

Արամ Գ. Ալեքսանյան
բանաս. գիյր. թեկնածու

ՄԻՔԱՅԵԼ ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆ.
ազատության փիլիսոփայությունը*

«Եթէ դուք իմ խօսքիս մէջ կենաք, ճշմարտապէս իմ աշակերտներս կ'ըլլաք:
Եւ ճշմարտութիւնը պիտի գիտնաք ու այն ճշմարտութիւնը ձեզ պիտի ազատէ»:
Հովհ. Ը, 31,32

Տիեզերակարգի ընկալումը

Փիլիսոփայության պատմաբանները 19-րդ դարը **բնագիտության** դար են համարում ոչ միայն այն պատճառով, որ տվյալ ժամանակաշրջանում բնական գիտությունները մեծ թռիչք արձանագրեցին և բազմաթիվ հայտնագործություններ կատարեցին: Նման բնորոշումը գլխավորապէս տրվում էր այն բանի համար, որ 19-րդ դարի հասարակագետների մտածողության մեջ և հետազոտություններում գրեթե բացառիկ դեր էր ձեռք բերել **բնագիտական** մեթոդը¹: Դա «գիտությունների վերածնության հանդիսավոր ու մեծ դարաշրջանում էր», երբ բնագիտությունը հետազոտական մեթոդների ու արդյունքերի ամբողջությամբ ինքնորոշվեց փիլիսոփայությունից, և ինացության **գիտական** եղանակը հռչակվեց բարձրագույն մշակութային արժեք, մարդու աշխարհայեցողության և գործունեության կողմնորոշման անհրաժեշտ ու բավարար պայման: Բնագիտական ճանաչողությունը, ի տարբերություն բնագանցական փիլիսոփայության ու սխոլաստիկ հայեցողականության, մեծացրեց հետազոտական, վերլուծական եղանակի տեսակարար կշիռը, ընդլայնեց երբեմնի մերժված, չճանաչված փորձի՝ էմպիրիայի սահմանները ինացության մեջ:

«Առաջ, ինչպէս բոլոր գիտությունները, բնապատմությունն էլ չոր ֆորմուլա էր՝ առանց կենսագործման, և դրա հետևանքով, նրանով քիչ էին զբաղվում, իսկ անտիկ աշխարհում նա ստոր գիտություն էր համարվում, որովհետև փիլիսոփաները գիտնականի համար մատերիայով զբաղվելը համարում էին ստոր և անվայելուչ բան, քանի որ բոլորն իրենց շրջապատույտն կատարում էին վերացական աշխարհում»²: Այդ պատճառով էլ «Մինչև այժմ վերացականությամբ

Բ (Ը) դարի, թիվ 2(30) ամբիւ-հունիս 2010

վեմ համահայկական համոն

* Միքայել Նալբանդյանի աշխարհայացքը խորհրդային շրջանի գրականագետները արժևորել են նարբսիստական գաղափարախոսությանը հարիր «մատերիալիստական», «աթեիստական» և այլ պարզունակ վերագրումներով: Հոդվածի հեղինակը բացահայտելով Մ. Նալբանդյանի տիեզերակարգի, ինացության, ազատության ընթերցումների համակարգը, ըստ էության, վերաիմաստավորում է նրա ողջ կենսափիլիսոփայությունը: Խմբ.: Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 17.05.2010:
1 Эдмунд Кениг, В. Вундт. его философия и психология, С.- Петербург, 1902, с. 4.
2 Միքայել Նալբանդյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, ՀՍՄՀ ԳԱ, հ. 5, եր., 1984, էջ 268:

ասպրեցանք, որ, ուրիշ խոսքերով, ասել է մեռանք, մի՞թե պետք չէր մի փոքր կյանքի վերա ևս մտածել...»³: Նոր ճանաչողության մեջ բնագանցության և միստիկայի անմարմին վերացարկումների հանդիսավորությանը փոխարինած «կյանքի ձայնը բարձր էր ու հարագատ մարդուն. սիրտն ու բանականը արձագանքեցին նրան»: Սնվելով սցիենտիզմի, դրական գիտությունների մեթոդաբանությունից՝ մշակութաստեղծ գիտակցությունը նույնպես հիմնականում կողմնորոշվում և գործառում էր դրական ճանաչողության ոգով, որը հետևողականորեն հիմնավորում և պաշտպանում էր կյանքի, «նյութականության անհասպակելի իրավունքը»⁴:

