իր վիթխարիութեան, տիեզերական մասշտաբների մեջ մի բան, որն էլ իր հերթին որոշակի «սառնութիւն» է հաղորդում այդ վեհութեանը: Դա մարդկային գիտակցութիւնից դուրս և անկախ գոյութիւն ունեցող առարկայացված, պաղած տարերք է: Դա հռոմեացի մտածողի պարզ, «բացարձակ» մատերիալիզմն է:



Դա այն բնությունն է, որը դեռևս ներգրավված չէ մարդկային անձնական հարաբերությունների և ապրումների ոլորտը, կառուցվածքը և որից էլ այդպես փշում է անողորմ, պաղ «անառիկությունը»:

Եվ հատկապես Լուկրեցիոս Կարուսի պոեմի վրա է առավել տարածվում անտիկ աշխարհընկալման վերաբերյալ պրոֆ. Ա. Լոսևի արած ընդհանուր հետևությունն այն մասին, թե «Իրերի տարերային ինքնազարգացման ընդգծումը ամբողջ անտիկ աշխարհայացքը վերածում է սկզբունքային և բացարձակ օբյեկտիվիզմի»<sup>26</sup>:

Սարկավազը բնության օբյեկտիվ գոյության թեզի ընդունման հետ մեկտեղ հատուկ ուշադրություն է դարձնում նաև ինչպես մարդու հարաբերությանը բնության նկատմամբ, այնպես էլ վերջինիս հարաբերությանը մարդու նկատմամբ, այսինքն՝ մարդու և նրան շրջապատող աշխարհի փոխհարաբերությանն ու փոխազդեցությանը: Սա է միմեսիսի անտիկ տեսության և Սարկավագի հայեցակետի միջև գոյություն ունեցող արմատական տարբերությունը: Ինչպես ճիշտ նկատել է Ա. Լոսևը, միմեսիսի անտիկ ըմբռնումը ենթադրում է, թե «ողջ ճշմարիտը և գեղեցիկը արդեն իսկ տրված է ինքնուրույնաբար (ինքնին) և անկախ է մարդկային սուբյեկտից, տրված է մեկընդմիջ, իսկ մարդուն մնում է միայն այն վերարտադրել և կրկնօրինակել»<sup>27</sup>:

Սարկավազը մարդուն դիտում է իրրև բնության մասնիկ, որը բնական երևույթների, այլ մասնիկների շարքի անհրաժեշտ բաղադրիչ տարրն է, իսկ բնությունն իր հերթին ներգրավված է մարդկային հարաբերությունների, անհատի հոգեկան ապրումների համակարգի մեջ: Դա արդեն այն բնությունն է, որն անց է կացված մարդու հոգեկան հույզերի ուսանյակի միջով, դա մարդկայնացված բնությունն է, բնություն, որ գոյություն չունի ինքն իր համար, մարդուց դուրս և անկախ, այլ գոյություն ունի մարդու նկատմամբ ունեցած հարաբերության մեջ: Բնությունը, բնութենականը քննվում է մարդկային, մարդու հոգևոր ինքնաարտահայտման տեսանկյունից: Այս նույն դիժը նկատելի է նաև հայ երաժշտա-

կան մշակույթի մեջ, մասնավորապես, գեղչկական երգարվեստում, որը փայլուն կերպով բնութագրել է Կոմիտասը<sup>28</sup>:

Հայ մտածողը դրանով իսկ մատնանշում է արվեստի ստեղծագործությունների ընկալման հոգեբանական կողմը: Նա փորձում է վեր հանել գեղարվեստական ընկալման պրոցեսի առանձնահատկությունները, որն, իհարկե, ինչ-որ շափով առնչվում է հոգեբանական հարցերի հետ: Սա Սարկավագի ուսմունքի արժանիքներից մեկն է: Այսպես, նա գտնում է, որ երաժշտությունն ու երգը (ինչպես և արվեստն առհասարակ) տարբեր հուշական ազդեցություն են գործում մարդու հոգեկան կառուցվածքի վրա և կարող են առաջացնել զգացմունքների ու ապրումների լայն սպեկտր: Այսպես, «երգիչը և պատկերահանը յաղթեցան ի գովելն զնայ և ի հանելն զստեկերն ի քաղաքին»<sup>29</sup>: Իր ներգործության մեջ արվեստն այնքան զորեղ և ազդեցիկ է լինում, որ նախելով, օրինակ, իրենց զավակների դիմանկարներին, ծնողները կարող են սխալվել<sup>30</sup>:

Հայ մտածողը, այսպիսով, շեղվում է ուղղափառ եկեղեցու ուսմունքից, որը ժխտում էր հուշական գնահատումը որպես արվեստի, մասնավորապես երաժշտության, շափանիշ և իբրև այդպիսին, ընդունում էր մարդու բարոյական նկարագրի վրա դրա անմիջական ազդեցության փաստը:

Սակայն դա լիսանգարեց նրան ցայտուն կերպով արտահայտված դեմոկրատական թերմով բարձր դադափարական և մոնումենտալ արվեստի տեսություն ստեղծելուն: Այս հարցում նույնպես զգացվում է Սարկավագի հայացքների տարբերությունը անտիկ էսթետիկական մտքի նկատմամբ:

Թեև Սարկավազը չի հետևում Լուկրեցիոս Կարուսի անմիջական, ուղղագիծ մատերիալիզմին, սակայն էսթետիկական տեսանկյունից այստեղ դրսևորվում է հայ մտածողի տեսակետի ոչ թե թերությունը, այլ առավելությունը: Որքան բարձր է Լուկրեցիոսի ուսմունքը ընդհանուր փիլիսոփայական առումով, այդքան էլ բարձր է Սարկավագինը էսթետիկական առումով, քանզի այն, ինչ երկրորդական է դիտական մտածողության համար առհասարակ (գիտնականի սուբյեկտիվ վերաբերմունքը հետազոտվող առարկայի նկատ-

մամբ), առաջնակարգ նշանակություն ունի գեղարվեստական մտածողության, էսթետիկական գիտակցության համար (արվեստագետի անձնական, ներքին հոգեկան հարաբերությունը ընկալվող և վերարտադրվող առարկայի նկատմամբ):

Այսպիսով, արվեստի սարկավազյան տեսությունը, ինչպես և արխատոելյանը, իր էությունը ոչ թե նմանողության, այլ վերարտադրման տեսություն է: Ուստի համոզիչ չէ հնչում այն պնդումը, որի համաձայն «իր հիմքում այն (Սարկավագի ուսմունքը—Վ. Մ.) ավելի շուտ եղել է կյանքն ընդօրինակելու, քան դրա ուսուցիչական վերարտադրման կոնցեպցիա»<sup>31</sup>:

Սարկավագը պահանջում է, որ արվեստի ստեղծագործությունները վերապատկերեն իրականությունն իր կոնկրետ դրսևորումների մեջ, հաշվի առնելով ինչպես իրական հանգամանքներն ու իրադարձությունները, այնպես էլ դրանց հետ անմիջականորեն կապված մարդկանց գործողությունների վերջնական արդյունքները պայմանավորող հիմնական պատճառների ողջ համակարգը: Այս բոլորի իմացությունը ոչ միայն գեղարվեստական գործերի ստեղծման, այլև դրանց ընկալման և իմաստավորման անհրաժեշտ պայմանն է: Հայ տեսաբանը ձգտում է արվեստի կոնկրետ ստեղծագործությունը կապել, հարաբերակցել որոշակի և կոնկրետ իրականության հետ, դրանով իսկ և, որոշ վերապահությամբ, արտահայտելով կոնկրետ-պատմական մեթոդի գաղափարը: «Թէպէտ և դիտաւորութիւն իրին առաջիկայի բազում անգամ ի մակագրութենէ բանին դիրաժանօթապէս կարէ որ ի միտ առնուլ համառօտագոյն, սակայն առանց զժամանակն գիտելոյ և զտեղին, ոչ պահի օրէն հաւաստութեանն յեղանակին և պատճառին հանդերձ դիմօքն առաջի կացելոյ»<sup>32</sup>: Սարկավագն այստեղ կոնկրետացնում է Դավիթ Անհաղթի «Վերլուծութիւն Ներածութեանն» Պորփիրի» երկում արտահայտած այն միտքը, թե «Նմանապէս և զպատճառ մակագրութեանն խնդրեն. զի թէպէտ և պիտի մակագրութեան ձայնակից լինել դիտաւորութեան և կարճառօտիւք զնա պարունակել, այլ է ուրեք որ անհաւաստի գոլով՝ պէտս խնդրոյ բացագործէ»<sup>33</sup>:

Սարկավագի էսթետիկական հայացքների էությունն արտահայտված է նրա պոեմի հետևյալ տողերում.

Ամփիոն այր Քերացի և Արիոն Միթեմնացի,

Որփես Քրակացի, այս երաժիշտք են մեծագով.

Այլ նուազեալ են առ նոքօք, որք բնականան են  
պաճուճեալք,

Զի գործի այսր արուեստի, նոքա շունին ի բնութենէ...

Զի վարժումն և կրթութիւն ոչ ժամանէ մերձ առ  
բընութիւն<sup>34</sup>:

Մեջբերված հատվածից հետևում է, որ ըստ Սարկավագի արվեստն անհրաժեշտաբար պահանջում է բնածին հմտություն: Նա արվեստը ստորաբաժանում է բնականի (դրա տակ ենթադրելով բնական գեղարվեստական ընդունակություն, ձիրք) և կրթությամբ ու դաստիարակությամբ ձևաբերած արվեստի: Դրանով իսկ նա առաջադրում է բնական տաղանդի և արվեստի բնագավառում ուսուցման հարաբերակցման հարցը, այսինքն՝ այն պրոբլեմը, որն այնքան շատ հուղում էր Օգոստինոս Երանելուն (354—430): Սակայն, եթե Օգոստինոսի համար «գիտությանն առնչվող» արվեստը (օրինակ, տեսական երաժշտությունը, երաժշտության գիտությունը) առավել գեղեցիկ է և ընդունելի, քան բնականը, որովհետև առաջինը խարսխվում է մարդկային բանականության վրա, իսկ երկրորդը՝ բնության շնորհ է, ապա Սարկավագն այս նույն հարցին մոտենում է տրամագծորեն հակառակ դիրքերից:

Այս տեսանկյունից անհիմն են դառնում հետազոտողներից ոմանց կարծիքն այն մասին, թե պոեզիան և երաժշտությունը Սարկավագը դիտում է իբրև սոսկ սովորովի արվեստներ: Ահա թե ինչ է գրում այս կապակցությամբ Ն. Քահմիդյանը. «Երանում (վերոհիշյալ պոեմում—Վ. Մ.) Հովհ. Սարկավագ Իմաստասերը մասնավորապես երաժշտությունը համարում է սովորովի գեղարվեստ, որ ծագում ու զարգանում է որպես բնությանը նմանվելու և բնությունից սովորելու մարդկային ձգտման անմիջական արդյունք: Դա գեղարվեստորեն ար-

տահայտված է քնարափիլիսոփայական ծավալուն բերթվածի-  
ամենաէական մասերում»<sup>35</sup>;

Ըստ Սարկավազի, բնությունը հարազատ է մնացել ինքն-  
իրեն, ի տարբերություն մարդկանց, որոնք ամենուրեք բազ-  
մացնում են կատարած մեղքերի թիվը և ավելի ու ավելի հե-  
ռանում բնությունից, բնական կեցության շրջանակներից:  
Սարեկը, որ խորհրդանշում է բնությունը, վերջինիս հավատա-  
րիմ մնալու համար պարզեցվել է հայտնության ունակությամբ  
(«Արդ կացի ի բնականին, որոյ պարզեն է յայտնութիւն»<sup>36</sup>):  
Հայտնությունը նրա մոտ ձեռք է բերում յուրօրինակ երանգ և  
դիտվում է որպես բնությունից տրված, բնական ընդունակու-  
թյուն, որը գործում է բնական և սովորովի արվեստների սահ-  
մաններում: Ինչ վերաբերում է աստվածային հայտնությանը,  
ապա սա գործում է հոգևոր գրքերի և հոգևոր երաժշտության  
ստեղծման ընթացքում և չի տարածվում մարդկային աշխար-  
հիկ ոլորտի վրա:

Սակայն խոսելով բնական ընդունակության որոշիչ նշա-  
նակության մասին, հայ մտածողը երբեք չի անտեսում նաև  
ուսուցման դերը: Դիմելով Սարեկին նա գրում է.

Իսկ արուեստի դու երածիշտ ամենահար, անվարդապետ.  
Ինքնաբաւ և ինքնուսումըն, վայրարնակ և անքաղաք...<sup>37</sup>:

Իսկ մեղքի հասկացությունը Սարկավազին հնարավորու-  
թյուն է բնօրնում հրաժարվել աստվածային ներշնչման և  
միստիկական էքստազի գաղափարից և ընդունել միմեսիսի տե-  
սությունը: Բայց պարզվում է, որ այս նույն հետևանքին (աստ-  
վածային հայտնության ժխտմանը) նա հանդիպել է նաև բնու-  
թյան երևույթների դիտարկման ընթացքում.

Բնականին ի բաց դրութիւն, վասըն սղալման առ

վեհագոյնսն.

Նրմանապէս են պատուհասք որպէս գիտեմք ի բնութենէ.

Ուսայ ես դեգերմամբ, ևս ի բազմաց ամաց հետէ

Զի տըքնեցայ զօր ամենայն և ըզգիշերըն բովանդակ.

Առ իմաստըս ցանկութեան, նա և սիրովն որ առ հանճար:

Զայս ասաց և հաստատեաց որպէս կընիք իւրոցն իրաց...<sup>38</sup>:

Այսպիսով, սկզբունքորեն շփոտելով աստվածային հայտ-  
նության գոյությունը, որն անշափ շուտ կլինեք ժամանակի  
համար, Սարկավազը դրան հատկացնում է մարդկային ար-  
վեստից դուրս գտնվող դրսևորման բնագավառ: Ինչպես փի-  
լիսոփայական և բնագիտական հարցերի լուծման ժամանակ  
նա տարբերակում է աստվածային և գիտափիլիսոփայական  
իմացության ոլորտները, այդպես էլ գեղարվեստական մտա-  
ծողության մեջ, սահմանափակված լինելով ժամանակի պայ-  
մաններով, միջնադարյան գաղափարախոսությամբ նա ընդու-  
նում է երկու՝ աստվածային և մարդկային (բնական) տեսակի  
հայտնություն: Այստեղից միաժամանակ պարզ է դառնում  
այն հետազոտողների պնդումների անհիմնությունը, որոնք  
արվեստի սարկավազյան ուսմունքից լիովին բացառում են  
աստվածային հայտնության հասկացությունը:

Այսպիսով, արվեստի բոլոր տեսակները, այդ թվում և  
պոեզիան ու երաժշտությունը, ունեն երկրային ծագում, դը-  
րանք աստվածների ստեղծագործությունը կամ հայտնագոր-  
ծությունը չեն:

Ըստ Սարկավազի, իսկական արվեստը ենթադրում է  
բնական տաղանդի առկայություն, որի շնորհիվ միայն կարե-  
լի է ստեղծել արվեստի բարձր նմուշներ: Այս հարցում հայ  
տեսաբանը հետևում է Դեմոկրիտին, որը հավաստում էր, թե  
հանճարը (բնական ձիրքը) ավելի երջանկավետ է, քան ձեռք  
բերած հմտության ողորմելի արվեստը<sup>39</sup>: Իսկ այն մարդիկ,  
շարունակում է իր միտքը Սարկավազը, որոնք թեև զուրկ են  
բնական տաղանդից, բանաստեղծական ներշնչումից, բայց  
իրենց ներկայացնում են իրրև իսկական բանաստեղծ, նրանք  
արժանի են միայն ծաղրանքի, իսկ այդ կեղծ բանաստեղծնե-  
րի գրվածքները՝ ավելորդ և անօգուտ գրոտումներ են: Նրանք,  
ովքեր «առանց հոգույն շարժման կամեցան բերթօղք լինել  
նայ մոլերեցան և անպիտան եղեն»<sup>40</sup>: Տաղանդավոր բերթող-  
ների ստեղծագործություններն իրենց հերթին, կարող են դառ-  
նալ և հաճախակի դառնում են «նմանողության» օրջեկա  
նրանց համար, ովքեր գնում են էմպիրիկ ճանապարհով և  
զուրկ են բանաստեղծական ձիրքից: «Քերթօղք (են նրանք),—

գրում է Սարկավագը, — որ արարեալ են տաղական բան շափով և վանկով. որպէս թէ այն օրինակ եղև այլոց»<sup>41</sup>:

Միաժամանակ Սարկավագն առաջ է քաշում և պաշտպանում այն դրույթը, թե արվեստագործութունը բացի բնական տաղանդից պահանջում է նաև համառ, նպատակասլաց աշխատանք: Միայն աշխատանքի շնորհիվ է արվեստը հասնում իր կատարելութանը և դառնում գեղեցիկ, քանզի «ամենայն մակացութիւն և արուեստ մի ըստ միոջիցն առ որ անելագոյն վարժման է և ջերմ աշխատութենէ աճել և գեղեցկանալ բնատրեաց, նա և ուղղել սխալմանն՝ ի կրթասիրութենէ»<sup>42</sup>: Այսինքն՝ աշխատանքն ու հմտութունը, ինչպես և սերը դեպի արվեստի ուսուցումը ոչ միայն նպաստում են արվեստագետի կատարելագործմանը, այլև հնարավորութիւն են ստեղծում ստեղծագործութիւն ընթացքում տեղ գտած սխալների, թերացումների վերացման համար:

Գեղարվեստական գործունեության մեջ տաղանդի գերիշխող դերի և նշանակութիւնի գաղափարի ընդգծման հետ զուգընթաց Սարկավագն առաջ է քաշում խոսքի և ստեղծագործութիւնի ազատութիւնի պահանջը: «Առաքինոյն ընտանի այն է, որ մտօք ճշմարիտ լինի և բանն ազատ, որ ի ներքոյ հարկի չլինի, այլ յայտնապէս զճշմարիտն»<sup>43</sup>:

Այս գաղափարն իր ժամանակի համար բավականաչափ առաջադիմական էր: Միայն Կոստոնի մոտ (XI դ. — XII դ. սկիզբ) առաջին անգամ որոշակի միտում է գրսևորվում գեղարվեստական ստեղծագործութիւնի ազատութիւնի մասին մտքի ընդունման ուղղութիւնը<sup>44</sup>: Հետագայում Պետի Կոկլիկոն (XVI դ.) հիշյալ գաղափարը կիրառեց նաև կատարողական արվեստի նկատմամբ, որոշակիորեն պնդելով, թե ոչ միայն երգահանը, այլև կատարողը լիովին իրավունք ունի գիտնական երգահանի (երաժշտի) կողմից ստեղծած երաժշտութիւնի ազատ, անկաշկանդ իմպրովիզացիայի ու մեկնաբանման<sup>45</sup>:

Սարկավագը տեսնում է բառերի և դրանց միջոցով արտահայտած մտքի միջև եղած անխղելի կապը: Սակայն, ինչպես միտքը, այնպես էլ բառերը ինքնին վերցրած որևէքե էս-

թետիկական հատկութիւն, արժեք չունեն: Միտքը գեղեցիկի կրող է դառնում միայն բարձրաձայն ընթերցանութիւնի ժամանակ, այսինքն, երբ այն ընկալվում է ունկնդրի կողմից: Միայն այդ պարագայում է գրսևորվում բառերի և դրանց արտահայտած մտքի գեղեցկութիւնը: «Որպէս իմաստուն միտքն իւր բանիցն (նման շեն), որ յորժամ ի լընթեռնուլ լինի գեղեցիկ և ցանկալի առնէ լսելեաց»<sup>46</sup>:

Արվեստն օժտված է էսթետիկական նշանակութիւնով ու աշխարհիկ ուղղվածութիւնով: Այս սկզբունքը հավասարապես տարածվում է ինչպես սովորովի, այնպես էլ բնական արվեստի վրա: Սարկավագն իր պոեմում հետևյալ կերպ է բնութագրում Սարեկին. «Անմերձ և մերձաւոր, ուրախարար լըսասիրաց»<sup>47</sup>: Չնայած հեղինակն ուղղակիորեն չի նշում, թե ովքեր են երաժշտութիւնի այդ սիրահարները, սակայն կոնտեքստից կարելի է եզրակացնել, որ այստեղ ևս խոսքն ընթանում է մարդկանց մասին:

Հայ մտածողի վերոհիշյալ դատողութիւններից կարելի է հետևեցնել, որ նա, բացի արվեստագետից և արվեստի ստեղծագործութիւնից, իր ուշադրութիւնը բևեռում է նաև գեղարվեստական գործունեութիւնի երրորդ հիմնական տարրի՝ լսարանի վրա: Նրա համար կարևոր է նաև այն, թե մարդիկ ինչպես են ընկալում, գնահատում արվեստի ստեղծագործութիւններն, թե դրանք մարդուն ինչպիսի հոգեկան հաճույք են պատճառում:

Այստեղից պարզորոշ երևում է, որ Սարկավագը նկատել է արվեստի հեղոնիստական ուղղվածութիւնը, որի նպատակն է՝ զվարճացնել մարդկանց, նրանց ուրախութիւն պատճառել իսկական արվեստի բարձր ստեղծագործութիւնների հետ շփումից:

Բացի հեղոնիստական ֆունկցիայից, Սարկավագն ընդգծում է նաև արվեստի ճանաչողական (լուսավորչական) և դաստիարակչական ֆունկցիաները: Արվեստը ոչ միայն հաճույքի, այլև կյանքի, օրյեկտիվ իրականութիւնի մասին որոշակի պատկերացումների, գիտելիքների ձեռքբերման ու տարածման աղբյուր է: Դա նշանակում է, որ արվեստը, լուկ-

րնցիուսի խոսքերով արտահայտված, բնության մասին գիտելիքների տարածման ուրույն միջոց է: Կամ ինչպես նշում էր Փիլոստրատոս Ավագը՝ գիտական իմացությունը «խորթ չէ քերթողներին»<sup>48</sup>: Արվեստի ստեղծագործությունները, ինչպես մի այլ առիթով ցույց տրվեց, ունեն նաև խրատախոսական, դաստիարակչական նշանակություն, հանդես գալով իբրև նմանողություն առարկա, օրինակելի գործ:

Այսպիսով, Սարկավագն բնդհանուր գծերով առանձնացնում է արվեստի շորս հիմնական ֆունկցիաներ՝ հաղորդակցական, հեղոնխտական, լուսավորչական և դաստիարակչական: Այս բոլոր ֆունկցիաներն ենթարկվում են վերջին հաշվով միակ նպատակին՝ ծառայել հասարակության շահերին: Նա, ինչպես և իր նախորդներ՝ Դավիթ Քերականը (V դ.) և Դավիթ Անհաղթը, համարում է, թե արվեստի արժեքն ու նշանակությունը հասարակական առումով իր օգտակար դերի և մարդկանց հոգեկան աշխարհի վրա ունեցած գրական ներգործության երկարատևության մեջ է: Դիմելով բնությանը, նա խոստանում է ստեղծել մի կատարյալ երաժշտական-բանաստեղծական գործ, որն անջնջելի ու անհասանելի կմնա ժամանակի ընթացքում, օրինակ ծառայելով մարդկանց համար:

Ձի հատուցից քեզ փոխարէն ընդ ուսելոյ իմաստութեանն.  
Արձակեալ քեզ ներբողեան թողից ըզկնի անապական,  
Առ հանդերձեալըն ժամանակ անջնջելի քաջայարմար,  
Յորդորականս և վայելուչս, յորմէ օգտին

իմաստնացեալքն<sup>49</sup>:

Սարկավագն ընդգծում է արվեստի համամարդկային էությունը, քանզի միայն այդ դեպքում կարելի է խոսել գեղարվեստական երկերի «անապական», «անջնջելի» բնույթի մասին: Արվեստը պետք է ծառայի մարդկանց առհասարակ, այլ ոչ թե առանձին անհատներին: Նմանօրինակ մեկնաբանում տեղի չի ունեցել ոչ միայն Հին Հունաստանում՝ Պլատոնի և Արիստոտելի ժամանակներում<sup>50</sup>, այլև հին արևելյան քաղաքակրթության երկրներում՝ Չինաստանում և Հնդկաս-

տանում: Արվեստի դեմոկրատական բնույթի, գեղարվեստական ստեղծագործությունների ոչ միայն փիլիսոփաների և գիտնականների, այլև լայն զանգվածների վրա ունեցող ներգործության մասին արևմտաեվրոպական գրականության մեջ առաջին անգամ խոսեց Ռամիս դա Պարեսը (XV դ.): Հետագայում այս գաղափարը զարգացում ապրեց գերմանացի տեսաբան Գլարեանի (XVI դ.) և Սալինասի մոտ<sup>51</sup>: Նշենք նաև, որ հիշյալ շափազանց կարևոր դրույթը հիմնարար նշանակությունի նաև Ալիշեր Նավոյի ստեղծագործության մեջ:

Հայ մտածողը նկատում և գիտակցում է ավատատիրական հասարակության մեջ առկա սոցիալական հակասություններն ու անհավասարությունը (անհատի և հասարակության, մարդու և բնության միջև): Նա արտացոլում է դրանք իր էսթետիկական ուսմունքի շրջանակներում, վարպետորեն շաղկապելով, միահյուսելով էսթետիկական և սոցիալ-կենսաբանական խրնդիրները: Այսպես, թեև մարդիկ ստեղծվել են որպես միասնություն, միասնական բնակության համար, սակայն հակամարտության պատճառով նրանց միջև եղած բնական կապերը՝ հաղորդակցությունը խզվել է, իսկ թռչնիկները՝ թեև փոքր արարածներ են իրենց միաբանությամբ հղոր ուժ են ներկայացնում: Այդ միասնությունը նույնպես պայմանավորված է բնությամբ<sup>52</sup>:

Սարկավագն առաջադրում է սոցիալական մեծ նշանակություն ունեցող հարց, այն ներառնելով էսթետիկական հարաբերությունների համակարգի մեջ: Խոսքը վերաբերում է անհատականի և սոցիալականի, «փոքրի» և «մեծի» փոխհարաբերության հարցին, հարց, որը հետագայում դառնում է Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու առակային ստեղծագործության կարևոր թեմաներից: Հայաստանի քաղաքական թուլության, հայ ժողովրդի սփռվածության ու տարանջատվածության այդ շրջանում տաղանդաշատ փիլիսոփան և հայրենասերը զարգացնում է փոքրերի միացման, համախմբման գաղափարը, որի կենսագործումը հնարավորություն կտար հաղթելու ուժեղներին և հզորներին («մեծերին»): Սրանով միջնադարյան Հայաստանի խոշոր գաղափարախոսներից մեկը ոչ միայն զգուշացնում է տիրող դասակարգերին «փոքրերի» համախմբման հետևանքով

սպասվելիք վտանգների մասին, այլև՝ և այս հանգամանքը առավել կարևոր է և համահնչուն ժամանակի պահանջներին, նա հայ ժողովրդի քաղաքական միասնության կոչ է անում: Սարկավազը համոզված էր, որ թեև հայերն այժմ թույլ են, բայց նրանք կարող են հզոր ուժ կազմել, քանզի այդ թուլությունը անշատվածության արդյունք է: Այդ կոչը սուրբ Ղևոնդյանցներին նվիրված նրա նշանավոր շարականի լեյտմոտիվն է:

Անդրադառնալով նշված շարականի գրական-գեղարվեստական առանձնատկություններին, հայ գրականության մեջ գաղափարական-հայրենասիրական մոտիվների զարգացման գործում դրա նշանակությունը, ակադ. Մ. Աբեղյանը գրում է. «Սարկավազ Վարդապետի այս աղոթքը շատ փոքր, իր ձևով շատ հասարակ ու հետևակ բան է, բայց իր բովանդակությամբ մեծ ու վսեմ է և անկեղծորեն բխած լինելով իրականությունից, խորն ազդու է... Այսպես՝ մեր քանապոսիցիոնը, կրոնական զգացումից և հայրենասիրական ողբից հետո, գտնում է արդեն իր կարևոր և մեծ թեմաներից մեկը, որ այլևս կրոնական չէ...: Այսպիսի հայրենասիրական թեման միաժամանակ և այն դարի պահանջն էր: Եվ քանի որ հայ ժողովրդի վիճակը նույնն է մնացել 11-րդ դարից մինչև առ ի 20-րդ դարի առաջին երկու տասնամյակները..., ուստի և այդպիսի թեմայով երգը, անգամ աղոթքը, հարատևել և կրկնվել է մինչև 19-րդ դարում և դեսը:... Դա իր բովանդակությամբ մի ամբողջ գրական տեսակ է, որ իր սկիզբն առնում է Սարկավազ Վարդապետի այն ըստ երևույթին աննշան հոգևոր երգից»<sup>53</sup>: Այս ճիշտ ու խորը գնահատականը հավասար չափով առանց վերապահումի, կարելի է տարածել նաև Սարկավազի պոեմի վրա:

Սարկավազի մոտ ընդհանուր սոցիալականը ներհյուսված է ներքին անձնական վերապրումների, իրականության նկատմամբ մարդու ունեցած հարաբերության հետ: Իր «ես»-ում նա արտահայտում է հայ հասարակության առաջավոր մասի շահերն ու սոցիալական ակնկալումները:

Սոցիալական իրականության հրցերին անդրադառնալը (որ այդքան բնորոշ էր Սարկավազին) և մեր վերլուծության ողջ ընթացքը հնարավորություն են տալիս ուրվագծելու այն

կապը, որ առկա է Սարկավազի էսթետիկական տեսության և ժամանակի երաժշտական պրակտիկայի, մասնավորապես, գեղջկական երգարվեստի միջև: Քր. Քուշնարյանի հեղինակավոր կարծիքի համաձայն, «...արվեստի մեջ սոցիալական պլանի մոտիվների դերի ուժեղացման հետ մեկտեղ ... պետք է ներթափանցելին առանձին անհատի ապրումների մոտիվները»: Եվ այնուհետև՝ «Անձնական ապրումների ոսպնյակի միջով բեկված սոցիալական կարևորություն ունեցող երևույթների արտացոլումը... տարբերում է վաղ ավատատիրական շրջանի գեղջկական երաժշտությունը... նախորդ շրջանի երաժշտությունից»<sup>54</sup>: Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ Սարկավազը որոշ չափով արտացոլել է իր դարաշրջանի թե՛ գեղարվեստական, թե՛ սոցիալական պրակտիկան, ոչ միայն առաջադրել է ընդհանուր տեսական սկզբունքներ, այլև ձգտել է դրանք իրականացնել իր կոնկրետ գրական-գեղարվեստական գործունեության ընթացքում:

Սա է Սարկավազի էսթետիկայի կարևորագույն կողմերից մեկը, նրա նշանակությունը հայ հոգևոր մշակույթի և ողջ միջնադարյան էսթետիկական մտքի պատմության մեջ: Սարկավազի ժառանգությունը մի նվաճում է, որին չկարողացան հասու լինել նույնիսկ Վերածննդի դարաշրջանի խոշոր տեսաբաններից շատերը, որոնց «էսթետիկայի էական թերություններից մեկը» հենց «սոցիալական կոնֆլիկտների անտեսումն էր»<sup>55</sup>, թեև այդ շրջանի խոշոր արվեստագետներն իրենց ստեղծագործություններում նկարագրում ու վերարտադրում էին ժամանակի սոցիալական երևույթներն ու բախումները:

Սարկավազն իր «բնախօսութեան» հոգուն համապատասխան ընդունում է կենդանի աշխարհի ֆունկցիոնալ միասնությունը: Մարդը՝ բնական համակարգի բաղկացուցիչ մասն է և ենթարկվում է դրա հիմնական օրենքներին: Հենց այդ պատճառով էլ Սարկավազը վրդովվում է, երբ Սարեկը մեղադրում է մարդուն մեղսագործության և բնության նկատմամբ անսիրության համար.

Ասեմ, ընդէ՞ր դու զիս նեղես, ըզխորհեցողս  
իմաստութեան.

Ուշի մըտացս իմոց յաղթես անգրլակի ճճուողութեամբ...  
Դու նեղես զիս անձանձիր որպէս գրտեալ յինէն վընաս,  
Դատախազես, աղաղակես որպէս օրէնն է գրրկելոց.  
Ատենաբար առ դատաւորն սաստիկ զինէն ամբաստանես.  
Կամ թէ կարծես զիս թըշնամի օտարապէս քեզ  
մարտուցեալ<sup>56</sup>:

Մարդը՝ բնության մասնիկն է, ուստի և չի կարելի նրան անջատել բնությունից, բայց նրան քննադատում են բնությունից հեռանալու համար: Այստեղ հակասություն է ծագում, որը պահանջում է մեղսագործության գաղափարի ժխտում: Սակայն Սարկավազը չի կարող դիմել այդ վտանգավոր քայլին: Եվ որպեսզի դուրս գա այդ դժվարին կացությունից, նա թըռչունին է դիմում հետևյալ հարցով՝ եթե դու հարազատ ես մնացել բնությանը, շեղ գովածանել դրան, ապա ինչո՞ւ ես հեռացել քո ցեղակիցներից և ապաստան գտել մարդկանց մոտ.

Բայց ասա ինձ գիտակաւ զոր հարցանեմքս խորհրդիւ.  
Ձի թէ պատկան առ դատախազն դատեցելոյն  
չարարանել,  
Թէ ազգացի ես սոխակի ասպուճակի կամ ճպոան.  
Ընդէ՞ր շունիս դու քեզ կայան, յանապատի որպէս  
նոքայն.

Երաժիշտք են և նոքա, բայց ցանկացան անապատի<sup>57</sup>:

Այսինքն՝ քերթողը մեղադրում է Սարեկին հենց այն հարցում, որով թուշունը դատապարտում է նրան:

Ըստ կրոնական դավանանքի մարդը՝ աստծու բարձրագույն և կատարյալ արարածն է: Մարդուց զատ, մնացյալ ողջ բնությունը ստեղծվել է նրան սպասավորելու համար: Սարկավազը, ինչպես և իր բնափիլիսոփայական ուսմունքում, որոշ չափով շրջանցում է միջնադարում անառարկելի այս դրույթը: Բնությունը նրա մոտ ձեռք է բերում համապար-

փակ համակարգի բնույթ: Ու թեև մարդը՝ «բարձրագույն», «կատարյալ» էակ է, սակայն նա այդպիսին է սոսկ բնության շրջանակներում: Հայ մտածողը պահանջում է մարդու և բնության միասնություն, միաժամանակ ի հայտ բերելով նրանց միջև գոյություն ունեցող իրարամերժություններն ու հակասությունները: Սարեկի միջոցով նա փաստորեն բացահայտում է բնության և մարդու միջև ստեղծված անջրպետն ու նրա հիմքերը

Բայց և անմեղքս վնասեցաք վասն ձերոյդ ժըպրհութեան.  
Ի փառքս ձեր մեք զոյացեալք և վասըն ձեր ապականեալք,  
Ոչ միայն մահուամբ, այլ և սաստիկ գանարբութեամբ,  
Նոց ընկալողացո ըզտեառըն կամքս չընկալողքս  
ըզգիտութիւն,  
Ընդ ազատ կամաց ունողսրդ հետևեալքս բստ  
բընութեան,  
Ընդ մըտաւորսդ և բանաւորս անբանութեամբ  
պարաւանդեալքս<sup>58</sup>:

Անկախ նրանից, թե փաստարկման ինչպիսի եղանակի է դիմում Սարկավազը, անվիճելի է այն, որ նա օրյեկտիվորեն մատնանշում է մարդկության և քաղաքակրթության զարգացման հանելուկներից՝ բնության ու մարդու միջև եղած անջրպետի դերն ու նշանակությունը: Եվ հանուն դրա նա պահանջում է շխզել մարդու և բնական միջավայրի միջև գոյություն ունեցող օրգանական, անխզելի կապերը, հակառակ դեպքում այդպիսի խզման ամեն մի փորձ կարող է հանդեպնել բացասական հետևանքների:

Կրկին դիմելով մեղսագործության հասկացությունը, հայ մտածողը բարձրացնում է բնությունը, բնական կեցությունը մարդու նկատմամբ.

Ձարդարութիւնըն կորուսեալք՝ յոբունց մեղաց եղէք  
զըտիչք,  
Տեարբըղ ծառայք ախտից զըտայք հաւանութեամբ  
մարդասպանին:

Ծառայրս ի ձէնչ ապրստամբեալ որպէս և դուք ի տեսանէն...<sup>59</sup>:

Բնության այդպիսի մեծարումը, շնայած իր արտաքին կրոնական շղարշին, միջնադարում բնության նկատմամբ էսթետիկական վերաբերմունքի առաջին արտահայտութիւններէն էր:

Պոեմի վերջնամասում, որտեղ համադրվում են Բանաստեղծի և Սարեկի հայեցակետերը, Բանաստեղծը վերջնականապէս ընդունում է իր պարտութիւնը.

