

Ընկերային իմաստասիրութեան ձեւաւորումը Հայաստանում

ԳԷՈՐԳ Տ. ԽՐԼՈՐԵԱՆ

Իմացութեան իւրաքանչիւր բնագաւառի պատմութիւնն ոչ միայն արտացոլում է տուեալ դիտութեան լինելութեան փուլերը, այլ նաեւ տուեալ դիտութեան առարկայի պարզարանման, մեթոդների ճշգրտման, հասկացութիւնների եւ ստորոգութեանց համակարգի ըստեղծման տարրեր աստիճանները: Մենք ելնում ենք այն համոզմունքից, որ հասկացութիւնների վերլուծումը, նրանց ուսումնասիրումը, նրանցով դործառնելու արուեստը միշտ պահանջում է հասկացութիւնների շարժման, նրանց կապի փոխանցումների ուսումնասիրութիւն:

Մարդն իր հասարակական յարաբերութիւնները ստեղծեց շատ աւելի վաղ, քան այդ իրականութիւնը տարրերեց ու դարձրեց իմացութեան առանձին առարկայ: Թեւակոխելով փիլիսոփայական մտածողութեան շրջանը ամբողջ իրականութեան մէջ մարդ նախ սկսեց տարրերել բնութիւնը եւ ապա հասարակական իրականութիւնը: Այդ պատճառով էլ փիլիսոփայական միտքն իր սաղմնաւորման ու ձեւաւորման ընթացքում նախ կապուած էր բնութեան երեւոյթների եւ օրինաչափութիւնների իմացութեան արդիւնքների ընդհանրացման հետ: Այդպէս առաջացաւ՝ բնութեան փիլիսոփայութիւնը՝ բնափիլիսոփայութիւնը:

Բնափիլիսոփայութիւնը, յատկապէս դասական շրջանինը, դեռեւս բնութեան իրերն ու երեւոյթները չսահմանազատած ու չբնութեւնացած, այն փորձել է անմիջական դիտողութեան տուեալների վրայ յենուելով բացատրել իրերի կառուցուածքը, շարժումը ու բնութեան զարգացման ընդհանուր օրինաչափութիւնները: Այդ ըն-

Թացքում բնափրկիտոփայութիւնը երեւոյթներէ ղեռեւս իրեն ան-
յայտ կապերը փոխարինել է մտացածին կապերով եւ պակասող իրա-
կան փաստերը լրացրել երեւակայութեամբ: Այդ ընթացքում այն
արտայայտել է նաեւ շատ հանճարեղ մտքեր եւ կուսակէ հետադայ
որոշ յայտնադործութիւններ:

Կարճ ժամանակաշրջանում մարդ սկսում է իրականութիւնը
բաժանել բնականի եւ հասարակականի, եւ երկրորդը եւս դարձնել
յատուկ իմացութեան առարկայ: Այդ ժամանակաշրջանում մարդ-
կութեան ճանաչողական դրութիւններն ու եղանակները նոյնն էին
հասարակութեան, եւ բնութեան իմացութեան ասպարէզում, թէեւ
հասարակութեան մասին նա շատ աւելի նուազ իրապաշտ պատկերա-
ցումներ ունէր: Հետեւաբար, հասարակական իրականութեան իմա-
ցութեան ասպարէզում եւս իմաստասէրները, երեւոյթները չսա-
մանադատած ու չվերլուծած, աշխատեցին կեանքի փորձից, անմի-
ջական դիտողութիւնից, դասակարգային անմիջական շահերից եւ
կեանքի գործնական պահանջներէն ելնելով բացատրել հասա-
րակական երեւոյթները եւ դրանց անյայտ կապերը եւ պակասող
փաստերը լրացնել դասակարգային բարոյախօսական ցանկութիւն-
ներով եւ երեւակայութեամբ: Ընկերային իմաստասիրութեան մէջ
աւելի մեծ է ենթակայի եւ առարկայի անհամապատասխանութիւնը,
քան բնափրկիտոփայութեան մէջ: Մինչեւ մարքսիզմի հաստատումը,
ընկերային իմացութեան բովանդակութիւնը աւելի պայմանաւոր-
ուած է եղել իմաստասէրի դասակարգային պատկանելիութեամբ,
քան ընկերային նիւթի առարկայական վիճակով: Չնայած դրան,
ընկերային իմաստասիրութիւնը եւս կարողացել է արտայայտել ու-
շաղբաւ տեսակէտներ եւ մշակել այնպիսի տեսութիւններ, որոնք
այս կամ այն չափով նպաստել են ընկերային իրականութեան ղեկա-
վարման: Այն տրամաբանութեամբ, որով բնութեան ուսումնասի-
րութեան տուեալ մակարդակն անուանում է բնափրկիտոփայու-
թիւն, նոյն տրամաբանութեամբ էլ նոյնպիսի մակարդակով հասա-
րակական իրականութեան ուսումնասիրութիւնը մենք անուանում
ենք ընկերային իմաստասիրութիւն:

Ինչպէս այլուր, այնպէս էլ հայ իրականութեան մէջ հասարա-
կական միտքն սկսում է ձեւաւորուել նախափրկիտոփայական մտա-
ծողութեան շրջանում՝ դիցարանական եւ առասպելական մակար-
դակում: Վերջիններս բնութեան եւ հասարակական ձեւերն են՝ ան-
դիտակցօրէն մշակուած ժողովրդի երեւակայութեան միջոցով եւ
նրա երեւակայութեան մէջ: Դրանք կերպարանաւորել ու մար-
դակերպութեան են ենթարկել ոչ միայն բնութեան, այլեւ հասարա-
կական ուժերն ու յարաբերութիւնները: Ք. Ա. Զ-Դ. դարերի ըն-
թացքում դիցարանական եւ առասպելարանական համակարգում՝
հայ հոգեւոր մշակոյթի մէջ մշակուել են մարդկային յարաբե-

րութիւններն արտայայտող ու զեկամարող այնպիսի պատկերացումներ ու զաղափարներ, որոնք հիմք են հանդիսացել ընկերային իմաստասիրութեան հասկացութիւնների, ստորոգութեանց մշակման ու հետագայ տեսութիւնների սաղմնաւորման համար: Այդպիսի զաղափարների թուին են պատկանել քաջութիւնը, հայրենասիրութիւնը, նուիրւածութիւնը, ինքնազոհութիւնը, խելքի եւ ուժի միջոցով երկրի զեկամարումը, կամքի ու ընտրողականութեան ազատութիւնը, շարիքի էական գոյութեան ժխտումը, բարու պայքարը չարի դէմ՝ տիեզերական կարգը պահպանելու համար: Դիցարանութեան մէջ ընդգծուած է եղել գործօնութեան, ստեղծագործութեան եւ կեանքը զեկեցկացնելու զաղափարները(1):

Հայ իրականութեան մէջ բուն դիցարանական մտածողութեան չըջանն աւարտուում է Ք.Ա. Դ-Գ. դարերում, երբ հաստատուում է Արտաշէսեան թագաւորութիւնը, միաւորուում են հայկական ցեղերը ու ցեղային թագաւորութիւնները եւ հաստատուում է ամբողջական հայկական պետականութիւնը: Այդ ժամանակաշրջանից էլ կարելի է սկսել փրիլսոփայական մտածողութեան չըջանն հայ իրականութեան մէջ: Այն՝ Յունաստանից զլալիօրէն ետ է մնում: Այդ հանդամանքը կարելի է բացատրել չորս հիմնական գործօններով: Նախ՝ տոհմատիրութիւնից ստրկատիրութեան, հայկական ցեղային թագաւորութիւններից միացեալ թագաւորութեան անցման չըջանի բընական ընթացքը հայ իրականութեան մէջ ընդհատուել է օտար տիրապետութեամբ: Վերջինս ձգձգել է հայ ժողովրդի եւ նրա մշակոյթի ձեւաւորման բնական ընթացքը: Երկրորդ՝ հայ ժողովրդի ձեւաւորման աւարտման չըջանը համընկնում է Անդրկովկասում, Միջին ու Մերձաւոր Արեւելքում հելլենիզմի հաստատման հետ: Համախմբուող ուժերը մշակոյթի ասպարէզում են թարկուեցին հելլենիստական աշխարհաքաղաքացիութեան ազդեցութեանը: Երրորդ՝ դիցարանական մտածողութիւնից փրիլսոփայականի անցման չըջանում յոյներն ունեցել են իրենց գիրն ու գրականութիւնը, իսկ հայերը բաւարարուել են օտարալեզու եւ մեհենադիր գրականութեամբ: Այդ հիման վրայ խիստ դժուար էր ազգային լեզուով ստեղծել իմացութեան փրիլսոփայական ասպարէզի համար անհրաժեշտ ստորոգութեանց եւ հասկացութիւնների համակարգը: Չպէտք է ռոտնայ նաեւ այն հանգամանքը, որ դիցարանական մտածողութեան մակարդակում լեզուն եւ արտայայտուող իրականութիւնը նոյնական էին: Գրերի ստեղծումով այդ նոյնութիւնը վերացուեց, ուժեղացաւ լեզ-

1. Տես՝ Գ. Տ. Խրիթեան, Հայկական Դիցարանութեան Սոցիալական Իմաստասիրութիւնը, «Գիտական Աշխատութիւնների Միջբուհական Ժողովածու (Արուեստագիտութիւն)», Ա. Խոր., Երեւան, 1974:

