

Մեսրոպ Մաշտոցի ընկերային իմաստասիրութիւնը

ԳԷՈՐԳ Տ. ԽՐԼՈՒԲԱՆ

Մեսրոպ Մաշտոցը, հայ տառերի ստեղծողը, հայատառ գրականութեան առաջին հեղինակը, հինգերորդ դարի մշակութային մեծ շարժման ղեկավարը, զբաղի աւանդ ունի նաեւ հայ հասարակագիտական մտքի սաղմնաւորման ու զարգացման գործում: Նրա հասարակական դիրքն ու գործունէութեան բնոյթը բնականաբար ենթադրում էին որոշակի ընկերային ծրագիր: Այն, անկասկած, շատ բանով կրկնում էր այդ ժամանակաշրջանի քրիստոնէական վարդապետութեան դրոյթները եւ ենթարկուած էր վաղ միջնադարեան հայ եկեղեցու պահանջներին: Ինչպէս ժամանակաշրջանի գրեթէ բոլոր մտաւորականների, այնպէս էլ նրա աշխարհայեացքում նկատելի է միաստիկական երանգը, իրականութեան երկատումը երկու մեկուսացուած աշխարհների, մտացածինի եւ հրաշքի ներթափանցումը: Չպէտք է նաեւ մոռանալ այն հանգամանքը, որ դեռեւս հելլենիզմի ժամանակից փիլիսոփայութիւնն ու ընկերաբանութիւնը կորցնում են ամբողջ իրականութիւնը ղեկավարելու եւ ընդհանրացնելու յաւակնութիւնը: Նրանք իրենց առաքելութիւնը առաւելաբար սահմանափակում են կեանքի այս կամ այն նեղ կողմի ղեկավարմամբ: Գեանքի սրուող հակասութիւնները տանում են ոչ թէ դէպի հասարակութեան վերակառուցման գաղափարը, այլ դէպի մի աշխարհայեացք, որը ձգտում է ապահովել մարդու ոգու անդորրը, դէպի երեւոյթների կրօնա-բարոյական իմաստաւորումը:

Սակայն Մաշտոցի հասարակագիտական հայեացքները որոշակիօրէն դուրս են գալիս այդ սահմաններից, քանի որ նա պէտք է

հարստացնէր հայ մշակոյթը, կազմակերպէր հայ դպրութեան եւ դիտութեան կեդրոնները եւ նպաստէր հայ ժողովրդի դոյաւանդանքը: Այս պատճառով էլ նրա առաքելութեան մէջ մտնում էին աշխարհիկ մի շարք խնդիրներ, որոնց լուծման ընթացքում նա առաջ է քաշում ինքնատիպ ու հետաքրքրական դադափարներ(1): Այս տեսակէտից խիստ ուշադրաւ է այն դնահատականը, որ տրուել է կղերականութեան այնպիսի մոլի ներկայացուցիչի ընկերաբանական հայեացքներին, ինչպիսին է Օզոստոս Երանելին: «Նա չէր բաւարարուում վերացական սխեմաներով: Նա փորձում էր իր տեսութիւնները լցնել որոշակի տուեալներով: Այդ տուեալներից շատերն առասպելական էին՝ վերցուած միտումնաւոր կրօնական տեսանկիւնից: Այնուամենայնիւ մենք այստեղ գործ ունենք պատմութեան փրկիսփայտութիւն ստեղծելու փորձի հետ»(2): Մաշտոցի արժանիքները շատ աւելի մեծ են քան փաստերի այդպիսի հաւաքումն ու պատմութեան փրկիսփայտութիւն ստեղծելու նման փորձը:

Մշակութային մեծ գործչի հասարակադիտական հայեացքների աշխարհականացման վրայ որոշ չափով ազդել է նաեւ եկեղեցու ուսմունքի եւ գործունէութեան միջեւ գոյութիւն ունեցող զգալի տարբերութիւնը: Եկեղեցին մի կողմից իր տեսութեամբ թերադնահատում էր աշխարհիկ կեանքը, պաշտպանում ստորկեան այն տեսակէտը, որ արտաքին պայմանները չեն կարող ազդել մարդու առաքելութեան վրայ, իսկ միւս կողմից, գործնականում ամէն կերպ աշխատում էր իր դիրքն ամրացնել այս աշխարհում ու հանդիսանալ քաղաքական կեանքի եւ նիւթական ու հոգեւոր յարաբերութիւնների գլխաւոր ղեկավարը: Հայաստանի բաժանումից եւ յատկապէս հայ պետականութեան կործանումից յետոյ հայ եկեղեցու աշխարհիկ գործունէութեան շրջանակներն զգալիօրէն ընդարձակուեցին: Այդպիսի գործունէութեան ընթացքում եկեղեցին ու նրա պաշտօնեաները, ժամանակաշրջանի ոգու հնարաւորութեան սահմաններում, ոչ միայն քննարկում էին հասարակադիտական հարցեր, այլեւ փորձում որոշ հասարակական-քաղաքական դադափարներ ի-

1) Մեմֆ պաշտպանում եմֆ հայ բանասիրութեան մէջ քաղաքացիական իրաւունք ստացած այն տեսակէտը, որ Մեսրոպ Մաշտոցի գրչին եմ պատկանում հետեւեալ աշխատութիւնները. 1. Յաճախապատում ճառք, 2. «Վարդապետութիւն», որը կազմում է Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոցի երկրորդ մասը. 3. Կանոն սրբոյն Գրիգորի Պարթևի, դարձեալ հարցումն եւ պատասխանիւք նորա, 4. Երանելոյն Մերոպայ հայոց վարդապետի պատառիկը:

2) Փրկիսփայտութեան Պատմութիւն, հտր. Ա., Մոսկուա, 1941, էջ 395 (աւսերէմ):

րազորժեղ կեանքում : Դրոնիսիոս Արէոպագիտը, Յովնան Դամասոսը և ուրիշներ նոյնիսկ պնդում էին, որ մարդ բարձրանում է «դէպի աստուածային հայեցողութիւնը դպացական կերպարների միջնորդութեամբ» (3) :

Սուրբ Գիւրջի դրոյթների ազատամտական մեկնութիւնների, այլաբանական բացատրութիւնների միջոցով հայ առաջադէմ մտածողները՝ ելնելով հայ ժողովրդի անմիջական պահանջներից, յանդում էին նոր և ուշադրաւ եզրակացութիւններ: Ալեքսանդրեան դպրոցից ժառանգած այդ մեթոտը մի կողմից նպաստում էր օրակարգային հարցերի աւելի բանական լուծմանն ու միւս կողմից քրիստոնէութեան ազդեցութեան տարածմանը (4) :

Մերոպ Մաշտոցը հասարակագիտական հարցերին առաջին հերթին մօտենում էր բարոյագիտական տեսանկիւնից, քանի որ նրա համար գերագոյն արժէքը առաքինութիւնն է : Ինչպէս ամբողջ քրիստոնէական վարդապետութիւնը, այնպէս էլ Մաշտոցի աշխարհայեացքը զբաղւորէն ազդուել է պարտքի բարոյականութեան շտապիկեան ուսմունքից : Պարտքի անտեսումը մեղքն է : Պատշաճաւոր արարքը այն է, որ բարոյապէս համապատասխանում է կեանքի պայմաններին և տալիս է դործնական բարիք : Բարձրագոյն պարտքը իսկական բարիքն է, իսկական առաքինութիւնը : Այն պահանջում է, որ մարդկային պարտականութիւնը աւելի ստորադաս համարուի քան մարդու դէպի Աստուած ունեցած պարտականութիւնը : Աստուածային պարտականութեան կատարումը ենթադրում է նաեւ աշխարհիկ կատարումը : Իսկ առաջինը նշանակում է կիրառել Աւսարանի պատուիրանները, որոնք հիմնականում բարոյական սկզբունքներ են : Մարդկային բարոյական արժանիքների և միւս արժանիքների տարբերութիւնը հասցնելով բեւեռացման աստիճանի և առաջինը կապելով մարդու անձնիշխանութեան, ազատ կամքի, տարբեր բնոյթի դործունէութեան միջեւ ընտրութիւն կատարելու իրաւունքի հետ, Մաշտոցը միաժամանակ քննարկում է մարդու աշխուժութեան ու հասարակական իրականութեան փոփոխելիութեան հետ աղերս ունեցող որոշ հարցեր :

Վաղ միջնադարեան ակնաւոր հայ մատենագրի հիմնական նպատակը մարդու փրկութիւնն ու կատարելագործումն է : Փրկութեան ուղիներ որոնելիս նա չի բաւարարւում լոկ կրօնականով, այլ

3) Վ. Ն. Լազարև, Բիւզանդական Մանրանկարչութեան Պատմութիւն, հտր. Ա., Մոսկուա, 1947, էջ 28-29 (ռուսերէն) :

4) Տես՝ Յունական Գրականութեան Պատմութիւն, հտր. Գ., Մոսկուա, 1960, էջ 397 (ռուսերէն) :

փորձում է նաեւ ներդրածման մշակութային, քաղաքական եւ այլ աշխարհիկ եղանակներ բացայայտել: Աշխարհիկ կեանքի զանազան ասպարէզների բնօրինակի նմանութեամբ նա մշակում է նաեւ մարդու կրօնական փրկութեան ծրագիրը, որի հիմնական նպատակը մարդուն չարիքից, մեղքից հեռու պահելն է: Հետեւաբար, այդ խնդիրների քննարկման ընթացքում մեծ երախտաւորը բարձրացնում է նաեւ պետութեան, իրաւունքի, հասարակութեան կառուցուածքի վերաբերող այնպիսի հարցեր, որոնք կարող են նպաստել չարիքի դիտակցմանն ու յաղթահարմանը:

Իր ժամանակակից եւանգելիստ կեսարացու եւ Օդոստոս Երանելու նման Մաշտոցն էլ ընկերային իրականութեան ամբողջ հոլովոյթը դիտում է չարի եւ բարու, հաւատի եւ անհաւատութեան պայքարի տեսանկիւնից: Այդպիսի մօտեցումը կրօնական պատմափիլիսոփայութեան հիմնական սկզբունքներից մէկն է: Սակայն հասարակական իրականութեան փոփոխութեան մէջ նա տեսնում է նաեւ բաժանման այլ հիմքեր, որոնց թւում նաեւ ընկերային հիմքեր:

Մեսրոպ Մաշտոցը գտնում է, որ մարդկութիւնն իր պատմութեան սկզբնաւորման շրջանում, Ադամից մինչեւ Նոյի որդիների աշտարակաշինութիւնը, ապրել է միատոհմութեան եւ միալեզուութեան շրջան: Աշտարակաշինութեան մտայղացումը, որպէս անհաւատութեան արտայայտութիւն, պատժւում է Աստու կողմից եւ մարդկութիւնը տրոհւում է ազգերի ու լեզուներով(5): Այդ ազգերից մէկը՝ հրէականը, իր աստուածապաշտութեան համար արժանանում է աստուածային ընտրութեան: Այդ հիման վրայ Մաշտոցը հրէական ժողովրդի պատմութեան (այնպէս ինչպէս շարադրուած է Ս. Գրքում), պարբերացումն ընդունում է որպէս ընդհանուր պատմութեան նախատիպ: Ազգերի բաժանումից յետոյ մարդկութիւնն ապրում է նահապետական շրջան, որին յաջորդում է մովսիսականը: Վերջինս ընդորոշում է դրաւոր օրէնքի, պատուիրանների առաջացումը: Մինչեւ մովսիսական շրջանը մարդկութիւնն ապրել է առանց ձեւական եւ պարտադիր իրաւական օրինաչափերի եւ նրանց խախտման համար նախատեսուած պատիժների: Ապա դալիս է դատաւորների շրջանը, երբ մարդկանցից պահանջւում է ենթարկուել եղած օրէնքներին եւ չստեղծել նորերը: Հրէաների աւետեաց երկրում հաստատուելուց յետոյ ստեղծւում է նրանց թագաւորութիւնը,

5) Ազգաբանագիտական հարցերի հարց, Թիֆլիս, 1914, մաս երկրորդ (վարդապետութիւն) Ձա 618 էջ 312, Ձա 622 էջ 314, Իժ 297 էջ 155: Այսուհետեւ՝ վրդ., բաժինը տառերով, պարբերութիւնը եւ էջը ջաւերով՝ ըստ հերթականութեամբ:

այսինքն՝ գալիս է մարդկութեան թագաւորական շրջանը, որի էութեան մաշտոցեան ըմբռնումը բացայայտելու համար բերենք այն ընութագրերը, որը նա տալիս է այդ թագաւորներից ամենաիտէալականի՝ Դաւթի, գործունէութեանը: «Դաւիթ զհամաշխարհական տէրութիւնն երգեաց» (Վրդ. Լա 318, 164): Այսինքն՝ Դաւիթն աշխատել է իր ղեկավարութեամբ աստուածային համաշխարհային տէրութիւնը հաստատել երկրում: Թագաւորներին յաջորդում են մարդարէները, որոնք բացայայտում են չարիքի պատճառները եւ կանխագուշակում փրկչի՝ մեսիայի գալուստը: Քրիստոնէութեամբ ակարտում է մարդկութեան ցիկլայիմ զարդացումը: Քրիստոնէութեան մէջ նա նկատում է երեք ենթաշրջան. Քրիստոսի կենդանութեան, առաքեալների գործունէութեան եւ մարտիրոսների, նուիրեալների: Ինչպէս տեսնում ենք, տուեալ բաժանումը զգալիօրէն տարբերում է «Աստծու քաղաքը» աշխատութեան մէջ Օգոստոս Երանելու տուած պարբերացումից(6):

Ուշադրան այն է, որ քրիստոնէութեան հիմնական առաքելութիւններից մէկը Մաշտոցը համարում է ազգերի միաձուլումը: «Յառաջին աշտարակէն ցրումն եղեւ, իսկ ի խաչէս՝ ժողով» (Վրդ., 2ը. 629, 317): Այդ ժամանակ «ինքն տէրն ժողովեաց զցրուեալս ազգացն եւ բեւեռեաց ընդ մարմնոյ իւրոյ» (Վրդ., 2ը. 631, 318): Մի այլ տեղում նա պնդում է. «Արու եւ էգ. եթէ հրեայ իցէ եւ եթէ հեթանոս, եթէ ծառայ իցէ եւ եթէ ազատ, ամենքին մի են շնորհօք որդիք աստուծոյ եւ ժառանգակիցք Քրիստոսի»(7): Քրիստոնէութիւնը որպէս հելլենիստական ժամանակաշրջանի ծնունդ, հակաստրկատիրական եւ հակահռոմէական շարժման արտայայտութիւն, հրաժարում է նախորդ տոհմային, ազգային աստուածներից, հրէաների կողմից պաշտպանուող ընտրեալ ժողովուրդի գաղափարից. մարդկութեան ծագումաբանական բաժանուածութիւնը հաստատող տեսութիւնից եւ արտայայտում է ժողովուրդների հաւասարութիւնն ու միասնութիւնը պահանջող գաղափարներ, որոնք խորթ էին հին աշխարհի մտածողների համար(8):

Չորրորդ-հինգերորդ դարերում, երբ պետական կրօն դարձաւ մեծ կայսրութիւններում, ան՝ քրիստոնէութիւնն ամենուրեք ձգտում

6) Նա պատուութիւնը բաժանել է Ագամից ջրհեղեղ, Նոյից Աբրահամ, Աբրահամից Դաւիթ, Դաւիթից բաբելոնեան գերութիւն, Բաբելոնեան շրջանից Քրիստոս:

7) Սրբոյ Հօրն Մերոյ Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք, Վեմետիկ, 1954, էջ 24: Այստեհետեւ՝ ճառ եւ էջը:

8) Մարքոս եւ Ֆ. Էմկելս, Երկեր, հտր. 20, էջ 636 (առուերէմ):

էր հաստատել իր սկզբունքներն ու կանոնները: Իր խնդիրներից մէկը համարում էր՝ իր ընդհանրական օրէնքները թելադրել բոլոր ժողովուրդներին ու պետութիւններին: Նա դէմ է դուրս գալիս ազգային ճաշակներին: Նրա հիմնական նպատակն է դառնում իրեն ենթարկել աշխարհը(9): Նոր կրօնի այդ հակումներն իրենց կայսերապաշտական նպատակների համար սկսեցին օգտագործել Հոռոմն ու կոնստանդնուպոլիսը: Այդ պատճառով էլ նրանց իշխանութեան տակ գտնուող ժողովուրդները, չժխտելով քրիստոնէութեան «համամարդկայնութիւնը», նոյն քրիստոնէական վարդապետութեան միջոցով սկսեցին պայքարել այդ ձուլողական քաղաքականութեան դէմ եւ ամբապնդել ազգային եկեղեցիները: Այդպիսով նախնական քրիստոնէութեան այդ յատկութիւնը փաստօրէն վերացաւ:

Հայ իրականութեան մէջ մեծ տէրութիւնների ձեռքում նախնական քրիստոնէութեան համամարդկային տարրերի չարաշահման դէմ պայքարն սկսեց տարուել տարբեր ուղղութիւններով դեռեւս չորրորդ դարից, Մեծն Ներսէսի եւ Պապ թաղաւորի կողմից: Սակայն մինչեւ Ե. դարերի կէսերն այն սուր քաղաքական եւ դիտական բնոյթ չստացաւ: Դրա դիտակցական ձեւաւորմանը նպաստեց Հայաստանի բաժանումը եւ առաջին բացայայտ ձուլողական քաղաքականութեան կիրառումը հայ ժողովրդի նկատմամբ: Հայերն սկսեցին աստիճանաբար հասկնալ, որ քրիստոնեայ Բիւզանդիան բոլորովին էլ շահաքրքրուած չէ քրիստոնեայ հայերի բարեկեցութեամբ, որ նա եկեղեցական ժողովներն օգտագործում էր իր քաղաքական նկատումների համար: Մեսրոպ Մաշտոցը, որպէս Դ. Ե. դարի մշակութային գործիչ, թէեւ որոշ վերապահումներով, սակայն հաւատում էր վաղ քրիստոնէութեան այդ առաքելութեան, քանի որ առաջին երեք տիեզերական ժողովներում կայսերապաշտական ձուլողական տրամադրութիւնները դեռեւս այնքան ցայտուն կերպով չէին արտայայտուում: Միաժամանակ, սակայն, Մեսրոպը քրիստոնէութեան այդ առաքելութեան կողքին տեսնում էր նաեւ ազատագրական պայքարի անհրաժեշտութիւնը, որի դիրքերում կանգնած նա մշակեց իր մշակութային քաղաքականութիւնը: Թարգմանչաց շարժումը այդ պայքարի իւրայատուկ դրսեւորումներից մէկն էր: Այն մի կողմից պաշտպանում էր համամարդկային յակումներն ու ձգտումները, միւս կողմից ապահովում ազգային ինքնատիպութեան ստեղծումն ու զարգացումը:

Քրիստոնէութեան վարդապետութեան մէջ ժողովուրդներին ի-

9) Տես՝ Վ. Ն. Լազարու, Բիւզանդական Մանրանկարչութեան Պատմութիւն, հար. Ա., էջ 42:

րար մերձեցնող ոյժ նկատելով, Մաշտոցը փաստօրէն արտայայտած է լինում իր ընկերային կողմնորոշումը, որն զգալիօրէն ազդել է հայ մշակոյթի զարգացման ընթացքի վրայ: Ժամանակաշրջանի մշակութային մեծ շարժման ղեկավարը այդ սկզբունքից ելնելով լաւագոյնս նպաստել է Անդրկովկասեան եղբայրական ժողովուրդների մշակութային զարգացմանը, աշխատել է լայն տեսլական տալ հայ մշակոյթին եւ ազատօրէն օգտուել այլ ժողովուրդների նուաճումներից: Համամարդկայինն ու ազգայինը համադրելով, նա այն միտքն է արտայայտել, թէ համամարդկային այդ շարժումը իւրացւում, իրականացւում է տարբեր լեզուներ ունեցող ժողովուրդների միջոցով: Ազգային լեզուով քարոզւում եւ տարածւում է ազգերի ու լեզուների հաւասարութիւնն ու միասնութիւնը քարոզող դադափարը, ուսմունքը: Հայոց տառերի ստեղծումն ու գրաւոր մշակոյթի զարգացումը այդ նպատակի իրականացման ճանապարհներից մէկն էր: Ազգային լեզուի ու մշակոյթի միջոցով ոչ միայն հայ ժողովուրդը հաղորդակից դարձաւ քրիստոնէական վարդապետութեան եւ աւելի հեշտութեամբ իւրացրեց այն, այլեւ հայացրեց Պղատոնին, Արիստոտելին, Ջենոնին, Հերակլիտեսին, Էվկլիտեսին, Պորփիւրին, Դիոնիսիոս Թրակացուն եւ այլ ականաւոր հեղինակներին:

Ժողովուրդների հաւասարութեան եւ միասնութեան դադափարը, որը ոչ բոլոր առաջադէմ մտածողների կողմից է ընդգծւում, իր անսական արտայայտութիւնների մէջ դեռեւս ունէր դարին բնորոշ կրօնական գունաւորում: Միասնութիւն, ըստ Մաշտոցի, նշանակում է ունենալ ընդհանուր աստուած, ծառայել ընդհանուր տիրոջ, որդի դառնալ մի գերագոյն հօր եւ ժառանգորդ մի փրկչի (Վրդ., Դջ 690, 349): Միասնութեան հիմքը, այսպիսով, դադափարական, ֆունկցիոնալ եւ պատկանելութեան ընդհանուր զգացումի մէջ է: Ուշագրաւ է, որ նման դադափարներ վրացական փիլիսոփայութեան մէջ սկսում են արտայայտուել Զ. Է. — ի. — ռդ դարերում¹⁰⁾:

Ուրեմն, ըստ Մաշտոցի, մարդկային պատմութիւնը սկսելով միալեզուութիւնից ու միատոհմութիւնից անցնում է բազմալեզուութեան եւ բազմազգութեան շրջանի եւ ապա նորից վերադառնում միալեզուութեան եւ միազգութեան: Այս տեսութիւնը որոշ չափով մեզ յիշեցնում է Ն. Մառի լեզուի զարգացման մասին ուսմունքը: Միւս կողմից, մարդկութիւնը գնացել է անգիր օրէնքի ժամանակաշրջանից դէպի գրաւոր օրէնքի շրջանը, նահապետական կացութեանից դէպի Թագաւորութիւն:

10) Տես՝ Փիլիսոփայութեան Պատմութիւնը ՍՍՀՄ-ում, հար. Ա., Մասկուս, 1968, էջ 64 (առւերէմ):



Առաջին հայերէն գրաւոր իմաստասիրական երկի հեղինակը որոշակի ընդհանրութիւն է տեսնում մարդկային եւ հասարակական մարմինների միջեւ: Կառուցուածքա-դերային այդպիսի մօտեցումը տարածուած է եղել Հին Յունաստանում եւ իր ընկերաբանական արտայայտութիւնը գտել Պլատոնի «Հանրապետութիւն», Արիստոտելի «Պոլիտիկա» եւ «Նիկոմախեան բարոյագիտութիւն» աշխատութիւններում: Այս այն նկատելի է ստոիկների ու կիրնիկեան դպրոցի ներկայացուցիչների եւ նէոպլատոնիզմի Հիմնադիր Պլոտինի աշխարհայեացքում, որից կարծէք բառացի օգտուել է Մովսէս Խորենացին: «Կեանքը — գրում է Պլոտինը, — թատերական ներկայացում է, իւրաքանչիւր մարդ դերասան է եւ ամբողջ կեանքը՝ տրամայ, որտեղ խաղում են մարդիկ» (11): Այդպիսի հարցադրումը ներթափանցում է նաեւ Ն. Ի. դարերի բիւզանդացի, վրացի եւ հայ հեղինակներ ընկերաբանական հայեացքներում (12): Հայ մատենագիրներին Մովսէս Խորենացին կառուցուածքա-դերային մօտեցում է ցուցաբերում հասարակութեան եւ թատրոնի միջեւ ընդհանուր եզրեր նկատելով, իսկ Մեսրոպ Մաշտոցը՝ մարդու եւ հասարակութեան կառուցուածքի միջեւ: Վերջինս այդ եղանակով փորձում է բացատրել ոչ թէ ամբողջ հասարակութեան, այլ միայն հասարակական առանձին մարմինների կառուցուածքը:

Դիտելով մարդկային մարմնի գործունէութիւնը, Մաշտոցը դալիս է այն եղրակացութեան, որ «իւրաքանչիւր անդամ գիւրաքանչիւր գործ բարձեալ բերէ յանձին, ոչ ձեռն հաս ի գործ ընկերին» (Վրդ., Լը 367, 186-187): Իւրաքանչիւր անդամին բնորոշ է որոշակի գործունէութիւն, դեր, որը ուրիշի կողմից կատարուել չի կարող: Այդ անդամները կազմում են մի ամբողջութիւն եւ առանձին գոյութիւն ունենալ ու գործել չեն կարող: Այդ ամբողջականութեան, միասնութեան մէջ նրանք պահպանում են իրենց ինքնուրոյնութիւնը: Այդպէս է նաեւ մարդկային հասարակութեան եւ նրա ամէն մի ենթամարմնի մէջ: «Զի որպէս անդամք մարմնոյն մի մարմին են յօդեալ պատշաճեալ, սակայն իւրաքանչիւր զիւր ներգործութիւնն առանձին ունի, աչք տեսանեն, ականջք լսեն, ունչք հոտոտին, լե-

11) Պլոտին, Էմեադա, Գ., 2, 15-18:

12) Zachariae a Jिंगenthal, Collectio Libarum Juris Graeco, romanis ineditorum, Lipsiae, 1852, p. 62. Վ. Ն. Լազարու, Բիւզանդական Մանրանկարչութեան Պատմութիւն, հար. Ա., էջ 16: Փիլիսոփայութեան Պատմութիւնը ՍՍՀՄ-ում, հար. Ա., էջ 64-65:

զու խօսի եւ բերան ճաշակէ, ձեռք գործեն, ոտք դնան եւ միտք իմանան եւ նովաւ շարժին զգայութիւնքն ի գործ հոգեւորաց եւ մարմնաւորաց, այսպէս ժողովուրդ աստուծոյ սիրով յօդեալ եւ միաւորեալ ի կամս աստուծոյ եւ առաջնորդական միտքն ի վերակացուն» (Ճառ, 242) :

Հասարակութեան եւ կենսաբանական օրկանիզմի այս համեմատութիւնը միջնադարեան պայմաններում փաստօրէն չըլանցում էր բնութեան եւ հասարակութեան հակադրութեան մասին գոյութիւն ունեցող տեսակէտները: Ծիրշէ է, պաշտօնների տարբերութիւններին երկու դէպքում էլ վերադրուում է գերբնական ծագում, սակայն այդպիսով ընդունուում է նաեւ բնութեան եւ հասարակութեան կապը, ամբողջ իրականութեան մէջ կառուցուածքային ընդհանրութեան գոյութիւնը, որի հիման վրայ կենսաբանականը համարուում է հասարակականի զուգահեռ բնօրինակը: Կառուցուածքային մօտեցումը շեշտում է նաեւ մարդկանց հասարակական դերակատարման նշանակութիւնը՝ ընդհանուր բարօրութեան ստեղծման գործում: Իւրաքանչիւրն իր դերը պէտք է լաւագոյնս կատարի: Ուրիշն այն անել չի կարող: Այլապէս կը ստեղծուի քաոս, ինչպէս ցոյց է տալիս Մովսէս Խորենացին իր «Ողբ»-ում:

Կառուցուածքային եղանակի նման մեկնութեան միջոցով նաեւ տեսականօրէն արդարացուում է դասային, խաւային, դասակարգային տարբերութիւնների բնականութիւնն ու մշտատեւութիւնը եւ շահագործող դասակարգի ղեկավարութեան մենաշնորհուածութիւնը: Ինչպէս դուրսն ստեղծուել է ղեկավարելու համար մարդու հոգեւոր ու Ֆիզիքական գործունէութիւնը, այնպէս էլ իշխանը, վերակացուն, թագաւորը ստեղծուել են մարդկային հասարակութիւնը ղեկավարելու համար:

Վերոյիշեալ տեսութեան լոյսի տակ Մաշտոցը քննարկում է հարուստների դերն ու տեղը հասարակութեան մէջ:

Քրիստոնէութեան ջատագովների համար յատկապէս դժուար էր քննարկել աղքատների եւ հարուստների փոխյարաբերութեան հարցերը: Վաղ քրիստոնէութեան գաղափարախօսութեան մէջ չբաւորները համարուում էին Քրիստոսի հիմնական զինուորները եւ նրանց համար էր ամբողջ դրախտային կեանքը հանդերձեալ աշխարհում, իսկ հարուստները՝ մամոնային նուիրուածները, բարոյապէս ստորադաս էին համարուում եւ կարող էին դրախտ գնալ այնպէս, ինչպէս ուղտը կարող էր անցնել ասեղի ծակից:

Սակայն, երբ քրիստոնէական համայնքներում մեծացաւ ունեւոր խաւի տեսակարար կշիռը եւ քրիստոնէութիւնը դարձաւ պետական կրօն, ապա նման հարցադրումներն սկսեցին կորցնել իրենց ոյ-

ժը: Արդէն Կլիմենտ Արեքսանդրացին իր «Խնչպիսի Հարուստը կնթակայ է փրկութեան» աշխատութեան մէջ փորձում է ապացուցել, որ Հարստութիւնը ոչ միայն փրկութեան արգելք է, այլև ընդհակառակը՝ ճիշդ օգտագործման դէպքում կարող է փրկութեան միջոց դառնալ: Իրինեսուր, Տերաուլեանը, Լակտանտիոսը, Օրիգենը, Յովհան Ոսկերեանը, Օգոստոս Երանելին մանրամասնօրէն նկարագրում են իրենց բարեգործութեան համար Հարուստներին շնորհուած «Երկնային վարձահատուցումը»: Կիպրիանոսը Հարուստներին աշխատում է համոզել, որ ողորմածութիւնն ու բարեգործութիւնը նրանց անհրաժեշտ գործն է: Մօտաւորապէս նոյն գիծն է շարունակում նաև Մեսրոպ Մաշտոցը: Նա փորձում է ապացուցել, որ Հարուստներն ու աղքատները հաւասարապէս անձնիշխան են եւ իրենց դերադանցումների համար հաւասարապէս պատժւում են Աստծու կողմից: «Զի եւ մեծատունք եւ աղքատք յանձնիշխան կամ ունին առ բարիսն շարժումն եւ առ չարն: Զի աղքատն լի է փառք մեծացեալ, որ անմեղութեամբ եւ ամենայն առաքինութեամբ է յարդարեալ: Նոյնպէս եւ մեծատունքն եւ անբիծքն եւ անարատքն, որք զտառապեալս լցուցանեն. զի զանմեղս աղքատութիւնն որպէս բով զոսկի սրբէ ի յաղտոյ եւ ի պատիւ փառացն աստուծոյ բարձրացուցանէ երկնից մեծութեամբն: Այսպէս համբերութիւնք եւ ժուժկալութիւնք որ անտրտունջ ունին զաղքատութիւնն՝ մեծանան: Սոյնպէս մեծատունք, սր զթով խնամին եւ դարմանեն զկարօտեալսն նոքա զանմահութիւն եւ զփառս եւ զպատիւ ժառանգեն, որ անանցանելի է» (Ճառ., 115): Նա դեռևս պաշտպանում է նախնական քրիստոնէութեան այն կարծիքը, որ աղքատութիւնը բնականաբար, ենթադրում է անմեղութիւն եւ առաքինութիւն, սակայն դտնում է, որ Հարստութիւնն էլ չարիք է: Աղքատի պաշտօնը համբերութիւնն ու ժուժկալութիւնն է, իսկ Հարուստինը՝ զթասարտութիւնն ու կարօտեալներին խնամելը: Այս պատճառով էլ, եթէ աղքատն իր վիճակից ելնելով ըմբոստանայ եւ Հարուստը տարուի զեխութեամբ ու մոռանայ բարեգործութիւնը, ապա երկուսին էլ սպառնում է յաւիտենական մահը: Միջնադարեան մտածողները Հարուստներին հիմնականում քննադատել են այն բանի համար, որ վերջինները զլացել են իրենց այդ դերակատարման մէջ, քանի որ քրիստոնէութեան ընկերային սկզբունքները քարոզում են տիրող եւ ճնշող դասակարգերի գոյութեան անհրաժեշտութիւնը եւ վերջինիս տրւում է բարեպաշտական դիրք, որպէսզի առաջինը նրան բարերարութիւն անի:

Թագաւորներն ու իշխանները նոյնպէս ունեն իրենց բնորոշ հասարակական պաշտօնները, որոնք Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից դիտւում են երեք տեսանկիւնից. հասարակութեան ղեկավարման,

Աստծու եւ ստորադասների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի տեսանկիւնից :

Աստուած իշխանութիւնն աշխարհում հաստատել է երկրում խաղաղութիւն եւ կարգ ու կանոն պահպանելու առաքելութեամբ : «Այլ եւ զթաղաւորս եւ զիշխանս եւ զդատաւորս ի խաղաղութիւն եւ ի շինութիւն աշխարհաց կարգեաց աստուած . զի զամբարիշտս , զշունս , զգողս , զկախարդս եւ զամենայն անիրաւս պէսպէս տանջանօք եւ մահուամբ զարհուրեցուցեն . զի ամենայն չարագործք ըմբռնենով ի յահէ արդեցին ի չարեաց» (Ճառ, 105) : Այստեղ ուշադրաւ է երկու միտք : Նախ՝ Մաշտոցը պետութեանը հիմնականում վերագրում է համահասարակական , վերդասակարգային պաշտօն : Նա փաստօրէն գերազնահատում է պետութեան պաշտօնների մէջ այն , ինչ որոշ չափով համընկնում է բոլոր խաւերի շահերի հետ : Սակայն , ուշադրաւ այն է , որ նա պետութեան հիմնական դերը համարում է պատիժը , բռնութիւնը , ճնշումը , որը կիրառոււմ է ոչ թէ դասակարգերի , այլ օրինազանցների նկատմամբ : Պատժիչ պաշտօնը բնորոշ է բոլոր տեսակի իշխանութիւնների համար՝ աշխարհիկ թէ հոգեւոր , երկրային թէ երկնային , քրիստոնեայ թէ հեթանոս : Վերջիններս Աստծուն չճանաչելով , չունեն աստուածատուր օրէնք եւ ղեկավարուում են դործնական անհրաժեշտութեան սկզբունքով : «Պարսիկք եւ այլ խոժուղուժ ազգք , որ ոչ դիտեն զօրէնս , բնութեամբ զօրինացն դործեն ըստ Առաքելոյ բանին , եւ ի ձեռն դատաւորաց պատժեն զպիղծս եւ զանիրաւս : Եւ միշտ սպառնալիք իշխանաց եւ դատաւորաց առ անխտիրսն ի չարիս , առ սուտս եւ երդմասուտս , նենդաւորս , գողս , սպանողս , շունս , կախարդս , դիւթս , եւ որ այլ եւս են հոյլք մեղաց : Զորս բանդիւք եւ երկաթի կապանօք եւ պէսպէս տանջանօք խոշտանդեն եւ մահ ի վերայ ածեն , զի այլքն երկիրդ ունիցին եւ արդեցին յանխնայ անօրէնութենէն : Իսկ որ խրատին եւ գան ի լաւութիւն կարգաց եւ իրաւանց թաղաւորի , մի միամտութեանն եւ ի հպարտութեան կացուցանեն զանձինս , այնպիսեացն փառք եւ պատիւ եւ պարգեւք ազատութեան շնորհեն» (Ճառ, 90) : Այսպիսով , Աստուած «ետ անձնիշխան արարածոցս երկուս դաստիարակս որպէս որդւոյ , զսպառնալիս եւ զաւետիս» (Ճառ, 17, 20, 192, Վրդ. Կթ 554, 278-279) : Պետութիւնը պատժում է չենթարկողողին , խրախուսում հպատակողողին : Աշխարհիկ իշխանութեան այդ բնօրինակով Մաշտոցը բնութագրում է նաեւ երկնային իշխանութիւնը : «Զի որպէս զերկրաւոր դատաւորս իրաւարարս ասեմք , որ զչարագործս եւ զպիղծս եւ զանիրաւս ի բանդս եւ ի կապանս եւ ի տանջանս եւ ի սատակումն մարմնոյ մատնեն , զի խաղաղութիւն առցէ աշխարհս եւ ինքն փառաւորեսցի , այսպէս ի-

մանամք եւ զաստուծոյ դատաստանն» (Ճառ, 51): Տուեալ հարցում
 «կղերունքային տարբերութիւն չկայ երկնային եւ երկրային թագա-
 զաւորութիւնների միջեւ:

Պետութեան բնորոշ բռնութեան արտայայտութիւնն աւելի
 ցայտուն էր դառնում վաղ միջնադարում նաեւ այլ գործօնների հե-
 տեւանքով: Այս կապակցութեամբ տեղին է Ն. Աշոնցի դիտողու-
 թիւնն այն մասին, որ «Հայաստանում, ինչպէս ընդհանրապէս ա-
 ւատատիրական միջավայրում, հասարակական յարաբերութիւն-
 ների կարգաւորիչը ոչ թէ իրաւական նորմերն էին, այլ կոնկրետ
 ոյժը»(13): Այդ իրավիճակի ազդեցութիւնը մեծապէս ուժեղանում
 էր այն հանգամանքով, որ դեռեւս այդ Ժամանակաշրջանում Հա-
 յաստանում չէր աւարտուել սովորութենական իրաւունքից անցու-
 մը դէպի գրաւոր, ձեւականացուած իրաւունքը: Նոյնիսկ 534 թ.ի
 Ժառանգական իրաւունքի վերաբերեալ օրէնք ընդունելիս, 21-րդ
 նովեյրայում Յուստինիանոսը նշում է, որ Հայաստանը զուրկ է եղել
 օրէնքից եւ կիւրարել է բարբարոսական սովորոյթ (սովորութենա-
 կան օրէնք): Նոյն վկայութեանը մենք հանդիպում ենք նաեւ սի-
 բիացի մատենագիր Յակոբ Եղեւսացու մօտ(14): Այդ կարծիքին է
 նաեւ Ն. Աշոնցը(15): Այդ տեսակէտները ճիշտ պատկերացնում են
 տալիս իշխանութեան մէջ ոյժի ու բռնութեան այն ընդգծուած դե-
 րի վերաբերեալ, որի մասին գրում է Մաշտոցը:

Սակայն, թէեւ թագաւորներն ստեղծուել են արդարութիւն,
 կարգ ու կանոն հաստատելու համար, այնուամենայնիւ յաճախ նը-
 րանք դառնում են օրինազանց, անարդար, կարգ ու կանոնը խախ-
 տող: «Բայց է եւ ի նոսա – գրում է Մաշտոցը–, անիրաւութիւնք նման
 նոցա եւ առաւել եւս, որք կաշառք եւ կամ այլ եւս չարեօք բազ-
 մացուցանեն զանօրէնութիւնս համարձակեալ ի վնաս» (Ճառ, 105-
 106): Նրանցն արդէն սովորական օրինազանցութիւն չէ, այլ կըրկ-
 նակի դերազանցում, որը կարող է քառասային վիճակ ստեղծել հա-
 սարակութեան մէջ: Կաշառքը համարելով վերնախաւի դերազան-
 ցումների թւում ամենավտանգաւորներից մէկը, Շահապիվանի կա-
 նոններում գրուել է. «Կաշառք կուրացուցանէ զսիրտս իշխանաց»

13) Ն. Աքոնց, Հայաստանը Յուստինիանոսի Դարաշրջանում, ՍՊ. 1908,
 էջ 461 (առաերէմ):

14) Տես՝ Խ. Սամուէլեան, Հին Հայ իրաւունքի Պատմութիւն, Խոր. Ա.,
 Երևան, 1939, էջ 35:

15) Ն. Աքոնց, Յշ. աշխ., էջ 463:

եւ «Ճշմարտութիւնն ի ձեռն արծաթոյ քարչեցաւ»(16) : Ուշագրաւ է դերազանցութեան մաշտոցեան գնահատականը : Նա գտնում է, որ եթէ նրանք իրենց պաշտօնները չկատարեն, ապա պատժից խուսափել չեն կարող : Եթէ այս աշխարհում իրենց որոշակի դասային մենաշնորհումների հետեւանքով կարող են շրջանցել արդարութիւնն ու օրէնքը, ապա վերջին դատաստանի ժամանակ նրանք լրիւ զրկւում են այդ հնարաւորութիւնից : Մօտաւորապէս նոյն տեսակէտն է պաշտպանում չորրորդ դարի Միլանի եպիսկոպոս Ամբրոսիոսը(17) : Վաղ քրիստոնէութեան խորհրդականացուած հաւասարութեան գաղափարն այստեղ օգտագործւում է աշխարհիկ աւատապետների իրաւունքներն յօդուտ եկեղեցուն սահմանափակելու նպատակով :

Իշխանը, որը նաեւ վերակացու է, որոշակի յարաբերութեան մէջ է գտնւում Աստծու եւ իր ենթակաների հետ : Այդ յարաբերութեան ընթացքում մշակւում են նաեւ իւրապատուկ պաշտօններ : «Իշխանքն որ ունին զվերակացութիւն աշխարհի, երկուցունց հոգասցի . զաստուած ունել ի մտի եւ ոչ թողուլ ի մտաց զկամս նորա, եւ անձինն սրբութիւն եւ անբժութիւն եւ զամենայն արդարութիւն եւ զուղղութիւնս՝ եւ զիրաւունս առ ամենեսեան ցուցանել : Եւ որք ընդ իշխանութեամբ են, ի մտերմութիւն կեալ . . . : Եւ իւրաքանչիւր ոք զիւր վարձս առցէ յարդար դատաւորէն, իշխանք եւ որք ընդ իշխանութեամբ են . զի ամենեցունց մի է տէր արդար՝ որ ըստ արժանեացն պատժէ եւ փառաւորէ յորժամ գայ փառօք Հօր ի դատել զերկիր» (Ճառ, 116) : Հպատակների հանդէպ իշխանի վերաբերմունքը պայմանաւորուած է Աստծու հետ ունեցած իր յարաբերութեան բնոյթով : Իշխանը պէտք է ղեկավարուի Աստուծամով, որ պէսզի մտերմական վերաբերմունք ցուցաբերի դէպի իր ենթական, «զգաստ լինի» նրա նկատմամբ (Ճառ, 240) : Այս հարցում Մաշտոցը դուրս չի գալիս վերացական ու խորհրդապաշտական բարոյախօսութեան շրջաններից :

Այսպիսով, Մեսրոպ Մաշտոցը վերլուծելով քրիստոնէութեան վարդապետութիւնն ու բարոյական սկզբունքները իր փաստարկներն աւելի տրամաբանական ու համոզիչ դարձնելու համար փորձում է դրանք բխեցնել որոշակի ընկերաբանական ուսմունքներից եւ քննարկել հասարակութեան կառուցուածքի եւ մարդկանց դերակատարման հետ առնչուող հարցեր :

16) Կանոնադիրք Հայոց, աշխ. Վ. Յակոբեան, Սբեւան, 1964, հար. Ա., էջ 457 :

17) Epistle, XVII, XVIII, XX, in, B. Russell, A History of Western Philosophy, N. Y., 1964, pp. 337-338.



Մեարոպ Մաշտոցը որպէս բարոյագէտ եւ մշակութային գործիչ վերլուծում է նաեւ առանձին ընկերային երեւոյթներ եւ այդ ընթացքում շօշափում ընկերա-հոգեբանական ուշադրաւ հարցեր: Այսպէս օրինակ, հեղինակին չի բաւարարում դինու չարաշահման դէմ գոյութիւն ունեցող կրօնական փաստարկը, որն այն համարում է մեղք: Նա աշխատում է բացայայտել դինեմոլութեան վնասներն ու այդ հիման վրայ պայքար մղել դրա դէմ: Գինին, նրա կարծիքով, յիմարացնում, բթացնում է միտքն ու զգայարանները, այն բերում է մարդու ցանկութիւնները՝ միաժամանակ թուլացնելով հսկողութիւնն ու վախի զգացմունքը: Այդ բոլորի հետեւանքով մարդ աւելի հեշտութեամբ է դիմում օրինազանցութեան: Խմելէք թմրեցնում է սիրտը եւ պապանձեցնում լեզուն: Հետեւաբար դինեմոլութիւնը վնասակար է (Ճառ, 103): Մաշտոցը աւելի խորն է վերլուծում պոռնկութիւնը, որը համարում է «ամենայն չարեաց պատճառ»: Այդ ախտը թուլացնում է ընտանեկան կապերը, պատճառ դառնում առանձին մարդկանց ու ընտանիքների միջեւ թշնամանքի առաջացման, կեղծաւորութեան, նենդութեան, երգմահարութեան ուժեղացման, մարդասպանութեան հրահրման եւ բազմաթիւ հիւանդութիւնների տարածման (Ճառ, 83-84): Ուստի պղծւում եւ կորսւում է մարդը: Պահքի նշանակութիւնը բացայայտելու համար նա մատնանըում է դրա դաստիարակչական եւ առողջապահական նշանակութիւնը եւ նշում, որ այն ներգործութեան արդիւնաւէտ մթնոլորտ է ստեղծում եւ վստահելի պատուար՝ աշխարհի դայթակողութիւնների դէմ (Ճառ, 96-101): Ինչպէս տեսնում ենք, Մաշտոցը տուեալ հարցերի վերլուծման ընթացքում ուշադրութիւն է դարձնում աշխարհիկ նշանակութիւն ունեցող հանգամանքների վրայ. աշխատում է աւելի իրապաշտ մօտեցում ցուցաբերել եւ երեւոյթները դիտել այնպէս, ինչպէս նրանք կան: Նա որոնում է հարցերի տրամաբանական եւ բազմակողմանի պատասխանը: Ծիշդ է, այն նրան երբեմն չի յաջողում, բայց կարեւորն այս դէպքում ձգտումն է:

Հասարակական երեւոյթների վերլուծութեան ընթացքում կենսաբանական, առողջապահական, հոգեբանական եւ ընկերային տարրեր բացայայտելու ձգտումը հետեւանք է այն բանի, որ Մաշտոցն ամբողջութեամբ չի արժէքադրկում զգայական աշխարհը, աշխարհիկ կեանքը, մարդու գործունէութիւնը, քանի որ «ցամաք երկիրս բնակութիւն է մեր. և ամենայն օգուտք եւ պաճարանք կենաց մերոց ի ամանէ եւ ի վերայ սորա, եւ դայեկութեան դարմանք, ըստ նմանութեան կաթինն ի մօրէ, մեզ յայնմանէ» (Վրդ. Հբ 569, 286): Նրա համոզմամբ երկինքը Աստու աթոռն է, իսկ երկիրը՝ նրա ոտ-