«Թվում է, թե սրանից հետո բնագիտությանը մնում է տոնել իր հաղթանակները», սակայն «ուշադիր հայացքն առանց մեծ լարման բնագիտության բոլոր բնագավառներում կտեսնի մի տեսակ անհարմարություն. նրանց **ինչ որ մի բան** պակասում է, ինչ որ մի բան, որը չի փոխարինվում փաստերի առատությամբ, նրանց հայտնաբերած ճշմարտություններում կա թերասացություն: Բնական գիտությունների յուրաքանչյուր ճյուղը շարունակ հասցնում է այն ծանր գիտակցությանը, թե կա ինչ որ աննշմարելի, անհասկանալի բան բնության մեջ, թե նրանք, չնայած իրենց առարկայի բազմակողմանի ուսումնասիրությանը, այն իմացան **համարյա, բայց ոչ բոլորովին**, և հենց այս, պակասող ինչ-որում, որը շարունակ վրիպում է, նախատեսվում է այն լուծումը, որը պետք է մտքի փոխարկի և, հետևաբար, մարդուն յուրացնել տա բնության անհնազանդ խորթությունը»⁵:

Նպատակահարմարորեն խորացող ու ծավալվող ճանաչողությունը երկար չէր կարող մնալ ֆենոմենալ աշխարհի փորձարարական հետազոտության ոլորտում: Էմպիրիկ հետազոտությունների վերընթաց ուղին նախադրյալներ էր ստեղծում նոր հայեցողականության համար, որը իմացության իրական և անհրաժեշտ աստիճաններից մեկն է: Ֆիզիկայի, քիմիայի և օրգանական բնության բնագավառներում առաջ քաշված առանձին հանճարեղ կռահումները (Լապլաս, Գալվանի, Վոլտեր, Էրստեդ, Դեվի, Լոմոնոսով, Պրիստլի, Լավուազիե, Գալլեր, Բրոուն) համոզիչ նախադրյալներ էին՝ իմացությանը կրկին միտելու բնության համապարփակ ճանաչողության:

Սկսվում է գիտությունների արդյունքների փիլիսոփայականացման փուլը, որի պատճառով համադրող և համակարգող իմացությունը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում փիլիսոփայության և գիտությունների միջև: Այդ պատճառով էլ ժամանակի փիլիսոփայական մտածողությունը ձեռք է բերում ճանաչողության անցումային շրջանին բնորոշ արտահայտություն, որը հատկապես դրսևորվում է երկու կերպ. մի կողմից հակում դեպի **էկլեկտիզմ**, մյուս կողմից՝ դեպի **տրամադրության փիլիսոփայություն**: Գործառականացվելով կոնկրետ պատմահասարակական խնդրադրության հյուսվածքում՝ փիլիսոփայությունը շատ հաճախ միահյուսվում է հրապարակախոսությանը և վերաճում ժամանակակիցների բնորոշմամբ՝ **քննադատական փիլիսոփայության**:

Վերը նշված պատճառները այլազան փոփոխակներով և ընդհանրություններով մակածում են Միքայել Նալբանդյանի և նրա ժամանակի փիլիսոփայական մտքին բնորոշ սինկրետիզմը, որը իմացաբանական անհամեմատ

3 Նույն տեղում, հ. 4, 1983, էջ 25:

4 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, 1980, էջ 374

5 Ա. Գեդեմ, Ընտիր փիլիսոփայական երկեր, Եր., 1949, էջ 122:

ավելի բարդ համատեքստ է և ենթադրում է խորքային ու համակողմանի քննություն: Մ. Նալբանդյանի կենսափիլիսոփայության ստեղծագործաբար, անհատականացված ու սինկրետիկ համադրությունն ու որոշարկվածությունն ուսումնառված հիմքերի հարաբերությամբ ճանաչողության պատմական նոր աստիճան է, հետևաբար՝ իմացաբանական ու պատմամշակութային բարձրակարգ արժեք:

Տեսությունների, համապարփակ ուսմունքների արմատական հեղաշրջումների ժամանակ, ըստ իմացության տեսության, էկլեկտիզմը դիտվում է որպես մտքի կողմից անհամասեռը մեկ միասնական համակարգի մեջ համադրելու նախնական էտապ: Իմացության այդ կերպը համարվում է նաև նոր խնդրադրության յուրացման սկզբնական ձև: Եվ իրոք, գիտությունների արդյունքների էկլեկտիկ համադրմամբ է, որ բնությունը սկսում է գիտակցվել որպես միասնական օրգանիզմ: «Գիտությունը առաջ են գնում և նոցա ընթացքը զարմանալի կերպով լծորդված է իրար հետ»⁶:

Մ. Նալբանդյանը հատկապես շեշտադրում ու արժևորում է նյութական աշխարհի տարասեռ ոլորտների հետազոտության արդյունքների համադրական քննության կերպը, որը որակում է որպես համապարփակ բնության ճանաչման պատմական նոր աստիճան, «դարագլուխ իմացականության պատմության մեջ»: Ըստ Մ. Նալբանդյանի՝ «Բնության բոլոր հայտնությունները մի դրական հիմքի վրա» բացատրելու ճանապարհով, «բովանդակ արարչագործությունը որպես մի օրինապատշաճ ամբողջություն» ըմբռնելու առաջին փորձը ձեռնարկել է Ալեքսանդր ֆոն Հունբոլդը, որը գիտության բոլոր ճյուղերի, քննության բոլոր սահմանների հնարավորությունները և արդյունքները, «այդ հատուկտոր շինության քարերը» կարգավորելով, միավորելով «և դոցանից հրաշակերտելով մի հատ մեծ շինված, որին և բոլորովին իրավացի անուն է տվել «**Կոսմոս**», այսինքն մարդկային հասողության տակ ընկած տիեզերական կարգ»⁷: Մ. Նալբանդյանի կարծիքով, նա ձեռնարկեց այդ, երբ գիտակցեց, որ դրական գիտությունների արդյունքները բնության «շարակից մասեր են, որ փոխադարձաբար ձեռնտու են, լրացնում են միմյանց»⁸:

Այս արմատական ըմբռնումը հետագայում 20-րդ դարասկզբի բնագետները հիմնավորեցին առավել զարգացած բնագիտական ճանաչողությամբ: Այսպես, ըստ քվանտային ֆիզիկայի հիմնադիր Մաքս Պլանկի՝ «ֆիզիկական հետազոտությունների աներկբա արդյունքն այն է, որ աշխարհակառույցի տարրական աղյուսիկները, առանձին, իրար հետ չկապված խմբերի քառտիկ կուտակումներ չեն, այլ դասավորված են բոլորը՝ ըստ միասնական ծրագրի: Այլ խոսքով՝ բնության բոլոր պրոցեսներում թագավորում է ունիվերսալ, մեզ համար ինչ-որ աստիճանով ճանաչելի օրինաչափություն»⁹:

Համապարփակ բնության անհամասեռ հյուսվածքի օրենքների, օրինաչափությունների դրսևորման նույնակերպության և հատկապես մասնավորությունների գործառական (ֆունկցիոնալ) փոխկապակցվածության գիտակցումը աստիճան էր, որով իմացությունը հանգում էր բնության նախ՝ միասնական օրգանիզմի, սպա՝ բանական կազմակերպվածության պատկերացմանը: Միասնական, փոխ-

6 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ.4, էջ 128:

7 Նույն տեղում, հ. 2, 1980, էջ 367:

8 Նույն տեղում:

9 Макс Планк, Религия и естествознание, «Вопросы философии», 1990, N 8, с.32.