ուսուցիչականությունը ու լեզուի յարարերական ինքնուրույնությունը ու գործունեությունը: Չորրորդ՝ դանազան պատճառներով հայ դիցարանությունը չի ունեցել իր Հեսիոդոսն ու Հոմերոսը եւ այդ պատճառով էլ չի ենթարկուել այնպիսի դասաւորման, ինչպէս յունականը: Այդ փաստը չէր կարող չդանդաղեցնել դիցարանությունից անցումը դէպի փիլիսոփայական մշակոյթ: Այս պատճառով էլ իմաստասիրական մտքի ձեւաւորման շրջանն Հայաստանում շատ աւելի երկար է տեւում եւ իր վրայ կրում Ք. Ա. 4րդ դարից մինչեւ Ք. Ե. 4րդ դարերի ընթացքում հանդէս եկած բազմաթիւ իմացական շարժումների ազդեցությունը: Թէեւ Ք. Ա. 4րդ դարից հայ մշակոյթը հասել էր փիլիսոփայական իմաստաւորման, մեկնարանման ու մտածողութեան մակարդակին, սակայն դեռեւս ստեղծուած չէր ինքնատիպ իմաստասիրական միտքը՝ իր ազդային եզրաբանութեամբ եւ վերափոխութիւններով: Այն դանդաւր էր իր լինելութեան ընթացքում:

Փիլիսոփայութեան ձեւաւորման ընթացքի վրայ որոշիչ ազդեցություն է ունեցել այն դիցարանությունը, որից կատարուած է թրոփչքը դէպի նորը: Այս կասկածներով տեղին է յիշել որ յունական արուեստն ու փիլիսոփայությունը կարող էին առաջանալ միայն յունական դիցարանութեան եւ առասպելի հիմքի վրայ: Դիցարանութեան բնոյթը զգալի դեր է խաղացել նաեւ այն հարցի որոշման մէջ, թէ ծնունդ իմաստասիրութիւնը ո՞ր կողմն է հակուել՝ դէպի բնափիլիսոփայությունը, թէ՛ ընկերային փիլիսոփայությունը: Յունաստանում ուժեղ էր բնափիլիսոփայական հակումը, իսկ Չինաստանում ու Հնդկաստանում՝ ընկերային փիլիսոփայությունը: Կարծէք Հայաստանը աւելի նման է վերջիններին, քան առաջինին: Հայաստանում ձեւաւորուող ընկերային իմաստասիրութեան վրայ ազդել է նաեւ հելլենիստական մշակոյթի անցումը աւատասպետականին (Ա-Գ. դար), հեթանոսությունից անցումը քրիստոնէութեան (Բ-Ե. դար) եւ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը: Ընդհանուր քաղաքակրթութեան տեսանկիւնից այդ շրջանին բնորոշ է նաեւ հայ մշակոյթի համաշխարհային կապերի ուժեղացումը:

Դիցարանությունից ինքնատիպ ընկերային իմաստասիրութեան անցման ժամանակաշրջանում, ընկերային իմաստասիրութեան ձեւաւորման երկարատեւ ընթացքի մէջ մենք կարող ենք տարբերակել երեք շերտ, երեք մշակութային ազդեցություն՝ հեթանոսական, քրիստոնէական եւ աղանդաւորական:

Ա. ՀԵԹԱՆՈՍԱԿԱՆԻ ԴԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԸՆԿԵՐԱՑԻՆ
ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ՁԵՒԱԻՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Ք. Ա. 3րդ դարից մեզ հասած արմաւերեան արձանագրութիւնները վկայում են, որ այդ ժամանակաշրջանում Հայաստա-

նում լայն տարածում են ունեցել Հեսիոդոսի եւ Եւրիպիդեսի աշխատութիւնները: Առաջինն իր «Գործեր ու Օրեր» երկում փորձել է բացատրել ընկերային իրականութեան փոփոխելիութիւնն ու պարբերացնել մարդկութեան, պատմութեան ընթացքը՝ ըստ ցիկլայնութեան մոդելի: Նրա պատկերացմամբ մարդկութեան պատմութիւնն ունեցել է զարգացման հինգ աստիճան (ոսկեդար, արծաթէ դար, պղնձէ դար, երկաթէ դար եւ իր ժամանակաշրջանը), որտեղ քաղաքակրթութիւնն ու մարդու բարոյականութիւնն ապրում է իր վայրընթաց հոլովոյթը: Ապազայի նկատմամբ յօռեաես լինելով, նա մարդկութեան փրկութիւնը տեսնում է ղէպի ոսկեդարը վերադարձ կատարելու մէջ: Մինչ այդ, հասարակական չարիքից խուսափելու համար անհրաժեշտ է յենուել արդար աշխատանքի վրայ, քանի որ աշխատանքը նիւթական ապահովութեան ու բարոյական բաւականութեան աղբիւր է: Այդ հիման վրայ նա քննադատել է իր ժամանակաշրջանի կեանքն ու պաշտպանել ճշնուած գիւղացիների բողոքը(2): Իսկ Եւրիպիդեսն աշխատում էր բանական քննադատութեան ենթարկել սնտրիսպալտութիւնն ու նրանից բխող չարիքները: Նա պաշտպանում էր այն դադափարը, որ անհնարին է ստեղծել մի հասարակարգ, որտեղ չլինեն հարուստներ ու աղքատներ, իշխողներ ու իշխուողներ: Այդ դասակարգերը լրացնելով իրար, կը ստեղծեն հասարակական ներդաշնակութիւն(3): Ինչպէս միայնում են օտար եւ հայ հաւաստի աղբիւրները, հեղինակական Հայաստանում յաճախակի բեմադրուել են Եւրիպիդեսի գործերը (4): Վերջինիս եւ Հեսիոդոսի ժառանգութեան մասին յարգալից վերաբերմունք են ունեցել Եղնիկ Կողբացին, Մովսէս Խորենացին, յունարան գպրոցի ներկայացուցիչները, Անանիա Շիրակացին, Գրիգոր Մագիստրոսը եւ միջնադարեան շատ հայ քերականներ ու մատենագիրներ (5): Ուժի եւ արդարութեան փոխյա-

2. Փիլիսոփայութեան Պատմութիւն, Ա. հտր., Մոսկուա, 1941, էջ 16-20 (ռուսերէն):

3. Յունական Գրականութեան Պատմութիւն, Ա. հտր., Մոսկուա, 1946, էջ 406 (ռուսերէն):

4. Տես՝ Plut, **Crossus**, XXXIII, Գ. Գոյեմս, Հայ Թատրոնի 2000 տարին, Բ. հտր., Մոսկուա, 1952, էջ 79-174 (ռուս.): Կ. Վ. Տրեվեր, Հին Հայաստանի Մշակույթի Պատմութեան Ակնարկներ, Մոսկուա, Լեհիմիրատ, 1953, էջ 148-156 (ռուսերէն): Գ. Գոյեմս, Որն է Ազգային Թատրոնը, Երեւան, 1970, էջ 226-234:

5. Տես՝ Մովսէս Խորենացի, Գիրք Պիտայից, Գիրք Բ. օրինակ 2, Գիրք Գ. օրինակ 4: Ամանիս Շիրակացի, Մատենագիտութիւն, էջ 367-368: Եղնիկ Կողբացի, Եղծ Ազանդոց, Երրորդ Գիրք, ԺԷ: Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, Ալեքսպոլ, 1910, էջ 64, 213-214: Ն. Աղոնց, Գրոնիսիոս Թրակացին եւ Նրա Հայ Մեկնիչները, Սէն Բեթ-Երապուրի, 1915 (ռուսերէն):

բարերութեան ու հասարակական իրականութեան հոյովոյթի մասին հետզհետեան եւ հասարակութեան կառուցուածքի եւրիպիդեսեան դադափարներէ յաջորդականութիւնը մենք նկատում ենք Բարդեծա- նի, Մար Աբաս Կատինայի, Եզնիկ Կողբացու, Մովսէս Խորենացու, Յովհաննէս Մանդակունու եւ Յովհան Մայրապետեան ընկերային ի- մաստասիրութեան մէջ:

Արտաշէսեան հարստութեան ականաւոր դահակալներից շա- տերն իրենց օրէնսդրական գործունէութեամբ որոշակի ներդրում են ունեցել կիրառական ընկերարանութեան ասպարէզում, իսկ վերջինս հասարակական մտքի զարգացման լծակներից մէկն էր: Արտաշէս Ա. ստեղծեց արքունական եւ պետական կարգը, այսինքն՝ այդ հաստա- տութիւնները դրեց որոշակի իրաւական մակարդակի վրայ եւ դրանք մտցրեց ձեւականացուած յարաբերութիւնների համակարգի մէջ: Նա ձեռնարկեց նաեւ դիտութիւնների եւ արուեստների զարգացումը ա- պահովող միջոցառումներ(6): Տիրան Բ. աւելի խորացրեց եւ ուժե- ղացրեց այդ միջոցառումները: Նախնիների պաշտամունքի ուժեղաց- ման ճանապարհով նրանք փորձեցին ստեղծել մի այնպիսի քաղա- քական կրօն, որն ապահովէր պետական իշխանութեան միասնա- կանութիւնը: Այս փորձը հետագայում լայնօրէն օգտագործել են հայ Արշակունիները՝ քրիստոնէութիւնը Հայաստանում պետական կրօն դարձնելու ընթացքում:

Տիրան Բ. ի ժամանակաշրջանում են գործել ականաւոր ի- մաստասէրներ, որոնցից յատկապէս յիշատակութեան արժանի են Տիրան Հայկազնը, Մետոթոր Սկեպսացին, Ամպրիկատես Աթենա- ցին եւ ուրիշները:

Տիրան Հայկազնը հանդիսացել է ականաւոր քերական Դիոնի- սիոս Թրակացու աշակերտը(7): Վերջինիս աշխատութեան հայա- ցումը զգալի դեր է խաղացել հայ քերականական, փիլիսոփայա- կան, զեղպիտական մտքի զարգացման ասպարէզում: Այդ մեկնու- թիւնների մէջ սահմանազատելով տեսական ու գործնական դիտու- թիւնները եւ դրանց համակարգում ճշգրտելով քերականութեան տեղն ու դերը, հայ իմաստասէրները վերլուծել են մարդկային գոր- ծունէութեան տեսակէտն ու նրանց էութիւնը:

Տիրան առաջին հայ մտաւորականն էր, որ շիւման մէջ մտաւ հայ միջնադարեան տեսական մտքի վրայ որոշակի ազդեցութիւն ու-

6. Տես՝ Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Գիրք Բ. 31, ՀՄԱՀ Գի- տութիւնների Սկզբնաձեւ, Պատմութեան Ինստիտուտ, Հայ Ժողովրդի Պատմու- թիւն, Ա. հտր., Երևան, 1971, էջ 534-542:

7. Տես՝ Արշակ Ալպոյանեան, Պատմութիւն Հայ Կեսարիոյ, Ա. հտր., Գա- իրէ, 1947, էջ 202:

նեցած դիտնիսիոսեան գաղափարները հետ: Հետագայում, իր ինքնուրոյն մշակութային գործունէութեան ընթացքում, Տիրանը իր բախտը կապում է կիկերոնեան դպրոցի հետ եւ դառնում նրա դասախօսներէց ու ներկայացուցիչներէց մէկը: Այդ դպրոցը պաշտպանում էր արիստոտելա-ստոիկեան ընկերարանական գաղափարներ (մարդն իր էութեամբ ընկերային է): Ընկերասիրութիւնը մարդկային համագործակցութեան հոգեբանական հիմքն է): Մարդկային փորձի զեկափարման հնարաւորութիւնները այդ դպրոցը տեսել է նրա հոգում առկայ բանականութեան մէջ: Մարդկային առաքինութիւնները համակարգում ընդգծելով քաջութեան գերը, կիկերոնականները նշել են որ մարդ պէտք է կարողանայ յաղթահարել մահը(8): Հաւանաբար Տիրանը պաշտպանել է կիկերոնեան դպրոցի ընկերարանական դաւանանքի այդ դրոյթներից շատերը: Նշենք, որ կիկերոնատիրանեան որոշ տեսակէտներ որոշ չափով տարածուած են եղել վաղ միջնադարեան հայ առաջաւոր մտածողների եւ աղանդաւորական գաղափարախօսութեան մէջ: Յատկապէս այդ աւանդոյթների շարունակումը նկատելի է Եղիշէի, Մովսէս Խորենացու, Դաւիթ Քերականի եւ Դաւիթ Անյաղթի ընկերային իմաստասիրութեան մէջ:

Մետոթոր Սկեպսացին իր «Սոփորութիւնների Մասին» երկասիրութեամբ նպաստել է նկարագրական ընկերարանութեանը, իսկ «Անբան Կենդանիների Բանականութիւն Ունենալու Մասին» հետագոտութեամբ հայ մտքի պատմութեան մէջ սկսում է կենսարանական իրականութեան աստիճանաւորուածութեան ու մարդու եւ կենդանիների ընդհանրութիւնների ու տարբերութիւնների քննարկման փորձը(9):

Ուշ հելլենիզմի (Ք. Ե. Ա.-Գ. դարեր) շրջանում հասարակական մտքի հոլովոյթի վրայ սզդող օրէնսդիր գահակալներից է եղել Տրդատ Ա.: Պլինոս Աւագը վկայում է, որ Ք. Ե. 65 թ.ին, երբ Տրդատ Հոռմում էր, Ներոնը աշխարհական կարգերի զեկափարման մասին շատ բան է սովորել հայ գահակալից: Եղբօրը գրած իր մի նամակում Տրդատ պաշտպանել է այն գաղափարը, որ հասարակութեան մէջ նա է արդար, ով աւելի ուժեղ է(10): Այսինքն, նա ըն-

8. Փլինիսիայութեան Պատմութիւն, Ա. հտր., էջ 365 (ռուսերէն):

9. Տես՝ Կ. Վ. Տրեվեր, Հին Հայաստանի Մշակութային Ակնարկներ, էջ 11-12: Յ. Մամնդեան, Տրդատ երկրորդ եւ Հոռմ, Երևան, 1940, էջ 67: Խ. Սարգսեան, Նախահարոյեան Շրջանի Պատմագրութիւն, «Պատմա-Բանասիրական Հանդէս», Երևան, 1969, քիւ 1:

10. Ե. Ա. Բատունի, Հայ Մշակոյթի Պատմութիւնը, Պէրյուք, 1954, էջ 229: Հ. Գ. Ժամկոչեան, Ա. Գ. Արախաւեան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշեան, Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, Ա. հտր., Երևան, 1963, էջ 234: Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Գիրք, Բ., 18:

դունել է Հեխոզոսից եկող այն միտքը, որ պետական իշխանութիւնը ոչ մի բարոյա-իրաւական հիմք ու արդարացում ունի:

Բ-Գ. դարերում Յամբլիխոսն Հայաստանում դրած իր «Բարեւոյնականք» ֆանտաստիկ պատմութեան մէջ բացայայտում է նուիրուած սիրոյ ուժը եւ պաշտպանում այն դադափարը, որ մարդիկ իրենց ճակատագրի տէրն են (11): Օղիումայ քուրմը պատմութեան մէջ չի տեսնում գերբնական ուժի եւ նախախնամութեան արտայայտութիւնը: Նա հիմնականում սահմանափակում է դէպքերի նկարագրութեամբ (12): Անիի Արամաղ-Չեւս տաճարի քուրմ՝ Մար Արաս Կատինա Մծուրանցին հիմնականում լուսարանել է Հայ ժողովրդի ծագումնաբանական հարցերը: Նա դատում է, որ «աստուածներին առաջինները ահեղ էին եւ երեւելի եւ աշխարհի մեծամեծ բարիքների պատճառ, աշխարհի եւ բազմամարդութեան սկիզբը»: Այսինքն նա ժխտել է էական չարիքի գոյութիւնը: Նրա կարծիքով ազգերի նահապետները, տոհմապետները անմիջապէս առաջացել են աստուածներից եւ եղել են տխրանական հոկաներ «անհեթեթ, յաղթանդամ, վիթխարի մարդիկ»: Իսկ զարլացման սկզբնական շրջանում, «մարդկային ազգը սփռւում տարածւում էր բոլոր երկրի լայնութեան վրայ, բազմամբոխ հսկաների, անչափ կատաղիների եւ ուժաւորների մէջ: Որովհետեւ այս ժամանակ ամէն մի մարդ խելագարուած սուրն ընկերի կողմն էր կոխում, ճգտում էին մէկը միւսի վրայ տիրելու» (13): Այսպիսով, նա հակադրուելով «նոսիցարի» եւ գրախտի մասին ուսմունքներին, դատում է որ մարդկութիւնն իր սկզբնական շրջանում դտնուել է ոչ թէ բարոյական բարձր մակարդակում ու աստիճանաբար վայրընթաց տեղաշարժ է ապրել, այլ ընդհակառակը՝ մարդկութիւնն իր արեւածագին նուազ քաղաքակիրթ է եղել եւ աստիճանաբար քաղաքակրթուել: Մար Արասի այս հայեացքներն ամբողջութեամբ որդեգրուել են Մովսէս Խորենացու կողմից:

Ուշ Հելլենիստական Հայաստանում, հաւանաբար եւ Հայ հոդեւոր մշակոյթի մէջ հեթանոսական մտքի վերջին ներկայացուցիչ հանդիսացել է Պարոյր Հայկազնը: Որպէս ակնաւոր հոետոր նա

11. Յունական Գրականութեան Պատմութիւն, Գ. հտր., էջ 261-263: Մովսէս Պարոյր, Հոտմի Պատմութիւն, Ե. հտր., Մոսկուա, 1949, էջ 367 (առսերէն):

12. Մ. Արեղեամ, Հայ ժող. Առասպելները Մովսէս Խորենացու Պատմութեան մէջ, վաղարշապատ, 1899, էջ 254-379: Գ. Խ. Սարգսեան, Հելլենիստական Դարաշրջանի Հայաստանը եւ Մովսէս Խորենացին, Երեւան, 1966, էջ 139-241:

13. Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Ա. Ժ. 21: Է. Գ. Մելիքեան, Հայ-Ասորական Յարաբերութիւնների Պատմութիւնից, Երեւան, 1970, էջ 137-149:

մեծ համարաւ է ձեռք բերել ամբողջ հելլենիստական աշխարհում: Նա հանդիսացել է յունական ուղղուածութիւն ունեցող յայտնի մտաւորականներ՝ Բարսեղ Կեսարացու ու Գրիգոր Աստուածաբանի ուսուցիչը: Իսկ նոր-պղատոնականութեան ջերմ պաշտպան ու քրիստոնէկութեան դէմ պայքարող կայսր Յլաւիոս Կլաւդիոս Յուլիանոսը ներան համարել է համախոհ, ու հրաւիրել է իր մօտ(14): Այս հիման վրայ կարող ենք անել այն հաւանական ենթադրութիւնը, որ Պարոյրը հեթանոսական նոր-պղատոնականութեան հայ ներկայացուցիչներէց է, եւ նրա իմաստասիրական համակարգում դիցարանութիւնը փիլիսոփայականանում է:

Այսպիսով, հեթանոսական շրջանի Հայաստանում շրջանաւառութեան մէջ են եղել մարդկային հասարակութեան առաջացման, դաւադրեցման ու նրա կառուցուածքի, մարդու ու նրա գործունէութեան մարդկային յարաբերութիւնների եւ օրինականացուած կարգերի յարաբերութիւնների մասին որոշակի պատկերացումներ, դադաւիարներ ու տեսակէտներ: Դրանցով էլ հեթանոսական շրջանի հայ միտքն իր լուծման է ներդրել ընկերային իմաստասիրութեան ձեւաւորման գործում:

Բ. ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ ԴԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԸՆԿԵՐԱՅԻՆ ԻՄԱՍԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ԶԵՒԱԻՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Քրիստոնէական համայնքները Հայաստանում սկսել են ձեւաւորուել դեռեւս առաջին դարում: Սակայն քրիստոնէական կաղմակերպուած համայնքի ու նրա ղեկավարի մասին մենք առաջին տեղեկութիւններ ստանում ենք Գեոստիկ Օրիգենի ամենէն ահանաւոր ուսանողներից՝ Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու (Բ-Գ. դար) այն նամակից, որ նա յղել է Հայաստանի քրիստոնէական համայնքի ղեկավար Մերուժանին: Նամակից երեւում է, որ Բ-Գ. դարերում Հայաստանում զղալի ուժ էր ներկայացնում ազանդաւորականութիւնը: Բոլոր դէպքերում, սակայն, տիրող ընկերային իմաստասիրութեան աւատապետականացման ու քրիստոնէականացման ընթացքը Հայաստանում սկսուել է չորրորդ դարից, յատկապէս նիկիական տիեզե-

14. Ֆ. Վ. Յառար, *Կեանք եւ Գործք Եկեղեցւոյ Սուրբ Հայրերի եւ Վարդապետների*, քարգ. անգլիերէնից Լապուսիմի, Ա. հտր., Սէն Բեքերպուրի, 1891, էջ 939 (առւերէն): Ս. Ս. Արեւշատեան, *Փիլիսոփայական Գիտութեան Զեւաւորումը Հին Հայաստանում*, Երեւան, 1974, էջ 26 (առւերէն): Յունական Գրականութեան Պատմութիւն, Գ. հտր., էջ 141 (առւերէն): K. Sarafian, *History of Education in Armenia*, La Verne, 1930, pp. 73-74.

բական ժողովից յետոյ՝ ընդհանուր քրիստոնէական ընկերային վարդապետութեան ազդեցութեան տակ :

Հայաստանում քրիստոնէական ընկերային իմաստասիրութեան մշակման ասպարէզում որոշակի արժէք է ներկայացնում 354 թ. Ստրիչատի ժողովը, որ հաւաքուել էր «աշխարհական կարգերը բարեկարգելու, հաւատի ընդհանուր կանոններ սահմանելու համար» (15) : Բացի կիրառական ընկերարանութիւնից այդ ժողովը քննարկել է նաեւ տեսական ընոյթի հարցեր :

Աշտիշատի ժողովը աշխատեց պետականացում զբիստոնէութեան ողով լուծել հարուստների եւ աղքատների, տէրերի ու ծառաների ընկերային յարաբերութիւնների հարցը : Վաղ քրիստոնէութիւնը հիմնականում հանդէս էր դալիս որպէս չքաւորութեան զաղափարախօսութիւն : Սակայն, շուտով այն աստիճանաբար սկսեց աւելի շատ պաշտպանել հարուստներին : Հայ իրականութեան մէջ այդ շրջադարձը տեսականորէն հիմնաւորելով, Աշտիշատի ժողովը ընդունում է, որ հարուստ եւ իշխող լինելը մեղք է : Այն բնական երեւոյթ է : Սակայն մարդկանց այդ խումբը պէտք է սահմանափակի շահագործման ընթացքում թոյլ տուած ծայրայեղութիւնները եւ միշտ յիշի, որ աղքատներն էլ իր եղբայրներն են : Հարուստները պէտք է ձգտեն լինել ողորմած, բարեբար եւ աղքատասէր : Իսկ ծառաներն ու աղքատները պէտք է շնորհակալ ու երախտապարտ լինեն եւ ադին աշխատանքով ապացուցեն իրենց նուիրումները (16) : Վերոյիշեալ տեսակէտները հետագայում զարգացրեցին եկեղեցու դրեթէ բոլոր հայրերը : Այդ ժողովում, միաժամանակ, վախը համարուեց որպէս հեղինակութեան եւ իշխանութեան հիմք : Վախը արդարացում էր, քանի որ այն ապահովում է մարդու փրկութիւնն ու ապաշխարութիւնը (17) : Երբորդ՝ Աշտիշատի ժողովն առաջին փորձը կատարեց աղանդաւորական տատանումներ ունեցող անապատական շարժումը եկեղեցու հսկողութեան տակ վերցնելու գործում : Եւ վերջապէս, որոշելով հիմնադրել հիւանդանոցներ, աղքատանոցներ, Աշտիշատի ժողովը ոչ միայն լուծեց որոշ առողջապահական հարցեր, այլ նաեւ փորձեց իր հսկողութեան տակ առնել մուրազկան-մեսալիանական աղանդաւորական շարժումն ու դժգոհ թափառաշրջիկների դասը, որոնք հիասթափուած էին քրիստոնէութիւնից (18) :

15. Տես՝ Փաւստոս Բիւզանդ, Հայոց Պատմութիւն, Դ., 4, Երևան, 1968, էջ 129: Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Գիրք Գ., Ի., Երևան, 1940, էջ 189:

16. Տես՝ Փաւստոս Բիւզանդ, Հայոց Պատմութիւն, Դ., 4, էջ 130, 131-132:

17. Նոյնը:

18. Տես՝ Փաւստոս Բիւզանդ, Հայոց Պատմութիւն, Դ., 4, էջ 129: Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Գիրք Գ., Ի., էջ 189-190:

Չորրորդ դարում քրիստոնէական ընկերային իմաստասիրութեան ձեւաւորման ընթացքի մէջ ընդգրկուել է նաեւ Ներսէս Կաթողիկոսը: Քրիստոնէութիւնը, իր նախնական չրջանից դուրս դալով եւ դառնալով պետական կրօն, կորցրեց նաեւ ընդդիմադիր, հակապետական ուղղուածութեան տարրերը: Նա աշխատեց տեսականօրէն արդարացնել ու հիմնաւորել աւատապետական իշխանութիւնը, որի դէմ էին պայքարում աղանդաւորական տեսքով հանդէս եկող հակաաւատապետական ժողովրդական շարժումները: Այդպիսի պայմաններում Ներսէսը գտնում է, որ կայ իշխանութեան երկու տեսակ՝ բնական, եւ կարիքների համար արուած: Առաջինը՝ արուած է եղեմական կեանքում բնութեան վրայ իշխելու համար, իսկ երկրորդի կարիքն զգացում է այն ժամանակ, երբ հանդէս է դալիս շարիքը: Կարիքներից առաջացած իշխանութիւնը շարիքը չէզոքացնելու միջոց է: Երկու տեսակի իշխանութիւններն էլ աստուածատուր են եւ պէտք է ծառայեն աստուածամանաշմանն ու աստուածապաշտմանը: Չարի ու բարու եւ նրանց հակամարտութեան պայմաններում հանդէս դալով «կարիքների համար եղած իշխանութիւնը» պէտք է ձգտի ապահովել բարու յաղթանակը (19): Բոլոր դէպքերում Ներսէսը համոզուած է, որ թէկուզ վահակալը, իշխանը բեր անդամ չար լինի, յամենայն դէպս նա աստուածատուր է: Որքանով էլ նա մեղաւոր լինի, յամենայն դէպս նա իշխանների վրայ թաղաւոր է, եւ նրան պարտաւոր են ենթարկուել: Իսկ կաթողիկոսութեան դերն է խրատել, յանդիմանել եւ աշխատել, որ թաղաւորը կամայականութիւններ թող չտայ (20):

Բիւզանդիայում արտասանած իր ճառերից մէկում Ներսէսն ասում է. «Հրաշքը թերահաւատների համար է պէտք եւ շատերին ուղղութեան բերելու: Ինչ որ մեզ՝ կարեւոր է, մարդկանց հասարակութիւնից դուրս չի կարող լինել»: Այսինքն նա տարբերակում է աստուածային նախախնամութեան արտայայտման երկու եղանակ՝ դերբնական եւ բնական: Նա երկու տեսակ հասարակական օրէնք է տեսնում՝ հրաշքային-դերբնական եւ բնական-մարդկային: Զփրկուելով հանդերձ առաջինի նշանակութիւնը, նա հակուած է երկրորդը աւելի ցանկալի համարել մարդու համար (21):

Այսպիսով, պաշտօնական քրիստոնէական վարդապետութիւնը, ձեւաւորուող ընկերային իմաստասիրութեան մէջ ներ-