Ճըշմարտիւ զայս խօսեցաւ ըստ պատահմանցն  
հանդիպման,

Ըզբացատրեալ հոյլս բանից իմաստաբար բարբառելով:  
Որով յաղթեալ մեզ իմաստանոցս և կարծեցեալ  
բանաստեղծացս,

Լըռութեամբ յանդիմանեալ, ոչ կարօտեալ երկար  
բանից<sup>60</sup>:

Այսպիսով, էսթետիկայի հիմնական հարցը՝ արվեստի, մասնավորապէս պոեզիայի և երաժշտութիւն, օբյեկտիվ իրականութիւն, վերարտադրման առարկայի նկատմամբ հարաբերութիւն հարցը Սարկավագի կողմից լուծվում է մատերիալիստական ոգով: Եվ եթէ Օգոստինոս Երանելու, իսկ ավելի վաղ՝ հեթանոս Պլոտինի, ինչպէս և արևմտաեվրոպական միջնադարյան ամբողջ էսթետիկայի հիմնական նշանաբանն եղել է «բնութիւնից ղեպի աստվածը, երկրայինից ղեպի երկնայինը, մասնավոր իրերից ղեպի ընդհանուր իդեաներն ու հասկացութիւնները»<sup>61</sup>, ապա սարկավագյան էսթետիկայի նշանաբանն է՝ աստծուց ղեպի բնութիւնը, երկնայինից ղեպի երկրայինը: Նա ուղիներ է որոնում, որպէսզի աստվածային իդեաների բարձրութիւնից իջնի ղեպի «մեղսավոր երկիր»:

Վաղ միջնադարյան եվրոպական էսթետիկական մտքի ուղղվածութիւն վերաբերյալ կատարած մեր դիտողութիւնը տարածվում է ոչ միայն գեղարվեստական տեսութիւն, այլև գեղարվեստական պրակտիկայի վրա: Այսպէս օրինակ, բյուզանդական գեղանկարիչների էսթետիկական իդեալը ենթադր-

ում է Քրիստոսի և սրբերի կերպարների այնպիսի մեկնաբանում ու իմաստավորում, որը կարող է նպաստել առաջնապատկերին հաղորդակից լինելուն: Առաջնապատկերի մասին ուսմունքը՝ բյուզանդական էսթետիկական տեսութիւն հիմնարար սկզբունքներից է: Այս մասին որոշ տեղեկութիւններ կան, օրինակ, Երմիինոսի մոտ<sup>62</sup>:

Սարկավագի ուսմունքում ղեպի աստվածայինի մարդկայնացումը նշմարվող միտումը հետագայում դառնում է վերածննդի դարաշրջանի էսթետիկայի կարևոր նվաճումներից մեկը, երբ «էսթետիկայում և արվեստում աստվածայինը... հակվում է ղեպի մարդկայինը, իսկ մյուս կողմից մարդկայինն է հակվում ղեպի աստվածայինը»<sup>63</sup>:

Սակայն բնութիւն համակարգի բանական կառուցվածքը, կարգավորումը աստծո արվեստի կիրառման արդյունք է, որի շնորհիվ էլ ամեն ինչ ստացել է իր «անսխալ» գոյութիւնը: «Եվ սա՛, — շարունակում է Սարկավագը, — ոչ է Աստուած, այլ գործ Աստուծոյ, զի բնութիւն տեսանօղ և քննօղ, իսկ այս իմաստութիւնս, որ ի մարդս է, է՛ որ տեսանէ, բայց խառնակ և այլ ընդ այլոց լինի»<sup>64</sup>:

Այսպիսով, Սարկավագը թեև փորձում է արտաքին բնութիւնը քննել իբրև արվեստի վերարտադրման ինքնակա օբյեկտ, բայց միաժամանակ հավաստում է, թե ինքը բնութիւնը Աստծո գեղեցիկ սանդղազորութիւնն է, որի մեջ գրսեւորվում է աստվածային արվեստի խորիմաստութիւնն ու գեղեցկութիւնը: Այսինքն՝ նա միջնորդավորված ձևով՝ նեոպլատոնական հայեցակետին միանգամայն համապատասխան, ընդունում է, որ մարդկային արվեստը աստվածային արվեստի յուրօրինակ արտացոլումն է: Սակայն այս ամենը ոչ մի կերպ չի նսեմացնում արվեստի արժեքն ու վեհութիւնը, գեղարվեստական ակտիվութիւնն ու ստեղծագործական վերաբերմունքը ղեպի բնութիւնը իբրև վերարտադրման առարկայի: Սարկավագի ուսմունքում արվեստը չի դիտվում իբրև «ստվեր», առավել ևս՝ «ստվերների ստվեր», ինչպէս դա Պլատոնի մոտ է<sup>65</sup>:

էսթետիկայի հիմնական հասկացութիւնը՝ գեղեցիկը,



ինչպես և արվեստն առհասարակ, Սարկավազը քննում է երկակի առումով՝ էսթետիկական-հուզական և բանական-իմացարանական: Նմանօրինակ մեկնաբանումը հայ մտածողի իմացարանական և ընդհանուր էսթետիկական կոնցեպցիայի յուրատեսակ կոնկրետացումն է: Ինչպես փոխկապակցված են իմացության երկու՝ զգայական և բանական աստիճանները, նույնպես և արվեստի էսթետիկական և իմացարանական ֆունկցիաները գտնվում են փոխադարձ կապի մեջ:

Հետևաբար, և՛ գեղեցիկը, և՛ արտաքին նյութական աշխարհը, ի վերջո, համարվում են աստժո գործունեության արգասիքը: Սակայն բնական արվեստը, ինչպես և աստժո կողմից ստեղծված բնությունը, օժտված են ստեղծագործական, արարչագործական ընդունակությամբ: Այս գաղափարի ընդունումը անհրաժեշտ պահանջ էր, քանզի հակառակ պարագայում ոչ մի գեղարվեստական ստեղծագործական գործունեության մասին խոսք չինել չէր կարող: Այստեղ մենք գործունենք Սարկավազի ընդհանուր փիլիսոփայական դրույթների կոնկրետ կիրառման հետ, ուր «ստեղծված բնություն» («*natura naturata*») հասկացությունը համակցված է «գործուն», «ստեղծագործ» բնություն («*natura naturans*») հասկացության հետ: Հարկ է նկատել, որ առաջին հասկացության փոխարինումը երկրորդով վերջնականապես տեղի չի ունենում նույնիսկ վերածննդի դարաշրջանի տեսաբանների աշխատություններում:

Ժամանակի գաղափարախոսությունը տուրք տալով և պնդելով, թե Աստժո արարածները գեղեցիկ են իրենց էությունամբ, Սարկավազը, այնուամենայնիվ, ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացնում է բնական գեղեցկության վրա: Գեղեցկությունը և գեղեցկությամբ օժտված մարմինները անբաժան են միմյանցից, այսինքն՝ գեղեցկությունը առարկայական է: Գեղեցկության շափանիշը նույնպես պետք է որոնել բնության մեջ: Գեղեցիկ է և ճշմարտությունը, որին ձգտում է ճանաչող անհատը:

Գեղեցիկի շափանիշի հարցը Սարկավազը լուծում է մատերիալիստական ոգով: Արտաքին աշխարհը, բնությունը

հանդես է գալիս ոչ միայն մարդկային գիտելիքների ճշմարտության, այլև գեղեցկության և արվեստի գործերի կատարելության աստիճանի շափանիշ:

Ըստ Սարկավազի, արվեստը, վերարտադրելով բնությունը, ուրույն միջոցներով բացահայտում է դրա էությունը, հասու է լինում ճշմարտությանը: Արվեստագետն օժտված է իր ստեղծագործություններում վերարտադրվող օբյեկտի հավաստի իմացությամբ<sup>66</sup>: Հայ տեսաբանը այս հարցում ևս հետեւում է ոչ թե իդեալիստ Պլատոնին<sup>67</sup>, որը ժխտում էր արվեստի իմացարանական ֆունկցիան, այլ՝ մատերիալիստորեն ընթերցված Արիստոտելին:

Միջնագարյան մտածողը համոզված է, որ արվեստը, ինչպես նաև մարդկային գիտելիքի մյուս բնագավառները, չի սրված իր անփոփոխ, հավերժ ձևով, այլ ենթարկվում է փոփոխության և զարգանում որոշակի ուղղությամբ: Այն թերի ձևից անցում է կատարում դեպի առավել կատարյալ ձևը:

#### 4. 2. ԵՐԱԺՇՏԱԿԱՆ ԷՍԹԵՏԻԿԱՅԻ ՀԱՐՑԵՐ

Բացի ընդհանուր էսթետիկական պրոբլեմներից, Սարկավազը քննության է առել նաև էսթետիկայի մասնավոր հարցեր, որոնց շարքում առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում երաժշտական էսթետիկայի հետ առնչվող հարցերը:

Սարկավազից թե՛ առաջ, թե՛ հետո գործիքային երաժշտությունը (բուն երաժշտությունը) կամ առհասարակ անտեսվել է, կամ էլ ստորադաս դիրք էր զբաղեցնում երգեցողական (վոկալ) երաժշտության համեմատ: Նույնը կարելի է ասել նաև տեքստի և երաժշտության (մեղեդիի) համակցման վերաբերյալ: Այսպիսի մոտեցումը հավասարապես բնորոշ էր ինչպես անտիկ շրջանի, այնպես էլ միջնադարի համար:

Այսպես, Պլատոնը երաժշտությունը ընդունում էր միայն խոսքի ու պարի հետ համակցված (հունական խորհա): Ըստ նրա, «երբ ուրիշն ու ներդաշնակությունը զուրկ են բառերից, բավականաչափ դժվար է լինում կոահել դրանց մտահղացումը: Առանձին վերցրած սրնգափողի և տավիղի վրա նվագի

կիրառումը պարունակում է իր մեջ վերին աստիճանի ան-  
ճաշակ և միայն ձեռնածուին արժանի մի բան...»<sup>68</sup>: Երաժըշ-  
տություն, մասնավորապես, գործիքային երաժշտության ան-  
տեսումը Պլատոնի կողմից չէր հենվում անտիկ երաժշտական  
արվեստի պրակտիկայի վրա և կրում էր վերացական, ապ-  
րիորի բնույթ<sup>69</sup>, թեև նա քաջ գիտակցում էր հնչող երաժըշ-  
տության հուզական ազդեցության ամբողջ հզորությունը: Հա-  
վաստելով խոսքի, երաժշտության և պարի անխզելի միաս-  
նությունը, Պլատոնը, այնուհանդերձ, պահանջում է խոսքի  
գերիշխում՝ մեղեդիի և պարի նկատմամբ: «Պետք է ձգտել,—  
գրում է նա,— որպեսզի ոտքը և երգը հարմարեցվեն խոսքին,  
այլ ոչ թե խոսքը հարմարեցվի ոտքին և երգին»<sup>70</sup>:

Արիստոտելի հայացքներում այս հարցի կապակցու-  
թյամբ որևիցե առաջնության չի նկատվում իր ուսուցչի համե-  
մատ: Նա համարում է, որ «...սրնգափողի նվագը յուրատե-  
սակ խոչընդոտ է ստեղծում դաստիարակության գործում,  
քանզի դրա ժամանակ անհնար է լինում օգտվել [միաժամա-  
նակ] նաև խոսքից»: Արիստոտելը ժխտում է երաժշտությունը  
նաև այն պատճառով, որ երաժշտական գործիքների վրա  
նվագակցումը իրը նպաստում է «ոչ այնքան մարդու բարո-  
յական հատկությունների զարգացմանը, որքան նրա օրգանա-  
տիկական հակումներին...»<sup>71</sup>:

Քրիստոնեական միջնադարի էսթետիկական ուսմունքնե-  
րում որոշիչ դերը հատկացվում է երգեցողական երաժշտու-  
թյանը, անլիճելի է համարվում խոսքի առաջնությունը մեղե-  
դիի նկատմամբ: Այս իրողության հիմքում ընկած էր միջնա-  
դարյան կրոնական աշխարհընկալման սկզբունքներից մեկը,  
որի համաձայն միայն խոսքի շնորհիվ կարելի է իբրև բարձ-  
րանալ և հասու լինել աստվածային էությունը: Դեռ ավելին,  
«երաժշտության տեսությանը վերաբերող քննախոսություն-  
ները... կրում էին սոսկ տեխնիկական բնույթ և միայն հարե-  
վանցիորեն էին շոշափում երաժշտական էսթետիկայի ընդ-  
հանուր հարցերը»<sup>72</sup>, և «...երաժշտական տեսության ամբողջ  
էվոլյուցիան միջին դարերում առնչվում է ոչ թե էսթետիկա-  
յի, այլ տեխնոլոգիայի բնագավառի հետ»<sup>73</sup>:

Մինչդեռ Սարկավագի համար գործիքային երաժշտու-  
թյունը նույնքան կատարյալ ու անհրաժեշտ է, որքան ար-  
վեստի մյուս տեսակները՝ պոեզիան, գեղանկարչությունը և  
օժտված է բովանդակության և մտքի խորությունը:

Այս հարցի պարզաբանման և վերլուծության համար  
կարևոր նշանակություն ունի ձայների սարկավագյան դասա-  
կարգումը, դրանց՝ երաժշտական ստեղծագործության մեջ  
ունեցած տեղի և կատարած դերի բացահայտումը: Իր դասա-  
կարգումը Սարկավագը կառուցում է ելնելով նախորդ տե-  
սական մտքի նվաճումներից, հատկապես Դավիթ Անհաղթի  
հիմնարար գրույթներից:

Ձայների ստորաբաժանման հիմքում Անհաղթը դնում է  
իմաստային տարբերակման սկզբունքը և վանկակաղմության  
(ձայնավորների) առկայության փաստը: «Ձայն երկակի է,  
կամ յօդեալ, կամ անյօդ. յօդեալ՝ որպէս մարդոյ, կամ ան-  
յօդ՝ որպէս անասնոյ և կամ որպէս անշնչիցն հնչմունք: Ըս-  
կերկաքանչիւրքն դարձեալ երկակի, կամ նշանական, կամ  
աննշանական: Յօդեալ և նշանական՝ որպէս արձուի և եղջերու,  
վասն զի յօդեալ է սիղոբայիւք, և նշանակեն զարժուին և զեղջե-  
րուն: Իսկ յօդեալ և աննշանական՝ որպէս ձիակապիկն և եղջե-  
րուախաղն. քանզի այսքիկ յօդեալ են, բայց նշանակեն և ոչ  
ինչ: Իսկ անյօդ և նշանական, որպէս հաջիւն շան, զի թէպէտ և  
անյօդ է՝ նշանակէ զգալուստ մարդոյ կամ գազանի: Իսկ անյօդ  
և աննշանական՝ որպէս հնչումն քարի կամ փայտի», — գրում  
է Անհաղթը իր «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի»  
աշխատության մեջ<sup>74</sup>: Մեջբերված հատվածում արտահայտ-  
վում է նրա տեսակետի էությունը:

Ըստ Դավթի, թեև փիլիսոփաները պարտավոր են իմա-  
նալ ձայների դասակարգման նշված բոլոր տարատեսակու-  
թյունները, սակայն նրանց հետազոտության առարկան ի  
տարբերություն այլ դիտական առարկաների, ասենք, քերա-  
կանության ներկայացուցիչների, պետք է լինի հողավոր և նշա-  
նական հնչումը (կամ ձայնը): «Իսկ յօդեալն ձայն և նշանա-  
կան,— շարունակում է նա,— երկակի է, կամ հանուր, կամ  
մասնական»<sup>75</sup> հասկացություններ, որոնք համապատասխա-

նարար նշանակում են իրերի որոշակի բազմություն և առան-  
ձին վերցրած առարկա: Հողավոր, նշանական և ընդհանուր  
հնչյունները լինում են էական և ոչ էական<sup>76</sup>:

Զարգացնելով և ամփոփելով Անհաղթի գատողություննե-  
րը, կարելի է եզրակացնել, որ փիլիսոփան գործ ունի հողավոր,  
նշանական, ընդհանուր և էական (սուբստանցիոնալ) ձայների  
ուսումնասիրության հետ: Այս հանգամանքը բացատրվում է  
նրա ընդհանուր փիլիսոփայական դիրքորոշմամբ, նրա աշ-  
խարհայացքի ռացիոնալիստական և իմացաբանական ուղղվա-  
ծությունը:

Այդ իսկ պատճառով, եթե Զենոնը ձայների դասակարգ-  
ման հարցում հետևում է հիմնականում ժագումնաբանական  
սկզբունքին, ստորաբաժանելով դրանք անշունչ, շնչավոր և բա-  
նական ձայներ<sup>77</sup>, ապա Անհաղթը դրանք քննում է առավելա-  
պես տրամաբանական կտրվածքով, ընդ որում գույզ մակար-  
դակներով՝ իմաստային և «էությունական»: Դավիթ Անհաղթը,  
ժամանակակից լեզվով արտահայտված, նկատել է նաև ձայնի  
նշանահաղորդակցական ֆունկցիան: Հատկանշական է այն,  
որ նա փորձում էր կառուցել ձայների սեփական համակարգը՝  
եղնելով հենց այդ սկզբունքից:

Հետևելով անհաղթյան ավանդույթին, Սարկավազը ձայ-  
ները բաժանում է եղնելով դրանց կառուցվածքից, իմաստա-  
վորվածությունից և ընկալումից: Նախ ձայները նա բաժանում  
է երկու՝ հողավոր և ոչ հողավոր (անհող) տեսակների: Առա-  
ջին խմբին է պատկանում մարդկային ձայնը, իսկ երկրորդին՝  
կենդանիների և երաժշտական գործիքների արձակվող ձայները:  
Երկրորդ տեսակն իր հերթին ստորաբաժանվում է երկու տա-  
րատեսակների՝ բանական սկիզբ չպարունակող (ինչպես կեն-  
դանիների մոտ) և միջնորդավորված ձևով մարդկային բանա-  
կանության կրող (ինչպես երաժշտական գործիքների) անհող  
ձայների: «Անասնոց ձայնն,— գրում է Սարկավազը,— մի  
ոլորակ ունին ամէնն անյօդ. զի և ոչ իբրև փողից և քնարաց  
չեն որ թէպէտ անյօդ են. այլ զօրութիւն բանի ունի ի հնչումն, և  
քեզ օրինակ այն, որ դիւրավ յորժամ կամին զձայնքն յուրով

զանազանութեամբ խաղու պատերազմի և այլ զինչ կամիս. և  
լսողքն միտ դնեն, թէ ինչ կամի փողն հարկանել»<sup>78</sup>:

Զայնները (կենդանական և մարդկային) քննելիս Սարկա-  
վազը շեղում է կատարում ուղղափառ եկեղեցու ուսմունքից և  
դրա կողմից բարոզվող դավանանքից: Նա անմիջականորեն  
դիմում է իրականության ռեալ փաստերին ու երևույթներին,  
ձգտում է վեր հանել և ճանաչել դրանց էությունը, մինչդեռ  
եկեղեցու հիմնական նպատակն էր հնարավորին շափով հե-  
ռացնել մարդու գիտակցությունը հանցավոր երկրային ռեա-  
լականությունից դեպի աստվածային և անիրական ռեալիա-  
ների կողմը:

Մատնանշելով կենդանիների և երաժշտական գործիքների  
կողմից արձակվող ձայների միջև գոյություն ունեցող տար-  
բերությունը, Սարկավազը միաժամանակ ընդգծում է նաև  
դրանց նմանությունը, այն է՝ «Եվս զանասնոցն ձայն զեդ փո-  
ղոյ և քնարի... զի զձայնին վերացումն միայն ունին անա-  
սունքն զեդ զփող և զքնար»<sup>79</sup>: Կատարած դատողությունների  
հիման վրա նա հանգում է հետևյալ եզրակացության. «Ապայ  
երկուքն անյօդ են զի բառի շեն ի յօդել և նշանակել»<sup>80</sup>, իսկ  
դրանց նմանությունը մարդկային ձայնի հետ հանգեցվում է  
նրան, որ բոլորն էլ հավասար շափով օժտված են ձայնով ընդ-  
գծելու ունակությամբ. «ոլորական կու նմանեն մարդոյ ձայ-  
նի», — գրում է հայ մտածողը<sup>81</sup>:

Ինչ վերաբերում է «դիւրափոփոխ զյօդաւորին», ապա  
դա միայն մարդու սեփականությունն է, հենց մարդը «նշանա-  
կօղ է, որ լսողքն կու լսեն միապէս զփողոյն»<sup>82</sup>, Այստեղից բը-  
խում է, որ այս դեպքում իբրև ընկալման առարկա հանդես է  
գալիս ձայներում բովանդակվող իմաստը, մինչդեռ «զանաս-  
նոցն [ձայն] շեն ի լսելիս միապէս», քանզի դրանք մարդկա-  
յին բանականության կրողներ չեն և որեիցե իմաստ իրենց մեջ  
չեն պարունակում<sup>83</sup>:

Այսպիսով, Սարկավազն առաջադրում է մեծ կարևորու-  
թյան խնդիր, այն է՝ դեղարվեստական ճանաչողության և բն-  
կալման տեղի և շրջանակների պրոբլեմը: Եթե հնչող երաժշտու-  
թյունը որոշակի իմաստի, բովանդակության կրող է, ապա դրա

ընկալման ընթացքում ըմբռնվում և յուրացվում է հենց այդ բովանդակությունը: Հենց սրա հետևանքով է, որ ունկնդիրները երաժշտությունն ընկալում են միանշանակ ձևով: Իսկ եթե ձայները ոչ մի իմաստ չեն բովանդակում, ապա դրանք ընկալվում են մարդկանց կողմից նրանց լսողական անհատական ընդունակությունների համապատասխան: Այսինքն, հայ տեսաբանը շեշտում է երաժշտական ձայնի իմաստաբանական և արտահայտչական կողմերը:

Գործիքային երաժշտության էսթետիկական էության և ինքնակա նշանակության ընդունումը Սարկավագի կողմից բացատրվում է նաև նրանով, որ եթե անտիկ դարաշրջանում բավականին դժվար էր միմեսիսի տեսության շրջանակները ներմուծել երաժշտությունը, մասնավորապես, գործիքային՝ վերջինիս բովանդակության և վերարտադրման օբյեկտի ճշտորոշ սահմանման դժվարության հետևանքով, ապա հայ մտածողի համար այդպիսի խոշնդոտ գոյություն չունի (ինչպես, օրինակ, զա նկատվում է Պլատոնի ուսմունքում), քանզի արվեստի բնագավառն ամբողջությամբ, այդ թվում և երաժշտությունը, դիտվում է իբրև բնության վերարտադրություն: Հարկավ, Արիստոտելի մոտ նշմարվում է երաժշտությունը միմեսիսի տեսության տեսանկյունից վերլուծության միտումը: Սակայն նա, վերջին հաշվով, նույնպես կանգնում է իր ուսուցչի դիրքորոշման վրա: Երաժշտության միմետիկ ֆունկցիայի մասին գաղափարը հետագայում՝ Վերածննդի դարաշրջանում, զարգացվել է Գլարեանի կողմից, որը երաժշտության մեջ ամենակարևորն էր համարում «բնությանը համապատասխանելու» հանգամանքը<sup>84</sup>:

Սարկավագի դատողություններում պարզորոշ կերպով արտահայտված է այն միտքը, թե մեղեդին զանազան երաժշտական ձայների մեխանիկական համակցում չէ և չի հանգում դրանց պարզ հանրագումարին: Ձայների միացումը ենթարկվում է որոշակի կանոնների և օրինաչափությունների, ստեղծելով որակական մի նոր մակարդակ, որն արտահայտում է որոշակի իմաստ և էսթետիկական ուղղվածությամբ օժտված բովանդակություն: Այս հարցում հայ հեղինակը զգալիորեն

շեղվում է հին աշխարհի ու միջնադարի անառարկելի հեղինակության Արիստոտելի տեսակետից, որի համաձայն «սրնգափողի վրա նվագելու ուսուցումը ոչ մի առնչություն չունի ինտելեկտուալ հատկությունների զարգացման հետ»<sup>85</sup>: Ըստ Արիստոտելի սա հնչող երաժշտության զլխավոր թերությունն է:

Արիստոտելի աշակերտ Արիստոքսենը երաժշտության ընկալման պրոցեսի մեջ բացի զգայական կոմպոնենտից ներմուծեց նաև բանական կոմպոնենտը: «Բուն ուսումնասիրությունը, — նշում է նա, — հանգում է երկու [բանի]՝ լսողությանն ու դատողությանը (dianoian): Լսողության միջոցով մենք դատում ենք ինտերվալների մեծությունների մասին, դատողության միջոցով մտահայում ենք դրանց նշանակությունը (ընդգծումը մերն է — Կ. Մ.)»<sup>86</sup>:

Պատմաէսթետիկական գրականության մեջ բազմիցս արտահայտվել է այն կարծիքը, թե ի հակադրություն պլուրալաբազանների, որոնք ժխտում են լսողության վրա կառուցած երաժշտության զգայական արժեքավորումը, և հավաստում են, թե երաժշտության վերաբերյալ կատարած դատողությունները պետք է հենվեն մատեմատիկական ներդաշնակության իմացության վրա, իսկ երաժշտությունն ընկալվի բանականության մեջ, Արիստոքսենն առաջադրեց սկզբունքորեն նոր տեսակետ, համաձայն որի, երաժշտական ստեղծագործությունների գնահատման շափանիշը պետք է հենվի լսողական ընկալումների տվյալների վրա:

Այս, ըստ էության իրավացի դատողությունը, մեր կարծիքով, որոշ ճշգրտման և լրացման կարիք է զգում: Բանն այն է, որ, ելնելով հիշյալ մեջբերման, ինչպես նաև Արիստոքսենի մի շարք այլ նմանօրինակ արտահայտությունների բովանդակությունից, առավել ճիշտ կլինե՞ր ասել, որ երաժշտության արժեքավորումն ու ընկալումը նա չի սահմանափակում զուտ բանական ակտով, այլ վերջինիս հետ զուգընթաց ընդգծում է նաև զգայական պարագան: Այդպիսով, երաժշտական արվեստի արժեքավորման ու ուսումնասիրության ժամանակ անհրաժեշտ է համակցել բանական և զգայական-հուզական գործոնները:

Ըստ Սարկավագի, երաժշտությունը (գործիքային) ոչ միայն մարդկային բանականության կրողն է, այն իմաստով, որ ստեղծվել է մարդկանց կողմից, այլ ունի նաև ճանաչողական նշանակություն: Այսպես, օրինակ, «Վաղըն միտ դնեն թէ ինչ կամի փողն հարկանել»<sup>87</sup>: Ամենայն հավանականությամբ պատահական չէ, որ Սարկավագը հաճախակի է դիմում փողային երաժշտությանը, փողի օրինակին, որը մարդու հոգեկան աշխարհի հուղական երանգների իր արտահայտության հնարավորություններով շահավետորեն տարբերվում է մյուս երաժշտական գործիքներից: Կոմիտասի կարծիքով «փողը նվագական երաժշտության հիմնաքարն է, և ունի այն տեսակ առանձնահատկություններ, զորս վոչ մեկ ազգի նվագարան չունի: Անոր հնչյունները ամենեն մոտիկ են մարդկային սրտին, ամենեն հարազատ արտահայտիչը անոր բոլոր զգացումներուն...»<sup>88</sup>: Ինչպես կարելի է նկատել, Սարկավագը հետևողականորեն կիրառում է Արիստոքսենի առաջադրած սկզբունքը՝ երաժշտությունն օժտված է և ներգործության հուղական մեծ ուժով, և ճանաչողական ֆունկցիայով: Այս երկու կողմերն անբակտիլորեն կապված են միմյանց հետ, կազմելով ներդաշնակ միասնություն<sup>89</sup>:

Պտղոմնոսի և հատկապես Նիկոմաքոսի աշխատությունների հետ ծանոթությունը ակներևաբար վկայում է այն մասին, որ «երաժշտական էսթետիկայի դարգացումը ուշ հելլենիզմի դարաշրջանում երաժշտության տեսության մեջ հանդեցնում է մասնատիկայի, թվերի միաստիկայի և աստղային սիմվոլիկայի վրա հենվող սպեկուլյատիվ ավանդույթի հաղթությունը»: Ընտադայում այս ամենը չորացվեց երաժշտության միջնադարյան տեսության կողմից, որն անտիկ շրջանից գլխավորապես վերջրեց պլուրազորատական տրադիցիան, մի կողմ թողնելով Արիստոքսենի առավել ռեալիստական ու էմպիրիկ դիժը»<sup>90</sup>: Եվ այդ իսկ պատճառով, Արիստոքսենի հայեցակետի լոկ վերականգնումը միջնադարում խոշոր գիտական ծառայություն է և վկայում է երաժշտական տեսության ու էսթետիկայի բնագավառում մեր մտածողի խորհամտության, քննադատական մտքի և խոր գիտելիքների մասին: Սարկավագից հետո

հայ էսթետիկական մտքի պատմության մեջ այս տեսակետին էր կանգնած Հովհաննես Երզնկացին (XIII դ.), որը հավատում էր, թե երաժշտությունը մարդու իմացական և լսողական հմտության արդյունք է:

Արևմտաեվրոպական գրականության մեջ այդպիսի հայեցակետ ընդհանուր ձևով առաջ քաշեց Ռոջեր Բեկոնը, որի համաձայն «երաժշտությունը դատում է միայն այն բանի մասին, որը կարող է հաճույք պատճառել զգայություններին»<sup>91</sup>: Իր տարբերակված տեսքով այս գաղափարը դրսևորվում է XVI դարի իսպանական տեսաբան Սալինասի մոտ<sup>92</sup>:

Սարկավագը հավաստում է, որ «Բանք լինէր ի շարականն, որ եղանակն երկու անգամ շրջած լինէր. զինչ որ ի յառորսն կայ»<sup>93</sup>: Որոշ իմաստով այս է վկայում նաև նրա դատողությունն այն մասին, թե «գուսանն որ չգիտենայ գովել և պարսաւել զմին իրք, սկսանի պատճառել»<sup>94</sup>: Այս գաղափարները, ինչպես և վերը շարադրածը, խոսում են այն բանի օգտին, որ ի հակադրություն անտիկ և միջնադարյան տեսաբանների, Սարկավագը ճանաչում է հնչող երաժշտության ինքնակա էսթետիկական նշանակությունը, դրա՝ բառի, դրավոր տեքստի նկատմամբ ունեցած որոշակի անկախությունն ու ազատությունը, հապացույց դրան փաստեր բերելով ժամանակի երաժշտական պրակտիկայից: Էսթետիկական մտքի պատմության տեսանկյունից անչափ կարևոր է նշել, որ դրանով իսկ հայ մտածողը օբյեկտիվորեն անտեսում է ամբողջ միջնադարում գերիշխող տեքստի և խոսքի երաժշտության և մեղեդիի նկատմամբ անվիճելի առաջնության մասին եկեղեցու ուսմունքը: Այս պրոբլեմի մեկնարանության հարցում նա մի քայլ առաջ է կատարում նախորդ երաժշտական էսթետիկայի համեմատ և մի քանի դար առաջ կանխատեսում է արևմտաեվրոպական Վերածնունդի մի շարք կարևոր ու հիմնարար գաղափարները: Այստեղից ակներևաբար անհիմն են դառնում որոշ հեղինակների պնդումն այն մասին, թե գործիքային երաժշտությունը, ինչպես հայերի, այնպես էլ բոլոր արևելյան ժողովուրդների մոտ ինքնուրույն նշանակություն չունի<sup>95</sup>:

Մեր շարադրանքից պարզորոշ կերպով երևում է, որ Սար-

կավազը, հենվելով իր նախորդների (թե՛ անտիկ, թե՛ հայ) տեսական հետազոտությունների վրա, առաջադրում է ձայների բնդարձակ դասակարգում, մի փաստ, որը շրջանցվել է գրեթե բոլոր ուսումնասիրողների կողմից: Այս բացթողումը հանգեցրեց այն բանի, որ Զենոնի, Դավիթ Քերականի և Դավիթ Անհաղթի ձայների դասակարգումները համեմատում և վերլուծում էին Հովհաննես Երզնկացու ստորաբաժանման հետ, անտեսելով ձայների մասին սարկավագյան ուսմունքը: Մինչդեռ հիշյալ դասակարգումների համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ բացի Անհաղթի ստորաբաժանումից, Երզնկացին հենվում է նաև ձայների սարկավագյան դասակարգման վրա:

Ձայնի մասին սարկավագյան ուսմունքի առաջացման և զարգացման հիմք և խթան ծառայեց հայ ժողովրդի երաժշտական մշակույթը: Եվ ինչպես իրավացիորեն նշում է Ն. Թահմիզյանը, կարևորն այն է, որ «այդ բնագավառում ձեռք բերած նվաճումներն, իրենց հերթին, արգասավորում էին միջնադարյան Հայաստանի երաժշտական մշակույթը»<sup>96</sup>: Հետևաբար, զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում, ինչպես և վաղ միջնադարում, Հայաստանի գեղարվեստական մշակույթի բնագավառում նկատվում է բավականաչափ հետաքրքրական մի երևույթ, այն է՝ գեղարվեստական տեսության և պրակտիկայի համապատասխանություն, որն էլ իր արտացոլումն ստացավ Հովհ. Սարկավագի ուսմունքում:

Գեղարվեստական տեսության և պրակտիկայի համապատասխանության պահանջը միջնադարյան հայ տեսարանների ուսմունքներին բնորոշ առանձնահատկություններից է և նրանց խոշոր նվաճումներից մեկը: Այս ուղղությամբ կատարած հետազոտությունները ապացուցում են, որ միջնադարյան Արևմուտքում և Արևելքում գեղարվեստական պրակտիկան գտնվում էր զարգացման ավելի բարձր մակարդակի վրա, քան տեսությունը, որը կոչված էր բացատրել և տեսականորեն ընդհանրացնել, արտացոլել այդ պրակտիկան<sup>97</sup>: Վերածննդի դարաշրջանի տեսարանները ձգտում էին ընդգծել տեսության և պրակտիկայի միասնությունը, առաջ քաշելով և զարգացնելով ժամանակի համար նոր էսթետիկական սկզբունք: Սակայն

այնպես, ինչպես այդ դարաշրջանի էսթետիկան իրականում իդեալի էսթետիկա էր, ճիշտ այդպես էլ նշված սկզբունքն իդեալական էր ու իրականություն մեջ այդպիսի համապատասխանություն հանդիպում էր խիստ սակավադեպ: «Որքան է բարձր կանգնած երաժշտական գիտությունը երաժշտության կատարման պրակտիկայի նկատմամբ: Այնքան, որքան բարձր է ոգին մարմնից... Երաժիշտը նա է, ով երգեցողության գիտության մեջ գիտելիք է ձեռք բերել ոչ թե պրակտիկ ճանապարհի գերության մեջ լինելով, այլ բանականությամբ՝ եզրակացությունների շնորհիվ»<sup>98</sup>: V դարի տեսաբան Բոնեցիոսին պատկանող այս տողերը կարող են բնաբան ծառայել ամբողջ միջնադարյան երաժշտական տեսության համար:

Սարկավագի հայացքների վերլուծությունը վկայում է, որ նա քաջատեղյակ է եղել նաև Հերակլիտի դիալեկտիկական սկզբունքներին, հատկապես նրա այն թեզին, թե «տարրնթացողը զուգահեռիպում է և զանազան [ձայնաստիճաններից] առաջանում է գեղեցկագույն ներդաշնակություն և ամեն ինչ գոյանում է պայքարի միջոցով»<sup>99</sup>: Հռչակավոր անտիկ դիալեկտիկի այս դրույթը զարգացվեց Արիստոտելի կողմից: Վերջինիս կարծիքով, համահնչյունությունը «որոշակի փոխադարձ հարաբերության մեջ գտնվող հակադրությունների խառնումն է»<sup>100</sup>: Հայ իմաստասերը ոչ միայն ընդհանուր փիլիսոփայական հիմնավորում է տալիս իր էսթետիկական հայացքներին, այլև փիլիսոփայական խնդիրները հաճախակի հիմնավորում և լուծում է արվեստի, մասնավորապես, երաժշտական արվեստի կոնկրետ նյութի վրա. «Իսկ բնութիւն ամենայն իրաց ի յարմարութենէ ընդդիմակացն լինիցի, որպէս է տեսանել ի լարս քնարից. յորժամ սուրն և բութն ըստ իրար միաբան հնչեն», — գրում է նա<sup>101</sup>:

Սրանով իսկ Սարկավագը ժխտում է Պլատոնի միտքն այն մասին, թե ներդաշնակությունը, միաբանությունը «չի կարող ստեղծվել տարրնթացող տարրերից այնքան ժամանակ, քանի դեռ դրանք ճյուղավորված են»<sup>102</sup>:

Նշված հարցերի բննման ընթացքում Սարկավագը դիմում է նաև պլուրազորասականների հայեցակետին: Այսպես, «սորա

(մասունք տումարիս—Կ. Մ.) ամենեքեան թուականան լինին, վասն որոյ ասի հիմն զանազան մասանց արհեստից...»<sup>103</sup>։ Դարձյալ հետևելով պլուրալիզմի արտահայտությանը, նա պնդում է, թե բնական շարքի վերջին թիվը՝ 10-ը «զլարմարականն ունի յինքեան, որ է երաժշտականն»<sup>104</sup>։ Հասկանալի է, որ այստեղ խոսքն ընթացում է երաժշտական ներդաշնակության մասին։ Երաժշտական ներդաշնակության մեջ նա նշմարում է և՛ քանակական (ինչպես պլուրալիզմի դեպքում), և՛ որակական կողմը (ինչպես Հերակլիտը)։ Հերակլիտի և Պլուրալիզմի գաղափարների ազդեցությունը կարող էր տեղի ունենալ Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների կամ Գրիգոր Նյուացու երկերի միջոցով։

Ընդամենը, Սարկավագը ելնում է նաև հայ գուսանների երաժշտական պրակտիկայից, մասնավորապես, եռալար քնարի վրա նվագակցելու փորձից։ Ներդաշնակությունը, նշում է նա, «է տեսանելի ի լարս քնարից. և ի ձայնս եղանակաց առաջինն սուր լինի. և միջինն բուր, և եզերին՝ կակուղ. և այնպէս յարմարին ընդ միմեանս որպէս վեցն առ չորսն, և չորսն առ երեքն»<sup>105</sup>։

Ըստ Սարկավագի, արվեստի ամեն մի տեսակ, այդ թվում նաև երաժշտությունը, ինչպես և մարդկային գիտելիքի յուրաքանչյուր բնագավառ, պահանջում է որոշակի գիտելիքների, ընդունակությունների, իսկ ամենակարևորը՝ փորձառություն և հմտության առկայություն, որն էլ հնարավորություն է ընձեռում մարդուն լավագույն կերպով կիրառել այս կամ այն արվեստի շրջանակներում թաքնված կամ առկա բոլոր հնարավորությունները՝ «նաւաստի[ի]ն, և բժշկին, և երաժշտին գործիքն և դեղերն՝ անփորձին, անուսումն, տգիտին չէ ի պէտք. դի շմարթէ յիրենց պատշաճ գործն վարել նոքօր։ Իսկ արուեստաւորքն նաւաստին, և բժիշկն, և երաժիշտն՝ յոյժ ի դէպ», — գրում է հայ մտածողը<sup>106</sup>։ Տերմինաբանական առումով միշտ չէ, որ նա սահմանազատում է «արուեստ», «արհեստ» և «գիտություն» հասկացությունները, մի հանգամանք, որ բնորոշ էր անտիկ և միջնադարյան տեսական մտածողությանն ընդհուպ մինչև նոր ժամանակները։

Սարկավագն առաջիններից է, որ միջնադարի պայմաններում փորձեց նշմարել մարդկային լեզվի երկրային ծագումը, կանխատեսելով հույսովոր իտալացու՝ Դանթեի գաղափարները։ Բառերը՝ մարդկային բանականության կրողներ են և ծագում ու գտնվում են միայն մարդկային գիտակցության մեջ։ Այդպիսին են նաև «զտեսակս իմաստութեանն և կամ գտաս առոգանութիւնքն ասա... և շաղկապն՝ որպէս, կամ, թէպէտ, զի և բայց իբրև. սոքա անհնար է լինիլ ի նախախնամութեան»<sup>107</sup>։

Մեր կարծիքով Սարկավագը երբեմն հակվում է ձայների և բառերի նույնացմանը, անվանելով դրանք «անմարմին» էություններ։ Սակայն բառերն ու նախադասությունները նրա կողմից չեն դիտվում իբրև տառերի (ձայների), վանկերի և բառերի քառասյին կամ ազատ համակցում։ Մարդկային բանականության գործունեության շնորհիվ դրանք միավորվում են որոշակի հաջորդականությամբ, որի հետևանքով էլ որոշ իմաստ, բովանդակություն արտահայտելու հնարավորություն են ձեռք բերում։ Այսպես, «բանն զբազումս միատրէ զանմարմին ձայնն և զտառսն և զվանդան ածեն ի բառսն և զբառսն՝ ի յանուն»<sup>108</sup>։

Ըստ Սարկավագի «քերթօղն արուեստախօսութիւնն է, որ զբանն սրբել և քերել գիտէ. իսկ քերականն՝ զբաղիւրն»։ Հետևելով Ստեփանոս Սյունեցուն (VIII դ.), Գրիգոր Մազիստրոսին, որոնք գտնում էին, թե գուսանական երգերը «կարկատելու» արվեստ է, Սարկավագն այդպիսին է համարում նաև քերականական արվեստը։ «Եկ,— գրում է նա,— որ քեզ ուսուցանեմ արուեստ, որ կարկատել գիտենաս զբանն և տեղի ցուցանեմ որ զմիտքդ կառուցանես»<sup>109</sup>։

Քննության առնելով գուսանական երգարվեստի կառուցվածքային հարցերը, Ստեփանոս Սյունեցին հայ էսթետիկական մտքի պատմության մեջ առաջին անգամ առաջ քաշեց «կարկատելու» սկզբունքն իբրև երաժշտական ստեղծագործության հիմնական եղանակ, միջոց։ Քանզի բոլոր մեղեդիները ստեղծվում են «կարկատանքային» եղանակով, այսինքն, տարբեր ձայների կատարման դեպքում՝ միավորման ճանապարհով։ Եվ այդպես է ստեղծվում ոչ միայն գուսանական մեղեդին, այլև աստվածային (հոգևոր) երգերը։

Նրաժշտական էսթետիկայի պատմության շափազանց կարևոր այս գաղափարն իր հետագա զարգացումն է ստանում Գրիգոր Մագիստրոսի («Մեկնութիւն քերականի») և Սարկավագի հայացքներում: Հավանաբար Մագիստրոսի այն դատողության մեջ, թե քնարական երգերում մասերի բաղմունքներ կազմում է մի գիծ, արտահայտելով օրինակ, գովասանք կամ պարսավանք, արտացոլվում է ժամանակի հայ երաժշտության մեջ առկա բազմաձայնության տարրերի գաղափարը, որոնց մասին հիշատակում է Կոմիտասը<sup>110</sup>:

\* \* \*

Հայտնի է, որ արևմտաեվրոպական միջնադարյան էսթետիկայի համար ընդհանուր փիլիսոփայական հիմք էր ծառայում ռեալիզմը՝ Իսկ սարկավագյան էսթետիկայի հիմքում ընկած են սենսուալիզմն ու նոմինալիզմը: Եվ, իհարկե, պատահական չէ, որ միջնադարյան փորձնական գիտության ռազմիքաներից մեկի էսթետիկական հայացքները խարսխված են նոմինալիստական հայեցակետի վրա, որն իր հերթին զգալիորեն ուժեղացնում է նրա արվեստի տեսության ռեալիստական և մատերիալիստական ուղղվածությունը:

Սարկավագյան էսթետիկական ուսմունքի վերլուծությունը մի անգամ ևս ապացուցում է ն. Քահաբեյանի կողմից կատարված հետազոտությունն այն մասին, թե միջնադարում հայ էսթետիկան ոչ միայն հետ չէր մնում միջնադարյան քաղաքակիրթ ալլ երկրներից, ուր զարգացվում էր այդ գիտությունը, այլև աչքի էր ընկնում մի շարք խիստ յուրօրինակ դժբեղ, օրգանապես համադրելով իր մեջ Արևմուտքին բնորոշ մտքի կարգավարժությունը և Արևելքին բնորոշ մտքի հարստությունն ու խորությունը<sup>111</sup>:

Բացի այդ, հայագիտական հետազոտությունները, ինչպես և Սարկավագի աշխարհայացքի վերլուծությունը, ակնբերորեն վկայում են, որ «Սարկավագի էսթետիկական հայացքները քաղաքային կյանքի զարգացման և ֆեոդալական հասարակության սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների հետ առնչվող արվեստի, գիտության և գրականության աշ-

խարհականացման պրոցեսի արտահայտությունն էր»<sup>112</sup>, միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական-տեսական մտքի պատմության ամենահետաքրքրական և վառ էջերից մեկն է: Սարկավագի հայացքները զգալի դեր խաղացին հայ միջնադարյան էսթետիկական մտքի հետագա զարգացման գործում:

Հարկ է նկատել, որ եթե Պլոտինի (III դ.) էսթետիկայում, նրա «գեղեցիկի մասին վեհ ուսմունքում հնչում են... հին աշխարհի հրաժեշտի ողջույնը... և նոր աշխարհի՝ քրիստոնեական միջնադարի խոսքերը»<sup>113</sup>, ու եթե այդ դարաշրջանը վերացրեց հին քաղաքակրթությունը, հին փիլիսոփայությունը, քաղաքականությունն ու իրավագիտությունը, ապա Սարկավագի էսթետիկան՝ իբրև հայ ժողովուրդի հոգևոր արժեք, հաստատեց իր հավատարմությունը հելլենական և հելլենիստական մշակույթի կենարար ավանդույթներին:

Այսպիսով, ամփոփելով շարադրանքը, կարող ենք նշել, որ Սարկավագն իբրև աշխարհակարգի լավագույն ու կատարյալ արվեստագետ ճանաչում է աստծուն: Բնությունը, լինելով արարչազործության արդյունք, իր հերթին նույնպես օժտված է ստեղծագործական կարողությամբ, կարողություն, որը Սարկավագը ընկալում և գնահատում է որպես բնության շատ թե քիչ ինքնուրույն, աստվածային ուժերից անկախ զարգացման արտահայտություն: Մարդը թեկուզ բնության օրգանական մասնիկն է, սակայն օժտված է իրեն հատուկ, մարդկային արվեստ ստեղծելու ունակությամբ: Աստվածային, բնական և մարդկային արվեստները գտնվում են որոշակի փոխկապակցվածության ու փախհարաբերության մեջ:

Սարկավագն իր էսթետիկական ուսմունքում շեշտում է հիմնականում ոչ թե բնական և մարդկային արվեստների փոխհարաբերության հարցը, ինչպես դա ընդունված է մեր պատմաէսթետիկական գրականության մեջ<sup>114</sup>, այլ բնությունն է առնում բնության և մարդկային արվեստի հարաբերակցության խնդիրը, իսկ մարդկային արվեստի պրոբլեմի շրջանակներում արդեն՝ մարդու բնատուր տաղանդի (արվեստի) ու սովորովի արվեստի (որպես ձեռք բերովի հմտության) փոխհարաբերակ-



ցությունը, ձգտելով այս երկու հասկացությունների տարբերակմանն ու ճշտորոշ սահմանմանը: Հարկ է նշել և այն, որ հայ մտածողը նշված հարցերը քննելիս լուրջալից չըջանցում է աստվածային արվեստի ու գերբնական ներգործության հարցը:

Սարկավագի հայացքների վերլուծության ուղղվածությունն ու տրամաբանությունը մեզ հնարավորություն է տալիս խոսելու նրա միմեսիսի տեսության մասին, տեսություն, որն իր մեջ ներառում է արվեստի բոլոր տեսակները: Ընդ որում, միմեսիսի տակ ենթադրվում է ոչ թե նմանողության ակտը, ինչպես պնդում են ուսումնասիրողների ճնշող մեծամասնությունը, այլ վերարտադրությունը, որտեղ կարևորագույն տեղ է գրադեցնում ստեղծագործական երևակայությունը, իբրև այդ պրոցեսի անխզելի բաղադրամաս և անհրաժեշտ պայման:

Միջնադարյան հայ մտածողի ուսմունքում տրամախաչվում են անտիկ շրջանից եկող երկու ուղղություններ՝ բնության նմանողությունը, վերարտադրումն իբրև գեղարվեստական ըստեղծագործության անհրաժեշտ բաղադրամաս (Հերակլիտի, Սոկրատի, Արիստոտելի գիծը) և նմանողությունը որպես արվեստի՝ իբրև որոշակի հասարակական երևույթ դիտվողի, ծագման հիմքն ու աղբյուր (Դեմոկրիտի, Լուկրեցիոս Կարուսի գիծը):

Սարկավագի պոեմի տեքստի և Օգոստինոս Երանելու վերը հիշատակած երկի որոշ գլուխների համեմատական վերլուծությունը հանգեցնում է այն մտքին, թե կամ հայ տեսաբանը ծանոթ է եղել Օգոստինոսի դրույթների հետ, կամ էլ երկու հեղինակներն էլ օգտվել են միևնույն գրական-գաղափարական աղբյուրներից: Այդ են վկայում թե պրոբլեմատիկայի ընդհանրությունը, թե մի շարք միանշանակ տերմինների ու բառակապակցությունների օգտագործումը, որոշակի նմանությունը շարադրանքի տրամաբանական կառուցվածքի մեջ և այլն: Նկատի ունենալով այն պատմամշակութային իրողությունը, որ Օգոստինոսի երկերը տարածում գտան Հայաստանում միայն XIII դարից սկսած, մենք հակված ենք առավել հավանական համարել մեր երկրորդ ենթադրությունը: Պատմաէսթետիկական, պատմահամեմատական ու տիպա-

բանական վերլուծության տեսանկյունից բավական կարևոր նշանակություն է ձեռք բերում նաև այն հանգամանքը, որ Սարկավագի քնարափիլիսոփայական պոեմը, Օգոստինոսի երկի նման, գրված է երկխոսության ձևով, որում իբրև մասնակիցներ հանդես են գալիս «բնական» ու «սովորովի» («Ձեռք բերովի») արվեստների ներկայացուցիչները, իսկ ավելի ստույգ արտահայտվելով՝ խորհրդանշում են բնատուր տաղանդն ու ուսուցման ընթացքում ձեռք բերած հմտությունը: Սակայն այդ նմանությունները, ինչպես կարող ենք համոզվել, բնավ չխանգարեցին Սարկավագին ստեղծել Օգոստինոսի հայեցակետից արմատապես տարբերվող տեսություն:

Հերակլիտի գաղափարների, Արիստոթեսինի երաժշտանակ—ձայնային տեսության վերականգնման, երաժշտական ներդաշնակության բնագավառին վերաբերող պլուրազորասական դպրոցի մի շարք դրույթների օգտագործման փաստը, Պլատոնի և Պլուտինի էսթետիկական ուսմունքների հետ ունեցած առնչությունները հիմք են տալիս պնդելու, թե Սարկավագի էսթետիկական տեսությանը ներհատուկ է սինկրետիզմը: Բոլոր թվարկած ուղղություններն ու դիրքորոշումներն արտացոլված են նրա տեսության մեջ, շխտընդոտելով, սակայն այն ընդհանուր, միասնական գծին, որ հայ մտածողն անց է կացնում, ելնելով իր աշխարհայացքի և աշխարհընկալման ընդհանուր փիլիսոփայական ու իմացաբանական սկզբունքներից: Այսինքն, նրա սինկրետիզմը չի հանգում էկլեկտիզմին, որովհետև այն ամենը, ինչ օգտագործվում է Սարկավագի կողմից, նախապես յուրացված, սեփականացված է, անց է կացված իր ներքին «Ծս»-ի, հիմնարար գաղափարների միջով: Ուստի նրա տեսությունը չի կարելի հանգեցնել վերը նշված ուսմունքների պարզ, մեխանիկական գումարին, քանի որ դրանք գոյություն ունեն իրենց «վերառված» տեսքով, այսինքն՝ հանգես են գալիս որակական նոր մակարդակի վրա: Հենց այստեղ է դրսևորվում սարկավագյան ինտելեկտի ստեղծագործական հզորությունը:

ՍՈՑԻԱԼ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ԲԱՐՈՅԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Ականավոր գիտնականն ու մտածողը միաժամանակ եղել է նաև իր դարաշրջանի խոշոր գաղափարախոսներից մեկը: Իր երկերում նա արտացոլել է հայկական միջնադարի գաղափարախոսական, սոցիալ-քաղաքական և հոգևոր պայքարի բազմաթիվ հարցեր, արձագանքել է այն կարևորագույն իրադարձություններին, որոնք տեղի են ունեցել հայ ժողովրդի կյանքում նրա պատմության ամենադրամատիկ էջերից մեկում: Նախորդ գլխում ցույց տրվեց, որ Սարկավագը ոչ միայն քաջ գիտակցում էր ժամանակի ֆեոդալական հասարակարգում գոյություն ունեցող սոցիալական հակասությունները, այլև լուրօրինակ ձևով դրանք արտացոլել է իր էսթետիկական ուսմունքում:

Իմաստասերի առանձին աշխատություններում ու առանձին դատողություններում այդ հակասություններն ստանում են նաև գաղափարական-քաղաքական և սոցիալական արժեքավորում: Սարկավագն անդրադառնում է քաղաքական, պետական կառավարման ու ընտանեկան իրավունքին, դատավարության, բարոյականության նորմերին, միջնադարյան բարոյագիտության կատեգորիաներին՝ արդարություն, արիություն, առաքինություն, մարդկային կյանքում բարի ու շար սկզբունքների փոխհարաբերությունը վերաբերող մի շարք հարցերի քննության ևն: Նշված հարցերի սարկավագյան վերլուծությունը վկայում է այն մասին, որ նա քաջ գիտակցում և ճիշտ կողմնորոշվում էր հասարակական-քաղաքական երե-

վույթների, սոցիալական բարդ իրականության մեջ: Ընդամին իր ժամանակի մի շարք կարևոր սոցիալական պրոբլեմների լուծմանը նա մոտենում էր առողջ, բանականորեն իմաստավորված դիրքերից:

5. 1. ՍՈՑԻԱԼ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Սոցիալ-քաղաքական, իրավագիտական և այլ հարցեր քննելիս Հովհաննես Սարկավագը հենվում է ուսումնասիրության ռացիոնալիստական սկզբունքների վրա: Նա ելնում է ֆեոդալական հարաբերությունների բանական և բարոյական կարգավորման ու կանոնավորման դիրքերից: Գարեք շարունակ հայ գաղափարախոսների մեծ մասի համար առավել հուզող ու հրատապ հարցերից է եղել պետականության պրոբլեմը: Քրոն-նարկվող դարաշրջանում Հայաստանը գտնվում էր սելջուկ-թուրքերի լծի տակ, զրկվել էր քաղաքական ինքնուրույնությունից և ազգային պետականությունից: Ուստի և պատահական չէ, որ ժամանակի ազգային գաղափարախոսության առավել կարևորուն ներկայացուցիչները ելքեր էին փնտրում ձեռք բերելու այն, ինչ կորցրել էին օտարերկրյա զավթիչների ներխուժումների հետևանքով: Նրանցից շատերն իրենց ստեղծագործություններում առաջադրում և հիմնավորում էին ինքնուրույն հայ պետականության ստեղծման անհրաժեշտության գտղափարը, քաջ գիտակցելով, որ միայն հզոր պետական համակարգի առկայությունն է ի վիճակի ապահովել երկրի խաղաղ զարգացումը, կանոնավորել հասարակական հարաբերությունները, ամրապնդել գոյություն ունեցող հասարակարգի հիմքերը, երկիրը փրկել օտարազգի զավթիչների ավերումներից ու կոռուպտից:

Միջնադարի պայմաններում այս խնդրի լուծման անհրաժեշտությունը, բնականաբար, միահյուսված էր սեփական թագավորի, ֆեոդալական պետական ապարատի ստեղծման անհրաժեշտության գաղափարի հետ: Հավանաբար, հենց այսպիսի նկատառումներից ելնելով Սարկավագը գտնում էր,

որ յուրաքանչյուր պետութիւն պետք է ունենա իր թագավորը, ինչպես գորքը՝ իր զորավարը, իսկ քաղաքը՝ իր դատավորը<sup>1</sup>: Ընդամին, դրանք կոչված են ոչ միայն առաջադրելու, ստեղծելու օրենքներ, այլև պաշտպանելու և ճշտությամբ կատարելու իրենց իսկ կողմից ստեղծված օրենքները, կարգու կանոն հաստատելու երկրի ներսում, որպեսզի անբարեխիղճ և օրենքը ոտնահարող մարդիկ, հանցագործները և այլ բացասական սոցիալական տարրեր զոյւթյուն ունեցող պետական կարգի, ժողովրդի կյանքի նորմալ ընթացքի նկատմամբ ոտնձգութիւն չկատարեն: Իսկ, որպեսզի այդ գաղափարը վերածվեր իրականութեան, անհրաժեշտ էր նախ և առաջ ստեղծել սեփական, ազգային պետութիւն: Այդ արմատական, մեծ կարևորութիւն ունեցող սոցիալ-քաղաքական ակտի իրագործումը Սարկավագն իրավացիորեն կապում էր հայ ժողովրդի կենսական ուժերի համախմբման հետ: Այս դիրքորոշումը դրսևորվում է ոչ միայն Սարկավագի սոցիալ-քաղաքական հայացքներում, այլև, ինչպես արդեն ցույց ենք տվել նախորդ գլուխներում, արտահայտվել է զանազան հարցեր քննարկելիս:

Իր իմացաբանական ուսմունքի սկզբունքներից ելնելով նա պնդում է, թե անկախ սոցիալական ծագումից և հասարակութեան մեջ գրաված դիրքից, բոլոր մարդիկ էլ օժտված են բանականութեամբ, այսինքն՝ մտավոր գործունեութեան ընդունակութեամբ: Ընդ որում նա նկատում է, որ մարդիկ միայն «տեսակաւ մի են», այսինքն՝ միայն իրենց արտաքին, ֆիզիկական տվյալներով: Ու թեև նրանք բոլորն էլ բանական էակներ են, «բայց գիտութեամբ և փարթամութեամբ անղոյգ են, որպէս է տեսանել ի տուն և ի քաղաք, որ շինեալ են և բնակին...»<sup>2</sup>:

Ընդ որում նա գտնում էր, որ պետական կառավարման «արվեստը» պահանջում է որոշակի գիտելիքներ և հմտութիւն: Ուստի սոցիալական տարրեր զասերի ներկայացուցիչներ համապատասխան դիրք են գրավում հասարակական սանդղղքի վրա, տարբեր սոցիալական դեր խաղալով երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքում: Հարկ է նկատել և այն, որ նա

գտնում էր, որ կառավարման «արվեստին» տիրապետում են միայն սոցիալական հիերարխիայի բարձր աստիճանների վրա կանգնած մարդիկ: Մարդու սոցիալական դիրքը, ըստ Սարկավագի, նրա հասարակայնորեն օգտակար գործունեութեան գնահատման վճարող շահանիշն է: Հայ մտածողի համար գանձերի կազմի ճշմարտութիւն է. «Թէպէտ բանականութեամբն մի ասին իշխանն և ուամիկն, դատաւորն և քաղաքացին, սակայն գործով որոշեալ են ի միմեանց: Եւ թէ ոք հաւասարէ զսոսայ և ընդ միմեանս զուգէ՝ մոլորի ի ճշմարիտ կարգէն»<sup>3</sup>, գրում է նա: Այստեղից միաժամանակ հետևում է, որ Սարկավագը, հավանաբար զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանում տեղի ունեցած սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական տեղաշարժերի ազդեցութեան տակ տարրերակում է իր ժամանակի հասարակութեան սոցիալական կառուցվածքը՝ ֆեոդալին ու գյուղացուն, քաղաքի տերերին ու հասարակ քաղաքացուն: Պատահական չպետք է համարել նաև հայ գաղափարախոսի այն պահանջը, թե մարդուն պետք է արժեքավորել և գնահատել նրա գործունեութեան բնույթից և արդյունքներից ելնելով, մի հանգամանք, որը նույնպես բացատրվում է հիշյալ պատճառներով:

Ընդունելով ֆեոդալական հասարակարգի և ֆեոդալական շահագործման գոյութեան օրինաչափութիւնը, ոմանց (թագավորների, իշխանների, դատավորների) տիրապետութիւնը մշուանների (գյուղական և քաղաքական պլեբսի) նկատմամբ, Սարկավագը, այնուհանդերձ, իշխող դասակարգերից պահանջում է անվերապահորեն հետևել հաստատված օրենքներին և հասարակական կյանքում կայունացված նորմերին, իրենց գործողութիւնների և արարքների մեջ դրսևորել շահի զգացում: Սակայն նա տեսնում էր, որ իրականում այս աշխարհի մեծամեծներն ու ուժեղները, օգտագործելով իրենց սոցիալական և քաղաքական առումով արտոնյալ դիրքն ու իշխանութիւնը, հաճախակի ոտնահարում են նշված նորմերը, խորամուխ շինելով այն բանում, որ երկրային կյանքը, այդ թվում և հարստութիւնը, փառքն ու պաշտոնը անցողիկ են: Ուստի այն անձնավորութիւնը, «որ ինքն իր դատաւոր նստի և զայս երկ-

բաւոր պատիւս և զստացուածս ընտրէ և լաւ համարի՝ նմանէ կուրի, որ ոչ տեսանէ զգոյնն և խլի, որ ոչ լսէ զգուսանի ձայն»<sup>4</sup>:

Սարկավագը գիտակցում է, որ տիրակալների մեծամասնությունը ոչ այնքան ժողովրդի ճակատագրի, որքան իրենց անձնական փառքի և հարստության ձեռք բերելու հոգան են բաշում, որ հագուստի, փառքի, մեծարանքների արտաքին շքեղության ու փայլի տակ հաճախ թաքնված է լինում փառամոլության, իշխանասիրության անհագուրդ ձգտումը: Հովհաննես Սարկավագը այդպիսի մարդկանց փառքն ու հեղինակությունը ունայն է համարում, այն համեմատելով ուրվականի հետ. «Որպէս ուրուականն և երևումը կարծեաց սնտրի է և շեն աստուածք, այսպէս և որ զպաշտօնս առ աչս մարդիկն առնեն և վասն փառաց, այն կեոպարան է [միայն] և սնտրի երեւումն»<sup>5</sup>: Նա գտնում է, որ մարդը փառքի ու մեծարանքի կարող է արժանանալ միայն իր հայրենիքի ու ժողովրդի բարօրությանն ուղղված գործունեությամբ:

Անդրադառնալով տիրակալների ու օրենսդիրների բարոյական նկարագրին, նա գտնում էր, որ վերջիններս պետք է լինեն շափազանց ազնիվ ու օրինավոր մարդիկ: Ավելին, նրանց կողմից կազմված օրենքներում պետք է արտացոլվեն հասարակության, հայրենիքի բարօրության շահերը: Բացի այդ, Սարկավագը պնդում է, որ առաջին հերթին տիրակալները պետք է հետևեն գործող օրենքներին, քանզի հարգել օրենքը և դրա հետ հաշվի նստել պարտավոր են ինչպես կատարողները, այնպես էլ քերթողները, այսինքն՝ ամբողջ հասարակությունը: Իսկ եթե օրենսդիրը չի ենթարկվում իր իսկ կողմից ստեղծված օրենքներին և նշված սկզբունքներին, ապա նրան պետք է պատժել<sup>6</sup>:

Այսպիսով, Սարկավագը բարձր է գնահատում օրենքների դերը՝ մարդու հասարակական կենսագործունեության կարգավորման գործում: Իսկ որովհետև զույլությունն ունեցող դասակարգերի և սոցիալական դասերի նկատմամբ եկեղեցական ու աշխարհիկ օրենքների պահանջները տարբերակված էին, ապա միանգամայն հասկանալի է, որ հայ մտածողի միտքն այն է.

որ յուրաքանչյուր դասի ներկայացուցիչ պետք է ենթարկվի օրենքի կողմից իրեն սահմանված նորմերին:

Սարկավագի որոշ դատողություններ լույս են սփռում միջնադարյան Հայաստանի ֆեոդալական դատարանի գործունեության, դատավճիռ կայացնելու ընթացքի վրա, բացահայտում են դատավորների օրինազանցությունները: Այս կապակցությամբ նա ցավով արձանագրում է սոցիալական այն փաստը, որ ֆեոդալական դատավարության նշված և շատ ու շատ այլ բացասական կողմեր շուրջ են ածում հանցագործ տարրերի ջրաղացին, որոնք դանազան ուղիներով ու խորամանկություններով, արդար և անարդար բոլոր միջոցներով հետամուտ են լինում արդարացմանը, ձգտելով ամեն կերպ պատասխանատվություն չկրել կատարած հանցանքի, օրենքի խախտման համար: Այս հանգամանքը, նշում է Սարկավագը, առավել ակնհայտ դրսևորվում է այն ժամանակ, երբ դատի ընթացքում ուղղակի հանցանշանների բացակայության պատճառով դժվար է լինում հաստատել հանցագործության բուն փաստը և որոշել հանցանքի աստիճանը: «Յորժամ յայտնի չերևի թէ որ է ճշմարիտն և սուտն, ապա ի բան ինչ, կամ ի գիր ապաստան լինին, և կամ ասեն թէ վկայ բերենք, որոց բանքն քանոն և շափ է դատաւորին զի այնու վճիռ հատանէ և ի հարկէ դատաւորն ներէ այնոցիկ, որ սուտն վկայեն, զոր պարտ էր ըմբերանել»<sup>7</sup>:

Այստեղ կարևոր է ընդգծել այն, որ Սարկավագը, նախ, խոսում է ոչ թե մի վկայի, այլ մի քանի վկաների անհրաժեշտության մասին, մի փաստ, որն արձանագրված էր ինչպես հայ կանոնական իրավունքի, այնպես էլ աշխարհիկ օրենքների մեջ<sup>8</sup>, որ առնվազն երկու վկաների առկայության դեպքում միայն տված ցուցմունքները ձեռք են բերում իրավական ուժ: Երկրորդ՝ ուղղակի հանցանշանների բացակայության պարագայում վկաների ցուցմունքները որոշիչ դեր են խաղում դատավճիռ կայացնելու համար: Երրորդ՝ մատնանշվում է ֆեոդալական դատարանում հանդես եկող վկաների վաճառվողությունը, որ վկաներին կարելի է գնել կեղծ ցուցմունքների համար: Իսկ այդ քայլին, հասկանալի պատճառներով, կարող էին դի-

մել միայն ունևոր անձինք: Չորրորդ՝ դատարանի հանդուրժողականությունը սուս վկաների նկատմամբ: Այս մասին են վկայում նաև մեզ հասած պատմական աղբյուրները:

Սարկավազը դատավարության մեջ կարևոր նշանակություն է տալիս դատապաշտպանության ընթացքին, հատկապես ճիշտ կառուցված ճառին, մտքի տրամաբանական փաստարկմանը և այլն, շեշտելով ճշմարիտ խոսքի ներգործության հզորությունը: Ընդամին, նա անմեղապարտներին խորհուրդ է տալիս վկաների ընտրության հարցում չափազանց զգույշ լինել, հատկապես հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ վկաները կարող են նախօրոք կաշառված լինեն հակառակորդի, թշնամու կողմից:

Ձարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում Հայաստանում քաղաքային կյանքի բուռն վերելքը, արհեստների և առևտրի ծաղկումը, աշխատանքի բաժանումը հանգեցրին սոցիալական նոր հակամարտությունների, ընչազուրկ դասակարգերի շահագործման նոր եղանակների ի հայտ գալուն: Պարոնների և այլ գործարար մարդկանց հարստացումը խարսխված էր խաբեբայության, մարդկային արժանապատվության անտեսման վրա: Այս ամենը Սարկավազը որակավորում է իրրև հակահումանիստական՝ մարդու էությանը հակասող արարմունքներ, որոնք հանգեցրին այն բանի, որ «զբարին և զըզորզն որ ազատ է զայն արհամարհեն ի քաղաքին, և զսուտն և զշարն զովեն որ ստար է»<sup>9</sup>:

Այսպիսով, տնտեսական, քաղաքական և մշակութային կյանքի բուռն վերելքը միաժամանակ առաջ բերեց նաև որոշ սոցիալական խմբերի բարոյական կերպարի աստիճանական անկում, վատթարացում, հանգեցրեց հասարակական կյանքում շարիքի տիրապետմանը: Դեռ ավելին, այն մարդիկ, որոնք օժտված են շար ու անբարոյական հատկություններով, ավելի «հեշտ կենօք վարի յամենայն իրք», քան կարգին, բարոյապես ազնիվ մարդիկ<sup>10</sup>:

Հայ մտածողը տեսնում ու գիտակցում էր աշխատավոր ժողովրդի իրավազուրկ դրությունը, ընչազուրկների շահագործումը ֆեոդալների և հատկապես առաջ գնացող քաղաքի

մեծատունների կողմից: Սակայն նա հեռու է ֆեոդալական հասարակարգի սոցիալական հիմքերի քննադատության մտքից, առավել ևս՝ հակամարտությունների դասակարգային պայքարով պայմանավորված լինելու գաղափարից: Նա միայն արձանագրում է հատկապես քաղաքի բնակչության շրջանում գոյություն ունեցող սոցիալ-քաղաքական հակասությունները, տալով դրանց բարոյական արժեքավորումը: Սարկավազը գրում է. «Այնոցիկ որ պայծառ և պատուական զգեստիք զարդարեալ են զինքեանս ի քաղաքի և հպարտանան ի վերա աղքատաց և ծառայեցուցանեն իրրև զձիս, ի զագազս լծեն շարչարելով զնոսա»<sup>11</sup>: Բայց դա բնավ չի նշանակում, որ հայ մտածողն ու մեծ քաղաքացին անտարբեր էր սոցիալական երեվույթների նկատմամբ, հանդես էր գալիս լուկ պասիվ դիտողի դերում: Որպես իր ժամանակի առաջավոր գաղափարախոսներից մեկը, նա պահանջում է, որ իշխող դասակարգերի ներկայացուցիչները չափավորեն իրենց խանդավառությունը, որ ընչազուրկին նույնպես դիտեն իրրև լիարժեք մարդ: Չափավորության մեջ նա տեսնում էր ֆեոդալական հարաբերությունների, ամբողջ հասարակարգի ամրապնդման անհրաժեշտ բարոյական հիմքը և կյանքի նորմալ, խաղաղ ընթացքի խթանիչ ուժը:

Հենց ընչազուրկների կողոպտման և ընչաքաղցության չափազանցության մեջ Սարկավազը տեսնում էր ժողովրդական խռովությունների և հակաիրոնական ու հակաֆեոդալական շարժումների հիմնական աղբյուրը: Լինելով ժամանակի խորհրդածող և առաջադիմական հայացքներ ունեցող մարդկանցից մեկը, նա քաջ գիտակցում էր, որ աշխատավոր ժողովրդի ծանր կացությունը և դրանից բխող դժգոհությունը, ի վերջո, կարող է իշխող դասակարգերի համար վատ հետևանքներ ունենալ: Այդ ժամանակ աշխատավոր ժողովրդի ցասումը չեն կարող սաստել ո՛չ տիրակալները, ո՛չ էլ հոգևոր առաջնորդները: Հոգևոր հայրերը նույնպես անզոր կգտնվեն այդ ահռելի սոցիալական վտանգը կանխելու, բանզի նրանք ևս աշխարհիկ տերերից ոչ պակաս չափով չեն կողոպտում հասարակ մարդկանց: Իր այս միտքը, անշուշտ, Սարկավա-

գը չի տարածում բոլոր եկեղեցականների վրա: Եկեղեցին ու վանքերը կորզում էին աշխատավոր ժողովուրդից ինչ հնարավոր է՝ կրոնաեկեղեցական տոների առթիվ եկեղեցական հարկերի ու նվիրաբերումների ձևով: Այս մասին վկայում է և ինքը՝ Սարկավագը. «Յայտնի է՝ ի տերունական տօնիցն, որ քմբունեն զժամանակն և հրաման տայ օրենքն նուէրք տալ ի տաճարն զատկին որայ մատուցանել ի սերմանեացն և ի տօն տաղուարահրաց՝ պտուղս այգոյ և ձիթենոյ, և քաւութեան՝ գինի և այլ ինչ զոր լինէր»<sup>12</sup>:

Գրանով հոգևորականությունը ոչ միայն արատավորեց իրեն ժողովրդի առջև, այլև անվստահություն և կասկած առաջացրեց սուրբ գրքի գրույթների ճշմարիտ լինելու նկատմամբ: Սարկավագը սրտի մեծ ցավով հաստատում է այն տարածում գտած իրողությունը, որ որոշ մարդիկ համարձակորեն ժխտում և պղծում են սուրբ գիրքը, զրկելով ուղղափառներին աստվածային օրենքներից, որ նրանք չեն ընդունում Քրիստոսին և չեն խորհում նրա մասին, աստծու մատչանը համարելով գժտության աղբյուր, իսկ իրենց՝ սուրբ եզուց առավել իմաստուն: Դեռ ավելին, ոմանք ժխտում են նաև հենց աստծո գոյությունը հնարավորությունը, աստծուն համարելով մարդկային երևակայության, երկրայինի աստվածացման արգասիք, մի հանգամանք, որն իբր ծառայում է որոշակի դասակարգերի շահերին: Այսպես, «...սորա ի շարն քաջանան և փութան ամբարշտութեամբն առաւելով. ոչ միայն զտեսական բառնալով, այլ և զգայութիւնն աստուծոյ ծածկել ջանան. ասեն թէ ինքն աստուած չկայ, բայց մարդիկ վասն օպտի ասեն թէ՛ աստուած է»<sup>13</sup>: Սակայն նա հավաստում է, որ նույնիսկ եթէ «մասն ինչ ի ժողովորդեանն յուսահատեն ի յաստուծոյ և ի բահանայիցն զամենայն ժողովորդն չպիտի ընդ բամբասանօք արկանել»<sup>14</sup>:

Հավանաբար, այստեղ դրսևորվում է ոչ միայն վաղ քրիստոնեությունից դարաշրջանում տեղի ունեցած հերետիկոսական շարժումների, այլև թոնդրակյան հերձվածողության գաղափարախոսության նկատմամբ Սարկավագի վերաբերմունքը: Բոլոր դեպքերում մեջբերված հատվածները ակնհերևորեն վկայում են սոցիալական շարժումների որոշակիորեն արտահայտ-

ված հակակրոնական և հակաեկեղեցական բնույթի ու ուղղվածության մասին:

Հայ մտածողը կողմնակի դիտողի դիրքերից չի ընկալում և գնահատում նշված սոցիալական երևույթները: Լինելով իր ժամանակաշրջանի խոշոր փիլիսոփաներից և զաղափարախոսներից մեկը, նա ձգտում է ոացիոնալիստական տեսանկյունից իմաստավորել և բացատրել ժողովրդական հուլումների հիմքում ընկած կրոնագաղափարական պառակտման էությունը: Այստեղից պարզ է, թե ինչու նման խնդրի լուծումը պահանջում էր անդրադառնալ աստծո և նրա սրբու գործողությունների վերլուծությանը, բացահայտել ամենարարձրյալի և նրա երկնային որդու բուն նպատակների, խնդիրների և գործնական արարքների միջև եղած կապը: Այս դիրքորոշումը պայմանավորված էր ոչ միայն փիլիսոփայի հետաքրքրություններով, ամբողջ գոյին բանական բացատրություն տալու ձգտումով, այլև իրեն շրջապատող սոցիալական իրականությունը՝ ներառնված իր ռեալ հակասությունների ամբողջության մեջ, իմաստավորելու ներքին պահանջով:

Տակավին Գրիգոր Նարեկացին գրում էր, դիմելով Քրիստոսին, չէ՞ որ դու եկել ես մարդկային հօգիները ոչ թե կործանելու, այլ փրկելու համար, ուստի ինչու աշխարհում այգբան շատ շարիքներ կան<sup>15</sup>: Զարգացնելով Նարեկացու այս գաղափարը Սարկավագը ավելի որոշակի և խորն է բացահայտում աստծո որդու մտադրության ու նրա անմիջական գործողությունների միջև գոյություն ունեցող հակասությունները: Իր աղոթքներից մեկում նա բացականչում է. «Գիտի՛ն է քեզ ամենայն՝ զոր կամիս: Եւ եթէ խեղութիւնք և վերք մարմնոյ փոյթ են քեզ, ընդէ՞ր անտես առնես զախտացեալս հոգւով. զի ոչ եթէ զմարմինս եկիր բժշկել, այլ զհոգիս, և եթէ բժշկես՝ վասն որոյ չեկիրն, մի լո՛ւր վասն որոյ եկիրն. եթէ յապականացու բնութիւն գլխս, զբնութիւն անապական մի անտես առներ՝ խնդրողաց զքեզ, եթէ զանընտանին քեզ սիրես, մի մերժեր և զոր կոչեցեր քո պատկեր՝ զյանգակից և զնմանագոյն քեզ էութիւն...»: Փոքր ինչ ստորև Սարկավագն ավելի է խորացնում իր միտքը. «...Զի ոչ եկիր կոչել զարդարս, այլ զմեղաւորս յապաշխա-

րութիւն, և ոչ է պիտոյ բժիշկ ողջոց, այլ հիւանդաց. դորս կոչելով առ քեզ՝ հանգուցանել խոստացար յաշխատութենէ մեղաց...»<sup>16</sup>:

Այսպիսով, իր ժամանակի հասարակական կյանքի հակասությունների քննությունը, Քրիստոսի՝ աստծո որդու գործողությունների մեկնությունը մեր հեղինակին հանգեցնում են այն հետևություն, թե այստեղ նույնպես առկա են որոշ հակասություններ: Հարկ է նկատել, որ այստեղից չի բխում, թե Սարկավազը նպատակ է հետապնդում քննադատել Քրիստոսին, սակայն պետք է ի նկատի ունենալ և այն, որ վերլուծության ներքին տրամաբանությունը անխուսափելիորեն բերում է մի շարք հակասությունների արձանագրմանը: Տեղին է նկատել, որ այս հանգամանքը օբյեկտիվորեն իր մեջ բովանդակում է կասկածանքի տարր, կասկածանք, որը միջնորդավորված ձևով կարող է արտահայտվել նաև կրոնական գաղափարախոսության քննադատության ձևով: Այդ էլ այն դեպքում, երբ նրա՝ որպես հայ եկեղեցու խոշոր գործիչներից և գաղափարախոսներից մեկի հավատը պետք էր անսասան լիներ<sup>17</sup>: Սարկավագի հայացքներում նշմարվող հիշյալ միտումը, հասկանալի պատճառներով, դեռևս քողարկված է մեղսագործության աստվածաշնչյան գաղափարով: Կասկածանքի հանգամանքը դեռևս չի բացատրվում իբրև արտաքին աշխարհի, սոցիալական կյանքի օրինաչափությունների գիտական ճանաչողության արգասիք, թեև այդ բանին նա հանգում է հենց քննադատական-բանական մոտեցման շնորհիվ: Ուստի և Սարկավագը գրում է. «Թէպէտ և գիտեմ զանչափ քաղցրութիւն նորա. այլ կասկածեմ ի բազմութենէ մեղաց իմոց, վստահ եմ յողորմութիւն գթութեան նորա այլ խոշընդակն են ինձ անիրաւութիւնք իմ»<sup>18</sup>:

Կրոնագաղափարախոսական հիմքերի նմանօրինակ քննադատության յուրահատկությունը նաև այն է, որ Սարկավագն անմիջականորեն դիմում է և աստծո հեղինակությանը: Պատահական չէ, որ հասարակական կյանքի երևույթները՝ սոցիալական հակասությունները, հակադրությունները, շահագործման տարբեր ձևերը քննելիս նա տրամաբանորեն ա-

կամայից նշմարում է ամենաբարձրյալի անարգար, ոչ բարեպատշաճ վերաբերմունքի դրսևորումներ՝ իր իսկ կողմից ստեղծված արարածների նկատմամբ<sup>19</sup>: Չէ որ, ինչպես նկատում է հայ մտածողը, աստվածը պետք է խորին բարյացակամությամբ տրամադրված լինի բարոյապես անարատ, ազնիվ մարդկանց նկատմամբ, պետք է ըստ արժանվույն հատուցի նրանց, չմոռանալով պատժել անառակներին ու խաբեբաններին: Սակայն այստեղ ևս շեղում է նկատվում աստծո վարքի գործնական դրսևորման մեջ: Ռեալ հասարակական կյանքի վերլուծությունը ցույց էր տալիս, որ հաճախ բարեգավաճում և կենսական հաջողությունների են հասնում ոչ թե կրոնաբարոյական պատվիրաններին և մարդկային համակեցության հաստատուն նորմերին հեղորեն հետևողները, այլ այն մարդիկ, ովքեր իրենց կենսագործունեության ամեն մի քայլափոխին անտեսում, շրջանցում են քրիստոնեական բարոյականության նորմերն ու մարդկային վարքի կարգավորմանն ուղղված սկզբունքները:

Անհրաժեշտ է նշել մի կարևոր հանգամանք ևս: Սարկավագը դիմելով աստծուն, չի ապավինում եկեղեցու կամ նրա հայրերի միջնորդությանը: Նա ձգտում է կարծես թե անձամբ ներկայանալ ամենաբարձրյալին և նրան մատնացույց անել այն բազմաթիվ արատներն ու շարիքները, որոնք առկա են աշխարհում և տիրում են մարդկային կյանքում: Իր այս խորհրդածությունների մեջ նա դարմանքով նկատում է, սակայն, որ աստծուն նույնպես շրջապատել են բարոյազանց մարդիկ, որոնք օգտվում են նրա հովանավորությունից: «Տուր ինձ համարձակութիւն կալ առաջի բո. բանզի պոռնիկք և մաքսաւորք մերձենան առ քեզ. և ժտեն դիբրկութիւն գտանել անձանց և դու ոչ մերժելով շնորհես առատաբար»<sup>20</sup>, — գրում է Սարկավագը:

Այսպիսով, Սարկավագը պահանջում է, որ աստվածային մտադրությունն ու գործողությունը իրար համապատասխանեն, կաղմելով մի խորախորհուրդ ներգաշնակություն: Ընդ որում այս պահանջը վերաբերում է թե՛ աստվածային, թե՛ մարդկային գործունեությանը: «Թէպէտ որ բնութեամբ սովո-

րեալ մարդկան միտք զամենայն բարձրագոյն իրք պատուել, բայց ինչ օգուտ է եթէ զայն բարձրագոյնն պատուեն և պաշտեն, որ ճշմարտութիւն ոչ է ի նմա. որ անուն և զործն փափագելի է»<sup>21</sup>: Ըստ երևութիւն հենց այս փիլիսոփայական դիրքորոշմամբ են բացատրվում հայ մտածողի վերոհիշյալ արտահայտութիւնները:

Նա գտնում է, որ շնայած այն բանին, որ նյութական աշխարհը բաղկացած է զանազան երևութիւններից, մարմիններից ու իրերից, այնուամենայնիվ այն մի ամբողջութիւն է կազմում, այսինքն՝ միասնութիւն բաղմագանութիւն մեջ: Այդպես էլ մարդիկ՝ թեկուզ տարբերվում են միմյանցից, սակայն կազմում են մի ամբողջութիւն: «...Արջն՝ կենդանակերպ է՝ յոթն աստղ: Ասեն թէ նոքա մեղ ի քարոզելեն թէ որպէս մեր յոթն աստղս կենդանակերպ մի կատարենք, այսպէս և մարդիկ պարտին ոչ միայն խառն բնակել, այլ և սիրով միաբանել»<sup>22</sup>, — նշում է Հովհ. Սարկավազը: Այս դատողութիւնից որոշ իմաստով կարելի է հետևեցնել այն միտքը, որ Սարկավազը մարդկային կյանքի երևութիւնները փորձում է բացատրել՝ հենվելով նյութական աշխարհի օրինաչափութիւնների վրա:

\* \* \*

Հայ մտածողի կենսափիլիսոփայական խորհրդածութիւնների շրջանակը խիստ լայն է: Նա անդրադառնում է նաև ընտանեկան իրավունքի մի շարք հարցերի լուսաբանմանը, հարցեր, որոնց վերլուծութիւնը ցույց է տալիս նրա աշխարհայացքի՝ ընդհանուր առմամբ վերցրած, առաջադիմական բնույթը:

Ելնելով համաքրիստոնեական և հայկական եկեղեցական ժողովների կողմից ընդունված դավանաբանական կանոններից, Սարկավազը բարձր է գնահատում ծնողների նկատմամբ որդիական պարտքի զգացումը և դրան հետևելը: Բայց, միաժամանակ, նա նկատում է, որ ծնողներն իրենց հերթին չպետք է շարաշահեն իրենց իրավունքները ոչ միայն հարազատ որդու, այլև հարսի նկատմամբ: Բացի որդիական պարտքից, որդին պետք է պատասխանատվութիւն զգացում ունենա նաև կնոջ, նորաստեղծ ընտանիքի հանդեպ: Սարկավազը կնոջը չի դի-

տում իբրև ինչ-որ իր, կա՛մ ամուսնու կա՛մ էլ նրա ծնողների կցածուկը: Նա գտնում է, որ կինը ընտանեկան հարաբերութիւնների ոլորտում նույնպես օժտված է որոշակի իրավունքներով և սեփական արժանապատվութիւն զգացումով: Ամուսնու ծնողների կողմից կնոջ բնական իրավունքների անտեսման կամ խախտման պարագայում երիտասարդ ընտանիքին բարոյական իրավունք է վերապահվում հեռանալ ամուսնու ծնողներից և ապրել առանձին, քանզի, ինչպես կարելի է ենթադրել, այս դեպքում խոսքն ընթանում է նորաստեղծ ընտանիքի ապագայի և ամրապնդման մասին: «Ոչ եթէ իրաւունք է այս թողուլ զծնօղսն և երթալ զհետ կնոջն. բայց ինքեանք ատեն զհարսն և որդոյն շտան զկինն սիրել. վասն որոյ առնու և ի բաց գնայ»<sup>23</sup>: Հետևաբար, նորաստեղծ ընտանիքի անկայունութիւնը, որդիական պարտքի չկատարելը, հայ մտածողը պատճառաբանում է նաև ծնողների՝ երիտասարդների նկատմամբ ոչ պատշաճ և ոչ ճիշտ վերաբերմունքով:

Սարկավազը կարևոր նշանակութիւն է տալիս նաև ընտանեկան կապերին, ընտանիքի անդամների փոխհարաբերութիւններին, համարելով, որ ընտանիքը միասնական ամբողջութիւն է և դրա անդամներից ոչ մեկը չի կարող վարվել այնպես, ինչպես ինքն է ցանկանում, հաշիւ շառնելով մյուսներին: Հարկ է նշել, որ ընտանիքի անդամների փոխհարաբերութիւն հարցերը զգալի տեղ էին զբաղեցնում միջնադարյան դատաստանագրքերում և կանոնների ժողովածուներում: Այսպես, «քոյրն թէ հաշմեալ է և կամ վասն պատճառի իրիք ի բաց է հանել այրն, չէ պարտ որ միւս այլ քոյրն երթալ ի յառաջնոյն տեղն և զայրացուցանել զքոյրն փոխանակ մխիթարութեան», — գրում է Սարկավազը<sup>24</sup>, ընդգծելով հարցի ոչ միայն իրավական, այլև բարոյական և հոգեբանական կողմերը:

Հայտնի է, որ հայկական դավանական իրավունքը և աշխարհիկ օրենքները սահմանում էին ազգակցութիւն որոշակի աստիճաններ և դրանց համապատասխան՝ ամուսնութիւն թույլատրելիութիւն: Օրինակ, Մխիթար Գոշի «Պատաստանագիրքը» թույլ չի տալիս, որ տղամարդն ամուսնանա իր նախկին կնոջ քրոջ հետ, քանզի վերջինս արդեն համարվում էր նրա



մերձավոր ազգականը: Իսկ մերձավոր ազգականների ամուսնությունը արգելվում էր հայկական բոլոր թե՛ աշխարհիկ, թե՛ դավանական օրենքների կողմից:

Սարկավագը նույն միտքն է զարգացնում նաև ամուսինների փոխհարաբերության հարցը քննելիս: Տղամարդն իրավունք ուներ ամուսնանալ որևէ կնոջ հետ ընդամենը մեկ անգամ: Իսկ եթե նա երկրորդ անգամ է նույն կնոջը բերում իր տուն (ապահարգանից հետո), ապա այս հանգամանքը վկայում է տղամարդու թուլակամության և ոչ առաքինի վարքի մասին: Ուստի այն տղամարդիկ, «ոք զարձակեալ կինն իւր դարձեալ առնու՝ խենէշ է և անարի: Եւ զոր այլք կարծեօք ասէին, թէ ծոյլ և խենէշ է, զայն յայտնի եցոյց յորժամ զթողեալ կինն էառ»<sup>25</sup>: Այստեղ ևս հայ մտածողը առավել ուշադրություն է դարձնում հարցի բարոյական կողմի վրա, ընդգծելով նաև հասարակական կարծիքի դերը նշված իրավիճակներում կողմնորոշվելու համար:

Ինչպես արդեն ցույց ենք տվել աշխատությունների կորոզող զլսում, Սարկավագը սուր քննադատություն է ենթարկում անտիկ շրջանում և միջնադարում լայն տարածում դոսած կախարդությունը, ճակատագրապաշտությունը և աստղագուշակությունը, որոնք խեղաթյուրում էին հասարակական կյանքի երևույթները, տալով դրանց ոչ գիտական բացատրություն: Նա գտնում է, որ ճակատագրապաշտական ու աստղագուշակական բողի տակ միշտ թաքնված է լինում մարդու որոշակի գործողությունների ու արարքների արդարացումը: Այսպես, աստղագուշակները, հենվելով բարդ միստիկական հաշվարկների վրա, ապացուցում էին, թե յուրաքանչյուր մարդ ծնվում է որոշակի աստղի տակ, որն անմիջականորեն ներգործում է մարդու ողջ ճակատագրի վրա, կանխորոշելով նրա կյանքի բոլոր իրադարձությունները: Արմատապես ժխտելով աստղագուշակների երկրային կյանքի վրա աստղերի ազդելու մասին ուսմունքը, Սարկավագը, ինչպես իրենից առաջ նաև Շիրակացին, ելնելով ժամանակի բնագիտական տվյալներից, նախ և առաջ, մատնանշում է մարդու ծննդյան պահի և նրա համապատասխան աստղի հետ հարաբերակցման ճշտորոշման անհնարին լինելը:

Սարկավագը պնդում է, թե շարիք կամ հանցանք գործած մարդիկ դրանք գիտակցաբար կապում են աստղերի ներգործություն հետ, որպեսզի խուսափեն իրենց վանցանքների համար պատասխանատվությունից: Սակայն աստղերը ոչ մի դեր չեն խաղում հասարակական կյանքում, ուստի օրենքի յուրաքանչյուր խախտում, յուրաքանչյուր հանցագործություն պետք է արմատախիլ արվի, իսկ քրեական հանցագործներն ու այլ հակահասարակական տարրերը պետք է իրենց արժանի պատիժն ստանան, քանզի մարդն իր բոլոր գործողությունների և արարքների մեջ միշտ էլ ղեկավարվում է բանականությամբ և գործում է իր կամքի համաձայն:

Հայ մտածողը վկայակոչում է այն փաստը, որ որոշ վավակներ «զհայրն և զմայրն զրկեն և տանջեն, փոխանակ պատուելոյ. և ասեն թէ ի հարկէ առնեմ զայն, զի այն աստղն եմ ծնեալ, որ զհայրն և զմայրն կուտայ տանջել»<sup>26</sup>:

Ինչպես արդեն ցույց է տրվել Սարկավագի բնագիտական հայացքները շարադրելիս, հայ մտածողը տալիս է նաև աստղագուշակության աստվածաբանական քննադատությունը, որը համահնչուն է քրիստոնեության հայրերի կողմից առաջադրած քննադատական սկզբունքներին<sup>27</sup>:

Հայ մտածողը, ի տարբերություն քրիստոնեության ուղղափառ գաղափարախոսների, երկնային մարմինները չի օժտում որևէ գերբնական ուժերով, լիովին բացառում է դրանց ազդեցությունը մարդկային կյանքի ընթացքի վրա, հերքելով դրանց դերը մարդու թե՛ դրական, թե՛ բացասական, հակահասարակական գործողությունների վրա: Յուրաքանչյուր զանցանք կամ բարեգործություն մարդը կատարում է իր բանականության ու կամքի թելադրանքով, այսինքն՝ նա լիովին պատասխանատու է իր արարքների ու ողջ կենսագործունեության համար:

Այս նույն սկզբունքը Սարկավագը կիրառում է նաև կախարհների կանխագուշակությունները գնահատելիս: Այսպես, «կախարդք և հմայք. յառաջ ասացեալ լինին, թէ այս մանուկս եղբայրասպան պիտի որ լինի՝ որ երբ առնէ շմեղադրեն»<sup>28</sup>: Արանով հայ մտածողը, փաստորեն, ժխտում է կույր պատ-

Ճառականությունը հասարակական երևույթների ոլորտում: Դրա հետ մեկտեղ, նա ընդունում է պատահականության դերը մարդկանց կյանքում: Մարդկային կյանքը չի կարող կանխատեսվել, մարդկանց գործողություններն ու արարքները չեն կարող ենթարկված լինել կույր անհրաժեշտությանը, ինչպես հավատում է ճակատագրապաշտությունը, մասնավորապես ճակատագրի մասին անտիկ ուսմունքը: «Առաջին զվկայությունն զայս բերեն ճշմարտախօսքն ընդդէմ այնոցիկ, որ զամենայն ինչ ի ճակատագրէ ասեն, մի՞թե նոքա որ ի յայսպիսի պատահմանէ մեռանին՝ ի ճակատագրէ լինի»<sup>29</sup>:

Ընդունելով պատահականության (երևույթի) ունակ գոյությունը, Սարկավագին, այնուամենայնիվ, շահողվեց բացահայտել նրա կապը ու հարաբերակցությունը անհրաժեշտության հետ: Սա հավաստում է այն մասին, թե հայ մտածողի մոտ պատահականությունը գեղես չի դիտվում իբրև անհրաժեշտության դրսևորումներից մեկը:

Վերը կատարած վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ինչպես իր «բնախօսութեան», այնպես էլ սոցիալ-քաղաքական հայացքներում հայ մտածողը փորձում է հիմնավորել աստղագուշակության և ճակատագրապաշտության ստահող հերքության քննարկի ողջ սնանկությունը: Պետք է հատուկ շեշտել այն իրողությունը, որ նշված երևույթների մերկացումն ու հերքումն այդ դարաշրջանում ուներ ոչ միայն փիլիսոփայական և բնագիտական, այլև որոշակիորեն արտահայտված գաղափարաքաղաքական և գաղափարախոսական ուղղվածություն: Քանզի տեսականորեն հիմնավորվում էր օտարերկրյա զավթիչների դեմ պայքարելու անհրաժեշտության գաղափարը, փիլիսոփայականորեն խորապես արդարացվում էր նման պայքարի կազմակերպման անհրաժեշտությունը: Հայ մտածողը առաջ է քաշում այն առաջադիմական և մարդասիրական գաղափարը, թե զավթիչների լծի տակ գտնվելը՝ որևէ, մասնավորապես, հայ ժողովուրդի բախտաբաժինը չէ, կանխորոշված չէ ի վերուստ, այլ թշնամու աշխարհակալական նկրտումների և նրա շար կամքի դրսևորումն է, այսինքն՝ քաղաքական առումով գիտակցված և գործնական ակտ է: Ուստի օտարի լծի տակ գտնվող յուրա-

քանչյուր ազգ պետք է ելնի իր թշնամու դեմ և զենքի ուժով նրան վտարի իր երկրից: Այս գաղափարներն, ինչպես հայտնի է, առաջին անգամ բազմակողմանի քննության են առնվել տակավին Եղնիկ Կողբացու «Ծղծ աղանդոց» նշանավոր երկում<sup>30</sup>:

Մենք արդեն խոսել ենք Սարկավագի հայրենասիրական զգացմունքների, հայ ժողովուրդին ուղղված նրա հայրենաշունչ կոչի մասին, կոչ, որը պահանջում էր համախմբել ժողովրդի ցրված ուժերը՝ հանուն հայրենիքի ինքնուրույնության ու ազգային անկախության մղվող պայքարի: Յուրաքանչյուր մարդունի և կարող է ունենալ ընդամենը մի հայրենիք, որը որպես անփոխարինելի մարդկային հոգևոր-բարոյական արժեք հաղորդվում է սերնդ-սերունդ: Եվ եթե որևիցե մեկը իր գործերով մեկնում է օտար երկրներ, ապա նա պետք է պարտադիր կերպով վերադառնա իր երկիրը, իր ժողովուրդի մոտ: Նշված գատողություններից բխում է այն շափազանց արժեքավոր միտքը, որ սերը հայրենիքի նկատմամբ պետք է կրի նաև գործնական բնույթ՝ մարդ ոչ միայն պետք է ունենա իր հայրենիքը, այլև պետք է պայքարի հանուն այդ հայրենիքի ազատության ու անկախության:

Սարկավագի հայրենաշունչ կենսափիլիսոփայության ու հայրենասիրական տրամադրությունների մեջ զգալի տեղ է հատկացվում ժողովրդի լուսավորության գործին, ընդ որում այս խնդիրը, մտածողի խորին համոզմամբ, կարելի է լուծել թե՛ ազգային հոգևոր արժեքների յուրացման, թե՛ ուրիշ քաղաքակիրթ ժողովուրդների մշակութային նվաճումներին հաղորդակից դառնալու ճանապարհով: Այդ իսկ պատճառով հոգևոր մշակութային առումով զարգացած երկրներ ուղևորվելը և ճանապարհորդությունները խրախուսելի են ոչ միայն կոնկրետ մարդու, այլև նրա ամբողջ ժողովրդի համար, եթե դրանք հետապնդում են կրթություն ստանալու, բազմակողմանի գիտելիքներ ձեռք բերելու նպատակներ: Դա հայ մտածողը համարում է ոչ միայն ընդունելի, այլև խոր գիտելիքների ձեռք բերման և ժողովրդի լուսավորության անհրաժեշտ պայման, հատկապես գիտության այն բնագավառներում, որոնք մայր երկրում չեն ստացել իրենց պատշաճ զարգացումը: «Եվ որ յու-

սումն են գնացեալ, զայն որ յառաջագոյն ոչ գիտէին ուսանին և բերեն ի գաւառն իւրեանց և այլոց ևս օգտեցուցանեն: Քանզի կոյր համարեալ են առ նոսա որ ի դուրս յաշխարհէ իւրեանց ոչ են գնացեալ վասն ուսման», — գրում է նա<sup>31</sup>:

Այսպիսով, Սարկավազը, թեև առանձին քննադատական դատողութիւններ է անում, մերկացնում մի շարք սոցիալական հակասութիւններ, մատնանշում ժողովրդի իրավագործի դրութիւնը և նրա շահագործումը թե՛ աշխարհիկ, թե՛ հոգևոր ֆեոդալների կողմից, բացահայտում տիրակալների ու դատավորների կողմից իրենց հասարակական դիրքի շարաշահումն ու ֆեոդալական դատավարութիւնի արատները, նա այսուհանդերձ դուրս չի գալիս, և չէր էլ կարող դուրս գալ գոյութիւն ունեցող հասարակարգի դեմ, որի գաղափարախոսներից էր և ինքը: Ինչպես ճիշտ նշում է Գ. Գրիգորյանը, «Իմաստասերի սոցիալ-քաղաքական հայացքները սահմանափակվում են գոյութիւն ունեցող ֆեոդալական կարգերը բարոյական առումով բարելավելու, ֆեոդալական հարաբերութիւնները արդարացիորեն, բանականորեն կազմակերպելու շրջանակներում»<sup>32</sup>:

Սարկավազը պահանջում է ամենուրեք պահպանել շափի ղզացումը, այդ թիվում նաև հասարակութիւնի մեջ մարդկային հարաբերութիւնների կարգավորման ժամանակ: Չափը միջնադարյան մտածողի հիմնական բարոյագիտական սկզբունքներից և հասկացութիւններից մեկն է: Այն հանդես է գալիս որպես մարդկային փոխհարաբերութիւնների կարգավորման կարևոր սկզբունք:

## 5. 2. ԲԱՐՈՑԱՎԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅՈՅՔՆԵՐԸ

Սարկավազյան բարոյագիտութիւնի հիմքում ընկած է շորս առաքինութիւնների մասին ուսմունքը, շափի, կամբի ազատութիւն, բարու և չարի փոխհարաբերութիւնի մասին ուսմունքը, այսինքն՝ այն պրոբլեմները, որոնք ավանդաբար բարձրացվում էին անտիկ և միջնադարյան բարոյագիտութիւնի մեջ:

Սարկավազը գտնում է, որ կյանքում գոյութիւն ունեցող ամեն բարու աղբյուրն ու արարիչը, ամենակատարյալ և բա-

ցարձակ բարու նախասկիզբը աստվածն է, քանզի աստվածային արարքները իր արարածների նկատմամբ միշտ էլ բարին գործելու և կարեկցելու կնիքն են կրում: Այստեղից էլ, վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայութիւնի ոգով, նա ընդգծում է բարու սուբստանցիոնալ բնույթը, որն իր հերթին պայմանավորված է աստվածային կեցութիւնի սուբստանցիոնալութիւնով:

Թեև շարը, որպես այդպիսին, սուբստանցիոնալ բնույթ չունի, սակայն, ըստ Սարկավազի, յուրաքանչյուր երևույթ, էակ և իր, միաժամանակ, և՛ բարի է, և՛ չար, որովհետև այն, ինչ «անուամբ միայն է զհակառակն ունի, զի չար է և բարի: Բարի է՝ զի արարած աստուծոյ է, և չար է՝ զի հակառակ աստուծոյ է»<sup>33</sup>:

Այսպիսով, ի տարբերութիւն Մեսրոպ Մաշտոցի, Եզնիկ Կողբացու և մյուս հայկական հայրաբանութիւնի ներկայացուցիչների, Սարկավազը յուրաքանչյուր իր դիտում է որպես երկու հակադիր նախասկզբների՝ բարու և չարի միասնութիւն: Ընդ որում, իհարկե, նա ժխտում է չարի սուբստանցիոնալ բնույթը, քանի որ շարը չի կարող աստծո ծնունդը լինել, ամենաբարձրյալի բարի ստեղծածը չար է դառնում միայն արարչագործութեանից հետո, այս պատճառով էլ շարը ծագումնաբանական առումով ոչ մի կերպ չի առնչվում արարչի հակերժ բարի գործի ու գործունեութիւնի հետ:

Բարու և չարի նախասկզբները իրար հետ ոչ միայն գոյակցում են, այլ նրանցից յուրաքանչյուրն իր կոնկրետ դրսևորման մեջ կարող է ընդունել, ձեռք բերել մյուսի կերպարանավորումը: Սակայն որպես կանոն այդ վերամարմնավորմանը ձգտում է միայն շարը, որպեսզի բարու անվան տակ ջողարկվի և շրացահայտի իր բուն էութիւնը: Այս պատճառով էլ երբեմն լինում է այնպես, «որ բարին և վատթարն միապէս գործ գործեն, բայց մի խորհրդով շլինի, զի շարն բարւոյն կերպարան ցուցանէ որ այնով զիր ախտն լնու»<sup>34</sup>:

Շայն մտածողը շեշտում է նաև այն միտքը, որ շարն իր սոսկ արտաքին կերպարանքով կարող է նմանվել բարուն, նույնացվել նրան, բայց, բնավ ոչ իր էութիւնով: Ընդ որում, Սարկավազի պատկերացումները պարզունակ չեն, քանի որ նա

հասկանում է, որ շարք բարու տեղ ներկայացնելը այնքան էլ դուրսին գործ չէ, ուստի և, երբ շարք «արժանատրին չգործէ. չկարէ դախտն ի գլուխ հանեն»<sup>35</sup>: Բայց այդ դեպքում շարք կողմադարի շար լինելուց, որովհետև դրա համար նա ստիպված պետք է լինի փոխելու իր ողջ էությունը, մի բան, որն, իհարկե, անհնար է: Ու թեև շարք մշտապես դիմակայում է բարուն, «նախանձելով» նրան, սակայն նա ի վիճակի չէ նսեմացնել կամ հեղինակազրկել բարուն, ավելին՝ վերացնել, ոչնչացնել նրան:

Մարդկանց վարքագծում և հասարակական կյանքում շարի և բարու փոխհարաբերակցության հարցը միջնադարյան մտածողի կողմից քննվում է զարգացման տեսանկյունից, այսինքն՝ դիալեկտիկորեն: Թեև մարդկային կենսագործունեության վերջնական նպատակը բարի արարելն է, այնուամենայնիվ իրական կյանքում «մարդիկ չկարեն ինչ բարի առնել, բայց զամենայն ի յինքեանս կրել կարեն»<sup>36</sup>: Հետևաբար, բարի մղումները, բարին արարելու կարողությունը պատենցիալ ձևով ներհատուկ են բոլոր մարդկանց, սակայն ակառույլ ձևով դրանք միշտ չէ, որ կարող են դրսևորվել, քանզի մարդիկ ի վիճակի չեն անսահմանափակորեն կիրառել և իրագործել իրենց բարի ձգտումները: Ինչպես բարի, այնպես էլ շար սկիզբը մարդու մեջ գոյություն ունի պոտենցիալ ձևով («զօրութեամբ»), բայց միշտ չէ, որ զգացնել է տալիս իր գոյության մասին, իսկ երբևմն նույնիսկ փորձում է ուղղություն տալ բարուն: «Քանզի որչափ զօրութեամբ շարն կայ ի մարդն, բայց գործով չյայտնէ, բարին առաջնորդէ, իսկ յորժամ գործով երևի՝ յայնժամ բարին զիւր խրատն արգելու և զիւր տեղին փոխէ և խոյս տայ ի ինամարկութենէն, որպէս թէ չկարացի իմանալ»<sup>37</sup>:

Հետևաբար, բարին և շարը հավասարապես գոյություն ունեն մարդու մեջ in potentia և լիարժեք դրսևորում են ստանում միայն գործնական, պրակտիկ գործունեության ընթացքում: Սակայն հայ մտածողը պնդում է, թե «այս առաւել շարացն է որ թէպէտ և չհասանեն գործով զշարն կատարել սակայն յօժարութեամբ ի հետ ձգտին և աճեցուցանեն ի բոլոր ոգին զախտն. որպէս բորտն թէ սրբի և սակաւ ինչ ուրեք մնայ. հու-

սահատ լինի մարդն, թէ այս շարողչանայ»<sup>38</sup>: Իսկ սա նշանակում է, որ շարի ներգործության բարոյահոգեբանական տեսանկյունը Մարկավագը համարում է ավելի վնասակար, քան նրա կոնկրետ գործնական դրսևորումը:

Մարդը, ըստ Մարկավագի, պետք է ոչ միայն զգուշանա շարից, այլև կերտի բարին: Ընդ որում, «Առաքինիքն առանց յապաղելոյ գործեն զբարին և գիտեն զճաշակն, իսկ վատթարն ոչ գիտէ և ծոյլ է ի գործելն, և պատճառէ»<sup>39</sup>:

Հայ մտածողը բարձր է գնահատում անշահախնդիր բարեգործությունը, որը սակայն, չպետք է լինի աննպատակ, այսինքն՝ բարի հանուն բարու, այն պետք է որոշակի նպատակ հետապնդի, օգտակար լինի մարդուն: Այդպես էլ «չէ գովելի ակամայ բարին և կամայ կամայ եղեալ իրքն որպէս և մեք. ոչ կամաւ լինինք ի վատթար հօրէ կամ ի բարոյ, այլ ակամայ, և զկամաւորն շպիտի ընդ ակամայն կարգել»<sup>40</sup>, — եզրակացնում է Մարկավագը:

Ինչպես նշվել է, ըստ Մարկավագի, մարդու բնությունն այնպես է ստեղծված, որ նա պոտենցիալ առումով հակված է և՛ բարի, և՛ շար գործողություններին, այսինքն՝ մարդը ծնված օրից օժտված է երկու միմյանց հակադիր հնարավորություններով: Պատանու հոգում բարու նախասկզբի առկայությունը դեռևս քիչ է, որպեսզի հետագայում նա դառնա առաքինի անձնավորություն: Այդ ընդունակություններն անհրաժեշտ է ամրապնդել, զարգացնել և վերածել իրական առաքինության: Իսկ զրա համար գոյություն ունի ընդամենը մի ուղի՝ ձգտել գիտելիքների ձեռքբերմանը և դրանց անխոնջ հարստացմանն ու կատարելագործմանը: Կրթությունն ու դաստիարակությունը առաքինի կյանքին հասնելու անհրաժեշտ հիմքն են, իսկ դրանց անտեսումը, այսինքն՝ անզրագիտությունն ու անդաստիարակվածությունը՝ շարիք են և ամեն մի անբարոյական վարքագծի, հակամարդկային ձգտումների աղբյուր: Իսկ քանի որ խոհեմությունն ու պարկեշտությունը մանկության տարիներին զարգանում են անհամեմատ ավելի արագ, քան հասունության տարիներին, ապա Մարկավագը պահանջում է, որ դաստիարակներն ու ուսուցիչները անհրաժեշտ ուշադրություն դարձնեն իրենց

սաների ճիշտ դաստիարակութեանն ու կրթութեանը, քանի որ «իմաստնոյն բանն ճշմարիտ խրատ տայ աշակերտելոցն զգուշանալ ի շարէն և զօգուտն խնդրել», այսինքն՝ ձգտեն բարու որոնմանը<sup>41</sup>: Ավելին, ուսուցիչներն իսկապէս պահանջներն կատարման և խրատների յուրացման ունակութիւնը Սարկավազը դիտում է որպէս բարօրութեան հիմնական գրանորոմներից մեկը: «Քաջ ուսումնականացն. այլ ինչ բարի կայ քան զայն, որ երբ վարդապետին բանքն ի յինքն ազդել կարէ...»<sup>42</sup>: Նա զգուշացնում է պատանիներին, որ նրանք իրենց հետո պահեն կեղծիքից և ունայն զրուցներէից, շարախոսութիւններից, ինքնագովութիւններից, փառամոլութիւններից, որոնք բացասաբար են ազդում մարդու հոգու վրա:

Գիտելիքը Սարկավազը դիտում է իրրև լույս, մարդու կենսագործունեութեան ազբյուր, որի շնորհիվ մարդն ապրում է, գործում, կատարելագործվում: Թեև շարի դանազան գրսեվորումներ՝ կոպտութիւնը, դաժանութիւնը և այլն, արտահայտվում են երբեմն վատ տրամադրութեան հետևանքով, այնուամենայնիվ դրանց պատճառը հիմնականում տգիտութիւնն ու անդաստիարակվածութիւնն է:

Մտածողը նշում է, որ հանդիպում են նաև այնպիսի մարդիկ, որոնք կանխամտածված չեն ուսումնասիրում գիտութիւնն և արվեստ, չեն յուրացնում հասարակական վարքագծի ու փոխհարաբերութիւնների նորմեր: Այս երևույթը նա բացատրում է նրանով, որ «երբ անպատեհ իրս գործեն. թէ որ մեղադրէ թէ ընդէ՞ր արարեր նա ազերբի պատասխան առնէ թէ չեմ ունեւ և չգիտեմ»<sup>43</sup>: Այսպիսով, նրանք փաստորեն արդարացնում են իրենց անբարոյականութիւնը, քողարկվելով մարդկանց քննադատութիւններից: «Իսկ որ ունի ի բնութենէ և յուսմանէ, — շարունակում է իր միտքը Սարկավազը, — գիտեն և շնորհեալ է ասուած նորա՝ թող սաստեն անգիտացն որպէս թշնամոյ»<sup>44</sup>

Ոչ պակաս արատավոր է համարվում այն մարդկանց աւարբը, որոնք քաջատեղյակ լինելով գիտութիւնների և արվեստների մեջ, այնուհանդերձ ձգտում են գովաբանել առաքիներութիւններից զուրկ մարդկանց, ցանկանալով անկատարելութիւնը լրացնել գովասանալից ճառերով: Որևէ մեկին փառա-

բանելը, աստվածացնելը, ինչպէս նաև պարսավանքն ու դատապարտութիւնը հարաբերական հասկացութիւններ են, քանի որ սրանց բովանդակութիւնը և ուղղվածութիւնը անմիջականորեն պայմանավորված են կոնկրետ իրադրութեամբ, նպատակով, սուրյնկտով, արժեքավորմամբ և այլն: Այս պատճառով էլ պատահում է այնպես, որ «թէ որ զնայ պարսաւէ և բամբասէ. նայ նմա բարի առնէ, և որ զովէ և բարի խօսի՝ նայ շար առնէ»<sup>45</sup>:

Ավելին, ըստ Սարկավազի, իսկական կիրթ մարդը չի կարող լինել անբարոյական, նրան մշտապես ուղեկցում են բարոյական անաղարտութիւնն ու համեստութիւնը, նա ունի ուրիշներին ըստ արժանվույն գնահատելու ունակութիւն, չի անտեսում մարդկանց ինքնասիրութիւնը, սեփական արժանապատվութեան զգացումը, քննադատաբար է մոտենում իր իսկ անձին և այլն: Այս նկատառումներից և պահանջներից ելնելով, նա տալիս է ճշմարիտ, բուն գիտնականի բարոյական բնութագիրը, որը վերջինիս խստորեն առանձնացնում է կեղծ իմաստունից, տգետից: Իսկական գիտնականը երբեք չի պարծենում իր իմացութեամբ, գիտակցելով մարդկանց ճանաչողական ընդունակութիւնների սահմանափակութիւնը և որպէս կիրթ մարդ հրաժարվում է իր գիտելիքների մասին խոսելուց և դրանք գերազնահատելուց: «Բարի և իմաստուն մարդն չպարծի որպէս զաշաղկոտն կամ ծածկէ, այլ ասէ եթէ ես ըստ իմ տկարութեանս չափու կարեմ գիտենալ. կամ սակաւ մի գիտենամք քան զայլս աւելի, կամ թէ՛ ինքն չգիտենամ»<sup>46</sup>, — գրում է հայ մտածողը:

Միաժամանակ, ի հակադրութիւն ճոռոմախոսների, որոնք երեւակայում են, թե իրենք իրենց գիտելիքներով գերազանցում են բոլորին և չեն ցանկանում հաղորդ դառնալ մյուս իմաստունների իմացութեանը, «հաստատ իմաստասիրակք են, որ զեզերին ի սրահս իմաստասիրացն վասն ուսման և ջանան ամենայն հակառակ իրաց խաղաղութիւն առնել», ունկնդրում են իմաստուն վարդապետների խոսքերին և յուրացնում դրանք<sup>47</sup>:

Սակայն մարդու անբարոյականութիւնը, Սարկավազի խոր

համոզմամբ, ինչ-որ անփոփոխ, հավերժ գոյատևող երևույթ չէ: Արատն ուղղելի է, այն կարելի է հաղթահարել և կանգնել կյանքի իրական, բարեպաշտ ուղու վրա: Սրա համար անհրաժեշտ է ոչ միայն իմաստունների խորհուրդ և ներշնչանք, այլև մարդու իրական ձգտում և անկեղծ ցանկություն՝ ազատվելու իր արատներից, որովհետև «այն, որ զիւր շարիքն առ ինքն ջանայ պահել և թաքուցանել, զայն ո՞վ կարիցէ յուղղութիւն ածել. և ոչ որ»<sup>48</sup>:

Սարկավագի մոտ «չարիք» հասկացությունն առնչվում է «ախտերի», իսկ «բարին»՝ առաքինության մասին ուսմունքի հետ: Գոյություն ունի շորս ախտ՝ «ցասումն և ցանկութիւն, երկիւղ և տրտմութիւն», որոնք որակավորվում են իբրև արատավոր երևույթներ, օգտաբեր գործողությունների իրականացման խաթարողներ: Սրան համապատասխան գոյություն ունի շորս առաքինություն՝ «իմաստութիւն», «արութիւն», «արդարութիւն» և «ողջախոհութիւն»: Չորս առաքինությունները դիմակայում են շորս ախտերին, որպես բարի և շար սկզբների հակամարտության արտահայտություն:

Յուրաքանչյուր ախտի էությունը Սարկավագը բացահայտում և սահմանում է մյուս ախտերի հետ հարաբերության մեջ դնելով, ինչպես և առաքինություններին հակադրելու ճանապարհով և հակառակը: «Անփոփումն և հեղձումն, — գրում է նա, — ցանկութեան ողջախոհութիւն ասի», իսկ «զտրտմութիւն[ն] սահմանեն վրիպումն ի ցանկութենէ և դերկիւղ՝ ակնկալութիւն շարի իրիք»<sup>49</sup>:

Թե՛ առաքինությունները, թե՛ ախտերը առնչվում և հարաբերակցվում են հոգու երեք մասերի հետ: «Այսպէս բանականին որ ի մեղ կատարումն և առաքինութեան խոհականութիւն» է<sup>50</sup>: Հոգու բանական մասի շնորհիվ մարդը ուսուցման միջոցով կարող է ճանաչել այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում շրջապատող իրականության մեջ, «զի եթէ ոչ իմաստնանայցեմք ուսմամբք զիա՞րդ կարգն ըստ բնութեան ամբողջ մնասցէ և կամ որպէ՛ս յարմարումն լինիցի անձնականաց իրաց. զի այսպէս ասացից. քանզի առանց գիտութեան և խորհրդոյ յառաջեն անասնականքն»<sup>51</sup>: Ախտերը մարդկային հոգու անասնական

մասի ծնունդ են: Ու թեև դրանք հարձակողական բնույթ ունեն և դժվար հաղթահարելի են, այնուամենայնիվ դա բնավ չի նշանակում, որ դրանք ամենահզոր են և ոչ մի բանի շեն ենթարկվում: Երբեմն ցասումն. երբեմն ցանկութիւն, որք մանաւանդ յարձակողագոյնք ի սկզբանէ և դժուար արգելիք, բայց ոչ անհնազանդք բանի. քանզի սորա մեծացելոյ կրթութեամբք բաւական լիցի ընկրկել. և նահանջել զախտս. և զտիրական իշխանութիւն ունել սեփհականապէս. և հարազատաբար զաթոռ և ծառայեցուցանել զբաւանդակ մարմինն»<sup>52</sup>: Բացի այդ, գրում է Սարկավագը մի այլ աշխատության մեջ, ախտերի սանձահարումը հնարավոր է բոլոր առաքինությունների միասնական գործողության պարագայում<sup>53</sup>:

Իսկ ո՞րն է ախտերի գործողության պատճառը: Ըստ Սարկավագի, մի կողմից բանականությունը չի միջամտում ախտերի գործողություններին, չի մղում դրանք, իսկ մյուս կողմից՝ ախտերն ինքնին չեն հրահրում և ճնշում բանականությունը, այսինքն՝ բանականությունն ու ախտերը ինքնուրույնաբար չեզոք դիրք են գրավում միմյանց նկատմամբ: Այս ամենի պատճառը, ըստ Սարկավագի, թաքնված է կամքի ազատության մեջ: Ոչ թե բանականությունն է զրզուում և շարժման մեջ դնում ախտերը, կամ ախտերն են հրահրում բանականությունը, այլ ազատ կամքը: Ուստի և պնդում են, թե մեղսագործությունն ու արատները կախվածության մեջ չեն գտնվում ո՛չ հոգուց, ո՛չ էլ մարմնից, այլ՝ կամքից<sup>54</sup>, գրում է մտածողը:

Հետևաբար, յուրաքանչյուր շարիքի, արատավորի, անապականության, բարոյազանց երևույթների, ինչպես նաև ախտերի գործողության աղբյուրը մարդու կամքի ազատությունն է, որով նա օժտված է կյանքի բարդ և հակասական երևույթների մեջ կողմնորոշվելու համար՝ որպեսզի խույս տա շարիքից և ձգտի զեպի բարին, յուրացնի բարին և բարին կատարի: Մարդը ազատ է այս երկու բարոյական ծայրահեղ արժեքների ընտրության մեջ, ուստի հենց ինքը մարդն է պատասխանատվություն կրում իր բոլոր գործնական արարքների համար: Սակայն այս զեպը մի ինչպես բացատրել Սարկավագի պնդումն այն մասին, թե յուրաքանչյուր իր, երևույթ կազմում է շարի և բարու

հակադիր սկզբների միասնություն: Արդյոք սրանով նա ինքն իրեն չի՞ հակասում, ընդունելով նաև շար սկզբի սուբստանցիոնալությունը, իսկ վերջին հաշվով, որ շարի աղբյուրը նույնպես աստվածային էությունն է: Չէ՞ որ կամքի ազատությունն ու բանականությունը տիրապետում են միայն մարդիկ: Այս պատճառով էլ պատահական չէ, որ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Եղնիկ Կողբացին հենց այս դատողություններից ելնելով շարի և կամքի ազատության հասկացությունների քննությունը կատարում էին մարդու կյանքի շրջանակներում, չներխուժելով արտաքին բնության բնագավառը, որն անշեղորեն ենթարկվում է աստծո կարգադրությանը և երբեք չի շեղվում դրանից<sup>55</sup>:

Մեր կարծիքով, Սարկավագի հայացքներում չկա որևէ արամարանական հակասություն, որովհետև ի տարբերություն շատ ու շատ հայ մտածողների, այդ թվում և Մաշտոցի ու Կողբացու, նա գտնում է, որ արարելու շնորհով օծված է ոչ միայն աստվածը, այլև բնությունը և մարդը: Իսկ դա նշանակում է, որ բնությունը ևս իր գոյություն մեջ զուրկ չէ ազատության «մասնիկից», ազատ զարգացումից, որն իր հերթին երբեմն կարող է հանգեցնել «աստծուն հակառակ» իրերի առաջացմանը: Ինչպես կարելի է նկատել, հարցի այսպիսի լուծման դեպքում ևս աստվածը մասնակից չի համարվում շարի ի հայտ գալու գործում: Եվ քանի որ միակ սուբստանցիոնալ գոյը աստվածն է, ուստի և մարդկային կյանքում, հարաբերություններում կամ արտաքին բնության շրջանակներում ծնունդ առած շարը բնավ չի կարող դիտվել իբրև սուբստանցիոնալ էություն:

Բայց պարզվում է, որ կամքը նույնպես զուրկ է բացարձակ ազատությունից, որոշ իմաստով այն հարաբերական է: Կամքի ազատության հարաբերականությունը պայմանավորված է նրանով, որ բանականությունը ի վիճակի է սանձահարել, սահմանափակել, ենթարկել և, նույնիսկ, տապալել կամքի մտադրությունները: Այս ընդունակությամբ թերևս օծված չեն բոլոր մարդիկ, այլ միայն ողջամիտները: Իսկ եթե մարդու բանականությունը չի բովանդակում կամքն իր մեջ, չի իշխում նրան, այլ ինքն է ենթարկվում կամքին, ապա «օտա-

րանկեալն միտք հիւանդութեամբ մեծալ վարակեալ է»<sup>56</sup>: Այս դեպքում իշխում են ախտերը և առաջին հերթին ցանկությունը: Ախտի այս տեսակը արագ չի անհայտանում: «Ոչ եթէ մի օր լինի ցանկութիւնն կամ ժամանակ մի. յայտնի է թէ քանի իրաց մարդն ի ցանկալ է ստացուածոց. կնոջ կամ փառաց, կամ ալլ իրաց»<sup>57</sup>: Մարդու մեջ ախտի հետ մեկտեղ առաջացած ցանկությունը դեպի ընչաքաղցությունը, փառամոլությունը և այլն առաջ է բերում տարբեր վնասներ ու տհաճություններ: «Յանկութիւն է,— գրում է Սարկավագը,— որ առանձինն իւր առնէ վնաս և է, որ գաւառի և քաղաքաց, փոքունց և մեծամեծաց, և է ցանկութիւն որ սուրբ է»<sup>58</sup>:

Մարդն իր բնության համապատասխան ձգտում է երջանիկ և ողջամիտ կյանքի: Միջնադարյան մտածողը տարբերում է երջանիկ կյանքի հետևյալ ձևերը. «Մարդկան բարեբախտութիւն երեք են,— գրում է նա,— մին՝ հոգոյ առաքինութիւնքն», այսինքն՝ հոգևոր արժեքներ: «Երկրորդ՝ մարմնոյն առողջութիւնք», զերծ հիվանդություններից, առանց որի երջանկությունն անիմաստ է: «Երրորդ՝ ինչք և փարթամութիւնք»<sup>59</sup>, որոնք նույնպես անհրաժեշտ են նորմալ կյանքի համար: Այսպիսով, բարօրություն հասկացությունը Սարկավագը մեկնաբանում է բազմակողմանիորեն, հաշվի առնելով մարդկային կյանքի բոլոր հիմնական կողմերը՝ հոգևոր, ֆիզիկական և նյութական: Մարդկային այս պահանջմունքների ամբողջական բավարարումը միայն կարող է հասցնել բարօրության, որն էլ կազմում է մարդկային երջանկության հիմքը:

Այս հարցում ևս հայ մտածողը անտիկ բարոյագիտության ոգով, իբրև բարոյաէթիկական որոշիչ սկզբունք, առաջադրում է շահավորությունը, որը պահանջում է մարդու պահանջմունքների հավասար և ներդաշնակ բավարարում, առանց որևէ մեկի ուռձացման, որովհետև «պաշտ է իմանալ թէ ամենայն ուրեք շահաւորն է ընտրելի և սահմանելի»<sup>60</sup>:

Սարկավագը անդրադառնում է նաև այն հարցին, թե արդյո՞ք կենդանիներն օժտված են բանականությամբ, առաքինությամբ և այլն, այսինքն՝ նրանց հատուկ է մարդկային ցեղին բնորոշ ատրիբուտներ: Այս հարցին նա բացասաբար է պա-

տասխանում, թեև գիտի, որ բնության մեջ, մանավանդ կենդանական աշխարհում, կարելի է հանդիպել այդպիսի դրսևորումներին: Այսպես՝ «պինա սպասեկին տայ և երկոքեանն ուտեն. որ է արդարութիւն այս: Զնոյն առնէ և տիլիքոսն, գիտնարձակ կապօք կապեալ են ընդ միմեանս բնութեամբ որ խնամք տանին միմեանց»<sup>61</sup>:

Բայց սա, ըստ մեր մտածողի, դեռևս հիմք չի տալիս դատելու նրանց առաքինության մասին: Քանզի «բազում ինչ կայ ի յանասունքդ, որ առաքինութեան ցոյցք են ի տալ, զոր սովոր են դատարկաբանքն բննել»<sup>62</sup>:

Ընդ որում նա ելնում է իր իմացաբանության սկզբունքներին: Նրա համար կարևոր է ոչ միայն այն, որ «արագիչն որ փոխանակ կերակրէ դժնօղսն. ոչ եթէ վասն այն առնէ զայն որ զանիրաւութիւն պարտէ և տանջէ. և գիտէ թէ այս արդարութիւն է», այլ և այն, որ «առաւել անիրաւութիւն է այն, որ չգիտէ թէ ես արդարութիւն կու առնեմ»<sup>63</sup>:

\* \* \*

Վերը շարադրածից երևում է, որ հայ փիլիսոփայի սոցիալ-քաղաքական և բարոյագիտական հայացքներում առկա են ինչպես անտիկ մտածողության դրական ներգործությունը, այնպես էլ հասարակական կյանքի մի շարք կարևոր կողմերի և գործոնների սեփական իմաստավորումն ու մեկնաբանությունը, որոնք իրենց հերթին լույս են սփռում այդ շրջանի Հայաստանի քաղաքական կյանքին: Դրանք ցույց են տալիս, որ Սարկավազը մտահայեցողական կառուցումներով զբաղվող գիտնական-ճգնավոր չէ, այլ իր ուսմունքում արտահայտում է դարաշրջանի պատմական ոգին, իրերի իրական վիճակը:

## ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Միջնադարյան հայ ականավոր մտածող Հովհ. Սարկավազի գիտափիլիսոփայական ժառանգության տեսական և պատմահամեմատական վերլուծությունը վկայում է, որ նա իր ժամանակի հանրագիտակ, առաջադեմ, իր փիլիսոփայական խորհրդածությունների մեջ ինքնատիպ և հոգևոր մշակույթի խորախորհուրդ պրորեմներին հասու մտածողներից է: Սարկավազի աշխարհայացքը Հայաստանում դարգացած ֆեոդալիզմի շրջանին բնորոշ սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական և գաղափարախոսական տեղաշարժերի, քաղաքային կյանքի ու առևտրի, աշխատանքի հասարակական բաժանման դարգացման ու խորացման խտացված արտահայտություններից էր, իր մեջ բովանդակելով այդ դարաշրջանին ներհատուկ հակասություններն ու բարդությունները:

Իր աշխատություններում Սարկավազը հենվում է թե՛ անտիկ, թե՛ ազգային փիլիսոփայական մտքի նվաճումների վրա: Նրա աշխարհայացքի ձևավորման գործում կարևոր դեր են խաղացել հատկապես Հերակլիտի և Դեմոկրիտի դիալեկտիկական և մատերիալիստական բնույթի գաղափարները, Պլատոնի, Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Նեմեսիոս Եմեսացու, Գրիգոր Նյուսացու և այլոց աշխատությունները, որոնց հայ մտածողը հնարավորություն ուներ ծանոթանալու մայրենի լեզվով: Հայտնի է, որ տակավին V—VI դարերում հունարեն ղպրոցի թարգմանչական բուն գործունեության շնորհիվ հայերենի են վերածվել անտիկ և վաղ բրիստոնեությունից շրջանի մի շարք մտածողների, այդ թվում և Արիստոտելի, կարևորագույն փիլիսոփայական, տրամաբանական, բնափիլիսոփայական ու դավանաբանական երկեր, որոնք վճռորոշ դեր խաղացին Հին Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավոր-



ման ու հետագա զարգացման գործում: Հոգևոր մշակութային վերելքի այս ընթացքը շարունակվում էր նաև հետագա դարերում<sup>2</sup>:

Բացի այդ, անտիկ փիլիսոփաների ուսմունքներին հաղորդակցվելու մեծ հնարավորություններ էին ընձեռում նաև մեկնողական բնույթի փիլիսոփայական գրականությունը, մասնավորապես, Արիստոտելի և Պորփյուրի աշխատությունների Դավիթ Անհաղթի մեկնությունները, որոնցում պարզորոշ և հստակ ձևով արտահայտված են Արիստոտելի աշխարհայացքի առանցքային պորբեմները և հիմնարար գաղափարների էությունը: Այլ կերպ ասած, հայ փիլիսոփայական մշակույթի ներկայացուցիչները լայնորեն օգտվել են անտիկ փիլիսոփայության հարուստ գանձարանից, այն էլ՝ ոչ թե միջնորդվորված ձևով՝ երկրորդ կամ երրորդ ձեռքից, այլ անմիջականորեն՝ հունարեն բնագրերից կամ դրանց հայերեն թարգմանություններից:

Պատմականորեն արձանագրված մշակութային այս պրոցեսները, ինչպես նաև մեր կողմից Սարկավագի աշխատությունների կատարած վերլուծությունն ու աշխարհայացքի բնութագծերի սահմանադատումը վկայում են այն մասին, որ հայ մտածողը բազմաթիվ հարցերում ոչ միայն հետևում էր անտիկ փիլիսոփայական, մասնավորապես, Արիստոտելից ծնունդ առած ավանդույթներին, այլև քաջ ծանոթ էր մի շարք անտիկ փիլիսոփայական և հատկապես Արիստոտելի աշխատությունների հետ:

Այս անվիճելի, բավականաչափ ուսումնասիրված և գիտական լայն ընդունելություն գտած մշակութային երևույթների ֆոնի վրա, առնվազն տարօրինակ են հնչում որոշ հետազոտողների շիմնավորված պնդումներն այն մասին, թե իբր հայ փիլիսոփայական միտքը, մասնավորապես զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում, Արիստոտելի երկերի ուսումնասիրությանը անդրադառնում է զուտ արտաքին պատմամշակութային երևույթների ազդեցությամբ: Այսպես, օրինակ, փիլիսոփայության պատմության ճանաչված մասնագետներ Գ. Զոխաձեն և Ն. Ստյաժկինը իրենց վերջերս լույս ընծայած ուսումնասիրու-

թյան մեջ<sup>3</sup> փորձում են հիմնավորել այն, ի սկզբանե անհիմն, միտքը, թե X—XI դարերի հայ փիլիսոփայական միտքը, փաստորեն առաջին անգամ զիմեց Արիստոտելի երկերի ուսումնասիրությանը, այն էլ՝ արաբական արիստոտելականությունների շնորհիվ: Ահա թե նրանք ինչ են գրում. «X—XI դարերում արաբալեզու արիստոտելականության ալիքը հասնում է Կովկաս: Դրա ազդեցությամբ Հովհաննես Սարկավագը մեկնաբանում է Արիստոտելի մի շարք երկեր, իսկ ավելի վաղ դրանց հետ հիմնավոր ծանոթություն է դրսևորել հայկական ակադեմիայի հռչակավոր հիմնադիր Գրիգոր Փահլավունին (մահ. մոտ 1055 թվ.)»<sup>4</sup>:

Այսպիսի տեսակետը, ինչպես տեսնում ենք, բնավ էլ չի համապատասխանում իրերի բնական վիճակին և զուրկ է գիտական որևէ հիմքից:

Սարկավագը ոչ միայն քննադատարար յուրացրել է վերոհիշյալ անտիկ հեղինակների և իր հայրենակից Եղիկ Կողբացու, Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու և այլոց ուսմունքները, այլև զարգացրել և խորացրել է անցյալից եկող մի շարք հիմնարար գաղափարներ:

Հայ մտածողը, հասկանալի պատճառներով, զգալի տեղ է հատկացնում աստվածաբանական պորբեմներին: Սակայն նրա մտեցման արժեքավոր կողմն այն է, որ նա ոչ թե կուրորեն է հետևում սուրբ գրքում և եկեղեցական հեղինակությունների երկերում արտահայտված այս կամ այն դրույթներին, այլ հանդես է գալիս իրրև խորունկ ու լրջախոճ գիտնական և փիլիսոփա, ձգտելով աստվածաբանական դրույթների իմաստավորմանը գիտափիլիսոփայական հիմնավորում տալ:

Հայ մտածողը կարևոր տեղ է հատկացնում բնության երեվույթների բնագիտական բացատրության հարցերին: Գիտությունը նրա մոտ որոշ ինքնուրույնություն է ձեռք բերում կրոնաիրգեալիստական թաղանթի ներսում: Գիտափիլիսոփայական ու աստվածաբանական գիտելիքների սահմանադատման հարցում է Սարկավագի մնայուն ծառայությունը միջնադարյան տեսական մտքի առջև: Իմաստասերն իր ուրույն տեղն ունի հատկապես մեթոդաբանության պատմության մեջ, այսինքն՝ ոչ

այնքան կոնկրետ բնագիտական հետազոտությունների, որքան գիտարկման ու փորձի՝ իբրև բնագիտական իմացություն հիմնական մեթոդների նկատմամբ գիտական հետաքրքրությունը ուղղորդելու մեջ:

Եթե փորձնական ճանաչողության և ձեռք բերվող գիտելիքների փորձնական ստուգման սկզբունքի առաջադրումն ու հիմնավորումը Սարկավազի կողմից մեթոդաբանական հիմք ծառայեց հայ բնագիտական ու փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման համար, ապա միջնադարյան բնագիտության տվյալներն իրենց հերթին զգալի շափով նպաստում էին սոցիոնալիստական և մատերիալիստական ուղղությունների զարգացմանը՝:

Սարկավազի աշխարհայացքի հանգամանալից հետազոտությունը վկայում է, որ նրա հայացքների մատերիալիստական ընդհանուր ուղղվածությունը, ակներևաբար, առավել ընդգծված դրսևորում է ստանում իմացաբանության, տրամաբանության և էսթետիկայի հարցեր քննելիս, հարցեր, որոնք անմիջականորեն չէին աննշվում բուն աստվածաբանական խրոնիկների, եկեղեցու կողմից առաջադրված դավանաբանական դրույթների պաշտոնական լուծումների հետ: Այս բնագավառներում հայ մտածողն ավելի ազատ ու վճռականորեն է արտահայտում իր դատողությունները: Առհասարակ պետք է նկատել, որ նշված միտումը բնորոշ է միջնադարի գրեթե բոլոր առաջադիմական մտածողների խորհրդածություններին:

Ի հակադրություն անտիկ և միջնադարյան շատ ու շատ փիլիսոփաների, որոնք անտեսում էին կամ զգայական, կամ բանական գիտելիքի հավաստիությունը, դրանով իսկ, անջատելով զգայաբանների ու բանականության գործունեության ոլորտները, կամ էլ ճանաչողական առումով որոշիչ նշանակություն էին տալիս դրանցից որևէ մեկին, Սարկավազը տեսնում է դրանց գիտելիքի կապն ու փոխպայմանավորվածությունը: Իմացության երկու աստիճանների փոխկապակցվածության փաստի ընդունումը, իր հերթին, նպաստում էր այն բանին, որ հայ մտածողը երևույթը չէր անջատում էությունից, դրանք գիտելով իբրև միասնական ամբողջություն,

իբրև իմացական ակտի սկզբնական և վերջնական օբյեկտ: Քացի այդ, նա ընդունում էր էություն և առհասարակ, աշխարհի ճանաչելիության մասին դրույթը:

Հովհ. Սարկավազի տեսական հայացքների համակողմանի վերլուծությունը հանգեցնում է այն հետևությունը, որ նա, փաստորեն, առաջին նոմինալիստն է հայոց փիլիսոփայության պատմության մեջ: Մյուս կողմից, մեր ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ Սարկավազի «բնախոսությունը» կամ էլ իմացության աստիճանների մասին ուսմունքը ոչ թե հենվում էր նրա նոմինալիստական գաղափարների վրա, այլ ընդհակառակը՝ հայ մտածողի բնափիլիսոփայությունն ու իմացաբանությունը «նոմինալիստական մատերիալիզմի» ստեղծման անհրաժեշտ փաստական և տեսական հիմք ծառայեցին: Նոմինալիստական դիրքորոշումը, իր հերթին, տեսականորեն հիմնավորում էր բնափիլիսոփայության և փիլիսոփայության անհրաժեշտությունն ու ինքնուրույնությունը միջնադարյան կրոնաաստվածաբանական համապարփակ աշխարհայացքի շրջանակներում:

Հովհ. Սարկավազի էսթետիկական ուսմունքը, որի հիմքում ընկած են սենսուալիզմն ու նոմինալիզմը, ժամանակի հոգևոր-մշակութային արժեքներից է: Տեսական մտքի նոր նվաճումների ու փաստական նոր նյութերի ներգրավման հիման վրա, նա ավելի խորացրեց ու զարգացրեց, իսկ որոշ իմաստով, նաև ամբողջական տեսք տվեց միմեսիսի անսիկ տեսությունը: Տեսական այս նորույթը դրսևորվեց այն իրողության մեջ, որ նրա հայացքներում համաձուլվեցին անտիկ շրջանից եկող գրեթե բոլոր էսթետիկական ուղղությունները, նոր արժեքավորում ու մեկնաբանություն ստանալով Սարկավազի ուսմունքում: Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ հայ մտածողն իր ուսմունքում շեշտում է ոչ թե բնական և մարդկային արվեստի փոխհարաբերությունը, ինչպես ընդունված է համարել մեր պատմաէսթետիկական հետազոտություններում, այլ բնության և մարդկային արվեստի, իսկ վերջինիս շրջանակներում՝ մարդու բնատուր ընդունակության և սովորովի արվեստի միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունները: Այս հետևու-

թշուրը հնարավորություն է ընձեռում ինչ-որ շահով նորովի մտտենալ Սարկավազի էսթետիկական ժառանգությունը և ըստ արժանվուն գնահատել նրա ուսմունքը, որ միջնադարի պայմաններում հիրավի առաջադիմական էր իր ուղղվածությամբ ու գիտական բովանդակությամբ:

Հովհ. Սարկավազ Իմաստասերի գրավոր ժառանգությունը արժեքավոր ներդրում է միջնադարյան տեսական մտքի գանձարանի մեջ: Ու պատահական չէ, որ նրա ուսմունքը մեծ ազդեցություն ունեցավ հայ հոգևոր մշակույթի հետագա զարգացման վրա:

## Р Е З Ю М Е

Философская мысль в Армении эпохи развитого феодализма (X—XIII вв.) является одним из выдающихся достижений в многовековой истории армянской философии. Крупным представителем философской мысли этого периода является Ованес Саркаваг (сер. XI в.—1129), в научно-философской и литературной деятельности которого получили свое яркое воплощение все те культурно-теоретические тенденции, которые были призваны к жизни социально-политическими, экономическими, идеологическими сдвигами в армянском обществе эпохи развитого феодализма.

Глава I—«Жизнь и научно-литературная деятельность» — посвящена социально-экономической характеристике эпохи развитого феодализма в Армении, научно-литературной и педагогической деятельности Саркавага.

I. 1. *Историческая и социально-экономическая характеристика эпохи (X—XIII вв.)*. Начиная с IX в. происходит ослабление Арабского халифата и усиление новой армянской княжеской династии Багратидов. Благодаря тонкой и умелой политике армянских Багратидов страна приобрела политическую и государственную самостоятельность, а относительно мирный период в жизни народа способствовал восстановлению экономики и расцвету городов.

Главной причиной и стимулом роста и расцвета городской жизни, а вместе с ней и ремесленного производства была торговля между Западом и Востоком. Армения становится одним из главных центров международной транзитной торговли, сама втягивается в мировую торговлю, поставляя продукты сельского хозяйства и ремесла.

Подъем экономической и политической жизни Армении, расцвет городов и ремесел, изменения в структуре общественных отношений, духовные потребности, возникшие в связи с этими процессами, породили культуру, которая отразила всю сложность и противоречивость эпохи. Усиливается интерес к естественнонаучным и техническим знаниям. В искусстве и литературе появляются новые веяния.

Имена Григора Нарекаци (X в.), Григора Магистроса (X—XI вв.), Ованеса Саркавага (XI—XII вв.) стоят на рубеже становления нового направления в теоретической мысли Армении эпохи развитого феодализма.

1. 2. *Жизнь и творчество.* Ованес Саркаваг родился в середине XI в. в армянской области Парисос (исторический Арцах) в семье священника. Начальное образование он получил у своего дяди в монастыре Ахлат.

Завершив образование в Ахпате, Саркаваг переехал в Ани. Здесь он получил необходимую теоретическую подготовку, которая открыла перед ним путь к самостоятельной научно-педагогической деятельности. По всей вероятности, в 70-е годы он становится руководителем Анийской высшей школы, которая получает новую заправку, приобретает светский характер, философскую и естественнонаучную направленность. Анийская школа переживает период бурного расцвета, что дало повод некоторым ученым считать Саркавага создателем высшей школы в Ани.

Напряженным трудом и любовью к умозрениям Саркаваг возобновил и украсил многие, преданные забвению, науки, усилил интерес к творениям античных и древнеармянских мыслителей.

Судьба снова связывает Саркавага с Ахпатским монастырем. Своим талантом и организаторскими способностями он поднял уровень преподавания в Ахпатской школе, расширил круг изучаемых предметов, способствовал небывалому взлету и авторитету школы, ее возрождению и славе.

Помимо комментариев к трудам античных и христианских авторов Саркаваг писал и оригинальные работы философского, естественнонаучного, эстетического

и богословского характера. Он комментировал труды и армянских философов, в частности, Давида Анахта.

Немало времени он уделял возвышению и развитию патриотических чувств в сердцах армянских отроков, что было задачей первостепенной важности в суровое для Армении время. В своих шараканах, посвященных армянским полководцам и историческим лицам, прославляя прошлое, мыслитель и патриот стремился ободрить и вдохновить своих соотечественников в настоящем и будущем.

Умер Саркаваг на склоне лет в Ахпатском монастыре в 1129 г., «окончив путь праведной жизни» в окружении многочисленных учеников, получив в вознаграждение «вечную память потомков».

*Глава II — «Естественнонаучные взгляды».* Как и основоположник естественнонаучного направления в истории армянской философии Аняния Ширакаци, Саркаваг при исследовании натурфилософских проблем заметно отходит от позиций церкви и отводит им сравнительно самостоятельное место. У мыслителя вырисовывается определенная тенденция, которая находила все более широкую почву в армянской действительности, и, в первую очередь, проявилась в возросшем интересе к естественным наукам.

II. 1. *Учение об элементах.* Все существующее, которое обладает определенным качеством, по Саркавагу, состоит из четырех элементов, находящихся как в состоянии «соединения и смешения», так и «противостоящих друг другу».

Всякая вещь — совокупность элементов в той или иной количественной пропорции. Изменение в вещах происходит вследствие изменения, нарушения этой пропорции.

Элементы: земля, вода, воздух, огонь, являющиеся материальным субстратом, наделены четырьмя противоположными свойствами — «первичными качествами» — теплое и холодное, сухое и влажное.

Каждый элемент обладает двумя качествами, одно из которых — основное, другое — дополнительное. Именно благодаря наличию дополнительных качеств элементы находятся в состоянии соединения, смешения и

трансмутации. Соединение элементов есть процесс, приводящий к новым образованиям и на качественно новом, высоком уровне.

Саркаваг приводит почти все известные в античной и средневековой философии качественные характеристики элементов.

В работе на основе фактического материала показывается, что хотя физику элементов мыслитель излагает в основном в духе аристотелизма, однако он был хорошо знаком и с пифагорейско-платоновским учением, хотя и не уделяет последнему особого места.

По Саркавагу различные тела имеют неодинаковое смешение элементов. Вследствие этого «растения и животные обладают «тонкой» и «прозрачной» природой, а остальные (тела, т. е. неживая природа) — «грубой». Вероятно, речь в данном случае идет о «грубых» и «нежных» элементах бытия, составляющих соответственно тела неживой и живой природы и, возможно, под влиянием учения Демокрита.

Мыслитель видит взаимосвязь противоположных явлений и возможность их трансмутации. Элементы обладают способностью взаимопревращения, потому что они «возникают из сущности друг друга». В каждой вещи заключена и ее противоположность. Она суть единство противоположностей. Движущая сила изменения, развития — противоречие, лежащее в основе всей природы. «Природа каждой вещи, — пишет мыслитель, — представляет собой гармонию противоположностей, подобно струнам арфы, у которой высокие и низкие тоны, сочетаясь, рождают благозвучие».

Саркаваг принимает тезис о вечности и неуничтожимости элементов, а тем самым опосредовано — и вечность природы. Элементы существуют вечно и являются основой становления всего сущего, так как они неизменны по своим структурным параметрам. Здесь под элементами подразумеваются не четыре качественные состояния (земля, вода, воздух, огонь), а некие ингредиенты, тот структурный уровень сущего, материи, который остается постоянным даже при изменении и взаимопревращении элементов. В мире происходит вечный круговорот и борьба элементов, что и является основой вечности природы.

В работе проводится сравнение взглядов Саркавага с его предшественниками и последующими мыслителями: Аристотелем, Немесием Емесским (V в.), Ананием Ширакаци, Ованесом Ерзикаци (XIII в.) и Григором Татеваци (XIV—XV вв.). В противоположность им Саркаваг решает вопрос не на уровне макроприроды, а переводит на уровень материальных частиц-элементов.

На основе историко-сравнительного анализа воззрений Саркавага автор приходит к выводу, что именно благодаря акцентированию материальности элементарных частиц как своеобразных физических континуумов, а не качеств, становится возможным вывод о вечности материального мира. В противном случае, т. е. комбинированием невесомых качеств (что являлось характерной чертой средневековой атомистики), невозможно было бы прийти к идее постоянства, а тем более — вечности природы.

В работе подробно анализируется саркаваговское определение элементов, на основе чего делается вывод, что философ рассматривает элементы в основном на двух структурных уровнях. Во-первых, как некие «близкие» элементарные материальные частицы, и, во-вторых, как определенные образования — земля, вода, воздух и огонь, которые являются своего рода актуализацией первых, способных уже к взаимопревращению, в отличие от частиц. Приблизительно такую же интерпретацию элементов мы встречаем у Гильома из Конша (XII в.).

Исходя из вышеизложенного, в работе выдвигаются следующие понятийные разграничения. Под «первоэлементами мира» в полном смысле слова, согласно учению Саркавага, надо понимать неизменные и вечные «элементарные» материальные частицы (уровень атомов), а землю, воздух, воду и огонь можно классифицировать как «элементы-стихии» (уровень своеобразных молекул).

Излагая саркаваговское учение об элементах, мы постарались показать, что, во-первых, он в основном отталкивается от более или менее материалистических по духу теорий античности и средневековья, в частности, аристотелевской и, во-вторых, в его учении сосуще-

ствуют теория о четырех стихиях Эмпедокла, атомистика Демокрита-Эпикура и физика элементов Платона.

Одним из достоинств теории Саркавага является то, что она свободна от воздействий алхимических учений и мистицизма.

II. 2. *Космология и геогония.* В своем учении о строении мироздания у Саркавага намечаются два диаметрально противоположных подхода. С одной стороны он, в согласии с господствующей религиозной идеологией, принимает акт божественного творения, а с другой—подробно исследует естественный путь становления мира.

Субстанциональной основой естественного возникновения мира, по Саркавагу, является «Арпи»—бесконечная и безмерная материя.

Он полагает, что любая наука имеет дело с исследованием причин. Лишь познавая причинную связь естественных процессов, она становится подлинной наукой, потому что «не может называться знанием то, что основано на мнении без уразумения причин, как и наука—без достоверного знания».

Занимаясь вопросами космографии и теории календаря, Саркаваг не обходит вниманием и астрологию, подвергая ее резкой критике как лженауку, уводящую человека от научного объяснения природных явлений.

Армянскому мыслителю были известны причины солнечных и лунных затмений, которые он объяснял, опираясь на данные науки и наблюдений.

Мыслитель подробно исследует причины и формы проявления такого природного процесса как землетрясение, опираясь при этом как на учения античных и древнеармянских натурфилософов, так и на свои собственные наблюдения. Причину этого явления он видит и находит в самой природе. По мнению Саркавага «причиной землетрясений является притеснение глубинных подземных ветров». Как и древние греки, он полагает, что внутри земли имеются многочисленные просторные «пути» или «жилы», по «которым движутся подземные ветры и текут [подземные] воды». Но «когда дыхания ветров отклоняются от обычных и естест-

венных направлений, встречая препятствия в подземных каналах, земля содрогается и колеблется до тех пор, пока не выпрямится направление движения дыхания ветров».

В эпоху засилья церкви, когда все объяснялось религиозными догмами, учение Саркавага явилось крупным положительным фактом и исходило из научной практики того времени и предшествующего периода.

II. 3. *Теория календаря.* Мыслитель в своих календароведческих работах проводит параллели между армянским, еврейским, арабским и македонским календарями: римским и еврейским, армянским и еврейским и т. д., а также приводит правила перехода от одной календарной системы к другой.

Он считает, что искусство календаря возникло тогда, когда люди приобрели определенные знания о природе и соответствующий опыт, т. е. на определенном уровне культурного развития человечества, когда возникает осознанное отношение человека к окружающему миру. Однако у разных народов это получило своеобразное проявление в зависимости от условий жизни, географической среды и т. д.

Знакомство с календарными таблицами Саркавага и их детальное изучение привело исследователей к убедительному выводу, что они действительно были вычислены для территории Армении того времени, и не являются случайным копированием.

Обращаясь к решению научных проблем, мыслитель сознательно оставляет в стороне теологические рассуждения. Однако у Саркавага нередко прорывается и негативное отношение к разного рода мистическим и богословским толкованиям календароведческих проблем.

II. 4. *Биологические взгляды.* Саркаваг видит неразрывную связь живой и неживой природы и ратует за сохранение цельности естественной природы. Каждое существо, явление или вещь—определенное и необходимое звено в общей цепи природной системы. Он выступает против всякого насилия над природой и против естественных актов.

Согласно Саркавагу все тела делятся на «одушев-

ленные и неодушевленные». Особое внимание уделяется им одушевленным существам, потому что они «делятся на бессловесных (неразумных) и словесных (разумных)». Между неодушевленными телами и бессловесными животными располагаются создания, наделенные способностью «ощущения».

Следуя античным биологическим теориям, и в первую очередь, Аристотелю, мыслитель останавливается на различных формах проявления жизни и бытия. Более простые виды бытия соответственно и с необходимостью содержатся в более высоких. «Только бытием,—пишет Саркаваг,—обладают неодушевленные тела, а бытием и жизнью (одушевленностью)—растения, бытием, жизнью и чувствами—бессловесные животные. Но четырема [свойствами] — бытием, жизнью, чувствами и познающим разумом — лишь наделенный интеллектом человек».

Он пытается выявить то общее, которое лежит в основе растительного или животного миров, высказывая интересную мысль о подобии в многообразии природы. Под общим он понимает единую «форму» множества видов, благодаря которой они относятся к неодушевленным телам, растениям или животным. Это подобие он видит в отправлениях их естественных функций.

Разбирая вопрос рождения и смерти, он проявляет элементы диалектического мышления. Рождение, возникновение всего живого с необходимостью предполагает смерть и наоборот.

По мнению мыслителя в живой природе происходит вечная борьба противоположных начал—рождения и смерти, которая является причинно-обуславливающей силой изменений в живой природе и ее сохранения.

В работе излагаются взгляды Саркавага на процесс деторождения и его значения в деле сохранения целостности живой природы.

Все живые существа наделены способностью самосохранения и продолжения рода. Однако Саркаваг объясняет это не наличием разумного познания причин, а конституирует как инстинктивное самосохранение, в отличие от людей. Точно так же сохранение потомства путем размножения у животных не является сознательным актом, а обусловлено природным инстинктом.

Глава III — «Философские воззрения». Саркаваг не оставил объемистых сочинений сугубо философского характера. Однако все его научно-литературное наследие пронизано духом философского анализа и глубоко философично. «Рациональные зерна» светского теоретического мышления, материалистических идей и положений разбросаны почти во всех известных его работах. Каждая из затрагиваемых им проблем становится объектом философского анализа.

III. 1. *Учение о бытии*. Если при исследовании натурфилософских вопросов Саркаваг признает как акт божественного творения, так и естественный путь возникновения мира, то, рассматривая эту же проблему в онтологическом аспекте, он следует церковно-религиозной точке зрения.

Основной вопрос философии решается мыслителем идеалистически. Бог первичен по отношению к миру реально существующих чувственно-конкретных вещей, ибо он «сотворил все и один только знает истинную природу содержания своих созданий». Саркаваг пытается доказать бытие бога как первопричины при помощи материального бытия как следствия ее деятельности. Он защищает принципы космологического доказательства бытия бога. «Природа божественных созданий,—пишет он,—безмолвно свидетельствует об истинности и незыблемости божественного творения». Саркаваг не удовлетворяется анализом внешних проявлений божественной деятельности, но идет по пути исследования ее причин и мотивов, в то время как господствующая церковно-религиозная идеология требовала принимать как акт творения, так и бытие бога на веру.

Разумеется, как и все средневековые философы, он не отрицает ни религию, ни бога, а стремится согласовать церковные догмы с разумом, осмыслить и подвести под них рациональную основу. Однако это стремление чревато внутренним противоречием, что проявляется, в частности, в логической критике писаний богословов.

Более того, средневековый мыслитель выступает против слепого повиновения церковным авторитетам и даже авторитету священного писания. Он критикует тех

псевдоученых, которые «не понимают, что не все возможно [свидетельствовать] в соответствии со Словом, а некоторые [положения можно обосновать] лишь согласно разуму». Антиавторитаризм Саркавага обусловлен его рационализмом.

Мыслитель сведущ и в философии эллинов и их последователей. В монографии подробно изложена саркаваговская критика античных материалистических и дуалистических учений, выявление им логически неаргументированных сторон теорий античности. Одновременно отмежевываясь от средневековых теологов, он утверждает, что бог сотворил природу не в конкретных ее видах, а лишь элементы. Само же возникновение мира — результат соединения и разложения элементов согласно их внутренним законам — силе сцепления и силе разъединения.

Автор показывает, что хотя Саркаваг употребляет аристотелевские категории «формы» и «материи», однако «форма» лишается у него той активности, которую приписывали ей Аристотель и его последователи, до XIII в. включительно, а материя мыслится не как нечто пассивное и потенциальное. Он в материалистическом духе отрицает субстанциональный характер «форм». Последние не рассматриваются как самостоятельные или внешне по отношению к материальным телам сущности. По Саркавагу многообразие мира — результат не сочетания «форм» или «природ», а органического развития объективной природы, единство материи и формы при доминировании материальной стороны.

Процесс возникновения вселенной, а также реально существующий мир рассматриваются философом как определенная цель «возможности» и «действительности», которая представляется в виде универсальной причинно-следственной связи.

Даже будучи рассматриваема как следствие проявления божественной деятельности, природа у Саркавага оказывается результатом определенного развития, что принципиально расходилось с господствующей точкой зрения о мгновенном сотворении. Хочет того Саркавага или нет, функция бога фактически сводится им к проявлению, актуализации имеющейся реальной возможности.

Но «бог является не только творцом [сущего], но и творцом творцов, ибо его создания сами в свою очередь являются творцами других [вещей]. А вещи, которые не сотворены [творцами], те принимают смерть».

Отсюда следует важный вывод о том, что природа также обладает творческой способностью и, хотя она признается творением бога, но является вечной и бессмертной, так как сама способна творить. Тем самым косвенно еще раз указывается на вечность и неуничтожимость материального мира.

III. 2. *Теория познания.* Основная предпосылка гносеологии мыслителя — реальное существование внешнего мира и его познаваемость. Познание — длительный процесс перехода от незнания к знанию, от неполного знания к более полному и достоверному.

Это объясняется тем, что человеческое мышление (и познание) не абсолютно, оно «непостоянно, изменчиво и не в состоянии неограниченно постигать [истинную сущность] всех вещей».

Саркаваг выделяет две основные ступени познания — чувственную и рациональную. Данные чувств — форма непосредственной информации о внешнем мире, первичный и единственный источник человеческих знаний. Это первая посылка всякой сенсуалистической гносеологии.

Мыслитель принимает и вторую основную посылку сенсуализма — отражение в ощущениях объективного мира, рассматриваемого в качестве источника чувственных восприятий.

Саркаваг отрицает идеалистическое отождествление бытия и сознания. Будучи отражением материального мира, чувственные восприятия не тождественны самим объектам. Восприятие есть отображение, воспроизведение вещи, образ, копия, т. е. нематериально. «Неужели, — спрашивает он, — то, что [появляется] при созерцании мира разумом, является вещью. Не знаешь, что это является формой и образом [изображением]».

Познание начинается с ощущений и, проходя через ряд переходных восходящих форм, завершается интеллектуальным познанием. Рациональное познание непосредственно не связано с миром вещей. Эта связь опос-



редована более низшими формами и, в первую очередь, ощущениями, ибо «разум приходит в движение благодаря ощущениям и поэтому разум не действует прежде ощущения».

Чувственные восприятия по мысли Саркавага дают чувственно-конкретные «образы» материального мира, на основе которых интеллект создает «мысленные образы»—«образы образов», потому что умопостигаемый «бестелесный образ.. является нематериальным образом ощущений».

В работе подробно анализируются роль и значение различных познавательных способностей в процессе познания, доказываемая, что чувственное и рациональное познание рассматриваются мыслителем в их единстве и взаимообусловленности как две ступени единого процесса, включающего божественное озарение или мистическую интуицию.

Признание взаимосвязи ступеней познания способствовало тому, что мыслитель не отрывал явление от сущности, рассматривая их в единстве как начальный и конечный «объект» познавательного акта и принимал тезис о познаваемости сущего.

Хотя он в общих чертах правильно представляет себе диалектическую связь и соотношение ступеней познания, однако его понимание было ограниченным, так как субъектом познания в его учении, как и во всей домарксистской философии, выступал не общественный, а индивидуальный человек.

По Саркавагу не существует врожденных идей и знаний. Он решительно утверждает, что человек «не обладал [знаниями] с самого начала, а приобрел их путем обучения». Знание же есть причинное знание.

Ованес Саркаваг выдвигает тезис об относительном и «абсолютном» характере истины, принцип их сосуществования. Всякая истина и относительна и абсолютна. Он в основном верно подметил их взаимосвязь—это два компонента внутри единого целого и, как правило, один из них является доминирующим, что и свидетельствует о состоянии и уровне акта познания. Кроме того, высказывается мысль о том, что в каждой относительной истине содержится доля абсолютной и на-

оборот. «[При помощи] искусства и науки,—пишет он,—возможно иногда познать саму истину, а иногда—[приблизиться] к ней. И оба [момента] существуют вместе. Только доля одного оказывается больше, а другого—меньше». Познание относительной истины—не эфемерный и впустую затраченный труд. Это—определенная ступень в развитии познания мира и достижения более адекватных знаний. Саркаваг одним из первых в эпоху мрачного средневековья провозгласил принцип опытной проверки человеческих знаний. Он убежден, что все положение должно пройти опытную проверку: «Мнение, не подтвержденное опытом, не может быть истинным. Только опыт достоверен и непререкаем. И поэтому необходимо знать не только древние книги, но и самому добывать [знания о природе]». Понятие «опыт» связывается с естественнонаучным познанием мира. Оно выступает в качестве метода познания, критерия знания и формы знания. Опытному знанию придается определяющее значение, ибо «философам необходимо познавать мудрость более опытом, чем словами». Хотя мерилom истинности или ложности служит внешний опыт, однако знания можно проверить и в ходе дальнейшего исследования.

Подобные высказывания относительно опыта не являются случайными, так как они логически вытекают «и из его общих методологических принципов и конкретного материала естественнонаучных работ».

III. 3. *Логические взгляды.* Naturфилософия мыслителя сыграла большую роль и в решении важнейшей проблемы средневековой философии—проблемы универсалий. Как гносеологический, так и логический аспекты ее решаются Саркавагом номиналистически, ибо «первичными и превосходными сущими являются единичные вещи». По Саркавагу единичные вещи обладают как реальностью вообще, так и материальным бытием, а понятия—лишь реальностью, которая мыслится как реальность в сознании. Единичное уже включает в себе общее, т. е. акцидентально природа познаваемого объекта единична, а сущностно—всеобща в пределах определенного вида или рода. Поэтому познание единичного есть одновременно и познание общего.

В работе на основе детального анализа воззрений Саркавага показано, что рассматривая общие понятия в аспекте познавательной деятельности, он фактически признает, что они существуют в вещи, после вещи и до вещи. Выдвигается идея о том, что такая трактовка универсалий, вероятно, объясняется стремлением к согласованию и примирению различных точек зрения, бытующих в философской литературе.

Далее подробно излагается саркаваговское понимание общего понятия «одноименное». «Одноименным,—пишет он,—является то, что дает только имя, но не дает [ничего] дополнительного вещи, подобно тому как говорят: Телец небесный и [обитающий] на суше, или лев, а также—живой человек и статуя человека». Он критикует философов, утверждающих, что если множество имеет одно наименование, то члены множества должны мыслиться как тождественные в действительности.

Процесс образования понятий по Саркавагу можно представить следующим образом. На уровне чувственного познания создаются чувственные представления, образы единичных вещей, на основе чего рассудок индуктивным путем образует понятия, отражающие сущность конкретных предметов. Разум обобщает данные предварительной рациональной обработки рассудком, создавая видовые, а затем и родовые понятия, которые выражают сущность не единичных объектов, а «симилярную» сущность множества—вида и рода, согласно их природе.

Анализ ряда положений показывает, что Саркаваг «одни из чрезмерно дискуссионных и важных вопросов средневековья—вопрос о взаимоотношении единичного и общего с точки зрения их первичности, решает в пользу единичного и выступает в защиту номинализма».

Более того, наш анализ привел к выводу, что его роль не сводится к подготовке благодатной почвы для возникновения номинализма, как считают некоторые исследователи. В определенном смысле он создал номиналистическое учение, сыгравшее немаловажную роль в дальнейшем развитии номиналистических идей в Армении.

Далее подчеркивается, что не естествознание или учение о ступенях познания опирались на его номиналистические положения, а наоборот, «естествословие» и гносеология послужили основой его «номиналистического материализма». В свою очередь, номиналистическая позиция обосновывала необходимость и самостоятельность естествознания и философии в рамках религиозно-теологического мировоззрения.

*Глава IV — «Эстетические взгляды».* В этой главе рассматривается саркаваговская теория об эстетических отношениях искусства и действительности, о генезисе и предмете искусства, его сущности, основных функциях и т. д., появление которой в эпоху религиозно-мистического образа мышления, когда не было создано ни одной общей теории искусства, явилось важной вехой в истории средневековой эстетики.

Будучи одним из эрудитов своего времени, он проводит сквозь призму собственных воззрений наследие античных и средневековых теоретиков искусства.

IV. 1. *Общие вопросы эстетики.* Центральная проблема эстетики Саркавага—отношение искусства к действительности, роль и значение природного начала в художественном творчестве.

Он исследует искусство в двух плоскостях: 1. В аспекте соотношения искусства и природы и 2. В аспекте соотношения естественного и обученного искусства.

Мыслитель возвышает природу как единственную основу создания художественных ценностей. И в этом смысле она—высший учитель художника. Именно это имеет в виду Саркаваг, когда пишет в своей поэме, обращаясь к Скворцу, символизирующему природу: «Приди же и научи меня, несовершенного и невежду. Не оставляй меня неучем, ты, знаток искусных звуков. Научи меня своим безыскусным голосом и возьми меня в ученики...»

Художники должны учиться у природы, на ее образцах, следовать им и воспроизводить в своих произведениях. Искусству доступно все, что происходит в действительности.

Однако человеческое искусство не в состоянии дойти до совершенства природы. Природа—такой объект воспроизведения, к которому должно стремиться вся-

кое истинное искусство, но дойти до нее никогда не сможет.

В процессе воспроизведения искусство не копирует природу, ибо всякая «картина приближительна, в ней есть и выдумка, и нечто от лжесвидетельства».

Далее в работе изложено саркаваговское понимание художественной фантазии и идеализации в искусстве, которые призваны служить основному назначению искусства—творческому воспроизведению естественной красоты. Наличие творческого воображения—причина полисемантической произведений искусства и различных интерпретаций.

Эстетическая теория мыслителя пронизана духом реалистического изображения реальной действительности, под которым подразумевается общемиметическая функция искусства в сочетании с моментом творческого художественного начала.

Мыслитель подразделяет искусство на природное, понимая под этим естественную способность, и приобретаемое воспитанием и обучением. Он ставит вопрос о соотношении природного таланта и обучения в искусстве. Следуя Демокриту, Саркаваг считает, что подлинное искусство требует таланта. Не обладающие талантом, поэтическим вдохновением достойны осмеяния. Произведения истинных художников сами могут стать объектом «подражания» для тех, кто идет опытным путем и лишен таланта.

Художественное творчество требует также настойчивой и целенаправленной работы, так как «всякое знание и искусство приумножается и укрепляется, делается прекраснее по природе одним путем—усиленным учением и упорным трудом».

С признанием доминирующей роли и значения таланта в художественной деятельности связано требование Саркавага о свободе слова и творчества: «Слово должно быть свободным; оно не должно находиться под гнетом и должно выражать непреложную истину».

Эта мысль была прогрессивной для эпохи средневековья, когда не только о свободе слова, но и о свободной творческой деятельности речи быть не могло.