կապակցված բնության ըմբռնումը թելադրում էր նաև համապատասխան հետազոտության եղանակ: Նալբանդյանի կարծիքով՝ բնագետը պետք է գիտակցի, որ «մասնավոր բաների վերա պիտո չէր մոռանալ ամբողջը, ամբողջի վերա պիտո չէր մոռանալ ամենամասնավորը»¹⁰:

Նոր ժամանակների բնագիտական ճանաչողության շնորհիվ պարզ էր դառնում, որ էմպիրիայի հիմքում գործում է մի համապարփակ սկզբունք, որը դժվար է շարժել իդեալիզմի և բնագանցության վերացական կարգերով: Բնագիտական միտքը հակվում էր առավել ընդերքային, վերբնական ռեալության գոյությանը: Գիտակցելով, որ աշխարհի բովանդակությունը հնարավոր չէ բացահայտել և ճանաչել այդ հիմքից անկախ՝ ճանաչողությունը կրկին հակվում էր դեպի «բոլոր իրերի սկիզբը»՝ բնության մասնավորությունները համընդգրկող, միասնացնող բանական հիմքը:

Սակայն, բնական գիտությունների մեջ, Ա.Գերցենի արտահայտությամբ, տիրապետող էր արդեն իմացական «խորիմաստ ոգու մի հոսանք», «ոգի, որը հավասարապես հեռու է անհեթեթ մատերիալիզմից, ինչպես և երազկոտ սպիրիտուալիզմից»¹¹: Իմացական այս մթնոլորտից սերվեց **դեիզմը**, որը հակված էր աշխարհը կարգավորող և միասնացնող սկզբունքը գիտակցելու արդեն **բնության ճանաչողության** միջոցով:

Պատմական ճանաչողության այս նոր աստիճանը, բացահայտելով և գիտակցելով բնության «գարմանահրաշ մեքենայի» ներդաշնակությունն ու նպատակահարմարությունը, հանգեց Արարչի և բնության միասնության ընկալմանը (Լեյբնից, Վոլտեր, Լոկ, Հյում, Կանտ, Նյուտոն, Կեպլեր և այլք), իսկ հետագայում բնագիտության ոլորտում առավել խորքային հետազոտություններով (Մաքս Պլանկ և այլք) որոշակիացրեց բանական տիեզերակարգի, աշխարհակերտվածքի ըմբռնումը: Աշխարհի բնագանցական և միստիկական բացատրությունները լավագույն դեպքում գնահատվում էին որպես իրենց դերն ավարտած պատմաձևակութային արժեքներ:

Մ. Նալբանդյանը նույնպես, հիմնավորելով Արարչի և բնության միասնության գաղափարը, ի տարբերություն իր որոշ ռուս նյութապաշտ և աթեիստ ժամանակակիցների, դեիզմի դիրքերից էր բացատրում տիեզերակարգը: «Բնությունը, ինքը, ոչ թե մի լոկ հրաշք է, այլ բարձր քան թե հրաշք. և այս պիտի ստիպվի ընդունել ամեն մարդ, որ ուսումնասիրում է նորան: Բնությունը միայն կարող է հասկացնել մեզ արարչի մեծությունը և փառքը. «Երկինք պատմեն գիառս Աստուծոյ և գարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն»: Արարիչը, մեկ անգամ ստեղծելով բնությունը, տվել է նորան անխախտելի և սուրբ օրենքներ, որ բնավ և մեկ մագի չափ խտորմունք չունին. «Սահմանն եղ և ոչ անցանեն»: Այդ օրենքով կառավարվում է ամեն ինչ, որ մենք տեսնում ենք, կամ ինչ որ բնավ չենք տեսնում, տիեզերքի անչափելի տարածության մեջ: ...Բայց այս բոլորը լինում են այն մեկ անգամ դրված օրենքով, ինչպես մարդը ապրում է և բազմանում է, թեև առաջին մարդը միայն դուրս էր եկած բուն աստուծու ձեռքից: Ամեն հրաշք, որ ո՞վ և իցե կարող էր մտածել, շատ ստո՞ր, շատ տկա՞ր և շատ չնչի՞ն է, քան թե այն հրաշքը, որ արարիչը, բնության միջնորդությամբ ցույց է տալիս մեզ ամեն օր, ամեն րոպե և ամեն վայրկյան: Նա չէ հերետիկոսը, որ քննելով և ուսումնասիրելով