19. Տես՝ Փաւստոս Բիւզանդ, Հայոց Պատմութիւն, Գ. 5, էջ 137:

20. Տես՝ նոյնը, Գ. 51, էջ 208-209:

21. Տես՝ նոյնը, Գ. 6, էջ 146:

մուծել է աւատապետական դասակարգային յարաբերութեան, պետութեան դերը նականացման, ընկերային յարաբերութիւններէ մոտորեցման հետ ազիրս ունեցող հարցադրումներ :

Գ. ԱՂԱՆԴԱԻՈՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ԳԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
ԸՆԿԵՐԱՅԻՆ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ՁԵՒԱԻՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Ընկերային իմաստասիրութեան ձեւաւորման եւ զարգացման իւրաքանչիւր փուլում ժողովրդական աշխարհայեացքն ունեցել է որոշակի ազդեցութիւն: Երբ տուեալ ժողովրդի իմաստասիրական միտքը ձեւաւորուել է ստրկատիրական շրջանի սկզբում, ապա այդ ընթացքի վրայ ազդել է զիցարանութիւնն ու առասպելը: Երբ այդ ձեւաւորումն իրականացել է ստրկատիրական հասարակարդում, ապա նկատելի է տարբեր դոյնի հակաստրկատիրական տրամադրութիւնների ազդեցութիւնը: Իսկ, երբ տուեալ ժողովրդի ինքնատիպ իմաստասիրութեան լինելութեան ընթացքը իրականացել է աւատապետութեան պայմաններում, ապա աղանդաւորականութեան քօղով հանդէս եկող հակա-աւատապետական ժողովրդական դազափարախօսութիւնը անբաժին չի մնացել: Այսպէս օրինակ, պուլկարական ինքնատիպ իմաստասիրական մտքի ձեւաւորման դործում դործօն մասնակցութիւն է ունեցել բողոքիչութիւնը, Լեհաստանում եւ Ձեթսոսլովաքիայում՝ յուսականութիւնը, Մերձբալթեան երկրներում՝ ռեֆորմատորականութիւնը: Ռուսաստանում եւ Ուքրանիայում՝ ժողովուրդային շարժումները եւ այլն: Այդպիսին է եղել նաեւ Հայաստանում ընկերային իմաստասիրական մտքի ձեւաւորման ընթացքում: Առնուազն աղանդաւորութիւնը դաւալի դործ է կատարել ընդդիմադիր ուժերի դազափարախօսութեան կերտման ասպարէզում (22): Իսկ ընդդիմադրութիւնը առաջընթացի նախապայմանն է:

Քրիստոնէութեան տարածման հետ զուգահեռ հայ իրականութեան մէջ ծաւալում է նաեւ աղանդաւորութիւնը: Վերջինիս դազափարախօսութեան միջոցով ուժեղանում է իմաստասիրութեան կապը հեթանոսական շրջանի փիլիսոփայական մշակոյթի եւ հայ զիւղացու պայքարի եւ երազանքների հետ:

Բ-Գ. դարերում, հայ իրականութեան մէջ յատկապէս տարածուած է եղել վաղ դնոստիկեան արեւելեան վալենտինականութեան տարրերակներից բարդեծականութեան ազանդը: Բարդեծեան Ներսացին (Բ-Գ. դար), որն ըստ Հիպոլիտի հայ է, հանդիսացել է

22. Ա. Կոլխմիկ, Միջնադարեան Երջանի Գերմանիայի Փիլիսոփայութեան Պատմութեան Հետազոտման Մի Գանի Մեթոտարանական Խնդիրներ, «Հասարակական Մտքի Պատմութիւն» (ժողովածու), Մոսկուա, 1972, էջ 304-305 (ռուսերէմ):

«Ճակատադրի կամ Երկրների Օրէնքների Մասին» աշխատութեան հեղինակ: Սկզբում նա պատկանել է վալենտինականութեան ու ապա՝ Հայաստան դալով, մեկուսացել է Անիի մեհեանում: Նա ունեցել է հակամարկիոնական եւ հակաասկետիկական ուղղուածութիւն: Նրա ուսմունքը տարածուել է ոչ միայն Միջին ու Մերձաւոր Արեւելքում, այլ նաեւ Զինաստանում: Հայաստանում բարդեծականութեան ազդեցութեան մասին է վկայում ոչ միայն Մովսէս Խորենացու եւ Անանուն Պատմիչի յարդարից վերաբերմունքը, այլ նաեւ այն փաստը, որ Հայերէն վաղ թարգմանութիւնների շարքում մենք հանդիպում ենք բարդեծական հեղինակի պատկանող պարականոն գործերի («Գործք Թովմասայ» եւ Տատրանոսի «Դիատետանը») (23):

Դ-Ե. դարերում Հայ իրականութեան մէջ տարածուած աղանդներից է եղել երկու զնոստիկեան ուղղութիւնների (մծղնէականութեան եւ կիսաբեսասականութեան) տեղայնացուած համադրութիւնը: Այդ աղանդաւորական հոսանքի ներկայացուցիչներից մենք գիտենք Եւստանթիոս Սեբաստացուն, Մելետիոս Անտիոքացուն: Ե. Ս. Քասունին նրանց շարքին է դասում նաեւ Պապին եւ Վարազդատին (24):

23. Տես՝ Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Բ. 66: Ամանուն, Ժամանակագրութիւն, Վեներտիկ, 1904, էջ 41: Յ. Մամանդեան, Գնահան Տեսութիւն Հայ Ժողովրդի Պատմութեան, Բ. հտր., Ա. մաս, Երևան, 1957, էջ 48: Ե. Գ. Տէր-Միմասեան, Միջնադարեան Աղանդների Մտղման ու Զարգացման Պատմութիւնից, Երևան, 1968, էջ 50-57: Հ. Մելիքոնեան, Հայ-Ասորական Յարաբերութիւնների Պատմութիւնից, էջ 150-157: Մ. Աւդալբեկեան, Հայ Գեղարուեստական Արձակի Սկզբնաւորումը, Երևան, 1971, էջ 159-197: Johannes Queston, **Patrology**, Antwerp, 1966, vol. I, pp. 138-139, 225, 263-264, vol. II, pp. 146-147, vol. III, p. 401.

24. Տես՝ Կորիւն, Վարք Մաշտոցի, ԺԶ., Երևան, 1967, էջ 113-114: Փալարոս Բիւզանդ, Հայոց Պատմութիւն, Դ. 8: Մ. Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, Գ. 65: Կ. Մկրտչեան, Հայոց Եկեղեցու Պատմութիւն, Վաղարշապատ, Ա. մաս, 1908, էջ 109: Մ. Արեղեան, Հայոց Հին Գրականութեան Պատմութիւն, Ա. հտր., Երևան, 1944, էջ 623-626: Լ. Խաչիկեան, Փոքր Հայքի Սոցիալական Շարժումների Պատմութիւնից, Երևան, 1951: Ե. Տէր-Միմասեան, Միջնադարեան Աղանդների..., էջ 66-70: Ե. Ս. Քասունի, Հայ Մշակոյթի Պատմութիւնը, էջ 253: Ֆ. Վ. Ֆաուար, *Կեանք եւ գործք Եկեղեցւոյ...*, էջ 455, 477-478 (ռուսերէն): Sozomen **Hist. Eccl.**, 2.33, 3.14. Philotorgius, **Hist. Eccl.**, 5. 1. Phatrur, **Cod.**, 52.81 **Patrology**, vol. II, p. 114, vol. III. p. 14, 201-202, 207-212, 237, 413, 424, Leon Arpee, **A History of Armenian Christianity**, N. Y., 1946, p. 13.

Բ-Դ. զարեբում հայ իրականութեան մէջ գործող ազանդաւորական շարժումները ու նրանց դադափարախօսութեան ազդեցութեան մասին խօսելիս անհրաժեշտ է նկատի ունենալ մի քանի գործօններ: Նախ պէտք է հաշուի առնել, որ դրանք տեղական ծագում չեն ունեցել (ինչպէս պաւլիկեան, թոնդրակեան, Մայրաղոմեցու աշակերտների հետ կապուած շարժումները): Դրանք հարեւան քրիստոնէական երկրներում ծագած ու դարդացած ազանդաւորական շարժումների հայկական արձագանդներն էին: Երկրորդ՝ այդ ժամանակաշրջանի հայ եկեղեցու հայրերն այդ շարժումների դադափարախօսութեան դէմ պայքարելիս սահմանափակուել են տիեզերական ժողովների որոշումների, կանոնների, այլազոր հայրերի դրոյթների կրկնութեամբ ու պատժիչ միջոցներով: Նրանք իրենց բռնազիր աշխատութիւններում ազանդաւորական դադափարախօսութիւնը տեսական քննարկման չեն ենթարկել, ինչպէս այն հետագայում արել են Եղնիկ Կողբացին, Յովհան Օձնեցին, Յովհան Մայրաղոմեցին, Գրիգոր Մաղխտրոսը եւ ուրիշներ: Ինչպէս վկայում է Փաւստոս Բիւզանդը, այդպիսի փորձ արել է ներսէս Կաթողիկոսը (25): Երրորդ՝ վերսյիշեալ գործօնների տեսակարար կշիռը մեծանում է, քանի որ այդ ժամանակաշրջանում դեռեւս չկար հայատառ գրականութիւն: Ազանդաւորական դադափարախօսութիւնը տարածւում էր կամ բանաւոր խօսքով եւ կամ էլ՝ յունարէն եւ ասորերէն լեզուով: Չորրորդ՝ Բ-Դ. զարեբի ազանդաւորական շարժումների հակա-աւատապետական ուղղութեամբիւնն այնքան ուժեղ եւ ընդգրծուած չէր, ինչպէս հետագայ զարեբում:

Վաղ դնոստիկութիւնը փորձեց քրիստոնէութիւնը սկզբրունքօրէն հեռացնել հրէականութիւնից եւ այն աւելի կապել հելլենիստական աւանդոյթների հետ: Գնոստիկները, հանդիսանալով առաջին քրիստոնէայ աստուածաբանները, փորձեցին պարզ քրիստոնէութիւնը դարձնել իմաստասիրական ուսմունք, բացարձակ կրօն, իսկ Քրիստոսին՝ տիեզերական դարդացման առաջնորդ: Վաղ դնոստիկեան ազանդները տուեցին աստուայի մասին քրիստոնէական նախապաշարմունքների առաջին քննադատութիւնը եւ մերժեցին վերջին դալստի, Քրիստոսի հազարամեայ թաղաւորութեան, մարմնի յարութեան եւ նիւթի վերջնական ոչնչացման մասին ուսմունքները: Քրիստոսի վերջին դալուստը մերժելով, նրանք զգալիօրէն փոխեցին աստուայից մարդկանց ունեցած ակնկալութիւնների համակարգը: Ընդունելով նիւթի, տիեզերքի եւ դրա հետ միասին մարդկութեան, աշխարհի պատմութեան տեւողականութիւնը, նրանք փաստօրէն բացասեցին քրիստոնէութեան Ֆինալիստական ուսմունքը եւ հակուեցին դէպի աշխարհների յաջորդականութեան անվերջութիւնը:

Նոր-պղատոնական արտարիականացման (էմանացիայի) ուսմունքի նմանութեամբ նրանք ստեղծեցին իրականութեան (ընդհանուր առաջին) աստիճանական բացայայտման մասին իրենց դրոյթները: Հակադրուելով արարչադրժութեան պատմութեան ու մարդու ճակատագրի մասին քրիստոնէական վարդապետութեանը, զնոտիկները մշակեցին իրենց տուալիստական ուսմունքը: Այնտեղ ընդգրծուած են հետեւեալ զաղափարները. Ա. մարդկութեան պատմութիւնը վերագտնում է ոչ թէ զէպի իր սկիզբը, այլ զէպի աւելի կատարեալ ու բարձր մի վիճակ, Բ. մարդկութեան պատմութիւնը երկու հական բարոյական սկզբունքներէ՝ բարու եւ չարի պայքարն է, Գ. բոլոր զէպեբրում եւ պայմաններում մարդ չի կորցնում ինքնաձանաչման, ինքնազարգացման հնարաւորութիւնը, Դ. պատմութեան պարբերացման հիմքը չի կարող Հին Կտակարանը հանդիսանալ (26): Բոլոր վաղ զնոտիկեան աղանդներէ համար ընդհանուր առաջին զէպեբրի մէջ իւրաքանչիւր հոսանք ներմուծեց իր ձեւափոխումները:

Վալենտինականներէ համար մարդը «Միակ»ի, «բացարձակ սկիզբ»ի արտարիականութեան աստիճաններից եւ ութ աստուածային հիմքերից մէկն է: Մի կողմից վալենտինականները ընդունում են մարդու առաջացման մասին Մենդոց Գրքի առասպելը եւ միւս կողմից մարդուն դիտում են ամբողջ իրականութեան աստիճանաւորուածութեան մէջ (27): Միաժամանակ, սակայն, նրանք աւելի են խորացնում նոր-պղատոնական խորհրդապաշտութիւնը: Մարդը, նրանց կարծիքով, կազմուած է երեք բնաւոր բաղադրամասերից՝ նիւթական, հոգեւոր եւ ոգական: Ճակատագրականօրէն իւրաքանչիւր մարդու մօտ գերակշռում է դրանցից մէկն ու մէկը: Նիւթականի ախրապետութեան զէպեբում՝ կանխորոշուածօրէն մարդիկ անյուսալիօրէն դատապարտուած են կորստեան: Հոգեկանի գերիշխանութեան զէպեբում՝ մարդկանց տրւում է բարու եւ չարի միջեւ ընտրութիւն կատարելու հնարաւորութիւն: Այն մարդիկ, որոնց կատուցուածքի մէջ հիմնական տեղը գրաւում է ոգեկանը (պնեմատիկ մարդիկ), կարող են հասնել գերադոյն կատարելադրժման: Այդպիսիք՝ կարիք չունեն ո՛չ հաւատի, ո՛չ օրէնքի եւ ոչ էլ գործունէութեան: Այսպիսով, վալենտինականները ոչ միայն պաշտօնաւորում էին չարի եւ բարու հական դոյութեան զաղափարը (որ հայ իրականութեան մէջ մուտք է գործել ոչ թէ հեթանոսական կրօնի, այլ աղանդաւորութեան ձանապարհով), այլ նաեւ մերժում անհատի բարո-

26. Ե. Գ. Տէր Միմսսեան, *Միջնադարեան Աղանդներէ...*, էջ 19-20, 22-25:

27. *Փիլիսոփայութեան Պատմութիւն*, Ա. հտր., էջ 384-486 (ռուսերէն): Ե. Գ.

Գ. Տէր-Միմսսեան, *Միջնադարեան Աղանդներէ...*, էջ 54-60: **Patrology**, vol. I, pp. 260-268.

յական ու իրաւական պատասխանատուութիւնը իր կատարած դործե-
րի համար : Այսպիսի խորհրդապաշտութիւնն ունի դրական հատիկ
եւ : Իսկան չարք ոչ թէ դերադոյն, ցանկալի եւ մարդու վախճանը
տնօրինող, այլ մարդու կողմից մերժուող աստուծոց է : Այդ պատճառով
էլ չարիքի տիրապետութիւնը ճակատադրական է : Մարդկութիւնն
իր պատմութեան մէջ չարի տիրապետութիւնից ընթանում է դէպի
բարին ու կատարեալը : Այսպիսով, պատմութեան եւ մարդու արարք-
ները ներքնապէս ուղղուած են արարիչի ու նրա էական չարիքի դէմ :

Ցանկալի հասարակութեան վալենտինական պատկերացումները
մասին մեզ շատ քիչ բան է հասել : Այդ աղանդի ներկայացուցիչները
երազել են այնպիսի հասարակութեան մասին, որ լուսադոյն հնարա-
ւորութիւններ կարողանայ ստեղծել մարդու կառուցուածքում առ-
կայ բազադրամասերի, կենսակայծի բացայայտման համար : Այ-
սինքն, նրանք այս կամ այն չափով պաշտպանել են հասարակու-
թեան օրկանական կառուցուածքի մասին պղատոնական ուսմուքը :
Միւս կողմից, դոյութիւն ունեցող իրականութեան ու մարդու բա-
ցասական յատկութիւնների պատասխանատուութիւնը ղենելով դեմի-
ուրդի վրայ, նրանք մարդու վարքը բացատրում են կանխորոշման,
ճակատադրականութեան ուսմունքով : Մարդն այլ կերպ դործել չի
կարող, քանի որ առաջացման օրից իր մէջ դոյութիւն ունեցող որակն
ու քանակը այդպիսի վարք էր կանխորոշում : Այս պատճառով մար-
դուն ընորոշ է անտարբերութիւնը դէպի իրականութիւնն ու նրա օ-
րէնքները : Այս ճանապարհով որոշ վալենտինականներ թեքում են
դէպի կարպոկրատականութիւնը : Վերջինիս տարբերը մենք նկա-
տում ենք նաեւ մծղնէականութեան մէջ : Էպիկուրականների նման
կարպոկրատները պաշտպանում են այն տեսակէտը, որ մարդիկ
պէտք է վայելեն կեանքը եւ իրականացնեն իրենց ցանկութիւնները,
քանի որ աստուած ամէն ինչ տուել է մարդուն վայելքի համար :
Մարդիկ են սահմանափակել այդ բնական իրաւունքը եւ հնարել «իմն
ու քոնը» տարբերակող օրէնքները : Ինչպէս արեւն իր ճառագայթ-
ներն ազատօրէն, հաւասարօրէն բաժանում է մարդկանց վրայ, այդ-
պէս էլ մարդիկ պէտք է օգտուեն կեանքից : Ինչ որ մարմինինն է՝
պէտք է մարմինին տալ, իսկ ինչ, որ հոգունն է՝ հոգուն (28) :

Մծղնէականութիւնը ընդգրկմադէր ընկերային-քաղաքական դա-
շափարախօսութիւն ունեցող մի շարժում է եղել եւ ունեցել է տար-
բեր երանգաւորումներ, թեւեր՝ միստիկ-երազկոտ եւ արմատական-
դործունեայ : Առաջինն առաւելարար կենցաղային եւ եկեղեցական
յարարբերութիւնների մակարդակով է հակադրուել դոյութիւն ունե-
ցող կարգերին : Արմատական թեւը խորացրել է հաւատածի յեղափո-
խական տարրը ու հասել իրաւական ու պետական կարգերի մերժ-
ման, բացասման : Գոյութիւն ունեցող հասարակութեան արդարու-
թեան եւ բարոյական օրէնքները դեմիուրդից համարելով ու դրանք