Философ в общих чертах выделяет четыре основные функции искусства: коммуникативную, гедонистическую, просветительскую и воспитательную, которые подчинены одной цели—служить интересам общества. Саркаваг, как и Давид Керакан (V в.), полагает, что ценность искусства заключается в его общественно-полезном назначении и длительности позитивного воздействия на духовный мир человека.

Он отразил в своей эстетической теории многие социальные явления эпохи, мастерски увязывая эстетические и биосоциальные проблемы. Общесоциальное включено в личные переживания мыслителя, в его личностное отношение к реальной действительности.

В этом заключается выдающееся значение эстетики Саркавага, одна из непреходящих ее сторон, достижение, до которого не смогли дойти многие крупные теоретики эпохи Возрождения, «одним из существенных недостатков» которых «было игнорирование социальных конфликтов».

IV. 2. *Вопросы музыкальной эстетики.* Саркаваг исследовал общие и частные вопросы музыкальной эстетики. Античные и средневековые теории признавали приоритет текста над мелодией, вокальной музыки над инструментальной. Более того, «трактаты по теории музыки... носили сугубо технический характер и лишь вскользь касались общих вопросов музыкальной эстетики».

Между тем для Саркавага инструментальная музыка так же совершенна и необходима, как и другие виды искусства—поэзия, живопись, вокальная музыка и т. д.

Придерживаясь анахтовской линии, Саркаваг делит звуки, исходя из их сложности, осмысленности и восприятия. Он подразделяет звуки на членораздельные [человеческий голос] и нечленораздельные [звуки животных и музыкальных инструментов]. Звуки, издаваемые животными, не содержат разумное начало, музыкальные же звуки являются носителями человеческого разума.

Что касается «легко изменяющегося членораздельного звука», то он является достоянием лишь «человека, который вкладывает [определенный смысл] в звуки

музыкальных инструментов», что и воспринимается «слушателями одинаково».

Предметом восприятия оказывается смысл, заключенный в музыкальных звуках, в то время как звуки бессловесных животных «неодинаковы в восприятии слухом», так как они не являются носителями человеческого разума и не имеют смысла.

В своем учении о музыкальных звуках Саркаваг продолжает и развивает эмпирико-реалистическую точку зрения Аристоксена, которая была предана забвению средневековыми авторами. Он последовательно проводит принцип, выдвинутый Аристоксеном—музыка обладает как эмоциональной силой воздействия, так и познавательной функцией. Обе стороны взаимосвязаны, составляют единство.

Далее показано, что армянский философ, в противоположность античным и средневековым теоретикам, признает самостоятельное эстетическое значение звучащей музыки, ее определенную независимость и свободу от словесного текста. И, что важно в аспекте истории эстетики, тем самым он игнорирует учение церкви о приоритете текста над музыкой, вокала над инструментарием. Саркаваг, опираясь на теоретические изыскания своих предшественников, выдвигает свое подразделение звуков и дает их развернутую классификацию — факт, мимо которого прошли почти все исследователи.

Основой и стимулом возникновения и развития саркаваговского учения о звуке явилась музыкальная культура армянского народа. С другой стороны, «достижения, приобретенные в области этого учения, в свою очередь, оплодотворяли музыкальную практику средневековой Армении».

Анализ богатого фактического материала приводит к выводу, что музыкальная эстетика философа исходит не только из теорий прошлого (Гераклита, Пифагора, Платона, Филона Александрийского, Григория Нисского и др.), но и из музыкальной практики армянских гусанов.

«Эстетические воззрения Саркавага являлись выражением процесса секуляризации искусства, науки и литературы, связанного с развитием городской жизни и социально-экономических отношений феодального

общества», одной из самых ярких страниц в истории художественно-теоретической мысли средневековой Армении и сыграли огромную роль в последующем развитии армянской эстетической мысли.

*Глава V.—Социально-политические и этические взгляды.* Дан анализ воззрений Саркавага касательно политического и государственного управления, судопроизводства, семейного права, категорий средневековой этики и т. д.

*V. I. Социально-политические взгляды.* При рассмотрении социально-политических, правовых и других вопросов Саркаваг опирается на рационалистические принципы исследования, исходит из позиций разумного и морального урегулирования и упорядочения феодальных отношений. Анализируются положения мыслителя о необходимости политической независимости и государственной самостоятельности, о соблюдении юридических законов и моральных норм со стороны всего общества, в том числе и их создателей.

Анализируя социальную действительность, Саркаваг обнажает ряд противоречий, характерных для Армении того времени и связанных с экономическим и культурным подъемом страны. Выражая свое недовольство чрезмерным угнетением народа со стороны феодалов и зажиточных горожан, мыслитель тем не менее далек от прямой критики самого феодального строя. В умеренности и разумности он видел основу укрепления феодальных отношений.

Стяжательство и неумеренность, по Саркавагу, есть источник народных смут и волнений. В этом случае как правители, так и духовные пастыри будут бессильны перед этой грозной опасностью.

В книге излагается саркаваговская критика астрологических и фаталистических представлений, показывается, что, по Саркавагу, эти измышления являются своего рода формой прикрытия содеянного преступления и зла.

Автор при этом приходит к заключению, что указанная критика в ту эпоху имела не только научную, но и политико-идеологическую направленность, философски обосновывая необходимость борьбы против инозем-

ных захватчиков, что нахождение под игом—не удел армянского народа, не предписание свыше, а является проявлением агрессивных происков и злой воли врага.

V. 2. *Этические взгляды.* В основе саркаваговской этики лежит учение о четырех добродетелях, о мере, свободе воли, соотношении добра и зла. Саркаваг каждую вещь, в отличие от представителей армянской патристики, рассматривает как единство противоположных начал—добраго и злого, отрицает субстанциональность злого начала. Человеческая природа потенциально склонна и к добрым, и к злым действиям. Доброе начало превращается в истинную добродетель лишь при целенаправленном образовании и воспитании.

В работе дан анализ саркаваговского понимания свободы воли, в результате которого автор приходит к выводу, что воля, по Саркавагу, также не обладает абсолютной свободой, ибо она, в свою очередь, подчинена человеческому разуму. Однако эта способность является достоянием лишь разума здравомыслящего человека.

\* \* \*

Автор в заключении приходит к выводу, что Саркаваг—один из корифеев средневековой армянской философии и науки, аккумулировавший в своем мировоззрении завоевания раннесредневековой армянской и античной философской науки и наметивший основные тенденции дальнейшего развития армянской теоретической мысли в эпоху средневековья.

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

### ՆԵՐԱՍՈՒԹՅՈՒՆ

- 1 Տե՛ս *История философии в СССР в 5-ти томах, т. 1, М., 1968, էջ 8:*
- 2 Այս հարցի կապակցությամբ Վ. Շեստակովն իրավացիորեն նշում է, որ միանգամայն օրինաչափ է, որ բուրժուական էսթետիկան և երաժշտությունը հիմնական ուշադրությունը բեկնում են միջնադարի վրա: «Իս,— շարունակում է նա,— բացառվում է այն կրոնամիտիկական և վերացական-մաթեմատիկական սպեկուլյացիաներին յուրատեսակ պատմական հիմնավորում և հաստատում տալու ձգտումով, որոնք բնորոշ են ժամանակակից մոդեռնիստական էսթետիկային» (տե՛ս Шестаков В. П. Вступительная статья к кн.:—Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966, էջ 7): Նման զնահատականք, որոշ վերապահումներով օրինաչափ է նշված բուրժուական գաղափարների համար:
- 3 Հայագիտական գրականության մեջ մեր հեղինակին հաճախ անվանում են Հովհաննես Իմաստասեր: Մենք նախապատվությունը տալիս ենք Սարկավազ մականվանը, ելնելով այն անառակելի իրողությունից, որ նրա աշխատությունների վերնագրերի ճշող մեծամասնության մեջ նշված է Հովհաննես Սարկավազ: Բացի այդ, հայագիտության մեջ Հովհաննես Իմաստասերի անվան տակ ավանդաբար հանդես է եկել միջնադարյան մի այլ խոշոր հայ մտածող—աստվածաբան՝ Հովհաննես Օձնեցին (VIII դ.): Այս երկու մտածողների անունների շփոթումը հանգեցրել է թյուրիմացությունների՝ որոշ գրվածքների հեղինակային պատկանելության հարցում:
- 4 Չամչեան Մ., Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ., Վենետիկ, 1786:
- 5 Somaljan S., Quadro della storia litteraria di Armenia, Venezia, 1829.
- 6 Ալիշան Ղ., Հովհաննէս Սարկավազ Վարդապետ, «Բազմավէպ», 1847; Սարկավազ Սոփեստէս, «Յուշիկք Հայրենեաց Հայոց», հ. Բ, Վենետիկ, 1870; Հովհաննէս Վարդապետ Սարկավազ, «Հայապատում. պատմիչք և

պատմութիւնը հայոց», Վենետիկ, 1901; Շնորհալի և պարագա իւր, Վենետիկ, 1873:

7 Պարպեանայան Գ., Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, 3-րդ տպ., Վենետիկ, 1897:

8 Տեր-Մինասյան Ե., Հաղրատի և Սանահինի վանքերը (967—1300); Հաղրատի դպրոց և Հովհաննէս Սարկաւազ Վարդապետ, «Արարատ», 1901:

9 Ալիբեյան Ե., Մատենադարական հետազոտութիւններ, քննութիւն և քննադիր, հ. 1, Վիեննա, 1922:

10 Ռսկյան Հ., Հովհաննէս Սարկաւազի կեանքը, Հովհաննէս Սարկաւազի գրութիւնները, «Հանդէս ամսօրեայ», 1925; Հովհաննէս Սարկաւազ, «Մատենադարական քննութիւններ», Վիեննա, 1926:

11 Հովսեփյանց Գ., Հիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951:

12 Մելիքսեր-Քեկ Լ., Հովհաննէս Սարկաւազ վարդապետ Հաղրատացու «Վասն շարժման և ստանութեան երկրի», Տեղեկագիր ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկ. ֆիլիալի: Հաս. գիտ., 1943, № 1:

13 Աբրահամյան Ա. Գ., Հովհաննէս Սարկաւազի պատմական աշխատութիւնները, «Էջմիածին», 1950, № 7—8; Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, Երևան, 1956; Հովհաննէս Իմաստասեր, «Հայ մշակութի նշանավոր գործիչները (V—XVIII դարեր)», Երևան, 1976 (տե՛ս նաև ժողովածուի ոտարերն «Րատարակութիւնը» «Видные деятели армянской культуры», Ереван, 1982):

14 Գրիգորյան Գ. Հ., Փիլոս Այնթապցու աշխատութիւնների հայ մեկնութիւնները, «ԲՄ», հ. 5, Երևան, 1960:

15 Արեշտայան Ս. Ս., «Յաղագս իրատու մանկանց» զրվածքը և նրա հեղինակի հարցը, «ԲՄ», հ. 11, Երևան, 1974:

16 Մաղոյան Ա., Միրզոյան Հր., Դավիթ Անհաղթի «Սահմանաց զրբի» անանուն մեկնութիւնը, «ԲԵՀ», 1980, № 1:

17 Այւպես, Ս. Արեշտայանի վերոհիշյալ հոդվածում ծանրակշիռ փաստարկներ են բերվում հօգուտ այն բանի, որ Սարկաւազին վերագրվող «Յաղագս իրատու մանկանց» աշխատութիւնը իրականում պատկանում է Գրիգոր Մաղիստրոսի գրչին:

18 Գարիբեյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմութիւն, հ. 2, Երևան 1958; Հայ փիլիսոփայութեան պատմութիւն, Երևան, 1976; История армянской философии, Ереван, 1972; Узловые проблемы средневековой армянской философии, Ереван, 1981:

19 Չալոյան Վ. Կ., Հայկական Ռենեսանս, Երևան, 1964; Հայոց փիլիսոփայութեան պատմութիւն, Երևան, 1975; История армянской философии, Ереван, 1959; Развитие философской мысли в Армении (древний и средневековый периоды), М., 1974:

20 Գրիգորյան Գ. Հ., Հովհաննէս Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, «ՊԲՀ», 1958, № 3:

21 Արեշտայան Ս. Ս., նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «ԲՄ», հ. 6, Երևան, 1962:

22 Մելիքսեր-Քեկ Լ., նշված հոդվածը:

23 Պետրոսյան Գ. Բ., Հովհաննէս Սարկաւազի «Անկունավոր թվերը», «Տեղեկագիր» Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ: Հաս. գիտ., 1946, № 4; Մատենադարական Հայաստանում հին և միջին դարերում, Երևան, 1959:

24 Տեր-Պողոսյան Ավ., Գ. Բիռլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դարը, Երևան, 1960:

25 Թումանյան Բ. Ե., Հայ աստղագիտութեան պատմութիւն (Հնագույն ժամանակներից մինչև XIX դ. սկիզբը), Երևան, 1964; Տոմարի պատմութիւն, Երևան, 1972:

26 Կոնյան Ա. Ս., Բժշկագիտութիւնը Հայաստանում XI—XIV դարերում, Երևան, 1968:

27 Բաղայան Հ. Ս., Հայոց տոմարի պատմութիւն, Երևան, 1976:

28 Տե՛ս օրինակ, Օրմանյան Մաղափա, Աղագպատում, հ. Ա, մասն Գ, Պեյրոպ, 1959:

29 Արեղյան Մ., վերածնութիւնը հայոց հին դրականութեան մեջ, «Տեղեկագիր» ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկ. ֆիլիալի, 1941, № 4—5; Հովհաննէս Սարկաւազ վարդապետ.—Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» 1944, № 1—2; Հայոց հին դրականութեան պատմութիւն, հ. 2, Երևան, 1946:

30 Ասաֆեյան Ա. Գ., Հայ ժողովրդի մտավոր մշակութի զարգացման պատմութիւնը (1 դ. մ. թ. ա.—XIV դ.), հ. 1, Երևան, 1959:

31 Апресян Г. З., Мыслители Закавказья об искусстве и красоте (X—XIII вв.).—В кн.: Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли, М., 1966. Из истории армянской эстетической мысли, кн. 1, Ереван, 1973.

32 Хачикян Я. Н., Эстетическая мысль периода развитого феодализма (X—XVIII вв.).—В кн.: Очерк развития эстетической мысли в Армении, М., 1976.

33 Թանճիրյան Ե., Հովհաննէս Սարկաւազ Իմաստասերը և հայ միջնադարյան երաժշտական մշակույթը, «Բաղմալիպ», 1978, № 3—4; **Արեւստյան Ս. Ս., Тагмизян Н.** Вступит. статья к разделу «Армения».—В кн.: Музыкальная эстетика стран Востока, М., 1967:

34 Տե՛ս История философии в СССР в 5-ти томах, т. I, М., 1968, էջ 110—111 (հայ փիլիսոփայութեան բաժինը զրել է Վ. Կ. Չալոյանը); «Антология мировой философии» в 4-х томах, т. I, ч. 2, М., 1969, (հայ փիլիսոփայութեանը նվիրված բաժնի կազմեր, զրարար տերտերի թարգմանութիւնն ու ներածական հոդվածները Ս. Ս. Արեշտայանի); «Музыкальная эстетика стран Востока» (Հայաստանի բաժնի կազմող և թարգմանիչ՝ Ս. Ս. Արեշտայան, ներածական հոդվածը՝ Ս. Արեշտայանի, և ն. Թանճիրյանի):

- 35 Большая Советская Энциклопедия, 3-е изд., т. 18, М., 1974, էջ 270; Философская энциклопедия, т. 2, М., 1962, էջ 308; Советская Историческая Энциклопедия, т. 6, М., 1965, էջ 174—175; Педагогическая энциклопедия, т. 1, М., 1964, էջ 115;
- 36 Տե՛ս *Апресян Г. З.*, Мыслители Закавказья об искусстве и красоте (X—XII вв.).—В кн.: Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли, М., 1966; Эстетическая мысль народов Закавказья, М., 1968; *Стяжкин Н. И.*, Формирование математической логики, М., 1967; Очерк развития эстетической мысли в Армении. Под ред. Я. И. Хачикяна, М., 1976; *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.*, Введение в историю западноевропейской средневековой философии, Тбилиси, 1981;
- 37 Տե՛ս *Միքայելյան Կ. Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը, «ՊՐՀ», 1979, № 2:

#### ԳՐՈՒՆ ԱՌԱՋԻՆ

- 1 Տե՛ս *Март Н.*, Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища, Л.—М., 1934, էջ 6:
- 2 *Ստեփանոսի Տարծնեցոյ Ասողկան Փատմութիւն Տիեզերական, 2-րդ տպագրութիւն ի Ս. Փետրոսոբոյ, 1835, էջ 161—162:*
- 3 Տե՛ս *Март Н.*, Ани, էջ 33:
- 4 *Նույն տեղում, էջ 35:*
- 5 Տե՛ս *Ал-Истахрий*, Из книги путей царств.—В кн.: Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 29), Тифлис, 1901, էջ 51:
- 6 Տե՛ս *Микаелян Г.*, История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952, էջ 372:
- 7 *Փատմութիւն Արիստակիսի Հասարակերացոյ, աշխատասիրութեամբ՝ Կ. Ն. Յուզբաշչյանի, Երևան, 1963, էջ 74:*
- 8 Տե՛ս «Книга» *Марко Поло*. Пер. старофранц. текста И. П. Микаева. Ред. и вступит. статья И. П. Магидовича, М., 1956. Примечания, էջ 248:
- 9 Տե՛ս *Орбели И.*, Басни средневековой Армении.—Избранные произведения, т. I, М., 1968, էջ 359:
- 10 *Փատմութիւն Արիստակիսի Հասարակերացոյ, էջ 75:*
- 11 *Նույն տեղում, էջ 76:*
- 12 *Նույն տեղում, էջ 136:*
- 13 Տե՛ս *Орбели И.*, Басни средневековой Армении.—Избранные

- труды, т. 1, М., 1968, էջ 281:
- 14 Տե՛ս *Նույն տեղում, էջ 355:*
- 15 Տե՛ս *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Կ. Կոստանյանցի հրատ., Աղերսանդրապոլ, 1910, էջ 148—163:*
- 16 Տե՛ս *Орбели И.*, Басни средневековой Армении.—Избранные труды, т. 1, էջ 258:
- 17 *Брюсов В.*, Поэзия Армении и ее единство на протяжении веков. Историко-литературный очерк.—В кн.: Поэзия Армении. Под ред. В. Брюсова, Ереван, 1966, էջ 42:
- 18 Տե՛ս *Казанджян Т. Т.*, Очерки по истории химии в Армении, Ереван, 1955, էջ 21:
- 19 Տե՛ս *Физуровский Н. А.*, Алхимия.—БСЭ. Изд. 2-е, т. 2, М., 1950, էջ 159: *Զարմանք է հարուցում այն իրողությունը, որ վերահիշյալ կարևոր պատմաշակութային երևույթը չի արտացոլվել նշված հանրագիտարանի երրորդ հրատարակության մեջ (տե՛ս Рабинович В. Л., Алхимия.—БСЭ. Изд. 3-е, т. 1, М., 1970):*
- 20 Տե՛ս *Мхитар Гераци*, Утешение при лихорадках. Пер. с арм., введение и комм. Г. Г. Арутюняна, А. С. Кюояна, X. А. Мелик-Парсаданяна, Л. А. Оганесяна А. О. Сепегчяна. Под ред. Л. А. Оганесяна, Ереван, 1955. Введение, էջ 21:
- 21 Հմմտ. *Խաչիկյան Լ.*, *Գիտահրձուգ հին Հայաստանում, «Տեղեկագիր» ՀՍՍՀ ԳԱ, 1947, № 4:* *Գրիգորյան Գ.*, *Միջնադարյան Հայաստանում դիահերձման գոյությունը հաստատող մի նոր փաստ, «ԲՄ», հ. 6, Երևան, 1962:* *Халлахчян О. Х.*, Качающийся столб Татева.—ВНЕНТ, вып. 14, М., 1963; *Бородулин Ф. Р.*, История медицины. Избранные лекции, М., 1961; *Мейер-Штейнег Т. и Зудгоф К.*, История медицины, М., 1925:
- 22 Տե՛ս *Орбели И.*, Памятники армянского зодчества на о. Ахтамар.—Избранные труды, т. 1, էջ 42:
- 23 *Նույն տեղում, էջ 55:*
- 24 Տե՛ս *Линч Х. Ф.*, Армения. Путевые очерки и этюды, т. 1, Тифлис, 1910, էջ 180:
- 25 Տե՛ս *Брюсов В.*, Летопись исторических судеб армянского народа, Ереван, 1940, էջ 87:
- 26 Տե՛ս *орինակ*, Иоанн Крымский, архимандрит. Описание монастырей Ахпатского и Санагинского, СПб., 1863, էջ 16, 25:
- 27 Տե՛ս *Манандян Я.*, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен (V в. до н. э.—XV в. н. э.). Изд. 2-е, Ереван, 1954, էջ 215:
- 28 Տե՛ս *Конрад Н. И.*, «Средние века» в исторической науке.—В кн.: Из истории социально-политических идей, М., 1955, էջ 84:
- 29 *Նույն տեղում:*

- 30 Հանդէս բանի վասն երանելոյ առնն աստուծոյ Սարկազգին կենաց և մահուն... , Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, աշխատասիրութեամբ Ա. Գ. Աբրահամյանի, Երևան, 1956, էջ 123:
- 31 Սարկավագի տեքստերի Նրատարակիչ պրոֆ. Ա. Գ. Աբրահամյանը սխալմամբ է, երբ պնդում է, թէ կենսագրի խոսքերը «գալառաւի Փառիստոյ» (էջ 119), վերաբերում են ոչ թէ Սարկավագին, այլ նրա քեռուն: Այս միտքը հակասում է նաև պատմիչներ՝ Վարդան Մեծի («Ի գալառէն Փառիստոյն»), Կիրակոս Գանձակեցու («Յաշխարհէն Գանձակայ») և այլոց տեղեկութիւններին: Տակաւին Հ. Ոսկանը իրավացիորեն նկատել է, որ պատմիչների վկայութիւններում ոչ մի նակասութիւն չկա, քանզի Փառիստոս զավարհիշյալ ժամանակաշրջանում մտնում էր Մեծ Հայքի Արցախ նահանգի Գանձակ երկրի տարածքի մեջ: Ա. Գ. Աբրահամյանի սխալ հետևութեան հիմքում ընկած է կենսագրական տեքստի համապատասխան հատվածի ոչ ճիշտ ընթերցումն ու ըմբռնումը: Այս հանգամանքի վրա ժամանակին ուշադրութիւն է դարձրել ակադ. Կ. Մելիք-Օհանջանյան (տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ՝ ակադ. Կ. Մ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, առաջարան, էջ 2): Այսպիսով, պատմիչներին և կենսագրի թողած տեղեկութիւնները լիովին համընկնում են:
- 32 Հանդէս բանի... , էջ 119: Այս քաղվածքը նույնպես սխալ է մեկնաբանվել Ա. Գ. Աբրահամյանի կողմից, որը հանգեցրել է Սարկավագի քեռու և Ուռնացի վարդապետի նույնացմանը (Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 20), այսինքն՝ մեր կողմից ընդգծված բառերը նա թարգմանում է հետևյալ կերպ. «ուղարկվել է իր քեռու՝ Ուռնացի վարդապետի մոտ»: Տե՛ս նաև Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի հիշատակված Առաջաբանը, էջ 2:
- 33 Կ. Մելիք-Օհանջանյանի ենթադրութեամբ խոսքն այս դեպքում XI դարի սկանալոր գիտնական Ուռնացի Գեորգ Վարդապետի մասին է (տե՛ս նշվ. Առաջաբանը, էջ է, ԺԲ): Այս կարծիքին է նաև Ն. Թահմիզյանը (Հովհաննէս Սարկավագ Իմաստասերը և հայ միջնադարյան երաժշտական մշակույթը):
- 34 Սարկավագի կենսագրութեան մեջ նշված է, թէ նա միայնակ է մտել քրտպահոց (Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 120):
- 35 Հանդէս բանի... , էջ 120: Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 116—117:
- 36 Հանդէս բանի... , էջ 120:
- 37 Տե՛ս, օրինակ, Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 25—26:
- 38 Հանդէս բանի... , էջ 120—121: Մեր կողմից ընդգծված բառերի՝ «քերէր ի քաղաք իւր և տեղի սննդան» ի քաղաքամայրս Անի» հիման վրա Ա. Գ. Աբրահամյանը պնդում է, թէ Սարկավագը ծնվել է Անիում, ծառուսով՝ մոր կողմից լինելով Փառիստոս զավարից (էջ 20—21): Սակայն այս դեպքում

- և կենսագրութեան այս տողերը ճիշտ չեն ըմբռնված, քանզի հիշատակված միտքը վերաբերում է ոչ թէ Սարկավագի ծննդավայրին, այլ նրա հետագա կրթութեան և դաստիարակութեան տեղին: Տե՛ս նաև Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի հիշատակած Առաջաբանը, էջ է:
- 39 Նույն տեղում, էջ 121:
- 40 Տե՛ս Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 126:
- 41 Տե՛ս Տեր-Մինայան Ե., Հաղրատի և Սանահինի վանքերը (967—1300), «Աբարատ», 1901, էջ 273:
- 42 Տեր-Մինայան Ե., Հաղրատի զպրոց և Հովհաննէս Սարկավագ վարդապետ, «Աբարատ», 1901, էջ 340:
- 43 Նույն տեղում:
- 44 Տե՛ս Ալիշան Ղ., Հովհաննէս Սարկազգ Վարդապետ, էջ 216, Զարգնախան Գ., Հայկական հին զպրութեան պատմութիւն, էջ 614: Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 7552, էջ 6ա—7ա նն:
- 45 Ալիշան Ղ. նշվ. աշխ., էջ 217: Տե՛ս նաև Զարգնախան, Գ., նշվ. աշխ., էջ 608:
- 46 Հանդէս բանի... , էջ 120:
- 47 Տե՛ս Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 302: Սարկավագյան զրվածքի որոշ ընդօրինակութիւններում հիշյալ բառերը դետեղված են վերնագրում, ավելի ճիշտ հանդես են գալիս իբրև վերնագիր, որն, հավանաբար ավելի ճիշտ է:
- 48 Մեջբերումն ըստ Մելիքսեր-Քեկ Լ., Հովհաննէս Սարկավագ վարդապետ Հաղրատացու «Վասն շարժման և ստանութեան երկրի», «Տեղեկագիր» ՍՍՍԲ ԳԱ Հայկ. ֆիլ., Հաս. գիտ., 1943, № 1, էջ 76: Տե՛ս նաև, Համառոտ պատմութիւն Վրաց, Վենետիկ, 1904, էջ 122—123:
- 49 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 114:
- 50 Շարական հոգևոր երոց սուրբ և ուղղափառ եկեղեցւոյ Հայաստանայց, Կ. Պոլիս, 1853, էջ 652—653:
- 51 Աղսեց Ե., Պատմական ուսումնասիրութիւններ, Պարիս, 1948, էջ 23:
- 52 Տե՛ս, օրինակ, Աբրահամյան Ա. Գ., Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 30:
- 53 Տե՛ս Иоанн Крымский, архимандрит. Указ. соч., էջ 40:
- 54 Տե՛ս Մխիթարայ Ալրիմանեցոյ Պատմութիւն ժամանակագրական. ի լույս ընծայեաց Բ. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 35—36:
- 55 Այս մասին ավելի հանգամանորեն տե՛ս Միրումյան Կ. Ա., Հովհաննէս Սարկավագի երկու իմաստասիրական զրվածքները և նրանց արժէքը, «ՊԲ», 1979, № 2:
- 56 Ռուսերեն թարգմանութեան մեջ Գրիգոր Աստվածաբանի ճարտարագրված է. «На святую Пасху» (տե՛ս Творения святых отцов, т. 4, М., 1844, էջ 152): Սարկավագի հիշատակված «Լուծմունքը» մեզ հայտնի է միայն այս ձևադրից: Մատենադարանի «Յուցակ



- ձեռագրաց»-ի կազմողները այս՝ № 5596 ձեռագրին նվիրված հոդվածում Սարկավազին են վերագրում միայն «Եւագրենն ի բանից սուրբ վարդապետին [որ] Սարկավազ կոչեց» (տե՛ս հ. 2, Երևան, 1970, սյուն. 142):
- 57 Տե՛ս Մխիթար Այրիվանեցի. նշվ. աշխ., էջ 36:
- 58 Ալիշան Ղ., *Հուշիկի հայրենեաց Հայոց*, հ. 2, 287:
- 59 Ալիշան Ղ., *Հայապատում. պատմիչը և պատմությունը հայոց*, էջ 94:
- 60 Մաղոյան Ա., Միրզոյան Հր., *Դավիթ Անհաղթի Սահմանը իմաստասիրութեան անանուն մեկնությունը*, էջ 117:
- 61 Տե՛ս նույն տեղում:

ԳՐՈՒՆ ԵՐԿՐՈՐԴ

- 1 Տե՛ս *Зубов В. П.*, Опыт научный и опыт технический в эпоху Ренессанса.— Вопросы истории естествознания и техники, вып. 3(28), М., 1969, էջ 9:
- 2 Տե՛ս Մելիքսեր-Քեկ Լ., *Հովհաննես Սարկավազ վարդապետ Հազրատացու «Կան շարժման և սասանութեան երկրի», «Տեղեկագիր» ՍՍՏԿ ԳԱ Հայկ. ֆիլիալի: Հաս. գիտ., 1943, № 1, էջ 73:*
- 3 Պետրոսյան Գ. Բ., *Մաթեմատիկան Հայաստանում հին և միջին դարերում*, Երևան, 1959, էջ 135:
- 4 Տե՛ս *Зубов В. П.*, Николай из Отрекура и древнегреческие атомисты.— Труды Института истории естествознания и техники, т. 10. М., 1956, էջ 380:
- 5 Անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ թե՛ սովետական և թե՛ արտասահմանյան ուսումնասիրողների ճնշող մեծամասնությունը անդրադառնալով Ջարիրին (լատինականացված՝ *Հերեր*) վերագրվող երկերին գտնում է, որ այսպես կոչված «Հերերի տրակտատները» գրվել են ոչ թե VIII—IX դարերում, այլ X և նույնիսկ XIII դարերում և հայտնի պատահաներով վերագրվել են արարական հուշակալոր մտածողին ու գիտնականին (տե՛ս Джабир Ибн Хайян.— БСЭ. Изд. 3-е, т. 8, М., 1972, էջ 182; *Лей Г.*, Очерк истории средневекового материализма. Пер. с нем. З. В. Горловой и И. А. Саца. Вступ. статья и общая ред. А. В. Гулыги. М., 1962, էջ 58 նև: Գ. Լեյը իր աշխատության մեջ հենվում է նաև Պ. Կրատտի, Ի. Ռուսկիի և է. Խոլմյարդի կողմից արված հետազոտությունների վրա): Ըստ երևույթին, այս հանգամանքը բացատրվում է նրանով, որ հետագա մտածողները, լցանկանալով մեղադրված լինել հերետիկոսության մեջ իրենց զրկածքները վերագրել են Ջարիրին:
- 6 Մեջբերումն ըստ *Гуревич Е. Я.*, Тайна древнего талисмана, М., 1969, էջ 14:

- 7 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի Իմաստասիրի երբայցեցոյ, Մատենադարան, ձև. № 2595, էջ 244 ր:
- 8 Նույն տեղում, էջ 243 ր:
- 9 Տե՛ս *Анания Ширакаци*, Космография. Пер. с древнеармянского, предис. и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ереван, 1962, Предисловие, էջ 11:
- 10 Տե՛ս *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— *Маркс К., Энгельс Ф.*, Из ранних произведений, М., 1956, էջ 51:
- 11 Տե՛ս *Физуровский Н. А.* Химия в древнем Китае и ее влияние на развитие химических знаний в других странах.— В кн.: Из истории науки и техники Китая, М., 1955, էջ 116:
- 12 Սակայն Սարկավազից հետո էլ որոշ հայ մտածողներ ընդունում էին շրտ հակադիր հատկությունների սուբստանցիոնալ բնույթը: Օրինակ, նրա կրտսեր ժամանակակից ներսես Ենորճային (1102—1173) իրերի փոփոխությունը բացատրում է հատկություններից մեկի գերշխանությունը (Տե՛ս նաև Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958 էջ 80):
- 13 Յաղագս տարերաց..., Մատենադարան, ձև. № 6017, էջ 193 ր:
- 14 Նույն տեղում:
- 15 Լուծումն բանիցն Աստուածարանի Սարկավազին, Մատենադարան, ձև. № 5596, էջ 106 ա:
- 16 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 260 ր:
- 17 Յաղագս տարերաց..., էջ 193 ր: Տե՛ս նաև Լուծումն բանիցն Աստուածարանի Սարկավազին, էջ 106 ր: Այս գաղափարը որոշակիորեն արտահայտվել է արդեն Գրիգոր Նյուսացու կողմից: Սակայն, ի տարբերություն Սարկավազի, նա տալիս է հարցի «Ֆենոմենոլոգիական» մեկնարանություն, այդ ամենը վերագրելով զգայություններին:
- 18 Յաղագս տարերաց..., էջ 195 ր:
- 19 Նույն տեղում:
- 20 Նույն տեղում, էջ 193 ր:
- 21 Այս մասին տե՛ս նաև *Казанджян Т. Т.*, Очерки по истории химии в Армении, Ереван, 1955, էջ 42:
- 22 Տե՛ս *Երինակ, Григорий Нисский*, Об устройении человека.— Творения святых отцов, т. 37, ч. 1, М., 1861, էջ 136:
- 23 Եզնիկ Կողբացի, *Եղծ աղանդոց, Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Աբրահամյանի*, Երևան, 1970, էջ 36—37:
- 24 Յաղագս տարերաց..., էջ 195 ր:
- 25 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 261 ա:
- 26 Յաղագս տարերաց..., էջ 195 ր:



- ենթադրվում է տիեզերքի առաջացման ժամանակ «երկրի ներքում» մնացած կրակի մասը: Բնափիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ նմանօրինակ ստորաբաժանում առաջին անգամ կատարել է Սենեկան:
- 86 Տե՛ս Տեր-Պողոսյան Ավ. Գ., Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դ., Երևան, 1960, էջ 249:
- 87 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 246ր:
- 88 Նույն տեղում, էջ 261ա:
- 89 Տե՛ս և հմմտ. «Землетрясение». — Геологический словарь, т. 1, М., 1960, էջ 254; «Землетрясение». — БСЭ. Изд. 3-е, т. 9, М., 1971, էջ 471:
- 90 Վասն շորժման և աստանութեան երկրի, էջ 80:
- 91 Տե՛ս Батюшкова И. В., Внутреннее строение Земли (Эволюция представлений), М., 1966, էջ 15, 21:
- 92 Տե՛ս История геологии. Отв. ред. И. В. Батюшкова, М., 1973, էջ 13:
- 93 Հմմտ. Ефрем Сирин, Ответ утверждающим, что землетрясения бываюот от подземных ветров. — «Творения святых отцов», т. 14, ч. 3, М., 1849, с. 327:
- 94 Քումանյան Բ. Ե., Հայ աստղագիտության պատմություն (հնագույն ժամանակներից մինչև XIX դարի սկիզբը), Երևան, 1964, էջ 67:
- 95 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 247 ր:
- 96 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 296: Սարկավագի մի հատորյա հրատարակության մեջ զետեղված այս աշխատությունը («Հա[ր]ցումն Գեորգիայ բարունագետի և ծառայարար կատարումն Յակոբոց աշակերտի») Հովհաննես Սարկավագի տոմարական աշխատության համառոտությունն է՝ կատարված Հակոբ Ղրիմեցու կողմից:
- 97 Նույն տեղում, էջ 121:
- 98 Նույն տեղում, էջ 238:
- 99 Նույն տեղում, էջ 208:
- 100 Տե՛ս Идельсон Н., История календаря, Л., 1925, էջ 8:
- 101 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 242:
- 102 Նույն տեղում, էջ 247:
- 103 Տե՛ս Քումանյան Բ. Ե., նշվ. աշխ., էջ 71:
- 104 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 242:
- 105 Նույն տեղում:
- 106 Նույն տեղում, էջ 244:
- 107 Նույն տեղում, էջ 239:
- 108 Նույն տեղում, էջ 294:
- 109 Նույն տեղում, էջ 148:
- 110 Այս կապակցությամբ տե՛ս Պետրոսյան Գ. Բ., Հովհաննես Սարկավագի

- «Անկյունավոր թվերը», «Տեղեկագիր» Հայկ. ՍՍԲ ԳԱ, Հաս. գիտ. 1946, № 4:
- 111 Տե՛ս Կյուլենբրյան Բ. Վ., Հայ տղու առաջին դասագիրքը, «Անահիտ», 1911, № 5—8, էջ 76:
- 112 Տե՛ս Պետրոսյան Գ. Բ., Հովհաննես Սարկավագի «Անկյունավոր թվերը», էջ 30:
- 113 Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 32:
- 114 Զեռագրերից մեկում կարգում ենք. «Յո՛հաննու բահանայի արարեալ զանկրինատր թիագ ի փոխաբերուրենե երկրաշափական ձեռք...» (ընդգծումը մերն է—Կ. Մ.): Տե՛ս նաև ձեռ. № 5619, էջ 4ա ևն: Այս տողերը միաժամանակ ևս մի փաստարկ են, որոնք ապացուցում են հիշյալ գրվածքի պատկանելիությունը Սարկավագի գրչին:
- 115 Տե՛ս Պետրոսյան Գ. Բ., նշվ. հոդվ., էջ 30—31:
- 116 Յաղագս անկրինատր թուոց. — «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 148:
- 117 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 254ա:
- 118 Նույն տեղում:
- 119 Նույն տեղում, էջ 256ր:
- 120 Նույն տեղում:
- 121 Նույն տեղում, էջ 264 ր:
- 122 Յաղագս անկրինատր թուոց, էջ 156:
- 123 Նույն տեղում, էջ 157:
- 124 Նույն տեղում:
- 125 Նույն տեղում:
- 126 Տե՛ս Юшкевич А. П., Розенфельд Б. А., Математика в странах Востока в средние века. — В кн.: Из истории науки и техники в странах Востока, вып. 1, М., 1960, էջ 418:
- 127 Տե՛ս Նույն տեղում:
- 128 Նման արտահայտությունների հանդիպում ենք նաև Յօհանն Փիլոպոնի (VI դ.) և Ան-Նայրիբիի (IX դ.) մոտ:
- 129 Ըստ երևույթին այս, ինչպես և մի շարք այլ հանգամանքներ, լրացուցիչ փաստարկ են հանդիսանում հօգուտ Գ. Պետրոսյանի վերահիշյալ հոդվածում արտահայտված այն ենթադրության, թե Սարկավագը հավանաբար օգտագործել է նաև արաբական մաթեմատիկական աղբյուրներ (էջ 32):
- 130 Յաղագս անկրինատր թուոց, էջ 157:
- 131 Տե՛ս Юшкевич А. П., Розенфельд Б. А. նշվ. աշխ., էջ 418:
- 132 Տե՛ս История биологии с древнейших времен до начала XX века. Под ред. С. Р. Микулинского, М., 1972, էջ 39:
- 133 Յաղագս տարեբաց..., էջ 194 ա:
- 134 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 247 ա:

- 135 նույն տեղում, էջ 259 ր: Այս մեկնություն մի այլ ընդօրինակության մեջ ընդգծված բառն ունի հետևյալ տեսքը. «Իբե», որն ավելի ճիշտ է:
- 136 Տե՛ս Յաղագս քաղկեդոնականացն, Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 148 ա: Անշունչ կենդանի ստեղծ Սարկավազը (ինչպես և Արիստոտելը) նկատի ունի անկատար կենդանիներին, այսինքն, ինչպես դեռ ցույց կտրվի՝ բույսերին: Արիստոտելյան այս գաղափարը պահպանվել է դարձադարձի է մինչև նոր ժամանակները: Դրան հանդիպում ենք, օրինակ, XVI դարի խոշոր իտալացի գիտնական Անդրեա Չեզալպինոյի մոտ (տե՛ս История биологии... էջ 58):
- 137 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 154 ր:
- 138 Յաղագս քաղկեդոնականացն, էջ 148 ա:
- 139 Արիստոտելի և Պլատոնի հիշյալ հնադարյան մեթոդների մասին տե՛ս Рожанский Н. Д., Развитие естествознания в эпоху античности, М., 1979, էջ 455—457:
- 140 Մատենադարան, ձեռ. № 1666, էջ 290 ա:
- 141 Լուծումներ Եօթնից զրոցն Փիլոսոփի..., էջ 248 ր: Այս հարցի կապակցությամբ տե՛ս նաև Գրիգորյան Գ., Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, «ՊԲԸ», 1958, № 3, էջ 194:
- 142 Տե՛ս Տեր-Պողոսյան Ավ. Գ., նշվ. աշխ., էջ 229—233, 349 և այլն: История биологии... էջ 40:
- 143 Յաղագս տարերաց..., էջ 196 ա:
- 144 Տե՛ս Միրումյան Կ. Ա., Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի բնագիտական հայացքների շուրջը, «ԷԳ», 1979, № 3, էջ 60—61, 64:
- 145 Տե՛ս Լուծումներ Եօթնից զրոցն Փիլոսոփի..., էջ 274 ր:
- 146 Այս մասին ավելի հանգամանորեն տե՛ս Միրումյան Կ. Ա., Հովհաննես Սարկավազի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը, էջ 157—159: Այստեղ տեքստարանական և համեմատական վերլուծության հիման վրա ցույց է տրվում նեմեսիսի գաղափարների ազդեցությունը Սարկավազի հայացքների վրա:
- 147 Տե՛ս Бериташвили Н. С., Учение о природе человека в Древней Грузии (IV—XIV вв.), Тбилиси, 1961, էջ 67:
- 148 Յաղագս տարերաց..., էջ 196 ա:
- 149 նույն տեղում:
- 150 նույն տեղում, էջ 196 ա—196 ր:
- 151 Այս մասին տե՛ս Միրումյան Կ. Ա., Հովհաննես Սարկավազի երկու իմաստասիրական գրվածքները և նրանց արժեքը, էջ 158—159:
- 152 Հմմտ.՝ Գափր Անյաղը, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահայտք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Երեվան, 1980, էջ 144—145:
- 153 Տե՛ս История биологии..., էջ 30:
- 154 Այս հարցի վրա առաջին անգամ ուշադրություն է դարձրել պրոֆ.