10 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, էջ 368:

11 Ա. Գերցեն, Ընտիր փիլիսոփայական երկեր, Եր., 1949, էջ 309:

բնությունը ամեն վայրկյան ստիպվում է ասել բնության ճարտարապետին, իր սրտի աղոթարանից, «Որպե՛ս զի մե՛ծ են գործք քո Տէր»։ այլ նա, որ ոչ միայն ինքը չէ ուզում և չկամի իմաստասիրել բնությունը.«գերկինս և գերկիր գգործս մատանց նորա, զլուսին և գաստեղս գորս նա հաստատեաց», ո՛չ. հերիք չէ այս, այլև արգելում է, որ ուրիշն էլ նորա կամավոր կուրության հետևելով չտեսնե և չուսանի. «ինքն ոչ մտանէ և որոց մտանենն արգելու»։ Նա, որ այս բոլորի մեղքը ծածկելու համար, ինքը իր թշվառ գլխից տեսությունք և համակարգությունք է հնարում ընդդեմ բնության աստվածադիր սահմանների, քաշքշելով այն օրենքները, որ մարդու կամքին բնավ չեն ենթարկվում, այո՛, այդպիսին աստուծու արտոնությունն է հափշտակում երկրի երեսից»¹²:

Ֆիզիկա-աստվածաբանական դեիստական այս մեկնաբանության համաձայն, որը բնորոշ էր նաև 16-17-րդ դարերի շատ մտածողների, Աստծո գոյությունը և իշխանությունը բոլոր առումներով սահմանափակվում է միայն **բնության օրենքներով**: Բնությունից դուրս ոչինչ գոյություն չունի. Աստված և՛ էություն է, և՛ գոյություն: Այս ըմբռնմամբ Մ.Նալբանդյանը վեր է կանգնած **սուպրանատուրալիզմից**, որն Աստծուն վերագրում է արտաշխարհիկ և գերբնական կեցություն, ինչպես նաև աշխարհի կառավարում:

«Գերբնական մասը մարդուն մեջ է դարձյալ, ուստի եթե բնական փիլիսոփայությունից դուրս գա, կորցնում է իր ամբողջությունը և դառնում է ազնիվ և բարակ զեվզեկություն»¹³: Իրականում լոկ բնության թյուր ընկալումներն են պատճառը «միջնադարյան այն անշահ ուղղության», որն «իր ամլությամբ մաշում է կենդանի ազգի ուժը առանց ամենևին արդյունք տալու»¹⁴:

Առաջին հայացքից թերևս կարող է թվալ, թե լոգոսի և նրա բնութենական արտահայտվածության կապը Մ. Նալբանդյանի թեոսոֆիական պատկերացումներում սահմանափակվում են բնագանցական նատուրալիզմով: Առարկայացված նատուրալիզմի ըմբռնման սահմաններում ցանկացած էություն, գոյություն, ըստ ռուս աստվածաբան Ա.Բերդյանի, պատկերացվում է առարկայական: «Այդժամ Աստված պատկերացվում է առարկայականորեն, բնության իրերի և առարկաների համանմանությամբ: Սակայն իմ գոյությունը կարող է առնչվել Աստծո գոյությանը միայն այն պատճառով, որ Նա առարկա չէ և չի պատկանում առարկայացված աշխարհին, և միայն այդ դեպքում ես կարող եմ պատկանել Նրան: ...Իմ գոյության իմաստը անկարելի է գտնել այս աշխարհում, այն կարող է լինել լոկ այլ աշխարհում, ոչ բնութենականորեն առարկայացված աշխարհում: Մեծ փիլիսոփաները սա միշտ գիտակցել են»¹⁵:

Մ. Նալբանդյանը նույնպես մտածողության ներունակ դիալեկտիկական չի նույնացնում տրանսցենդենտալ լոգոսի հետ: Արարվածը Իր էությունից է, բայց Ինքը չէ: Ընդունելով «մարդու բնության տիեզերականությունը»,- գրում է նա Հումբոլդի մասին,- ...շատ ու շատ առավել գորավոր էր նորա տիեզերական հոգու մեջ այն բնագոյեցիկ հայացքը, թե մարդկեղեն բնավորությունը ունի յուր մեջ մի վերին միություն»: Քանզի գիտական քննության հնարավորություններից ելնելով, «նորա դատողական իմացության ամեն մի հառաջադիմությունը և ամեն մի հայտնագործությունը բնության սահմանի մեջ նույնքան ևս գորացնում էր նորա