չընդունելով, նրանք օրինազանցութիւնը համարում են բնական եւ ինքնին հասկանալի: Այդ իմաստով անարդարութիւն զործելը մեղք չէ: Ինչպէս յայտնում է նեստորական Եղնիկ կաթողիկոսը, նրանք համոզուած են եղել, որ անարդարութիւնը մեղք չէ եւ այդ պատճառով դուրս են եկել սուրբ հոգու եւ օրէնսդրի դէմ: Նրանք անօրէն կեանք են վարել՝ համոզուած, որ այս աշխարհում բարիների համար վարձատրութիւն, իսկ չարերի համար՝ պատիժ չկայ: Նախնական քրիստոնէութեան բնորոշ այն տեսութեամբ, որ աշխատանքը չարիք է, նրանք պայքարել են ժամանակի աշխատանքային յարաբերութիւնների ու շահադործման դէմ: Այս հարցերում որոշակի ընդհանրութիւն կայ Հին աշխարհի կլինիկների եւ մեսալեանների միջեւ:

Մծղնէականները պայքարելով ընկերային հաստատութիւններին եւ օրէնքների դէմ, մերժում են նաեւ եկեղեցու քաղաքականացումն ու ձեւականացումը: Եկեղեցին, նրանց համար, որոշակի ընկերային կառուցուածք ու դեր ունեցող հաստատութիւն պէտք չէ լինի, քանի որ այն պէտք է զբաղուի լուի հոգու փրկութեամբ: Այսպիսով, նրանք մերժում են աւատատիրական դասային մենաշնորհները, հասարակական կառուցուածքի աստիճանաւորումն ու քրիստոնէութեան այն յատկութիւնները, որոնցմով նա հանդէս է դալիս որպէս տիրող կարգերի պաշտպան (29):

Նոր-պղատոնական արտարխականացման ու աստիճանաւորուածութեան ուղով բացատրելով իրականութեան կլինելութեան ընթացքը, արիոսականներն իրենց տիեզերաբանութեան ու բարոյագիտութեան մէջ աւելի են ընդդժում մարդու արժանիքների նշանակութիւնը: Եթէ պաշտօնական վարդապետութեան մէջ մարդկային յարաբերութիւնները խորհրդականացուելով ու ազաւազուելով դերնականացում են, ապա արիոսականների մօտ տեղի է ունենում հակառակը: Գերբնական ու աստուածային յարաբերութիւնները մեկնաբանում ու իմաստաւորում են մարդկայինի միջոցով: Աստու եւ Քրիստոսի յարաբերութիւնը նմանցնելով հօր ու որդու յարաբերութեան, նրանք ժխտում են երրորդութեան գաղափարը եւ դտնում որ Քրիստոս էլ ստեղծուած է: Նա որդի է ոչ թէ բնազանցական, այլ՝ բարոյական առումով: Նա Աստու կողմից որդեգրուեց իր անհատական արժանիքների համար: Աւելին՝ քանի որ Քրիստոսն ու քրիստոնէութիւնը առաջացել են մարդու փրկութեան համար, հետեւաբար Քրիստոսի (աստուածորդու) գոյութիւնը պայմանաւորուած է մարդով: Արիոսն իր աշխատութիւններից մէկում գրում է. «Աստուած յանուն մարդու է ստեղծել նրան (լուկոս-Քրիստոսին) որպէսզի նրա միջոցով, որպէս դործիքի, նա կարողանայ ստեղծել մեզ:

29. Ե. Գ. Տէր-Միմասեան, Միջնադարեան Ազանդների..., էջ 78-80: Լ. Խաչիկեան, Փոքր Հայքի Սոցիալական Շարժումների Պատմութիւնից, էջ 33:

նա չէր կարող դոյութիւն ունենալ, եթէ Աստուած մտադրուած չըլինէր մեզ ստեղծելու» (30) :

Ինչպէս նկատել են այդ շրջանի աստուածաբանները, արիտականները փրկութեան դեր էին վերադրում մի աստծու, որ խակական չէ, անուժ է եւ երկրորդական: Այս պատճառով էլ նրանք մարդու փրկութիւնը վերջին հաշուով հիմնականում պայմանաւորում էին իր սեփական արժանիքներով (31) :

Մծղնէականները աւելի շեշտելով մարդու եւ չար աստծու ծագումնաբանական կապը, պնդում են, որ նրա ներքնաշխարհին ընտրոշ է գրգռիչ սատանայի ազդեցութիւնը (32) : Նրանց կարծիքով Ադամի մեղքի հետեւանքով սատանան գոյարանականօրէն միաձուլուել է մարդու հոգու հետ: Այս հիման վրայ, ինչպէս տեղեկացնում են Նիլոս Անկուրացին եւ Մարկոս Ճզնաւորը, նրանք համոզուած են, որ մարդու փրկութիւնը եկեղեցական նշանակաբանութեան ու խորհուրդների հետ ոչ մի տրամաբանական կապ ունենալ չի կարող, մանաւանդ որ փրկութիւնը վերաբերում է հոգուն եւ ոչ թէ մարմնին: Մկրտութիւնը, խաչը, հազորդումը մարդու կատարելագործման նպաստել չեն կարող, այնպէս, ինչպէս մարմնական կեանքը չի կարող մասնակցել հոգեկանի աւելի վատացմանը: Մարդու փրկութիւնը՝ լուսոյի, աստծու հետ անմիջական հաղորդակցման ճանապարհով, աղօթքի միջոցով միայն կարող է իրականանալ (33) : Այսպիսով, խորհրդապաշտութեան ճանապարհով նրանք եւս մարդու փրկութիւնն ու կատարելագործումը կտրում են աւատապետական միջավայրից, կրօնական հաստատութիւններից ու այն կապում իրեն՝ մարդու խոլումներին, դերադոյնի հետ ունեցած յարաբերութեան հետ:

Այսպիսով, ձեւաւորուող ընկերային իմաստասիրութեանը ազանդաւորական քօղով հանդէս եկող հակա-աւատապետական ժողովրդական դադափարախօսութիւնը փոխանցել է ընդլիմադիր աշխարհայեացքին յատուկ քննադատական-ազատխոհական ողի, որն իր դրական ազդեցութիւնն ունեցաւ ազատագրական պայքարի դադափարախօսութեան վրայ: Հասարակական մտքի պատմութեան մէջ այն ներմուծեց ոչ միայն նոր հարցադրումներ, այլ նաեւ նոր, արմատական լուծումների ձգտում՝ հասարակութեան իտէլական օրինատիպի, հասարակութեան կառուցուածքի, նրա փոփոխելու-

30. Sbu' Socrates, **Hist. Eccl.**, 1. 6. **Patrology**, vol. II, p. 16.

31. Sbu' **Patrology**, vol. III, p. 3, 6, 16, 41, 67, 78, 136, 194.

32. Sbu' **Patrology**, vol. III, p. 164.

33. Ե. Գ. Տէր-Մինասեան, *Միջնադարեան Ազանդներ...*, էջ 78-80: Վ.

թեան, մարդու եւ նրա արժէքների կողմնորոշման ընթացքի վերաբերեալ: Այն նպաստեց նաև հայ իրականութեան մէջ նոր-պղատոնականութեան դադարների տարածմանը:

Դ. ԸՆԿԵՐԱՑԻՆ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ԵԶՐԵՐԻ, ՍՏՈՐՈԳՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ԵՒ ՀԱՍԿԱՑՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՍՏԵՂԾՈՒՄԸ

Ինչպէս տեսանք, ղեցարանութեան, առասպելների եւ հին վէպի միջոցով մշակուել էին հասարակական երեւոյթների արտացոլացումն ու իմաստաւորումը հանդիսացող որոշ պատկերացումներ եւ նախնական հասկացութիւններ: Օրէնսդիր հայ դահապաշտների, քրմերի, օտար իմաստասիրական կեդրոնների հետ կապուած հայ մտաւորականների, հելլենիստական շրջանին ընդդէմ թափառաշրջիկ օտար իմաստասէրների, հին յունական հեղինակների դործերի տարածման միջոցով՝ յունարէն, ասորերէն եւ արամերէն լեզուներով, եւ հաւանաբար մեհենական նշանադրերով Հայաստանում տարածուել են ընկերային-իմաստասիրական դասակարգուած որոշ դադարաչափեր, որոնք համաշխարհային փիլիսոփայական գրականութեան մէջ արդէն ստացել էին փիլիսոփայական ուղղութիւնների լաւ արտայայտուած դասակարգում: Դրանք թէև բաւարարում էին որոշ ընկերային-քաղաքական եւ դադարաւորական պահանջմունքներ, սակայն դեռեւս չէին վերածուել տեղայնացուած փիլիսոփայական դպրոցի եւ ականդոյթի: Օտար լեզուներով մշակուող վերնախաւային այդ գրաւոր մշակոյթը նպաստեց փիլիսոփայական ճաշակի, մտածողութեան վարդաքանն ու համաշխարհային փիլիսոփայական մշակոյթի հետ ծանօթանալուն: Սակայն ո՛չ ժողովրդական բանահիւսութիւնը եւ ոչ էլ օտարադիր գրականութիւնը, հասկանալի պատճառներով, չկարողացան ստեղծել ազգային լեզուով փիլիսոփայական հասկացութիւնների եւ ստորոգութեանց համակարգ: Առանց այդպիսի համակարգի խիստ դժուարանում է դադարաւորութեան փիլիսոփայականացումը, տարածումը, տեղայնացումը:

Եթէ այդ հասկացութիւնների մշակման առաջին հանդրուանը կատարուել էր ժողովրդական բանահիւսութեան մակարդակով ու ձեւով, երկրորդը՝ հելլենիստական շրջանում յունարէն եւ ասորերէն լեզուով եւ մեհենական նշանադրերով գրուած գրականութեան միջոցով, ապա երրորդը հանդիսանում է չորրորդ դարում իրականացուող բանաւոր թարգմանութիւնը: Եկեղեցական պաշտամունքների ժամանակ Աստուածաշնչից եւ եկեղեցու սուրբ հայրերի դործերից կարդացուած էին հատուածներ: Այդ աղբիւրները գրուած էին կամ յունարէն եւ կամ ասորերէն, եւ այդ պատճառով էլ ընթերցումներն անհասկանալի էին մնում ժողովրդին: Այս դժուարութիւնը յաղթահա-

րելու համար առաջացաւ «բանաւոր» թարգմանիչների հաստատութիւնը: Այդ թարգմանիչները օտար լեզուով ընթերցուած նիւթը թարգմանում էին ժողովրդին: Շուրջ մի դար, մինչեւ մեսրոպեան տառերի ստեղծումը, բաղմաթիւ թարգմանիչներ բանաւոր խօսքի միջոցով յղուած էին կարդացուած գործերի թարգմանութիւնը եւ այդ ընթացքում ստեղծում պատմապիտական, գեղագիտական, աստուածաբանական, փիլիսոփայական եւ այլ տիպի եղբարանութիւն: Այլ գործօնների շարքին այս էլ նպաստեց այն հանդամանքին, որ հինգերորդ դարի թարգմանչաց շարժման ներկայացուցիչները կարողացան ստեղծել հարուստ իմաստասիրական գրականութիւն: Վերջինս արդէն իմաստասիրական հասկացութիւնների եւ ստորոգութեանց մշակման չորրորդ հանդրուանն ու ձեւն է: Դրան շուտով յաջորդում է յունարան գալորցի լեզուաշինարարական գործունէութիւնը՝ հինգերորդ փուլը:

Մեսրոպ Մաշտոցը եւ նրա գործակիցները, հայոց լեզուի հընչինական կարգի խորը գիտական ուսումնասիրութեան հիման վրայ իւրաքանչիւր հնչիւնի համար տառանշաններ ստեղծելով եւ դրանց օգնութեամբ թարգմանական եւ բնագիր մատեաններ գրելով, խօսակցական լեզուն դարձրին գրական եւ համազգային: Այդ ճանապարհով, որոշակի լեզուական նշանային համակարգի միջոցով նոր արժէք ստացան ու ճշգրտուեցին ժողովրդական բանահիւսութեան միջոցով կերտուած հասկացութիւնները: Իսկ յունարէն եւ ասորերէն լեզուով գրուած հայ հեղինակների երկերի միջոցով հայ մշակութի մէջ ներթափանցած իմաստասիրական խորք ունեցող բառերը կամ հայացուեցին եւ կամ էլ դրանց փոխարէն շրջանառութեան մէջ մըտցրեցին նոր հայերէն բառեր(34): Այս պատճառով էլ մեսրոպեան շարժումն իր լեզուաշինարարական եւ եղբարանական գործունէութիւնը ծաւալելիս ստեղծել է առաջին հայերէն բառարանները (35), որոնց թւում նաեւ իմաստասիրականը:

Մեսրոպեան շարժումն իր պաշտպանած մշակութային քաղաքականութեամբ նոյնպէս կարողացաւ որոշակի հանդրուանի աւար-

34. Հայաստանում օտարալեզու գրականութեան մասին տես՝ Հ. Գաբրիելան, Պատմութիւն Մատենադրութեան Հայոց, Վիեննա, 1851: Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վեներտիկ, 1901: Ա. Զամինեան, Պատմութիւն Հայ Գրականութեան, Ա. մաս, Նոր Նախիջուան, 1915: Ե. Ս. Գառուսի, Հայ Մշակոյթի Պատմութիւնը: Լ. Ս. Խաչիկեան, Օտարալեզու Հայ Գրականութիւնը Չորրորդ դարում, «Պատմա-Բանասիրական Հանդէս», Երեւան, 1973, քիւ 3:

35. Գ. Է. Գասպարեան, Հայ Բառարանագրութեան Պատմութիւն, Երեւան, 1968, էջ 13-17:

տին հասցնել իմաստասիրական մտքի ձեւաւորման ընթացքը: Այդ շարժման զաղափարախօսները համոզուած էին, որ երկրի ամբողջականութիւնը, պետականութիւնը կորցրած եւ կայսերապաշտական ձուլող քաղաքականութեամբ ղեկավարուող պետութիւնների դէմ պայքարող ժողովրդի դոյառեւման ու բարդաւաճման հիմնական հիմքերից մէկն էլ ինքնատիպ, մարտնչող եւ ազգային դիմադիժ ունեցող հարուստ մշակոյթի կերտումն է: Նրանք զիտակցում էին, որ մշակոյթի մարտնչութիւնն ու հարստութիւնը պայմանաւորուած է համաշխարհային առաջաւոր քաղաքակրթութեան իւրացումով: Ինքնատիպութիւնն ու ազգային դիմադիժը հայ ժողովրդի առաջ ծառայած հարցերի ճիշդ բմբռնման, ճիշդ լուծման, եւ ազգայինի ու համաշխարհայինի ճիշդ համադրման արդիւնքն է: Այսպիսի մտահոգութեամբ նրանք թարգմանեցին բաղմամբիւ հատորներ, շարադրեցին իրենց երկասիրութիւնները(36): Այդպիսով նրանք աւարտեցին ինքնատիպ ընկերային իմաստարանութեան ձեւաւորման ընթացքը ու հիմք դրեցին նորին, հայ մտքի պատմութեան զարգացման նոր փուլին: Նրանք, յենուելով անցեալի ազգային աւանդոյթների եւ այլ ժողովուրդների նուաճումների վրայ՝ փորձում են վերացարկման փրկիստփայական մակարդակով եւ մասնադիտական հասկացութիւնների եւ եզրաբանութեան համակարգի միջոցով լուծել, բացատրել հայ ժողովրդի առաջ ծառայած հրատապ հարցերը: Այդ ընթացքում նրանց առաջ քաշած տեսակէտներն ու տեսութիւնները ձեռք են բերել այնպիսի իւրայատկութիւններ ու ստեղծել այնպիսի ուղղութիւններ, որոնք հնարաւոր է բացատրել միայն հայ ժողովրդի տնտեսական, ընկերային-քաղաքական եւ մշակութային զարգացման ներքին տրամաբանութեամբ: Այդ հոգի վրայ է մշակուել ազգային ազատագրական պայքարի, պաւլիկեան, հայկական ջրխտոնէական եկեղեցու, հայկական նոր-պղատոնականութեան ընկերային իմաստասիրութիւնը:

Այսպիսով, Մաշտոցեան մշակութային, քաղաքական շարժումով աւարտուած է Հայաստանում ընկերային իմաստասիրութեան ձե-

36. Տես՝ Գ. Զարբանալեան, Մատենադարան Հին Հայոց Թարգմանութեան, Վեներտիկ, 1880: Յ. Մամանդեան, Յունարան Գպրոցը եւ Նրա Զարգացման Երջանները, Վեներտիկ, 1927: Մ. Աբեղեան, Հայոց Հին Գրականութեան Պատմութիւն, Ա. հտր., էջ 87-113, 613-617: Գ. Տ. Խրլորեան, Անանիա Շիրակացու Աշխարհայեացքը, Երեւան, 1964, էջ 29-30, 50-51: Գ. Տ. Խրլորեան, Թարգմանչաց Եարժման Դերը Հայ Մշակոյթի Պատմութեան մէջ, «Զարթոնք» (օրաթերթ), Պէյրութ, 1968, Հոկտ. 15-20:

ւաւորման երկարատեւ ընթացքը, եւ սկսում է ինքնատիպ հասարակական մտքի զարգացման նոր շրջանը՝ իր բոլոր բազմազանութեամբ, երեւէջներով եւ պատմական փուլերով: Այդ շարժումը հայ հոգեւոր մշակոյթի նախորդ շրջանի աւարտն է ու նորի սկիզբը:

Հինդերորդ դարի հայ հոգեւոր մշակոյթի թուլէքային, բազմակողմանի զարգացումը մեծապէս պայմանաւորուած է նրան նախորդող ձեւաւորման փուլի նուաճումներով:

THE FORMATION OF SOCIAL PHILOSOPHY IN ARMENIA

Kevork D. Kherlopian

(Summary)

Social philosophy in Armenia had gone through four stages of development by the fifth century A. D. when Mesrob Mashdots and his disciples – began with a cultural and political movement – to formulate an original Armenian social philosophy. The first stage of social philosophy in Armenia was the pre-Christian period, influenced strongly by Hellenistic thought and the creation of political administrative machinery by the Artaxiad Dynasty. The second stage was the early christian period, in feudal Armenia, when two factors become especially significant: the spread of christianity and its adoption as the state religion, and the rules formulated at the council of Ashdishad in 345 A. D., presided over by Catholicos Nerses the Great. The third stage was the period of the heretical movements which were sects who preached their ideas in Armenian, Greek and Assyrian languages. Finally, the fourth stage was the century immediately before Mesrob Mashdots, when translators were forming orally in Armenian historical, aesthetic, theological and philosophical terminology.