քերի պատուանդանը (Վրդ. Լէ 363, 184) : Աշխարհը, որպէս Աստ-
ծու ստեղծագործութիւն չէր կարելի ամբողջութեամբ արհամարհել :
Նոյնիսկ Դիոնիսիոս Արեոպագիտը, Յովհան Դամասացին պնդում
էին, որ մարդ բարձրանում է «դէպի աստուածային հայեցողութիւ-
նը զգայական կերպարների միջնորդութեամբ» (18) : Ազատագրական
պայքարն ու մշակութային գործունէութիւնը հայ մտածողներին ըս-
տիպում էին առաւել մեծ տեղ տալ աշխարհիկ կեանքի հետ աղերս ու-
նեցող երեւոյթներին : Եթէ աշխարհիկ կեանքն ընդհանրապէս իմաս-
տազուրկ լինէր, ապա անհասկանալի կը լինէր ոչ միայն զգայական
աշխարհում մարդու ապրած կեանքով վերջին դատաստանի ժամանակ
մարդուն զնահատելու կրօնական փաստարկը, այլ նաեւ ազատա-
գրական պայքարն ու թարգմանչաց գործունէութիւնը :



Մարդու խնդիրը, որը յատկապէս իր բարոյագիտական եւ
կրօնական առումով քննարկւում էր միջնադարեան մատենագրու-
թեան մէջ, յատուկ լուսաւորչական թեքումով է վերլուծւում Մես-
րոպ Մաշտոցի կողմից : Եթէ միջնադարում առաւելաբար շեշտւում
էր մարդու անձնիշխանութիւնը եւ նուազ ուշադրութիւն դարձւում
նրա իմացական արժանիքների վրայ, ապա հայ մեծ լուսաւորիչը
յատկապէս ընդգծում է վերջինս, պատճառաբանելով, որ «իմաս-
տունն գիտասցէ զպատիւ Արարչին» (Վրդ. Իդ 261, 134) : Բանա-
կանութեան արժէքազրկման դիրքերից մօտենալով հարցին, Տեր-
տուլեանը գրում է. «Քրիստոսից յետոյ կարիք չկայ որեւէ հետա-
քըրքրութեան, Աւետարանից յետոյ՝ որեւէ հետազօտութեան» (19) :
Իսկ Օգոստոս Երանելու համոզմամբ՝ բանականութիւնը մթազնուած
է մեղքով : Բանական մարդը չարիքի ստրուկն է եւ միայն աստուա-
ծային շնորհը կարող է նրան ազատել : Այդ շնորհը մարդու գոր-
ծունէութեամբ ու բանականութեամբ ձեռք չի կարող բերուել : Ի
տարբերութիւն այդ մտածողների, Մաշտոցը մարդկային բանակա-
նութեան զովերգուն է : Հաւանաբար տուեալ հարցում որոշակի նշա-
նակութիւն են ունեցել ոչ միայն սոկրատեան ու պլատոնական ա-
ւանդոյթները, այլ նաեւ ստոիկների այն տեսակէտը, որ մարդկա-
յին գործունէութիւնը պէտք է ուղղուած լինի բանականութեան
պահպանման : Բանականութեամբ ապրելով մարդ գերծ կը լինի բո-
լոր տեսակի հակասութիւններից :

18) Վ. Ն. Լագորեւ, 62. աշխ., էջ 28-29 :

19) De Pracsiriptone, 7.

Ինչպէս բնութիւնը, շնչաւոր եւ անշունչ արարածները, այնպէս էլ մարդ ստեղծուել է նոյն նիւթից: Աստուած զնչեաց ի նա հոգի կենդանի եւ անմահ, մտաւոր եւ բանաւոր: Եւ խառնեաց զհոգեւորն ընդ մարմնաւորն...: Եւ անձնիշխան կամօք մեծարեաց զմարդիկ որպէս զհրեշտակս, եւ ելից իմաստութեամբ եւ զխոտութեամբ, եւ տեղեակ ամենայն հանդամանաց եւ խրատու հոգեւորաց առ ի հաճոյս տէրութեանն իւրոյ: զի լիցի տեսուչ արարչին արարածոց ըստ պատուիրանի նորա: Եւ զամենայն տարերս ի գործ արկցէ արուեստիւ հանճարոյն մարդոյ առ ի շինութիւն աշխարհի ըստ դաւառաց եւ քաղաքաց: Այլ եւ կահս եւ կազմուածս եւ անօթս ըստ արուեստիցն կազմեցէ առ ի պէտս վարուց աշխարհիս, որով պէտք տնօրինին» (Ճառ, 34): Մարդն այսպիսով լցուած է իմաստութեամբ, գիտութեամբ, տեղեակ է գործելու եղանակներին: Մարդու հանճարը բնութեան տարրերն օգտագործում է աշխարհը շէնացնելու եւ իր պահանջմունքները բաւարարելու համար: Մարդուն շնորհուած է «գրիտել, ճանաչել եւ իմանալ» (Վրդ. Իդ 264, 136): Նա իր «արուեստաւոր մտօք» իշխում է ամբողջ բնութեան վրայ (Ճառ, 35): Մաշտոցը համոզուած է, որ «մարդ հնարագէտ է ի խնամակալութենէ արարչին առ ի պէտս իւրոյ փրկութեանն եւ վայելելոյ ի բարութիւնան անձնիշխան կամօք» (Ճառ, 73): Ելնելով իր պահանջմունքներից, մարդ չի բաւարարում եղածով եւ հնարում ու ստեղծում է նորը: Սակայն այն դեռեւս բաւարար չէ: Պարզ նորարարութիւնը չի զոհացնում հայ տառերի ստեղծողին: Նա գտնում է, որ մարդուն բնորոշ է միշտ աւելի լաւին ու զեղեցիկին ձգտելը: Որեւէ արուեստի, մասնագիտութեան տիրող մարդ «ի մտի ունել զհանգամանս իրացն եւ զկահուցն զկազմս, եւ հոգայ միշտ՝ զի կարացէ զեղեցկագոյն յօրինել զէնս կամ զարդս եւ կամ այլ ինչ յօրինուածս՝ որ ըստ աշխարհիս է իմացեալ» (Ճառ, 52): Մարդկային ստեղծագործութեան մասին միջնադարեան պատկերացման այսպիսի ազատամտական եւ հեռուն դնացող մեկնաբանութիւնը հեղինակին անվիճելիօրէն միացնում է մարդկայնականների պլետաքային: Մարդկայնականութիւնը Մաշտոցի աշխարհայեացքում արտայայտուած է մարդու բանականացմամբ, աշխարհիկ պահանջմունքների բաւարարելու ուղիներ որոնելու մարդկային իրաւունքի հաստատմամբ եւ իր այդ գործունէութեան արդիւնքը վայելելու ձգտման բանականութեան ընդունմամբ: Մեծ հայրենասէրը կեանքի է վերածել իր այդ հաւատամբը: Գեղեցիկի մասին մաշտոցեան հոգատարութիւնը մարմնաւորուեց հայերէն տառերի եւ դպրութեան մէջ:

Մաշտոցեան, կամ աւելի ճիշդ Քարգամանչաց շարժման այդ հակումները, որոնք իրենց տեսական արտայայտութիւնն են ստա-

ցել Մաշտոցի երկերում, արտացոլուել են նաեւ հայկական կանոնադրքում: Սահակ Պարթեւին վերադրուող ԺԴ. կանոնում գրուած է. «զորդիսդ ի դպրոց կալարուք, զի զիտունք լինիցին. ծաներո՛ւք, զի որպէս կուրութիւնն աչաց ատելի է մարմնոյն, նոյնպէս տգիտութիւնն ուլոյ ատելի է Աստուծոյ» (20): Այդ պատճառով էլ անհրաժեշտ է անպիտան արքեպիսկոպոսներին պատժել «մանաւանդ զուսումնատեացն, զի որ կամակոր է յուսմանէ՝ անկանի ի չարիս» (21): Տրամարանական կապ կայ չարիքի ու տգիտութեան միջեւ: Բարոյականութեան բանականացման այս փորձը խիստ ուշադրաւ է եւ դայիս է հին աշխարհի փիլիսոփայութիւնից: Այս հարցում որոշակի ընդհանրութիւն կայ նաեւ թարգմանիչների ու նէոպլատոնիզմի հիմնադիր Պլոտինի հարցադրման մէջ: Վերջինս գտնում էր, որ հոգին ազատ կամքի բնակավայրն է: Այն ենթակայ է ինչպէս մարդկային բանականութեան, այնպէս էլ մարմնի ազդեցութեան: Թեքուելով դէպի բանականութիւնն, այն ապրում է մաքուր եւ բանական կեանք, իսկ ենթարկուելով մարմնին՝ ստորանում է ու կորչում (22):

Մարդու միւս հիմնական յատկութիւնը կամքի ազատութիւնն է, անձնիշխանութիւնը: Մարդն իր անձնիշխան գործունէութեամբ խախտում է տիեզերական ներդաշնակութիւնը, հակառակ դնում բնական բարիքին եւ դառնում չարի հեղինակը: Իշխանական կամքը մարդկանց տրուած է, որպէսզի նրանք «կարասցեն խոյս տալ ի չարէն եւ առնել զբարին» (Ճառ, 13: Տես նաեւ Վրդ. Իղ 265, 137): Այն տրուած է, որպէսզի մարդը չարի ու բարու միջեւ սեփական նախաձեռնութեամբ ընտրութիւն կատարելով արժանանայ համապատասխան վարձահատուցման: «Զի զամենայն շարժմունս արուեստիցն որ ի մարդիկ՝ ի կամացն շարժին ի լաւն կամ ի վատթարն, զի իշխանականն ունի զերկաքանչիւրոցն զկամս բարւոյն եւ չարին» (Ճառ, 54): Սակայն մարդ պէտք է նախօրօք իմանայ, որ բարի դործն է համապատասխանում մարդու, եւ աշխարհի էութեանն ու աստուածային պահանջներին: Մարդ «բարի կամօք եւ բարի դործովք ցուցեալ զգործ պիտանութեան: Զի եղեալք եւ հաստատեալքս ի բարի ի նոյն կացցուք» (Ճառ, 44): Բարիքի իրականացումը ոչ միայն կապուած է պատժից խուսափելու, վարձահատոյց եւ պիտանի լինելու մարդու ձգտման հետ, այլ նաեւ մարդու ինքնարժէքաւորման, ինքնասիրութեան հետ, քանի որ «որք յարգեն զանձինս իւրեանց ի դործս բարութեան» (Ճառ, 187): Մարդկային ես-ի այդ-