- Ավ. Տեր-Պողոսյանը: Տե՛ս Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դ., էջ 251:
- 155 Տե՛ս Վասն շարժման և սասանութեան երկրի, — «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 303:
- 156 Հմմտ.՝ Գրիգորյան Գ. Ը., Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, էջ 193:
- 157 Տե՛ս Леу Г., Очерк истории средневекового материализма, էջ 307:
- 158 Այս հանգամանքի վրա ժամանակին ուշադրություն են դարձրել Գ. Գրիգորյանը (Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, էջ 193—194), Ավ. Տեր-Պողոսյանը (նշվ. աշխ., էջ 244), Ա. Կծոյանը (Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XIV դարերում, Երևան, 1968, էջ 63):
- 159 Մատենադարան, ձեռ. № 2751, էջ 224 ա:
- 160 Յաղագս տարերաց..., էջ 194 ր:
- 161 Վասն շարժման և սասանութեան երկրի, էջ 79: Մենզյան և մահվան փոխհարաբերության մասին սարկավազյան բմբոնմանը ժամանակին անդրադարձել է նաև Ավ. Տեր-Պողոսյանը իր նշված աշխատության մեջ (էջ 244—245):
- 162 նույն տեղում:
- 163 Կծոյան Ա. Ս., Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XIV դարերում, էջ 63:
- 164 Վասն շարժման և սասանութեան երկրի, էջ 79:
- 165 Կծոյան Ա. Ս., Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XIV դարերում, էջ 63: Տե՛ս նաև Տեր-Պողոսյան Ավ. Գ., նշվ. աշխ., էջ 244: Կատարած մեղքերումներից միաժամանակ նաև բխում է, որ աստվածաշնչի դրույթները մեկնաբանելիս, Սարկավազը հենվում է նաև բնագիտական տվյալների վրա: Այս մասին է վկայում նրա խոստովանությունն այն մասին, թե «...բազում ինչ ի բանից պատմութենէն զմեմանէ այլ շարան արարեալ լինի ի վերայ իմանալոյ վիշապին կամակորի. և այլ յաղագս զորին բուականացի» (էջ 79), համանաբար նկատի ունենալով այն գերբնական, առասպելական շերտավորումները, որոնք բնորոշ են վիշապի նկարագրությանը:
- 166 Մատենադարան, ձեռ. № 2751, էջ 212 ր:
- 167 Տե՛ս Լուծումներ Եօթնից զրոցն Փիլոսոփի..., էջ 254 ա:
- 168 նույն տեղում, էջ 248 ա:
- 169 նույն տեղում, էջ 249 ա:
- 170 նույն տեղում, էջ 249 ր: Հենց այս նկատառումներից ելնելով, մի այլ միջնադարյան հայ մտածող և նույն Փիլոսոփի մեկնիչ՝ Հովհաննես Երզնկացին ընդունում էր բանականության առկայությունը կենդանիների մոտ (Ավելի մանրամասն տե՛ս Գրիգորյան Գ. Ը., Փիլոսոփիաները

սանդրացու աշխատությունների հայ մեկնությունները—«ԲՄ», հ. Ե, Երևան, 1960, էջ 113—115):

171 Նույն տեղում, էջ 243 ա:

172 Նույն տեղում, էջ 251 ա:

173 Նույն տեղում:

174 Նույն տեղում:

175 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 154 ր:

176 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 249 ր:

177 Նույն տեղում, էջ 254 ա:

178 Եւազրեն ի բանից սուրբ Վարդայեանին [որ] Սարկաւագ կոչեց, Մատենադարան, ձեռ. № 5596, էջ 339 ա:

179 Սարկավագի նույն աշխատությունից վերջված այս բաղվածքը մենբրերում ենք ըստ Մատենադարանի № 4150 ձեռագրի (էջ 104 ա): № 5596 ձեռագրում «զաւր վառեալ» բառակազմակցության փոխարենը հոգրինակողը սխալմամբ գրել է «զաւրս վաղեալ»:

180 Եւազրեն ի բանից..., ձեռ. № 5596, էջ 339 ա:

181 Նույն տեղում:

182 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 277 ր:

183 Նույն տեղում, էջ 247 ր:

184 Նույն տեղում, էջ 279 ր:

185 Այս մասին տե՛ս Գրիգորիս, Փննութիւն բնութեան մարդոյ և նորին ցաւոց. Աշխատասիրությանը՝ Ա. Ս. Կոստանի, խմբագրությանը՝ Լ. Ս. Խաչիկյանի, Երևան, 1962, ներածություն:

186 Տե՛ս Гайсинович А. Е., Исторические корни сравнительной эмбриологии до Гарвея.—Труды Института истории естествознания, т. 2, М.—Л., 1948, էջ 545:

187 Այս առումով հետաքրքրական է Մ. Յրանկովսկայա—Տերլեցկայի հոդվածը, որտեղ արված է Ռ. Բեկոնի գիտական, մասնավորապես, մաթեմատիկական ժառանգության խոր գնահատականը և նրա դերն ու նշանակությունը գիտության պատմության մեջ: Նա գրում է. «Ռ. Բեկոնը՝ հետազոտող է, որն հանգել է բազմաթիվ արժեքավոր և ինքնուրույն հետևությունների հենվելով մաթեմատիկական մտքի վրա՝ զխափորագիտական մեթոդաբանական բնույթի հետևությունների: Եվ նրա տեղը ու թե՛ բուն մաթեմատիկայի պատմության, այլ նախ և առաջ մեթոդաբանության պատմության մեջ է» (Франковская-Терлецкая М., Взгляды Р. Бэкона на роль математики.—ВИАЕНТ, вып. 2(39), М., 1972, էջ 46):

188 Տե՛ս Розенбергер Ф., История физики, т. I (История физики в древности и в средние века), М.—Л., 1934, էջ 50:

189 Տե՛ս Кцолян А. С., Патолого-анатомические представления армян-врачей в эпоху расцвета феодальных отношений.—«Известия» АН Арм.ССР, Биологич. науки, т. 12, № 6, 1959, էջ 96:

190 Տե՛ս Кцолян А. С., Теоретические основы медицины в Армении XI—XIV веков.—Труды XIII Международного конгресса по истории науки, М., 1974, էջ 261:

ԳՂՈՒՆ ԵՐՐՈՐԳ

1 Սարկավագի գրավոր ժառանգության այս կողմի վրա ուշադրություն են դարձրել ինչպես նրա ժամանակակիցները, այնպես էլ հետագա ուսումնասիրողները:

2 Էնգելս Ֆ., Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը.—Մարքս Կ. և Էնգելս Ֆ., Ընտիր երկեր, երեք հատորով, հ. 3, Երևան, 1978, էջ 456:

3 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, աշխատասիրությանը՝ Ա. Գ. Արբաճամյանի, Երևան, 1956, էջ 248:

4 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի Իմաստասիրի երրայնցոյ, Մատենադարան, ձեռ. № 2595, էջ 246 ր:

5 Նույն տեղում, էջ 270 ր:

6 Եզնիկ Կարապի, Եղծ աղանդոց, Թարգմանությունը, ներածությունը Ե ծանոթագրությունները Ա. Ա. Արբաճամյանի, Երևան, 1970, էջ 31:

7 Նման մտացունցը մերձեցման հնարավորություն է ստեղծում հայ մտածողի և նրա կրտսեր ժամանակակցի՝ «ղիսկիտիկայի ասպետ» Պյեր Աբելլարի (1079—1142) միջև, որը պնդում էր, թե «հասկանում եմ որպեսզի հավատամ» (տե՛ս Трахтенберг О. В., Очерки по истории западно-европейской средневековой философии, М., 1957, էջ 23): Բայց և՛ թե «Աբելլարի մոտ գլխավորը ոչ թե ինքը տեսությունն էր, այլ Էնգելսը հեղինակությանը դիմադրելը» («Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», т. 10, М., 1948, էջ 300), ապա Սարկավագի համար ամենազրկավորը այնպիսի ուսմունքի ստեղծման մեջ է, որը միաժամանակ համադրատասխանում էր Էնգելսու շահերին և մարդկային բանականության պահանջներին:

8 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 248:

9 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 266 ա:

10 Մատենադարան, ձեռ. № 1666, էջ 289 ր:

11 Լուծմունք Եօթնից գրոցն, Փիլոնի..., էջ 242 ր:

12 Նույն տեղում:

13 Նույն տեղում, էջ 242 ր:

14 Նույն տեղում, էջ 242 ա:

15 Նույն տեղում, էջ 246 ա:

16 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 148 ա:

- 17 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի. էջ 274 ր:
- 18 Օրինակ մեկնաբանելով թվերի պլուրազորսական տեսության էությունը, նա պնդում է, թե 2-ը նշանակում է նյութ, «իրը թէ մարմին, դի մարմին երկուք է՝ նյութ և տեսակ» (նույն տեղում):
- 19 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 178ա:
- 20 Սարկավազի դիրքորոշումը տարբերվում է նաև Ավիցեննայի ուսմունքից, որը յուրօրինակ անցման աստիճան է ուղղափառ արիստոտելականների հայացքներից դեպի ձևի նկատմամբ նյութական սկզբի որոշիչ դերի ընդունումը: Զգտելով ընդգծել «նյութի» նշանակությունը, դուրս բերել «պասսիվության» վիճակից, Ավիցեննան պնդում է, թե «այն, որն անվանվում է նյութ, կարելի է անվանել և ձև, իսկ այն, որ անվանվում է ձև, կարելի է անվանել նաև նյութ» (տե՛ս Աբու Աբու Աբու Գ., Очерк истории средневекового материализма, էջ 112): Այստեղ նկատելի է նաև արար փիլիսոփայի ձգտումը՝ շեշտել նույնացմանը հասնող գոյի ներքին միասնությունը:
- 21 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 208 ա:
- 22 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 256 ա:
- 23 Մատենադարան, ձեռ. № 6453, էջ 178 ր:
- 24 նույն տեղում:
- 25 Տե՛ս Աբու Աբու Գ., նշվ. աշխ., էջ 160:
- 26 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 251 ր:
- 27 նույն տեղում, էջ 261 ա:
- 28 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 248:
- 29 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 242 ա:
- 30 նույն տեղում, էջ 268 ր:
- 31 նույն տեղում, էջ 242 ա:
- 32 Մատենադարան, ձեռ. № 2751, էջ 227 ա:
- 33 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 274 ր:
- 34 նույն տեղում, էջ 268 ա:
- 35 նույն տեղում, էջ 260 ա:
- 36 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 224:
- 37 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 254 ր:
- 38 նույն տեղում, էջ 247 ր:
- 39 Տե՛ս Գաբրիելյան Լ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, էջ 44:
- 40 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 277 ր:
- 41 նույն տեղում, էջ 242 ր:
- 42 Անիկո Վ. Բ. Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ, ԵՎՄ, հ. 18, էջ 53:
- 43 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 262 ր:
- 44 նույն տեղում, էջ 275 ա:
- 45 Այս տեսության զանազան ձևափոխություններ և տարբերակներ հան-

- դրպում են նաև նոր ժամանակների փիլիսոփաների մոտ, ինչպես՝ օրինակ Դավիթ Յոմի և Բերգսոնի մոտ: Որպես սուբյեկտիվ իդեալիզմի տեսություն այն ենթարկվել է բննադատության ինչպես մարքսիզմի դասականների, այնպես էլ փիլիսոփայության պատմության բուրժուական հետազոտողների կողմից: Մասնավորապես Բ. Ռասելը ցույց է տվել, որ Բերգսոնի «Պատկերների տեսությունը» հենված է «Ճանաչելի օբյեկտի և իմացության ակտի շփոթության», Ճանաչողության օբյեկտի և սուբյեկտի նույնացման վրա (տե՛ս Բ. Рассел, История западной философии, М., 1959, էջ 815—816): Այս հետևությունը օրինաչափ է նաև այդ տեսության միջնադարյան կողմնակիցների նկատմամբ:
- 46 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 252 ր:
- 47 նույն տեղում:
- 48 Չնայած, որ Սարկավազը բացի մարմնական բանական էակից, այսինքն՝ «մարդուց», ընդունում է նաև անմարմին բանական էակների գոյությունը, սակայն վերջիններս նրա կողմից ոչ մի ճանաչողական հարավորություն չեն օժտվում:
- 49 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 250 ա:
- 50 նույն տեղում, էջ 251 ա:
- 51 նույն տեղում, էջ 250 ա:
- 52 նույն տեղում, էջ 249ա—249 ր:
- 53 նույն տեղում, էջ 250 ա:
- 54 նույն տեղում:
- 55 նույն տեղում, էջ 274 ր:
- 56 նույն տեղում:
- 57 նույն տեղում:
- 58 նույն տեղում, էջ 276 ա:
- 59 Մատենադարան, ձեռ. № 7, էջ 102 ր:
- 60 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոսոփի..., էջ 245 ա:
- 61 նույն տեղում, էջ 247 ա:
- 62 նույն տեղում, էջ 250 ր:
- 63 նույն տեղում, էջ 343 ա:
- 64 նույն տեղում, էջ 276 ա:
- 65 նույն տեղում, էջ 259 ա:
- 66 նույն տեղում, էջ 246 ա:
- 67 նույն տեղում, էջ 268 ր:
- 68 նույն տեղում, էջ 258 ր:
- 69 Այս մասին հանգամանորեն տե՛ս Аревшатын С. С., Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, էջ 63—81:
- 70 Միջնադարյան արարալեզու և լատինական փիլիսոփայության մեջ այս հասկացություններին համապատասխանում էին «պասսիվ» և «գործող» բանականության տարբերակները: «Պասսիվությունը» վերագրվում

էր մասնավոր մարդկային բանականությանը, իսկ «գործող» լինելը՝ ակտիվ տիեզերական ինտելեկտին, իրրև առանձին մարդկային բանականությունից անկախ ինչ որ համապարփակ համամարդկային արտաքին իմացական ունակության: Քնն «պասսիվ» և «ակտիվ» բանականություն հասկացությունները հանդիպում են նաև հայ փիլիսոփայության ներկայացուցիչների մոտ, ինչպես օրինակ, Հովհան Որոտնեցու, սակայն դրանք հարաբերակցվում են ճանաչողության աստիճանների հետ (տե՛ս, այդ մասին Мирумян К. А., Вопросы гносеологии у Иоанна Воротнеци.— СНР, обществ. науки, № 17 էջ 83—85):

- 71 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 250բ—251ա:
- 72 Տե՛ս Լեյ Դ., նշվ. աշխ., էջ 350:
- 73 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 271 բ:
- 74 Տե՛ս Трахтенберг О. В. նշվ. աշխ., էջ 69—71, 75 ևն; Լեյ Դ., նշվ. աշխ., էջ 314—315 ևն:
- 75 Տե՛ս Трахтенберг О. В., նշվ. աշխ., էջ 45:
- 76 «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 251:
- 77 Յաղագս հինգհարիւրեկի, «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 239:
- 78 Հակարանութիւն հնագիտական, «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 140:
- 79 Յաղագս ըստ հոռոց ամսոց..., «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 250:
- 80 Յաղագս եղանակաց..., «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 253:
- 81 Յաղագս հինգհարիւրեկի, էջ 239:
- 82 Յաղագս ըստ հոռոց ամսոց..., էջ 247: Տե՛ս նաև, Յաղագս հինգհարիւրեկի, էջ 238: Վ. Չալոյանի կարծիքով այստեղ «Հովհաննես Իմաստասերը նկատի ունի մարդկանց կյանքը, հասարակության պատմությունը...» (տե՛ս Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (հին և միջին դարեր), Երևան, 1975, էջ 381):
- 83 Տե՛ս Гегель, Сочинения, т. 5, М., 1937, էջ 54:
- 84 Տե՛ս Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, Изд. 2-е, Киев, 1901, էջ 349:
- 85 Յաղագս եղանակաց..., էջ 253:
- 86 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 250 բ:
- 87 Նույն տեղում, էջ 248 բ:
- 88 Յաղագս եղանակաց..., էջ 255:
- 89 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 256:
- 90 Յաղագս հինգհարիւրեկի, էջ 238—239:
- 91 Յաղագս եղանակաց..., էջ 255:

- 92 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 270 բ:
- 93 Նույն տեղում, էջ 268 բ:
- 94 Մատենագրարան, ձեռ. № 6453, էջ 179 բ:
- 95 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 246 ա:
- 96 Դավիթ Անյաղբ, Սահմանք Իմաստասիրութեան, Դավիթ Անյաղբ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավար քննական բնագրերը և առաջարանք Ս. Ս. Արեշտայանի, Երևան, 1980, էջ 92:
- 97 Նույն տեղում, էջ 77:
- 98 Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Արրահամյանի, Երևան, 1944, էջ 338:
- 99 Նույն տեղում, էջ 339:
- 100 Տե՛ս Գրիգոր Մաղիսարոսի թղթերը, էջ 71: Այս մասին տե՛ս Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, էջ 370:
- 101 Մէջբերումն ըստ Ալիշան Ղ., Հուշիկը հայրենեաց Հայոց, Վենետիկ, 1921, էջ 262:
- 102 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 275 ա:
- 103 Նույն տեղում, էջ 259 ա:
- 104 Յաղագս հինգհարիւրեկի, էջ 238:
- 105 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 250 ա:
- 106 Յաղագս հինգհարիւրեկի, էջ 238:
- 107 Տե՛ս Արեշտայան Ս. Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «ԲՄ», հ. 6, Երևան, 1961, էջ 79:
- 108 Յաղագս ըստ հոռոց ամսոց..., էջ 249:
- 109 Յաղագս եղանակաց..., էջ 253:
- 110 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 273 ա:
- 111 Տե՛ս այս մասին նաև Գրիգորյան Կ., Փիլոն Ալեքսանդրացու հայկական մեկնությունները, էջ 108:
- 112 Տե՛ս Հակարանութիւն հնագիտական, էջ 140—141:
- 113 Տե՛ս Маркс К., Конспект Работы Грина — История английского народа.— «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», т. VIII, М., 1946, էջ 344:
- 114 Տե՛ս Роджер Бэкон, Большое сочинение.— Цит. по кн.: Автология мировой философии в четырех томах, т. 1, ч. 2, М., 1969, էջ 872—873 (пер. А. Х. Горфункеля):
- 115 Նույն տեղում, էջ 874:
- 116 Հենվիլով Թոմեր Բեկոնի հիշյալ ասույթի վրա, պրոֆ. Վ. Վ. Սոկոլովը առանձնացնում է բեկոնյան փորձի հասկացության երեք տարատեսակություն՝ «արտաքին», «ներքին» և «սուրբ հայրերի ու մարդարենների» նախափորձ: Սակայն հարցի նմանօրինակ մեկնարանությունը շրջանցում է «աստվածային ներշնչման» ֆունկցիայի խնդիրը (տե՛ս Соколов В. В., Средневековая философия, М., 1979, էջ 330—333):

- 117 Անին Վ. Ի., Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ, էջ 186:
- 118 Նույն տեղում, էջ 188:
- 119 Էնգելս Ֆ., Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը, էջ 456:
- 120 Անին Վ. Ի., Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ, էջ 159:
- 121 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 194 ա: Այս մասին տե՛ս նաև Առևշաղյան Ս. Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 78—79: Մեջբերված դրույթից բխում է նաև, որ հետևելով Արիստոտելին Սարկավազն ընդունում է «առաջնային» և «երկրորդական» գոյացությունների առկայությունը, թեև մանրամասն չի անդրադառնում դրանց բնությունը:
- 122 Մատենագարան, ձեռ. № 1666, էջ 290 ա:
- 123 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 278:
- 124 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 246 ա:
- 125 Հարցումն առ Սարկավազ Վարդապետն, Մատենագարան, ձեռ. № 5259, էջ 101 ա:
- 126 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 294 (Մտ Հովհաննեսի տոմարական մի աշխատություն է, որ հոմաոսովեջ է Հակոբ Արմենցու կողմից):
- 127 Նման մոտեցում նկատելի է նաև Ավիցեննայի և մի շարք հայկական նոմինալիստների՝ Վաչրամ Բաբունու, Հովհան Որտոնեցու և Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքներում:
- 128 Յազգա ըստ Հոռոց ամոսց..., էջ 249:
- 129 Յազգա հինգհարիւրեկի, էջ 238:
- 130 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 175 բ:
- 131 Մասնավորապես լատինական եվրոպայում նման հայացք էր զարգացնում Գիլյոմը Շամպոյից, որի կարծիքով առաջին սուբստանցիան ընդհանուր հասկացությունն (ունիվերսալիան) է, իբրև «իրերի մեջ գոյատևող էություն», որ դրանք (իրերը—Վ. Մ.) զարծնում է բացարձակ նույնական, իսկ իրերը անհատական են սուկ իրենց պատահական հատկանիշների տարբերությամբ» (accidentia): Այս մասին տե՛ս օրինակ. Трахтенберг О. В., նշվ. աշխ., էջ 35—36:
- 132 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 175 բ:
- 133 Նույն տեղում:
- 134 Նույն տեղում: Հայ մտածողի հիշյալ գաղափարները ակներևորեն համահնչուն են Սիզեր Բրաբանտացու դատողությունների հետ, որը Ավիցեննային բնագիտում էր հենց այսպիսի հայացքների համար. «Ուստի Ավիցեննային զմի վար կացության մեջ զրին, ինչպես կարծում է Մեկնիչը, երկու հանգամանքներ: Այն է, նա տարբերություն չմտցրեց տարբեր հասկացություններ նշանակող և միևնույն էություն, բայց տարբեր միջոցներով, նշանակող անունների միջև և այդ իսկ պատճառով

- կարծում է, թե կեցությունը էության մի կցորդ է: Այստեղից նա հետևեցրեց, որ նշանակման տարբեր միջոցների դեպքում, գոյություն ունի նաև տարբեր էություն» (տե՛ս Լեյն Դ., նշվ. աշխ., էջ 302):
- 135 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 189 ա:
- 136 Նույն տեղում, էջ 191 բ:
- 137 Նույն տեղում, էջ 178 ա:
- 138 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 252 բ:
- 139 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 190 ա:
- 140 Տե՛ս Գրիգորյան Ք., Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, էջ 198:
- 141 Առևշաղյան Ս. Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 92:
- 142 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 256 բ:
- 143 Նույն տեղում:
- 144 Մատենագարան, ձեռ. № 6453, էջ 144 ա:
- 145 Մատենագարան, ձեռ. № 5259, էջ 111 բ—112 ա:
- 146 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 244 բ:
- 147 Նույն տեղում, էջ 245 բ:
- 148 Էնգելս Ֆ., Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը, էջ 456:
- 149 Նույն տեղում, էջ 455—456:
- 150 Նույն տեղում, էջ 456:
- 151 Նույն տեղում:
- 152 Անին Վ. Ի., Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ, էջ 136:
- 153 Առևշաղյան Ս. Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 85:

ԳՆՈՒՆ ԶՈՐՐՈՐԳ

1 «Միջնադարի դարաշրջանը Արևմուտքում V մինչև XV դարը չլովեց էսթետիկային վերաբերող որևէ ավարտուն տրակտատ»: «...Միջնադարից մեզ հասել են ներկերի հանձնարարագրեր բովանդակող բազմաթիվ ժողովածուներ, սակայն ոչ մի տրակտատ՝ նվիրված գեղանկարչական արվեստի ընդհանուր տեսությանը...» (Տե՛ս Зубов В. П., Вступит. очерк к разделу «Западная Европа».—В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в пяти томах, т. 1, Античность. Средние века. Возрождение. М., 1962, էջ 243—245): «Միջին դարերը զրեթե չգիտեն էսթետիկական վերաբերող ավարտուն ամբողջական երկեր: Էսթետիկական հայացքները... արտահայտվում են առանձին դրույթների, դիտարկումների ձևով, որոնք մտքոված են այլ հաճախակի բանաստեղծական խորին պատմվածքի մեջ»



- (տե՛ս Շոкин К. В., Проблема прекрасного в эстетических воззрениях Древней Руси (XI—XIII вв.).—В кн.: Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961, էջ 282):
- «Էսթետիկայի բնագավառում միջին դարերը շատադրեցին ոչ մի ընդարձակ կոնցեպցիա, եթե դրա տակ հասկանալ գեղարվեստական գործունեության ընդհանուր սկզբունքների սխեմատիկ շարադրանք»։ (Տե՛ս Адамян А., Статьи по эстетике, Ереван, 1967, էջ 75):
- Բացառություն է կազմում Ուլրիխ Սարաբուրգցու (մահ. 1277 թվ.) «Сумма о благе» երկի «Գեղեցկության մասին» գլուխը։ Սակայն վերջինս նվիրված է բացարձակ աստվածային գեղեցկության վերլուծությանը։
- 2 Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք 2-րդ, Երևան, հ. Գ, Երևան, 1970, էջ 72:
- 3 Տե՛ս օրինակ, История эстетики. Памятники..., հ. 1, էջ 87, 195 և այլն; Плуларх, О музыке. Пер. с греч. Н. Н. Томасова. С поясн. прим. и вступит. статьей Е. М. Браудо. Пб., 1922, էջ 48, 82:
- 4 Տե՛ս История эстетики. Памятники..., հ. 1, էջ 86:
- 5 Ինչպես իրավացիորեն նշում է պրոֆ. Վ. Ասմուր, «Պլատոնի «արվեստ—վերարտադրություն» բանաձևը պետք է լրացվի. արվեստը՝ խարտիկ, անհավաստի, ճշմարիտ ճանաչողությունից հեռու կանգնած վերարտադրություն է» (Տե՛ս Асмус В. Ф., Искусство и действительность в эстетике Аристотеля.—В кн.: Из истории эстетической мысли древности и средневековья, էջ 68: Մեզ թվում է, թե «նմանողություն» տերմինն ավելի ճշտորոշ է արտահայտում Պլատոնի ուսմունքի բուն էությունը, քան «վերարտադրություն» հասկացությունը։
- 6 Տե՛ս Платон, Государство.—Сочинения, т. 3, ч. 1. М., 1973, էջ 432:
- 7 Տե՛ս Чернышевский Н. Г., Сочинение Аристотеля «О поэзии».—«Эстетика». М., 1958, էջ 334: Հետագայում այս միտքն իր զարգացումն է ստանում Ա. Աղամյանի աշխատություններում. Տե՛ս Адамян А., Статьи по эстетике, էջ 32—39:
- 8 Տե՛ս Асмус В. Ф., Искусство и действительность в эстетике Аристотеля, էջ 92—93:
- 9 Մեջբերումն ըստ. История эстетики. Памятники..., հ. 1, էջ 147:
- 10 «Նմանողության» օբյեկտի նկատմամբ այդպիսի անորոշակիությունը, հավանաբար կարելի է բացատրել նրանով, որ անտիկ հեղինակները, այդ թվում նաև Պլատոնն ու Արիստոտելը, ինչպես ժամանակին նկատել է Ն. Չերնիշևսկին, այնքան թե՛ին համոզված... այդ (նմանողության) սկզբի աներկբայելի ճշմարտացիության մեջ, որ այն ամենուրեք արտահայտում էին իբրև արսիոմ, շմտածիլով դրա ապացուցման մասին» (Տե՛ս О поэзии, էջ 336): Այստեղ հարկ է ավելացնել՝ երբեք մտադրություն չունենալով միաժամանակ բացահայտել և ճշտորոշ կեր-

- պով սահմանել նմանողության սկզբի բուն օբյեկտն ու եղանակները։
- 11 Տե՛ս Лосев А. Ф., История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, էջ 37:
- 12 Տե՛ս Лосев А. Ф., Эстетика хороводов в «Законах» Платона.—В кн.: Античность и современность. М., 1975, էջ 139:
- 13 Դավթ Այվազը, Մահմանը իմաստասիրութեան, ծրկասիրութիւնք փիլիսոփայականը, համահավար բնական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արնշատյանի, Երևան, 1980, էջ 92:
- 14 Տե՛ս Адамян А., Эстетические воззрения средневековой Армении. Эпоха развитого феодализма, Ереван, 1955, էջ 26:
- 15 Բան իմաստություն, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Աբրահամյանի, Երևան, 1956, էջ 320:
- 16 Արևմտաեվրոպական միջնադարի երաժշտական պրակտիկայում «Նշահանգության» սկզբունքն առաջին անգամ կիրառեց Նոտկերը (IX դ.), իսկ տեսության բնագավառում այն ճանաչում գտավ միայն Վերածնունդի դարաշրջանում։
- 17 Բան իմաստություն, էջ 319:
- 18 Հարկ է նշել, որ թե՛ այստեղ և թե՛ փիլիսոփայական իր պոնեմի այլ հատվածներում, Սարկավազը Սարեկի արվեստը բնութագրելիս հաճախակի է օգտագործում զուտ մարդկային արվեստին հատուկ ստորիբուտներն ու շափանիշները, մի հանգամանք, որն անտեսվել է Սարկավազի էսթետիկական ուսմունքի գրեթե բոլոր հետազոտողների կողմից։ Ըստ երևույթին, հենց սրանով է բացատրվում հայ պատմաէսթետիկական գրականության մեջ իշխող այն տեսակետը, թե Սարկավազի պոնեմում խոսքն ընթանում է «բնական» և մարդկային արվեստների հարաբերակցման մասին։
- 19 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966, էջ 230—231:
- 20 Յաղագս հինգհարիբեկի, «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 238:
- 21 Արիստոտելի տեսակետն անտիկ դարաշրջանում զարգացվեց Պլուտարքոսի (մոտ 46—126) ուսմունքում։ Հետևելով Արիստոտելին նա նույնպես ընդունում է գեղարվեստական երևակայության կարևոր դերը բուհաստեղծական ստեղծագործության ընթացքում, դա դիտելով իբրև գրական-գեղարվեստական ստեղծագործական գործունեության անհրաժեշտ պայման։ Նա ընդգծում է այն միտքը, թե «քերթողական արվեստում է ապմանականին ավելացրած ստությունը նմանակում է [ճշմարտությունը] և առավել մեծ համակրանք է առաջացնում, քան տաղաչափական կանոնների համաձայն ստեղծած կառուցումները և առասպելական ու մտացածին բաներից զուրկ բառակապակցություններ և արտահայտություններ» (Տե՛ս История эстетики. Памятники..., հ. 1, էջ 206):

- 22 Տե՛ս Արիստոտել, Сочинения, т. 1. М., 1976, էջ 198—199:
- 23 Գալիբ Անյալը, Սահմանք իմաստասիրության, էջ 78:
- 24 Արեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 72, 82:
- 25 Տե՛ս Апресян Г. З., Из истории армянской эстетической мысли, кн. I. Ереван, 1973, էջ 139: Հր. Ապրեսյանը առաջին անգամ ուշադրություն հրավիրեց լուրեցիդա Կարուսի և Հովհաննես Սարկավազի պոեմների միջև գոյություն ունեցող որոշակի նմանությունների վրա:
- 26 Տե՛ս Лосев А. Ф., История античной эстетики, т. I. Ранняя классика, էջ 39:
- 27 Տե՛ս Лосев А. Ф., Вступит. очерк к кн.: Античная музыкальная эстетика. Предисл. и общая ред. В. П. Шестакова. М., 1960, էջ 108:
- 28 Կամիտաս, Հողմածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 29, 98—99, 195 ևն:
- 29 Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոսի..., էջ 244 բ:
- 30 Նույն տեղում, էջ 246 ա:
- 31 Տե՛ս Апресян Г. З., Из истории армянской эстетической мысли, кн. I, էջ 138: Տե՛ս նաև Արեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 73—74 ևն, Քանմիրյան Ն., Հովհաննես Սարկավազ իմաստասերը և միջնադարյան հայ երաժշտական մշակույթը, «Բազմավեպ», 1978, № 3—4 (Առանձնատիպ, էջ 7):
- 32 Հակարանություն հնագիտական, «Հովհաննես իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 140:
- 33 Գալիբ Անյալը, Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 107:
- 34 Բան իմաստութեան, էջ 322:
- 35 Քանմիրյան Ն., Հովհաննես Սարկավազ իմաստասերը և հայ միջնադարյան երաժշտական մշակույթը, էջ 7: Այստեղ, ինչպես նաև իր նախորդ հոդվածներում (մասնավորապես, «Էջեր հայկական միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից», «Էջմիածին», 1963, № 11, էջ 48) Ն. Քանմիրյանը կրկնում է ակադ. Մ. Արեղյանի կողմից առաջ քաշած տեսակետը (տե՛ս Արեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 74 ևն):
- 36 Բան իմաստութեան, էջ 320:
- 37 Նույն տեղում, էջ 319:
- 38 Նույն տեղում, էջ 321: Սարկավազի պոեմում առկա այս միտումը ժամանակին արժեքավորել է ակադ. Մ. Արեղյանը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 78):
- 39 Տե՛ս История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 88:
- 40 Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոսի..., էջ 246 ա:
- 41 Նույն տեղում, էջ 280 ա:
- 42 Յաղագս եղանակաց..., «Հովհաննես իմաստասերի մատենագրությունը», էջ 253:
- 43 Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոսի..., էջ 261ա: Սարկավազի հիշյալ դրույթը իր մեջ բովանդակում է նաև հասկացության և ճշմարտության հարաբերակցման, կապի հարցադրումը, այսինքն՝ նկատելի է էսթետիկական և իմացարանական ասպեկտների յուրօրինակ միահյուսում:
- 44 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения, էջ 212: Անտիկ շրջանում գեղարվեստական ստեղծագործության ազատության գաղափարը պաշտպանում էր հռոմեացի քանաստեղծ Հորացիուսը (I դ. մ. թ. ա.): Նա պահանջում էր, որ արվեստի բնագավառով հետաքրքրվող և զբաղվող մարդկանցից յուրաքանչյուրն իսկ իր առջև այնպիսի խնդիր ու նպատակ դնի, որ համապատասխան լինի կոնկրետ մարզու բնական քննադատություններին: Սակայն Հորացիուսը գտնում էր, որ բաների, բանակապակցությունների, արտահայտությունների և նախորդ հեղինակների ստեղծագործությունների մեկնարանության, ինչպես նաև նոր գործերի ստեղծման ընթացքում անհրաժեշտ է ունենալ որոշակի ազատություն, շեղվելու իրավունք, որն արդարացվում է միայն խելամիտ օգտագործման պարագայում: «Այդ ազատությունը,— գրում է նա,— եթե ընտրության մեջ շրջահայաց լինես, կարելի է թույլ տալ...»: Իսկ եթե հարցը վերաբերում է քերթողական արվեստին, ապա նոր արտահայտություններ ու բանակապակցություններ կազմելիս ստեղծագործական ազատությունը արգարացված կլինի լուկ այն դեպքում, եթե դրանց բարենշնչուն աղբյուրը՝ հույների գեղեցկագույն լեզուն է:» Ստեղծագործական ազատության գաղափարի այսօրինակ ըմբռնումը, բայտ Հորացիուսի, հնարավորություն է բնձնատմ նույնիսկ միախառնել ճշմարտությունն ու հերթափոխը՝ համակցելով դրանք հմտորեն (տե՛ս История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 196):
- Միջնադարյան Չինաստանում գեղարվեստական (գեղանկարչական) ստեղծագործության ազատության մասին միտքն առաջին անգամ արտահայտել է Լի Չենը (X դ. կեսերը) բանաստեղծական մի երկում, որն իր շատ կողմերով համահունչում է Հորացիուսի և Սարկավազի պոեմների հետ: Բացի այդ, այն բովանդակում է նաև բնության բանաստեղծական նկարագրություն, որ հիշեցնում է մեզ արտաքին բնության սարկավազյան գեղարվեստական պատկերումը: Մի թափափիր նկարչության բազմաթիվ կանոնների մեջ, մի դիր դրանք գլխի վրա, այլ ազատ և բնական կերպով շարժիր վրձինը՝ աճա և բնակարարական արվեստի ողջ գաղտնիքը (տե՛ս նույն տեղում, էջ 364):
- 45 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения, էջ 385:
- 46 Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոսի..., էջ 250ա:
- 47 Բան իմաստութեան, էջ 319:
- 48 Տե՛ս История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 216:

- 49 Բան իմաստութեան, էջ 320: Մարդկանց վրա արվեստի ստեղծագործությունների ներգրավումը ներգործության կարողության մասին միտքը հանդիպում է նաև Լուկրեցիուսի մոտ: Սակայն այս իրողությունը նախնադրում է սոսկ էսթետիկական ընկալման տեսանկյունից, այն էլ իբրև եզակի ակտ:
- 50 Տե՛ս Ա. Ա. Адамьян А., Вопросы эстетики и теории искусства. Сост. Я. Н. Хачикян. М., 1978, էջ 240—241:
- 51 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения, էջ 339, 338, 413 ևն:
- 52 Տե՛ս Բան իմաստութեան, էջ 323:
- 53 Արեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 72:
- 54 Տե՛ս Кушнарев Хр., Вопросы истории и теории армянской монодической музыки. Л., 1958, էջ 101—102:
- 55 Տե՛ս Овсянников М., Вступит. статья к кн.: История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 58:
- 56 Բան իմաստութեան, էջ 321:
- 57 Նույն տեղում, էջ 322:
- 58 Նույն տեղում, էջ 323—324:
- 59 Նույն տեղում, էջ 323:
- 60 Նույն տեղում, էջ 324:
- 61 Տե՛ս Баскин М. П., Об эстетических теориях европейского средневековья.— В кн.: Из истории эстетической мысли древности и средневековья. էջ 265:
- 62 Տե՛ս Мастера искусства об искусстве, т. 1, Средние века. М., 1965, էջ 210 ևն:
- 63 Померанц Г., Вступит. очерк к разделу «Возрождение».— В кн.: История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 470:
- 64 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 251 ր:
- 65 Պլատոնի էսթետիկական ուսմունքի հիշյալ տեսանկյունից արժեքավորման մասին ավելի հանգամանորեն տե՛ս Ա. Ա. Адамьян А., Статьи по эстетике (статья о Платоне):
- 66 Տե՛ս Յաղագս եղանակաց..., էջ 258:
- 67 Գրանով իսկ հալ փիլիսոփան փաստորեն հակադրվում է Պլատոնի կողմից առաջադրած այն գրույթին, թե նմանողական արվեստը հետո է կանգնած ճշմարտությունից: Իսկ դա նշանակում է, որ ըստ Պլատոնի, մարդկային արվեստը (իբրև նմանողական) զուրկ է նմանողական կարողությունից:
- 68 Մեջբերումն ըստ. «Античная музыкальная эстетика», էջ 146—147:
- 69 Պլատոնի երաժշտական էսթետիկայի այս կողմը, ինչքանով մեզ հայտնի է, առաջին անգամ հատուկ մասնագիտական ջննդության առարկա է դարձել պրոֆ. Ա. Լուսի վերոհիշյալ հոդվածում («Эстетика хороводов в «Законах» Платона):
- 70 Մեջբերումն ըստ. «Античная музыкальная эстетика», էջ 155:
- 71 Նույն տեղում, էջ 200:
- 72 Տե՛ս Зубов В., Вступит. очерк к разделу «Западная Европа».— В кн.: История эстетики..., т. 1, էջ 245:
- 73 Տե՛ս История европейского искусствознания. От античности до конца XVIII века. Отв. ред. Б. Г. Вилпер и Т. Н. Ливанова. М., 1963, էջ 68:
- 74 Դափք Անյաղք, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 110:
- 75 Նույն տեղում:
- 76 Նույն տեղում, էջ 110—111:
- 77 Տե՛ս Ջենոն, Յաղագս բնութեան, «ԲՄ», հ. 3, Երևան, 1956, էջ 327—328:
- 78 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 251ա:
- 79 Նույն տեղում:
- 80 Նույն տեղում:
- 81 Նույն տեղում:
- 82 Նույն տեղում:
- 83 Նույն տեղում:
- 84 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения.
- 85 Մեջբերումն ըստ. «Античная музыкальная эстетика», էջ 201:
- 86 Նույն տեղում, էջ 208:
- 87 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 251ա:
- 88 Կոմիտաս, Հոգվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 197:
- 89 Նման մտքերի մեկը հանդիպում ենք Ցիցերոնի, Պտղոմեոսի, VIII դարի հնդկ տեսարան Վամանի մոտ: «Բանաստեղծական արվեստը,— գրում է Վամանը.— հասու է լինում խոսքի գեղեցիկ ձևերի շնորհիվ: Այն օժտված է «երկակի գեղեցկություն»՝ հնչյունային և իմաստային» (Տե՛ս История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 395):
- 90 Տե՛ս Шестаков В. П., От этоса к аффекту. История музыкальной эстетики от античности до XVIII века. М., 1975, էջ 67:
- 91 Տե՛ս Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения, էջ 45:
- 92 Նույն տեղում:
- 93 Լուծմունք Եօթնից զրոցն Փիլոնի..., էջ 280ա:
- 94 Նույն տեղում, էջ 272ա:
- 95 Տե՛ս օրինակ. Попов И. Е., Армянская музыка. Исторический очерк. СПб., 1910, էջ 50:
- 96 Թամիզյան Ն. Կ., Զայնի մասին ուսմունքը հին և միջնադարյան Հայաստանում, «ԲՄ», հ. 6, 1962, էջ 168:
- 97 Այս մասին տե՛ս օրինակ, Овсянников М., Вступит. статья к кн.: История эстетики. Памятники..., т. 1, էջ 40, 42 ևն:

- 93 Մեջբերումն ըստ. «Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения», էջ 36:
- 99 Մեջբերումն ըստ. «История эстетики. Памятники...», հ. 1, էջ 84:
- 100 Մեջբերումն ըստ. «Античная музыкальная эстетика», էջ 171:
- 101 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 255ա:
- 102 Մեջբերումն ըստ. «Античная музыкальная эстетика», էջ 150:
- 103 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 294:
- 104 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 263 բ:
- 105 Նույն տեղում:
- 106 Նույն տեղում, էջ 271ա: Այս միտքը հետագայում կրկնում է XIII դարի հայ փիլիսոփա Հովհաննես Երզնկացին:
- 107 Նույն տեղում, էջ 246 ա:
- 108 Նույն տեղում, էջ 261ա: Հմմտ. Սարկավազի այս դատողությունները նրա երաժշտական ձայնի իրրև մարդկային բանականության կրողի էության մասին արտահայտած մտքերի հետ:
- 109 Նույն տեղում, էջ 245բ, 246ա:
- 110 Կամիաաս, Հոգիվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 32:
- 111 Քանմիզյան Ն. Կ., էջեր հաշվական միջնագրային երաժշտական գեղագիտությունից, էջ 57:
- 112 Տե՛ս Արեւիստյան Ս. Ս. և Կառնիզյան Ն. Կ., Вступит. статья к разделу «Армения».—В кн.: Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967, էջ 359:
- 113 Տե՛ս Աճառյան Ա., Статьи по эстетике, էջ 74:
- 114 Տե՛ս Մ. Արեղյանի նշված աշխատությունը, ն. Քահմիզյանի հիշատակած հոդվածները, Հր. Ապրեսյանի ուսումնասիրությունը ևն:

ՊԼՈՒՆ ԸՆԿԵՐՈՐԳ

- 1 Տե՛ս Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի իմաստասիրի երրայնցույ, Մատենադարան ձեռ. № 2595, էջ 248ա:
- 2 Նույն տեղում, էջ 250բ:
- 3 Նույն տեղում, էջ 261ա:
- 4 Նույն տեղում, էջ 245ա:
- 5 Նույն տեղում, էջ 259 ա:
- 6 Նույն տեղում, էջ 244 ա:
- 7 Նույն տեղում, էջ 264 բ:
- 8 Տե՛ս, օրինակ, Մխիթար Գոշի «Դաստաստանադիբրը»:
- 9 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 263բ:
- 10 Նույն տեղում, էջ 254ա:
- 11 Նույն տեղում, էջ 263բ:
- 12 Նույն տեղում, էջ 258ա:

- 13 Նույն տեղում, էջ 262բ:
- 14 Նույն տեղում, էջ 262ա:
- 15 Տե՛ս Գաբրիելյան Գ. Գ., История армянской философии, Ереван, 1972, էջ 130:
- 16 Սոփերը Հայկականը», հ. 17, Վենետիկ, 1854, էջ 81—82:
- 17 Այս մասին տե՛ս նաև Գաբրիելյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 88:
- 18 Ամբաստանությունը զանձնէ, Մատենադարան, ձեռ. № 6049, էջ 19բ:
- 19 Տե՛ս նաև Գաբրիելյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 88:
- 20 Ամբաստանությունը զանձնէ, էջ 20բ:
- 21 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 263բ:
- 22 Նույն տեղում, էջ 274բ:
- 23 Նույն տեղում, էջ 252ա:
- 24 Նույն տեղում, էջ 265ա:
- 25 Նույն տեղում, էջ 265 բ:
- 26 Նույն տեղում, էջ 244ա:
- 27 Աստղագուշակության աստվածաբանական բննագրության հարցում Սարկավազը շարունակում է Գրիգոր Նյուսացու գիծը: Հմմտ. Григорий Нисский, Против учения о судьбе.—Творения святых отцов, т. 40, ч. 4, М., 1862, էջ 141—177:
- 28 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 265ա:
- 29 Նույն տեղում, էջ 253բ:
- 30 Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Արեւիստյան Ս. Ս., Формирование философской науки в Древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973 (Կողբացուն նվիրված բաժինը):
- 31 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 277ա:
- 32 Գրիգորյան Գ., Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, «ՊԲԸ», 1958, № 2, էջ 189:
- 33 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 252 բ:
- 34 Նույն տեղում, էջ 273բ:
- 35 Նույն տեղում:
- 36 Նույն տեղում, էջ 275ա:
- 37 Նույն տեղում, էջ 255ա:
- 38 Նույն տեղում, էջ 270բ:
- 39 Նույն տեղում, էջ 272ա:
- 40 Նույն տեղում էջ 273ա:
- 41 Նույն տեղում, էջ 254բ:
- 42 Նույն տեղում, էջ 248բ:
- 43 Նույն տեղում, էջ 249բ:
- 44 Նույն տեղում, էջ 250ա:
- 45 Նույն տեղում, էջ 245բ:
- 46 Նույն տեղում, էջ 271բ:
- 47 Նույն տեղում, էջ 261ա:

- 48 Նույն տեղում, էջ 274ա:
- 49 Խրատք մանկանց, Մատենադարան, ձեռ. № 6049, էջ 90ա, 90ա—90բ:
- 50 Նույն տեղում, էջ 89ա:
- 51 Նույն տեղում:
- 52 Նույն տեղում, էջ 89ա—89բ:
- 53 Տե՛ս Եւազրենի բանից սուրբ վարդապետին [որ] Սարկաւազ կոչեց, Մատենադարան, ձեռ. №, 5596 էջ 341բ:
- 54 Նույն տեղում, էջ 338ա:
- 55 Տե՛ս Аревшатын С. С., Формирование философской науки в Древней Армении, էջ 64, 86 և այլն:
- 56 Խրատք մանկանց, էջ 90ա:
- 57 Տե՛ս Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 265ա:
- 58 Նույն տեղում:
- 59 Նույն տեղում, էջ 268 ա:
- 60 Խրատք մանկանց, էջ 90ա:
- 61 Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի..., էջ 249բ:
- 62 Նույն տեղում, էջ 251ա:
- 63 Նույն տեղում, էջ 251ա:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

- 1 Ռոշ տեղեկություններ և պահպանվել այն մասին, որ Հովհ. Սարկավազը տիրապետել է նաև հունարենին:
- 2 Հունարան գաղտնի Թարգմանչական գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս Մանանդյան Հ., Հունարան գաղտնի և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928; Аревшатын С. С., Формирование философской науки в Древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973:
- 3 Տե՛ս Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И., Введение в историю западноевропейской средневековой философии, Тбилиси, 1981:
- 4 Նույն տեղում, էջ 97: Այստեղ զարմանք է հարուցում ոչ միայն Հայաստանում տեղի ունեցած պատմամշակութային պրոցեսների աղավաղումը, այլև հեղինակների անիրագրելի լինելը (միայն այդպես, լավագույն դեպքում, կարելի է զնահատել նրանց մոտեցումը) կոնկրետ հարցերում: Մենք նկատի ունենք Դ. Զոխաձեի և Ն. Ստյոպինի այն անհիմն պնդումը, թե Սարկավազը մեկնաբանել է Արիստոտելի մի շարք երկեր: Ինչպես վկայում է հայ մտածողի աշխատությունների բնական վերլուծությունը, պահպանված պատմական տեղեկությունները Սարկավազը չի մեկնաբանել անտիկ փիլիսոփայի երկերը:
- 5 Տե՛ս Кцюян А. С. Патолого-анатомические представления армян-врачей в эпоху расцвета феодальных отношений.—«Известия» АН АрмССР. Биол. науки, т. 12, 1959, № 6, էջ 98:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒՅՑՈՒՆԸ

(մատենագիտություն)\*

1. «Ան կոյրն աշեղազոյն և լուսաւոր Յոհաննու քահանայի» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրութիւնը», Երևան, 1956, էջ 328—29: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 6049, էջ 75բ—76բ):
2. «Առ եղբարս Վասն անձին յետ կենաց» (ՄՄ, ձեռ. № 6049, էջ 90բ—118ա):
3. «Առ Սարգիս, Վասն տաղիցն Յոհաննու քահանայի» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 327: Տե՛ս նաև ձեռ. № 6049, էջ 74բ—75ա, № 7, էջ 92ա):
4. «Աղաւթը Յոհաննու հայտ վարդապետի, մականուն Սարկաւազ» («Ասփիւրը Հայկականը», հ. 17, Վենետիկ, 1854: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 7, էջ 1ա—18բ, № 8, էջ 2ա—137ա, № 11, էջ 67ա—83ա, № 640, էջ 77ա—82բ, № 601, էջ 171ա—183ա, № 1572, էջ 247ա—257ա, № 1574, էջ 191ա—201ա, № 2680, էջ 548բ—578բ, № 3471, էջ 2ա—28ա, № 4067, էջ 63բ—70բ, № 7090, էջ 235ա—264բ, № 9567, էջ 30բ—56բ ևն):
5. «Բանք խրատու՝ սուրբ վարդապետին Սարկաւազին Ձկարգեալ ազոթան զհասարակաց՝ զուրեցեան և զգիշերո՝ բնաւ մի անտես առնէր» (ՄՄ, ձեռ. № 2189, էջ 216բ—217բ):
6. «Բանք մաղթանաց Յովհաննու քահանայի, որ և Սարկաւազն. Առ սուրբ և միշտ Կոյսն Մարիամ Աստուածածինն» (ՄՄ, ձեռ. № 579, էջ 91բ—117բ):
7. «Եթէ զիւրոց ասի մի բնութիւնն բանին աստուծոյ մարմնացելոյ ըստ ճշմարտութեան» (ՄՄ, ձեռ. № 6453, էջ 187բ—190բ):
8. «Եւազրին ի բանից սուրբ վարդապետին [որ] Սարկաւազ կոչեց» (ՄՄ, ձեռ. № 5596, էջ 336բ—344ա, № 4150, էջ 101ա—107ա):
9. «Եկեացուք և ասացուք ըստ երկրորդ կերպին որպէս յառաջագոյն խոստացար, թէ Շ. եկ շրջան յորում խորանի դիպեցաւ» (ՄՄ, ձեռ. № 2180, էջ 468ա—468բ):

10. «Եթէ զիւրոց շարարեալ բանն մարմին եղեալ և անշարժարելի մեացնալ: Եւ կամ որպէս դարձեալ ձայնակցեն շարափառքն» (ՄՄ, ձեռ. № 6453, էջ 175ա—177բ):
11. «Թվականք և թիւք ըստ ազգաց» (ՄՄ, ձեռ. № 2492, էջ 72ա—72բ, № 3260, էջ 428բ—430բ, № 6907, էջ 75բ—76ա):
12. «Լուծումն բանիցն Աստուածարանի Սարկաւազին» (ՄՄ, ձեռ. № 5596, էջ 93բ—211բ):
13. «Թրատք մականաց» (ՄՄ, ձեռ. № 6049, էջ 83բ—90բ, № 8, էջ 107ա—114ա):
14. «Երատ Սարկաւազ վարդապետի ասացեալ. Որք մուրրեալք են ի թուոյն» (ՄՄ, ձեռ. № 4063, էջ 270ա—272ա, № 6921, էջ 94բ—100ա, № 1337, էջ 244բ—246բ, № 7255, էջ 205բ—207ա: Տե՛ս նաև ձեռ. № 2283, էջ 84բ—87ա («Սարկաւազ վարդապետի Որք մուրրեալք են ի թուոյն»):
15. «Հակարանութիւն հնագիտական բնդղմ անգիտակաց ոմանց յիւրս դիտութիւն, որ ստալոյ ճառիւք հաւանեցուցիւն զոմանս ի վայրագաց և պարզամտաց հաւատալ անհաւատի իրեանց կարծեաց» (հրատ. Ա. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 140—147: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 2751, էջ 200բ—207ա, № 6453, էջ 180ա—185բ):
16. «Հանդէս բանի վասն երանեալ առնն աստուծոյ Սարկաւազին կենաց և մա՛րուն և ալլոց սրբոց հուպ յայն ժամանակս» (հրատ. Գ. Հովսէփյան՝ «Հիշատակարանք ձեռագրաց», հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 335—342: Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 119—124: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 2680, էջ 579ա—581բ):
17. «Հարցումն առ Սարկաւազ վարդապետն» (ՄՄ, ձեռ. № 5259, էջ 101ա—112բ):
18. «Հարցումն սուրբ վարդապետին մականուն Սարկաւազ» (ՄՄ, ձեռ. № 5453, էջ 150բ—153ա):
19. «Հարցմունք Պատասխանի» (ՄՄ, ձեռ. № 6049, էջ 77բ—81ա):
20. «Հարցումն Գլորպեալ բարունապետի և ծառայաբար կատարումն Յակոբոյ աշակերտի» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 294—298՝ Սարկավազի տոմարական աշխատութեան համառոտումն է Հակոբ Արիմեցու կողմից):
21. «Յաղագս ամսոց հայոց և տանից և յաղագս ԴԺ. աներորդաց լուսնոյ զատիկն» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 280—282: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 1973, էջ 243բ—247ա, № 2001, էջ 162ա—167ա):
22. «Յաղագս ըստ հոռոց ամսոց և ԴԺ. երորդ լուսնոյ զատկաց, և փոփոխմանց իրաց, և անուանց և յարակալից» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 246—251: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձեռ. № 1973, էջ 255բ—260ա, № 1971, էջ 64բ—72բ, № 2001, էջ 167ա—178ա, № 2180, էջ 436ա—441ա, № 2762, էջ 10ա—15բ):
23. «Յաղագս յարակալի, վերագրաց և ըզպէլից» (հրատ. Ա. Գ. Արրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 255բ—260ա, № 1971, էջ 64բ—72բ, № 2001, էջ 167ա—178ա, № 2180, էջ 436ա—441ա, № 2762, էջ 10ա—15բ):

\* Ներկայացված ցանկը սպառելի լինելու հավանականություն չունի:

- համայն՝ նշվ. աշխ., էջ 256—260: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1971, էջ 79ա—85ա, № 1973, էջ 24ա—27բ, № 2180, էջ 444բ—448բ, էջ 19ա—23ա):
24. «Յաղագս շորից առաքինութեան» (ՄՄ, ձև. № 5259, էջ 108ա—112բ):
25. «Յաղագս նշանակ հաւատոյ նիկիականն» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 131ա—132բ):
26. «Յաղագս բաղկեղոնականացն» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 141բ—152ա):
27. «Ճաղագս եթէ ոչ է արժան ըստ մասին բաժանել զԱստուածայնոց ձայնս...» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 166ա—173ա):
28. «Յաղագս եթէ որք յետ միանալոյն երկուս ասնն բնութիւնս ի Քրիստոսս ի հարկէ հետեին նետորականաց մտաց» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 173ա—175ա):
29. «Յաղագս Ծ. եկի» (հրատ. Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 237—239: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1971, էջ 60ա—63բ, № 1973, էջ 237ա—238ա, № 2001, էջ 159ա—162ա, № 2180, էջ 430ա—432ա, № 2762, էջ 3ա—5ա):
30. «Յարացոյցք յաղագս մի զՔրիստոս ասելոյ և անբաժանելի Ք.» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 178ա—180ա):
31. «Յաղագս բնութեանն բանի և միաւորութեան» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 185բ—187բ):
32. «Յաղագս կամաց» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 190բ—192բ, № 2751, էջ 213բ—215բ):
33. «Յաղագս ներգործութեան» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 192բ—197ա):
34. «Յայտարարութիւն զանազան հերձուածոց յալլ և յալլ ժամանակս յարանց բղջախոհաց» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 197ա—208ա):
35. «Յաղագս տարերաց բաղկացելոց յարարչեն» (ՄՄ, ձև. № 6017, էջ 193բ—196բ):
36. «Յաղագս մարդեղութեան Քրիստոսի. Սարկաւագ վարդապետն ասէ» (ՄՄ, ձև. № 9410, էջ 2ա—2բ):
37. «Յաղագս ասորց հնգից գիտելոյ տերունականաց, զոր այլ ազգիք չանելով ոչ կարեն բերել» (ՄՄ, ձև. № 2180, էջ 464ա—468ա):
38. «Յովհաննու բաճանայի Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» (հրատ. Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 148—157: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 437, էջ 126ա—127ա («հրատ եռանգլինացն»), № 1672, էջ 159ա—159բ, № 1711, էջ 17ա, № 1716, էջ 347ա—347բ, № 1743, էջ 463բ—464ա, № 1770, էջ 390ա—391բ, 345ա—345բ, 484ա, № 2595, էջ 236բ—240բ, № 4150, էջ 23ա—27բ («Յովհաննու բաճանայի զանկիւնաւոր թուոցն ի փոխարարութենէ երկրաշփական ձևոց»), № 5254, էջ 125բ—127ա, № 5619, էջ 3ա—4բ, № 8716, էջ 51ա—52ա, № 8973, էջ 79ա):
39. «Յովհաննու Յաղագս իննետասներեկ ամացն» (հրատ. Ա. Գ. Աբրահ-

- համայն՝ նշվ. աշխ., էջ 268—269: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1971, էջ 83ա—107ա, № 1973, էջ 260ա—263բ, № 2180 էջ 453ա—455ա):
40. «Յովհաննու Սարկաւագի իմաստասիրի և վարդապետի առացեալ Բան իմաստութեան ի պատճառս զբոսանաց առ ձագն որ զաղօթանոցաւ նորս ձուռողէր քաղցրածայն որ կոչի սարկկ» (հրատ. Ղ. Ալիշան՝ «Բաղմամբկ», 1947, էջ 221—225: Տե՛ս նաև Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 319—324: Ա. Մաղոյան, Գ. Անանյան՝ «Հայոց հին և միջնադարյան բանաստեղծութեան բրեստովատիա», Երևան, 1979, էջ 79—85: Աշխարհարար Թարգմանութիւնը՝ Աս. Մնացականյանի՝ «Գարուն», 1982, № 10):
41. «Յովհաննու բաճանայի Յաղագս եղանակաց և տանից և բանիւնութեան ամաց դիպարանութեամբ ի նոյն տեսութիւն» (հրատ. Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 252—255: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1973, էջ 238բ—240ա, № 2001, էջ 154ա—159ա («Սարկաւագի սակս երկուցն ապրիլի և շորիցն անմիաբանութեան»), № 2180, էջ 441ա—444բ):
42. «Յովհաննու բաճանայի Առ որս պիղծ դիմս վարկանին և զանձինս ուարգելուն» (հրատ. Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 330—349: Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 777, էջ 165ա—182բ):
43. «Յովհաննու բաճանայի Պատասխանի հարցման Զարքարիայ բաճանայի» (ՄՄ, ձև. № 579, էջ 77ա—80բ):
44. «Յովհաննու Սարկաւագ վարդապետի Յաղագս բաճանայութեան և բաճանայից և գլխոց նոցին» («Սոփերք հայկականք», հ. 3, Վենետիկ, 1853, էջ 7—78):
45. «Յովհաննու Սարկաւագ վարդապետի ներբողան ի սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն Հայոց» («Սոփերք հայկականք», հ. 5, Վենետիկ, 1853, էջ 7—34):
46. «Յովհաննու բաճանայի և իմաստասիրի, որ մականուն Սարկաւագ կոչի, ասէ զգուշացուցանելով զմեզ» (ՄՄ, ձև. № 6017, էջ 190բ—193բ: Տե՛ս նաև Լ. Ոսկյանի հրատ.՝ «Հանդէս ամսորեայ», 1915, էջ 238—239, («Սարկաւագ վարդապետին է բանս»), Վ. Հակոբյանի հրատ.՝ «Մանր ժամանակագրութիւններ XIII—XVIII դդ.», հ. 1, էջ 22—26 («Յովհաննու բաճանայի»), Ա. Գ. Աբրահամյանի հրատ.՝ նշվ. աշխ., էջ 131—134 («Նորին [Յովհաննու բաճանայի]»), ՄՄ ձև. № 518, էջ 1ա—բ—Յա («Ի բանից Սարկաւագ վարդապետին»), № 1495, էջ 162ա—163ա («Ի բանից Սարկաւագ վարդապետին Յաղագս ժամանակաց և թուականաց»), № 2492, էջ 72ա—73ա, № 3260, էջ 426բ—432ա, № 5782, էջ 310բ—311բ):
47. «Յովհաննու իւսւք սակաւութ» (ՄՄ, № 6049, էջ 76բ—77բ):
48. «Յովհաննու վարդապետի մականուն Սարկաւագի. Ընդդէմ քաղկեդոնականացն» (ՄՄ, ձև. № 568, էջ 55բ—59բ):
49. «[Յովհաննու] Առ Սարգիս», նամակ ամիսներին անշարժութեան մասին (հրատ. Ա. Գ. Աբրահամյան՝ նշվ. աշխ., էջ 261—263: Տե՛ս նաև ՄՄ,

- ձև. № 1971, էջ 85ա—91բ, № 2180, էջ 448բ—452բ, № 2672, էջ 23ա—27բ)։
50. «[Յովհաննես] ամբաստանութիւն դանձնէ» (ՄՄ, ձև. № 6049, էջ 17բ—21ա)։
51. «Նորին դարձեալ» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 208ա—210ա)։
52. «Նորին [Յովհաննես] ամբաստանութիւն դանձնէ» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 127—128; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 6049, էջ 61բ—64բ)։
53. «Սարկաւազ վարդապետի է բանս. Բնդղէմ աշնոցիբ, որբ վասն բաժակին մոլ» (ՄՄ, ձև. № 1666, էջ 285ա—292ա, № 3916, էջ 232բ—239ա նն)։
54. «Սուրբ Սարկաւազ վարդապետն ասացեալ էր...» (ՄՄ, ձև. № 724, էջ 106ա—108բ)։
55. «Վասն սրանչիւնաց սուրբ Աստուածածնին», պատմութիւն հատվածք (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 136)։
56. «Վասն շարժման և սասանութեան երկրի» (ընդարձակ խմբագրութիւն հրատ. Լ. Մելիքսեթ-Քեհ' Հայկ. ՍՍԻ ԳԱ «Տեղեկագիր», հաս. գիտ., 1943, № 1, էջ 77—80, Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 302—304, իսկ համառոտ՝ Հ. Ոսկյան՝ «Հանդէս ամսօրեայ», 1925, էջ 242—243)։
57. «Վկայութիւնք սրբոցն եթէ մի բնութիւն է բանին աստուծոյ...» (ՄՄ, ձև. № 6453, էջ 213ա—215ա)։
58. «Վասն միտոյն ողբականին» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 328; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 6049, էջ 75ա—75բ)։
59. «Վասն է՛ր սկիզբն վերադրաց» (ՄՄ, ձև. № 6017, 184ա—185ա)։
60. «Վասն պատկերաց» (հրատ. Ա. Սեղրակյան՝ «Հայաստանեայց եկեղեցու պատկերաբոլորութիւնք. պատմական տեսութիւն. Ս. Պետրբուրց, 1904, էջ 131—134)։
61. «Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց դարձեալ» (հրատ. Ա. Սեղրակյան, նշվ. աշխ., էջ 134—139)։

### Անխուրագիր աշխատություններ

62. Հովհաննես Սարկավագի կազմած «Եռանաստորանք» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 169—183; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 817, էջ 451ա—463ա, № 2068, էջ 360բ—372ա նն)։
63. Հովհաննես Սարկավագի ԵԼԲ աղյուսակը (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 191—200; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1973, էջ 94ա—107բ, № 1999, էջ 234ա—248բ, 254ա—276ա նն)։
64. Նորին Յոհաննես՝ Հալկական ամիսների զուգընթացութիւն մասին (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 240—245; Տե՛ս նաև ՄՄ,

- ձև. № 1971, էջ 56բ—64բ, № 1973, էջ 242ա—246բ, № 2180, էջ 432ա—436ա, № 2762, էջ 5ա—10ա)։
65. «(Նորին Յովհաննես)՝ տոմարական պատարիկը (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 266; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1971, էջ 91բ—92բ, № 1973, էջ 263բ, № 2180, էջ 452բ—453ա, № 2762, էջ 27բ—28ա)։
66. «Նորին Յոհաննես՝ լուսնի լրման և խաղաղման մասին պատարիկը (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 277—279; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1971, էջ 107ա—111բ, № 2180, էջ 461բ—464ա, № 2762, էջ 37ա—39բ)։
67. Պատմութիւն հատվածք Սամուել Անեցուց (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 129—130)։

### Երկրայելի աշխատություններ

68. «Ամիրս Սարկաւագին» (ՄՄ, ձև. № 4617, էջ 13բ—14բ)։
69. Աղյուսակներ լուսնի ծննդյան և լրման հաշվումների (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 283—292; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1973, էջ 38բ—47բ, № 2001, էջ 61բ—66ա)։
70. «Լուծումը Եօթնից դրոցն Փիլոնի իմաստասիրի երբայեցոյ» (ՄՄ, ձև. № 2595, էջ 242ա—280ա)։
71. «Մեկնութիւն տումարի հայկազունեաց» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 222—235; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 6017, էջ 170բ—183բ, № 1973, էջ 159ա—178ա)։
72. «Ցաղագս Ե. եկին» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 276; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 2180, էջ 461ա—461բ)։
73. «Յեկեղեցական պատմութեան, զոր երկրորդեալ է Սարկաւագ վարդապետէ» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 137—139; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 2042, էջ 11բ—12բ, № 2043, էջ 372ա—376ա, № 2045, էջ 104ա—106բ, № 7443, էջ 325ա—326բ)։
74. «Յովհաննես քահանայի Ցաղագս խրատու մանկանց սուղ ինչ բնախատութեամբ» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 306—315; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 5619, էջ 119ա—133ա)։
75. «Պատմա իսնգարման գատկին հոտոց» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 269—270; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 2180, էջ 455ա—456ա, № 6907, էջ 78բ—79ա)։
76. «Պատմէն տոմարի Հայոց» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 204—219; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 1114, էջ 5ա—26ա, № 1849, էջ 127ա—158բ, № 2001, էջ 3ա—61ա, № 3082, էջ 378բ—388բ, № 6017, էջ 4ա—17ա նն)։
77. «Պատմութիւն սրբոյ գատկին» (հրատ. Ա. Գ. Արքահայրի նշվ. աշխ., էջ 270—276; Տե՛ս նաև ՄՄ, ձև. № 2180, էջ 456ա—461ա)։



ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒՅՈՒՆՆԵՐ

1. «ՊԲՀ» — Պատմարանասիրական հանդես
2. «ԲՄ» — Բանբեր Մատենադարանի
3. «ԼԶ» — Լրաբեր հասարակական գիտությունների
4. «ԲԵՀ» — Բանբեր Երևանի համալսարանի
5. «ՄՄ» — Մաշտոցի անվան Մատենադարան

Ռ Ո Ւ Ս Ե Ր Ն Ե

- 1 И.—ФЖ—Историко-филологический журнал
- 2 ВОН—Вестник общественных наук АН АрмССР
- 3 ВМ—Вестник Матенадарана
- 4 ВЕУ—Вестник Ереванского университета
- 5 ТИИЕ—Труды Института истории естествознания
- 6 ТИИЕиТ—Труды Института истории естествознания и техники
- 7 ВИЕиТ—Вопросы истории естествознания и техники
- 8 БСЭ—Большая Советская Энциклопедия
- 9 СНР—Студенческие научные работы

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ա

- Արեղյան Մ.— 7, 178, 188, 200  
 Արրահամյան Ա. Գ.— 7, 8, 9, 11, 28, 39  
 Ազրիկուլա— 73  
 Աղամյան Ա.— 183  
 Ադոնց Ն.— 35  
 Ալբերտ Մեծ— 68, 93, 117  
 Ալիշան Ղ.— 7, 8, 28, 33, 36, 38  
 Ալիշեր Նավոյի— 199  
 Ալ-Իստախրի— 16  
 Ալ-Խալսամ— 87  
 Ալ-Ֆարաբի— 87  
 Ակինյան Ն.— 7  
 Ամփոն Քեքացի— 193  
 Անանիա Շիրակացի— 41, 42, 55, 59, 62, 64, 65, 69, 70, 71, 74, 77, 81, 82, 88, 98, 111, 121, 150, 151, 238, 255  
 Անթաղյան Փ.— 39  
 Ապրեսյան Հր. Ղ.— 9  
 Առաքելյան Ա. Ա.— 9  
 Ասմուս Վ. Ֆ.— 58  
 Ավետիս—տե՛ս Իրն Ռուշո  
 Ավրիցենյան— տե՛ս Իրն Սինա  
 Արևշատյան Ս. Ս.— 7, 9, 45, 171, 176  
 Արիոն Միթեմնացի— 193  
 Արիստակես Լաստիվերտցի— 16, 18, 19,

- Արիստոտել— 30, 33, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 55, 60, 61, 62, 70, 87, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 105, 107, 117, 128, 136, 180, 181, 186, 187, 198, 207, 208, 212, 213, 217, 222, 253, 254, 255  
 Արիստոբուս— 213, 214, 223

Բ

- Բաղալյան Հ. Ս.— 9  
 Բարշամ— 66  
 Բարսեղ Կեսարացի— 105  
 Բելլ Պիեր— 62  
 Բերիտաշվիլի Ի. Ս.— 94  
 Բոնցիուս— 217

Գ

- Գարրիելյան Հ.— 9  
 Գաղիկ Արծրունի— 23  
 Գաղիկ I— 23  
 Գասենդի Պիեր— 62  
 Գիլյոմ Կոնշացի, կամ Գուլլեմուս Կոնխեզիս— 57  
 Գլարեան— 199, 212  
 Գրիգոր Աստվածարան (Նազիանզացի)— 33, 37  
 Գրիգորիս— 105  
 Գրիգոր Մազիսարոս— 20, 26, 41, 42, 93, 113, 125, 150, 151, 152, 154, 219, 220, 255

Գրիգորյան Գ. Ն.— 7, 9, 242  
Գրիգոր Նարեկացի— 26, 42, 120, 125, 233  
Գրիգոր Նյուսացի— 33, 54, 218, 253

Գրիգոր Տաթևացի— 45, 51, 55, 138

Դ

Դանթե— 219  
Դավիթ Անհաղթ— 37, 38, 92, 93, 96, 98, 121, 131, 138, 150, 183, 187, 192, 198, 209, 210, 216, 254, 255

Դավիթ Շինարար— 34, 35

Դավիթ Քերական— 198, 216

Դեկարտ Ռենե— 125

Դեմոկրիտ— 46, 52, 57, 62, 179, 195, 222, 253

Դիոնիսիոս Թրակացի— 30

Դիոֆանտոս— 82

Դյուրեր Ալբրեխտ— 93

Դրոֆման Ցու.— 61

Դունս Սկոտ— 117

Ե

Եզնիկ Կողբացի— 45, 49, 111, 241, 243, 250, 255

Եղիշե— 64

Երեմիա Անձրևիկ— 34

Երմիինիոս— 205

Զ

Զարպանալյան Գ.— 7

Զենոն— 210, 216

Է

Էմպեդոկլես— 49, 58, 62

Էպիկուր— 57, 62

Էնգելս Զ.— 110, 157, 175

Էվկլիդես— 30

Թ

Թահմիրյան Ն.— 9, 193, 216, 220

Թոմա Աբվինացի— 129

Թումանյան Բ. Ե.— 9

Ի

Իրն Ռուչղ— 98, 119, 128, 139, 140

Իբն Սինա— 98, 139

Իոան դե Գրոսյո— 185, 186

Իոան դե Սանդո Զեմինիանո— 92

Իոան Սկոտ էրիուզենա— 122

Լ

Լեյ Գ.— 98

Լենին Վ. Ի.— 128, 176

Լեոնարդո դա Վինչի— 43

Լիրեն Զ.— 119

Լինչ Քր.— 23

Լոսն Ա. Զ.— 182, 190

Լուկրեցիուս Կարուս— 181, 189, 190, 191, 222

Խ

Խաչատուր Անեցի— 34

Խաչիկյան Յա. Ի.— 9

Կ

Կիրակոս Փանձակեցի— 28, 34, 35

Կլարենբուրգ— 128

Կծոյան Ա.— 9, 100

Կյուլեսերյան Բ.— 81

Կոմիտաս— 191, 214, 220

Կոնրադ Ն. Ի.— 26

Կոստոս— 196

Զ

Հակոբ Արմեցի— 75, 80

Հայկ— 66

Հեգել— 144

Հելվեցիուս— 136

Հեսներ— 93

Հերակլիտ— 60, 216, 218, 222, 223, 253

Հիպոկրատ— 94

Հովհաննես Երզնկացի— 42, 55, 98, 215, 216

Հովհաննես Արմեցի վարդապետ— 36

Հովհան Որոտնեցի— 45

Հովսեփյան Գ.— 7

Ղ

Ղազանչյան Տ. Տ.— 50, 57

Մ

Մադոյան Ա.— 7, 38

Մայստեր էկարտ— 139

Մանանդյան Հ.— 14

Մաո Ն.— 14, 16

Մարկո Պոլո— 17

Մարկոս Ամբրոսիոս— 181, 182

Մարկոս գրիչ— 31

Մարթա Կ.— 45

Մեյխրսեթ-Բեկ Լ.— 7, 9, 39, 42

Մեսրոպ Մաշտոց— 243, 250

Միրզոյան Հր.— 7, 38

Մխիթար Այրիվանեցի— 7

Մխիթար Գոշ— 19, 93, 199, 237

Մխիթար Հերացի— 105

Ն

Նեմեսիոս Եմեսացի— 52, 55, 93, 94, 95, 96

Նիկողայոս Օրեմ— 68

Նիկողայոս Օսրեկուրցի— 43

Նիկոմարոս— 82, 83, 88, 214

Ո

Ոսկյան Հ.— 7, 36

Որփես Թրակացի— 193

Չ

Չալոյան Վ. Կ.— 9, 139

Չամչյան Մ.— 7

Չերնիշևսկի Ն. Գ.— 180, 181

Պ

Պեսի Կոկլիկո— 196

Պեսարոյան Գ. Բ.— 9, 82, 83

Պլատոն— 50, 61, 92, 179, 180, 181, 198, 205, 207, 208, 212, 217, 223, 253

Պլինիոս Ավագ— 70

Պլոտին— 115, 181, 204, 221, 223

Պլուտարքոս— 179, 181

Պիեր Արելյար— 169

Պլոթագորաս— 50, 218

Պտղոմեոս— 151, 214

Պորփյուր— 192, 209, 254

Ջ

Ջարիր Իրն Խայան— 43

Ջոխաձե Գ. Վ.— 254

Ջորդանոս Բրունո— 61

Ռ

Ռամիս դա Պարիս— 199

Ռոզենբերգեր Զ.— 167

Ռոջեր Բեկոն—43, 68, 106, 117  
129, 149, 156, 157, 215

Ս

Սալինաս— 199, 215  
Սամուել Անեցի— 34  
Սիգեր Բարանտացի—98, 128, 139,  
140  
Սոկրատ— 222  
Սոմալյան Ս.— 7  
Ստեփանոս Սյունեցի— 219  
Ստեփանոս Տարոնացի— 14  
Սայաժիկն Ն. Ի.—254  
Ստրատոն— 61

Վ

Վահրամ Բարունի— 45  
Վարդան Ալվեկցի— 19, 199  
Վենսան դե Բովե—93

Տ

Տարարի— 16  
Տեր-Գավթյան Ք. Ս.— 45  
Տեր-Մինասյան Ե.— 7, 31, 36  
Տեր-Պողոսյան Ավ. Գ.— 9, 71

Յ

Յիցերոն— 179

Ռ

Ռիլյամ Օկամ—117  
Ռուճացի վարդապետ—28

Փ

Փիլոլայոս—50  
Փիլոն Ալեքսանդրացի— 30, 33,  
83, 88, 104, 136, 218, 253  
Փիլոստրատոս Ավագ— 198

Ք

Քուշնարյան Քր.— 201

Պ

Պրբի Ա.—43  
Պոստինոս Երանելի— 144, 181,  
193, 204, 222, 223  
Պմար խայամ— 86, 87  
Պրբելի Հ.— 20 23  
Պրմանյան Մ.— 23, 36

Տ

Տիգուրովսկի Ն. Ա.— 22

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ն եր ա ծ ու ր . . . . . 6

Գ լ ո լ խ ա ա ղ ի ն: Հովհաննես Սարկավազի ժամանակը և զրա-  
կան-գիտական գործունեությունը . . . . . 13

1. 1. Գրառաջանի (X—XIII դդ.) պատմական և սոցիալ-քա-  
ղաքական համառոտ բնութագիրը . . . . . 13

1. 2. Կյանքն ու ստեղծագործությունը . . . . . 27

Գ լ ո լ խ ե ռ կ ռ ո ղ: Բնագիտական հայացքները . . . . . 41

2. 1. Տարրարանությունը . . . . . 45

2. 2. Տիեզերագրությունը . . . . . 62

2. 3. Տոմարագիտական և մաթեմատիկական հայացքները . . . . . 74

2. 4. Կենսաբանական և բժշկագիտական հայացքները . . . . . 59

Գ լ ո լ խ ն ռ ռ ո ղ: Փիլոսոփայական հայացքները . . . . . 109

3. 1. Գոյարանական հայացքները . . . . . 110

3. 2. Իմացարանությունը . . . . . 124

3. 3. Տրամաբանական հայացքները . . . . . 159

Գ լ ո լ խ չ ա ռ ռ ո ղ: Էսթետիկական հայացքները . . . . . 178

4. 1. Էսթետիկայի ընդհանուր հարցեր . . . . . 194

4. 2. Երաժշտական էսթետիկայի հարցեր . . . . . 207

Գ լ ո լ խ ճ ի ն գ ե ռ ո ղ: Սոցիալ-ֆալաֆական և բարոյագիտական  
հայացքները . . . . . 224

5. 1. Սոցիալ-քաղաքական հայացքները . . . . . 225

5. 2. Բարոյագիտական հայացքները . . . . . 242

Վ ե ռ ջ ա բ ա ն . . . . . 262

Ա մ փ ո փ ու մ (ոտանրեն լեզվով) . . . . . 259

Ս ա ն ռ ֆ ա գ ռ ո թ յ ու ն ն ե թ . . . . . 279

Հովհաննես Սարկավազի գրական ժառանգությունը (մատենագիտու-  
թյուն) . . . . . 312

Հ ա մ ա ռ ո տ ա գ ռ ո թ յ ու ն ն ե թ . . . . . 318

Ա ն ձ ն ա ն ու ն ն ե թ ի ց ա ն կ . . . . . 319

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԸ

Հրատ. խմբագիր Ա. Հ. ԳԵՂՈՐԳՅԱՆ  
Կազմը Կ. Կ. ՂԱՅԱԳԱՐՅԱՆԻ  
Գեղ. խմբագիր Հ. Ն. ԳՈՐԾԱԿԱՆՅԱՆ  
Տեխ. խմբագիր Լ. Կ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ  
Սրբագրիչ Ա. Ա. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ

ИБ 902

Հանձնված է շարվածքի 9. 02. 1984 թ.: Ստորագրված է տպագրության  
18. 10. 1984 թ.: ՎՅ 04697: Չափը 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub> թուղթ № 1: Տառատեսակ  
«գրքի սովորական», բարձր տպագրություն: Պայմ. 17,0 մամ., տպագր.  
20,25 մամուլ: 17,0 ներկ. մամուլ Հրատ.-հաշվարկ. 14,32 մամուլ: Տպարա-  
նակ 1000: Հրատ. № 6172: Պատվեր № 107: Գինը 2 ռ. 40 կոպ.:  
ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 375019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան  
պող. 24 գ.:

Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван,  
пр. Маршала Баграмяна, 24 г.

ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան, 375019, Երևան, Մարշալ  
Բաղրամյան պող. 24:

Типография Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван,  
пр. Маршала Баграмяна, 24