20) Կանոնադրք Հայոց, հտր. Ա., էջ 377:

21) Նոյնը, էջ 372:

22) Պլոտին, Էմենադա, Բ. 3. 9:

պիսի դնահատումը մաշտոցեան մարդկայնականութեան արտայայտութիւններէց մէկն է եւ որոշակի նշանակութիւն ունի մարդու անհատականացման գործում (23) :

Չարիքի դոյութեան նկատմամբ Մաշտոցն ունի երկակի մօտեցում : Որոշ դէպքերում նա պաշտպանում է չարիքի պատահականութեան մասին տեսակէտը, իսկ երբեմն էլ այն համարում է բարու նշանակութիւնն ընդդէմելու, այն սահմանելու միջոցներից մէկը :

Բնութեան եւ մարդու ստեղծման ժամանակ չարիք չի եղել : Չարիքը «եկամուտ» յատկութիւն է, ձեռք բերովի, սաստանայի գործունէութեան եւ Ադամի ազատ կամքի արդիւնք (24) : Չարիքի հիմնական պատճառը Մաշտոցը որոնում է մարդու հոգեբանութեան մէջ, նրա նախանձոտ բնաւորութեան եւ ազահութեան ու արծաթաւիրութեան մէջ : Նա կրքոտորէն պայքարում է նաեւ սնոտիապաշտութիւնների եւ յատկապէս երազահաւատութեան, հմայութիւնների դէմ՝ դրանք համարելով չարիքի դրսեւորման ձեւերը (25) :

Փորձելով մարդկային վարքը կապել բանականութեան հետ, Մաշտոցը չարիքը պայմանաւորում է նաեւ մարդու նպատակադրուածութեան, նրա կողմնորոշման հետ, քանի որ «առանձինն բնութեամբ՝ չարն չար ոչ է եւ ոչ բարին բարի. այլ ի միտոսն ունի բարի եւ չար լինել. զի սիրովն աստուծոյ սիրել զբարին եւ ատել զչարն՝ բարի հաստատի. եւ ատել զբարին եւ սիրել զչարն՝ չար է. նախանձել ընդ բարին եւ լինել բարի՝ բարի է, եւ ընդ չարն՝ չար է. եւ նախանձն նոյն է : Բարւոյն ցանկալ բարի է, եւ չարին չար. եւ ցանկութիւն նոյն է» (Ճառ, 56) : Սէբը, ցանկութիւնը, նախանձը իրենք իրենց մէջ չէզոք են : Նրանց բնոյթը որոշուում է ըստ այն յարաբերութեան, որի մէջ նրանք գտնուում են, ըստ նրանց ուղղուածութեան : Փաստորէն հեղինակը բարու եւ չարի նման ըմբռնմամբ (որը հետադայում զարգացուել է Եզնիկ Կողբացու կողմից (26)) մօտենում է հարցի առաւել բանական մեկնաբանութեանը եւ փորձում բարոյական արժէքները դնահատել այն իրական յարաբերութիւններով, որոնց մէջ նրանք հանդէս են գալիս :

23) Տես՝ Գ. Տ. Խրլոբեամ, Մարդու Պրորէիմը Եղիշէի Աշխատութիւններում, «Բամբեր Իրեւանի Համալսարանի», 1971, քիւ 3, էջ 52 :

24) Տես՝ Կանոն սրբոյն Գրեգորի Պարթեւի, «Բամբեր Մատեմադարանի», 1964, քիւ 7, էջ 317 : Ճառ, 39, 194 : Վրդ. Իպ 262, 135, Ին 279, 145, Լի 350, 171 :

25) Երանելոյն Մեհրոպայ Հայոց վարդապետի, «Համդէս Ամսօրեայ», 1958, քիւ 10, էջ 380 :

26) Տես՝ Գ. Տ. Խրլոբեամ, Չարիքի Եզնիկեան Վերլուծութիւնը, «Հայկազեան Հայագիտական Համդէս», Պէյրուք, 1971, էջ 155-156 :

Մաշտոցի չարիքի միւս ըմբռնումը կապուած է այն պատկերացման հետ, թէ երկու հակադրութիւնների դոյութիւնը անհրաժեշտ պայմանն է արժէքների սահմանազատման եւ արժէքաւորման համար, քանի որ «երեւեսցի լաւն ի վատթարէն եւ անարդն ի պատուականէն: Որպէս ի խաւարի լոյս երեւի եւ ի դազանաց զգօնն, եւ ի թիւնաւորաց անմեղանչականն, եւ յանշայեկանէն շայեկանն» (Ճառ, 35): Սոյն տեսութիւնը կապուած է արժէքների ծայրաթեւութեան եւ ոսկեայ միջինի մասին արիստոտելեան ուսմունքի հետ, որ որոշ չափով պաշտպանում է նաեւ Մաշտոցը: Վերջինս գտնում է, որ մարդկային արժէքներն ու վիճակներն ունեն իրենց հակադրութիւնները, ծայրաթեւերը (տրամութիւն-ինդութիւն, լիութիւն-կարօտութիւն, երկիւղ-անհողութիւն, փառաւորութիւն-անարդութիւն, փառք-պատիժ, չարիք-բարիք): Դրանք «միմեանց տեղի տալով՝ ի սահմանին կան մնան. ապա թէ ելանեն ըստ չափսն, վնաս առնեն ի հոգեւորս եւ ի մարմնաւորս. որպէս եւ ամենեցուն քաջայայտ է այս» (Ճառ, 74: Տես նաեւ՝ Վրդ. Հր 563, 285-286): Այդպիսի մօտեցում է նա ցուցաբերում նաեւ ընութեան երեւոյթների նկատմամբ, որտեղ «չափովն խնամք են դարմանոցն եւ անչափն տանջանք եւ մահ» (Ճառ, 38):

Բարոյական արժէքների համակարգում նկատուող այդ ծայրաթեւերը «ոչ են մի, եւ երկոքին պիտոյանան. մին յարդորէ ի բարի դործս, եւ միւսն զհամարձակեալն ի մեղս արգելու...» (Ճառ, 74): Այսպիսով, իր բարոյա-տիեզերաբանական տեսաբանութեամբ Մաշտոցն աշխատում է իմաստաւորել նաեւ չարիքը, որպէս բարիքի իրականացման, արժէքաւորման միջոց: Չարիքի առաջացումն ու դոյութիւնը թէեւ ստեղծում է որոշակի դժուարութիւններ, սակայն միաժամանակ այն նպաստում է, որ մարդիկ նախընտրեն բարին:

Այսպիսով, անձնիշխանութեան հարցը հայ գրաւոր մշակոյթի ստեղծման առաջին օրից սկսում է զարգանալ այնպիսի ուղղութեամբ, որ երբեմն դուրս է գալիս վաղ միջնադարում ընդունուած վարդապետութեան սահմաններից: Անձնիշխանութեան ուսմունքի միջոցով Մաշտոցն ու նրա աշակերտները՝ Կորիւնը, Նդիշէն, Նզնիկ Կողբացին, Մովսէս Խորենացին եւ թարգմանչաց շարժման այլ ներկայացուցիչներ արդարացնում են իրենց ժողովրդի ազատագրական պայքարն ու դիտական-լուսաւորչական դործունէութիւնը(27): Մարդկային հոգին շահում է մարմնի հետ ունեցած իր յարաբերութիւնից,

27) Տես՝ Գ. Տ. Խրլոբաճ, Պետութեան եւ Ապստամբութեան Հարցերը Երեւէի Աշխատութիւններում, «Պատմա-բանասիրական Հանգրայ», 1971, Իր 2, էջ 228-230:

քանի որ այդպիսով նա ոչ միայն սովորում է ճանաչել չարը, այլ նաև իր թաքուն ուժերը բացայայտելով, արտադրում է դորձեր, սրոնք ինքն այլապես ի վիճակի չէր լինելու ի կատար ածելու:

Քննարկելով չարի եւ բարու հոգեբանական եւ բարոյական փոփոխութեան հարցը, Մաշտոցը նկատում է, որ չարիքը դրսեւորւում է անաստուածութեան, եասիրութեան եւ անձնիշխանութեան ձեւով ու այդ պատճառով էլ չէզոքացւում է սիրոյ միջոցով: «Սէր ոչ խորհի չար: Իսկ չարեացն է անաստուածութիւնն եւ անձնասիրութիւնն կառավար» (Ճառ, 56): Այս հիման վրայ էլ նա հանդէս է գալիս որպէս սիրոյ եւ ընկերասիրութեան ջերմ պաշտպան(28):

Որպէս միջնադարեան մտածող, Մաշտոցը ընդհանուր եզրեր է դնում ընկերասիրութեան ու աստուածասիրութեան միջև: Պաշտպանելով կրօնական այլասիրութեան սկզբունքը, նա գրում է. «Զի որ կայ ի սէրն, կայ յաստուած: Զի սիրել զընկերն՝ զաստուած է սիրել: Եւ բազում շահս անձինն ստանալ յաստուածոյ եւ ընկերաց սիրողաց աստուծոյ» (Ճառ, 105): Թէեւ մաշտոցեան սիրոյ դադարը հիմնւում է Պղատոնի հոգեւոր սիրոյ մասին տեսութեան վրայ, այնուամենայնիւ մարդկային եւ աստուածային սիրոյ միջև նման յարաբերակցութիւն դնելը խօսում է նրա մարդկայնասիրական կեցուածքի մասին: Միաժամանակ հեղինակն աշխատում է սիրոյ եւ ընկերասիրութեան անհրաժեշտութիւնը ապացուցելու համար այն բնեցնել Աստծու գոյութիւնից, աստուածային ընկերասիրութիւնից: «Վասնզի առ ամենայնիւ ընկերասիրութիւն պատուական է առ Աստուածութիւն անդր. զի որպէս Աստուածութիւնն մարդասէր է՝ նոյնպէս կամի, զի զմեանս սիրելովն արժանի լիցին Աստուածութեանն առ միմեանս անվնասութեամբն» (Վրդ. Զ 616, 311): Մարդկային մարդասիրութիւնը ոչ միայն գնահատւում է Աստծոյ կողմից, այլ նաև ընկերասէրին բերում է ապահովութիւն: Այն ծառայում է եւ Աստծուն, եւ մարդուն: Բոլոր դէպքերում Մաշտոցի համոզմամբ սէրը մարդու համար ընական ու անհրաժեշտ պահանջ է եւ ունի ինչպէս դերբնական, այնպէս էլ բնական հիմնաւորում: Սէրը ամբողջութեամբ վերացական չէ, քանի որ բխում է փոխադարձութիւնից:

Սէրը քննարկում է նաև որպէս հպատակութեան եւ հնազանդութեան արդիւնք: Մարդու բարի կամքից ծնւում է «հնազան-

28) Սէր հասկացութիւնը Աւետարանում համդէս է գալիս մի քանի տարբերակներով - սեռակամ սէր (eros), ընտանեկան սէր, բնական համակրամբ (storge), բնկերային սէր (philia, philanthropia), վերջին իմաստով է հասկացութիւնը օգտագործում Մեսրոպ Մաշտոցը:

դուժին, եւ ի հնազանդութենէ Հպատակութիւն, եւ ի Հպատակութենէ սէր, եւ ի սիրոյ բազմաշահ երախտիք բարեաց» (Ճառ, 106) : Այս դէպքում արդէն հեղինակը հանդէս է դալիս որպէս իր ժամանակաշրջանի սոցիալական յարաբերութիւնների պաշտպան : Ճիշդ է, երբ մարդ սիրում է, ապա նա յօժարակամ հնազանդուում ու ենթարկւում է, բայց այդ չի նշանակում, որ հակառակն էլ պէտք է ճիշդ լինի :

Մարդկայնական հեղինակը սիրոյ հարցն այլ տեսանկիւնից քննարկելով, այն կապում է մարդկային հաւասարութեան հետ, մի տեսակէտ, որն հաւանաբար բխում է Պղատոնի այն դրոյթից, որ միայն իրարանման բարի մարդիկ կարող են սիրել իրար ու լինել ընկերներ : Մարդկային սէրը չի կարող ճանաչել մեծ ու փոքր, ցածր ու բարձր Սէրը հաւասարութիւն է : Մարդիկ «յղասցին դոյս եւ զսէր նախ առ Աստուածութիւն արարչութեանն, եւ ապա զսէր ընկերսիրութեանն՝ աննեղ եւ անկեղծաւոր սիրով պահել հաւասարութիւն առ միմեանս» (Վրդ. Ձա 625, 315) : Ճիշդ է, որ հեղինակն այստեղ նկատի ունի նախնական քրիստոնէական համայնքների ներքին յարաբերութիւնները, սակայն բոլոր դէպքերում սիրոյ եւ ընկերասիրութեան մէջ հաւասարութիւն բացայայտելու ձգտումը չի կորցնում իր տեսական արժէքը : Նշենք, որ հաւասարութիւն ընդդրելիզ ընկերասիրութիւնը Արիստոտելը համարել է առաքինութեան վրայ հիմնուած բարձրագոյն ընկերասիրութեան յատկանիշներից մէկը :

Մաշտոցը տարբերակում է անձնասիրութիւն եւ ինքնասիրութիւն հասկացութիւնները, առաջինը համարելով երկրորդի հիմքը : Նա գտնում է, որ «անձնասիրութեամբ ընկերսիրութիւն ոչ լինի, այլ ինքնասիրութիւն» (Վրդ. Ձ 617, 311) : Անձնասէրն այն մարդն է, որ «զընկերին շահս յինքեանս ձգեն» : Նա նկատում է, որ եթէ իւրաքանչիւր մարդ այդպէս վարուի, ապա մարդկութիւնը կ'ապրի զրկանքի մէջ : Այդ ժամանակ «լինի զրկումն եւ զլացումն եւ ապիւրատութիւն, ստութիւն, երդմնահարութիւնք, զզուել հարկանել սպանանել» (Ճառ, 105) : Որպէս վաղ միջնադարեան մտածող, նա ընդունում է, որ մարդ պէտք է ձգտի ինքնաբաւութեան, արտաքին սյայմաններից անկախ լինելու, միայն հոգեկան ներքնաշխարհով գոհանալու : Սակայն չկարողանալով անտեսել մարդկային փոխադարձ յարաբերութեան անհրաժեշտութիւնն ու բնականութիւնը, նա աշխատում է բացայայտել այդ յարաբերութիւնների բնոյթն ու նրանց դերը մարդու կատարելագործման խնդրում : Կարծես Սենեկայի նման նա էլ գտնում է, որ մարդկային հաղորդակցականութեան ու յարա-

բերութեան վերացմամբ կը քայքայուի նաեւ մարդկային ցեղի միասնականութիւնը, որի վրայ է խարսխուած անհատի կեանքը(29) :

Սիրոյ եւ ընկերասիրութեան սոյն պատկերացումն արդէն կապ չունի միջնադարեան այն տեսութեան հետ, որ սէրը համարուած էր դէպի Աստուած ցուցարբերուած դերդպայական վերաբերմունք: Սէրն ու ընկերասիրութիւնը աշխարհականացում են ու կապուած մարդկային պահանջմունքների ու յարաբերութիւնների փոխադարձութեան հետ, ինչպէս արւում էր հին աշխարհի բարոյագիտութեան մէջ: Եւսասիրութիւնը ուրիշի շահի իւրացումն է եւ այդ պատճառով էլ հասարակական մեծ աղէտների բարոյական չափանիշերի խախտման պատճառ: Հայ ժողովրդի, գիտութեան եւ դպրութեան նկատմամբ իր անվերապահ նուիրուածութեամբ Մաշտոցը գործնականորէն մերժեց այդպիսի եսասիրութիւնն ու պաշտպանեց այլասիրութեան սկզբունքը: Նա փաստորէն ժխտեց Պլոտինի այն տեսակէտը, թէ մարդուն բնորոշ է եսասիրութիւնը: Վերջինս իր չորրորդ գրքում (Էնեագայում) գտնում էր, որ մարդկային հոգին միշտ պարփակուած չի եղել մարմնի մէջ: Նա սկզբում եղել է երկնային հոգի, որը զուրկ է եղել ինքնադիտակցութիւնից եւ ճանաչել է միայն Աստծուն: Սակայն ինքն իրեն անջատելով տիեզերական կեանքից, վեր է ածուել եսասէր, անձնասէր անհատի: Այսպիսով, Պլոտինի համար ընկերասիրութիւնը արտարնական երեւոյթ է, իսկ չարիքը՝ աշխարհում ապրող մարդու անբաժանելի ուղեկիցը: Ժխտել սիրոյ եւ ընկերասիրութեան ընականութիւնը, Մաշտոցի համար կը նշանակէր ընդունել գոյացական չարիքի գոյութիւնը եւ կանգնել յուստեսութեան դիրքերում: Իսկ վերջինս խորթ էր ազատագրական պայքարի դադափարախօսութեանն ու թարգմանչաց շարժման ոգուն:

Այսպիսով, մեծ լուսաւորիչի ու մարդկայնականի ընկերաբանական հայեացքները նրա երկարամեայ բեղուն գործունէութեան ընդհանրացումն ու դրա տեսական հիմնաւորումն են: Գործի եւ գաղափարի որոշակի ներդաշնակութիւնը նպաստում է այն հանգամանքին, որ մեծ երախտաւորը իր ժամանակի եւ զարգացման բուն ընթացքի համար անխուսափելի իտէալիստական ձեւի շրջանակներում գարդացնէր առաջաւոր ընկերաբանական տեսակէտներ ու նպաստէր իր ժողովրդի առաջընթացին:

29) Սեմեկ, De Beneficis, IV, 18, 1.

THE SOCIAL PHILOSOPHY OF MESROP MASHDOTZ

KEVORK KHERLOPIAN

(Summary)

Mesrop Mashdotz, the inventor of the Armenian alphabet and leader of the Armenian cultural movement of the fifth century, made a great contribution to the Armenian intellectual development of the time. His philosophical outlook was fashioned in consonance with the needs and aspirations of the nation for a lasting existence. Never disobedient to the principles of the Christian tenets, he proposed such solutions for some of the nonreligious matters as would make him one of the foremost progressive leaders of his time. To Mashdotz the supreme value was virtue, which led to redemption and perfection. To consummate salvation, Mashdotz resorted not only to the religious, but also to the cultural, political and other nonreligious imperatives. The ultimate accomplishment was salvation, which was freedom from evil and sin. With pristine devotion to knowledge, education and culture, Mashdotz rejected all egoism and advocated the principle of rational altruism. The universal principle and the national reality were at once juxtaposed. With an original national ideology, he blazed the trail for the great fifth-century translational work in Armenia.