12 Միքայել Նալբանդյան, Նույն տեղում, հ. 4, էջ 205:
 13 Նույն տեղում, էջ 127:
 14 Նույն տեղում, էջ 194:
 15 Н. А. Бердяев, Я и мир объектов, Париж, 1934, с. 59.

սրտի վկայությունը, թե հայտնության և նորա տիեզերական ամբողջության մյուս կողմումը դրած էր մի բան, որին փորձական ճանապարհով միայն կարելի չէր վերահասու լինել, ուր մնաց թե կատարելապես բովանդակել նորան»¹⁶:

Մտածողությունը, ըստ Մ. Նալբանդյանի, ի գորու չէ արտահայտել լոգոսը, հայտնությունը: Գիտական իմացությունը լոկ հնարավոր է դարձնում այս կամ այն չափով մերձենալ Աստծո հայտնության խորհրդին և երևութականությանը: «Լուսավորությունը - ահա՛ մարդու խորհուրդը: Ինքը բառը լուսավորություն մեկնում է յուր միտքը: Խավարից դեպի լույս վերին ձգտողությունը սեփական է մարդկային բարոյական բնությանը, նա է անմահ հոգու ծարավը:...Անհասկանալի է երկյուղը լուսավորութենից. այդ միևնույն է, ինչ որ երկյուղը լուսից: Իսկ լուսից չէ վախենում ճշմարտությունը, միմիայն սուտը որոնում է խավար: Նա է թույլ հավատացողը, որ մտածում է, թե հավատը ամուր է տգիտությամբ»¹⁷:

Իմացության երակետային նախադրյալն այն է, որ «Աստված ազատ է և առաջին լույս. ուստի և ամենայն հավատ դեպի նա ազատ խղճմտանքով և գիտակից ազատությամբ»¹⁸: Առավել ևս, բնագիտական ճանաչողությունը իր բնույթի մեջ կրում է առարկայական գոյի, երևութաբանության պատճառակա-նությունը մինչև սկզբնապատճառ հասցնելու ներունակ հակում:

Արարչի և բնության միասնության դեիստական այս առավել ունիվերսալ պատկերացումն իմացաբանական նպաստավոր նախադրյալ էր կրոնի և գիտության անտագոնիզմը հաղթահարելու համար: Մեջբերելով ֆրանսիացի հայտնի անտրոպոլոգ, սաղմնաբան Ժան Կատրֆաժի «**Կերպարանավոխու-թյունը կենդանական աշխարհում**» աշխատության վերջին տողերը՝ «Եթե մենք ուզենք ավելի հեռու երթալ, այն ժամանակ մի հաստ միայն կտեսնենք պատճառ պատճառի-արարիչ աստվածը», Մ. Նալբանդյանը գրում էր. «Առհասարակ փորձական կամ բնական գիտությանց թշնամիքը իրենց անուսումնասիրությունը և նեղ հայացքը հիմնում են այն սուտ վարդապետության վրա, թե այդ գիտությունքը վնասակար են կրոնին: Այդ աններելի սխալ է, քանի որ առաքյալը քարոզում է. «աստուծու աներևույթը նորա արարածներովն են իմացվում»: Ինչի՞ ուրեմն վախենում են այդ արարածքը քննելուց: Բնական գիտությունը առաջ է գնում մինչև բաների սկիզբը»¹⁹:

Համագոյի բնագիտական ճանաչողությունը չէր կարող չառնչվել և քննության նյութ չդարձնել մարդու և Աստծու կապը, որը հանգեցրեց բնագիտության և կրոնի հնարավորությունները միևնույն հունով ուղղորդելու գաղափարին: Մաքս Պլանկն իր վերը նշված հոդվածում համանմանորեն շեշտում է, որ կրոնը և բնագիտությունը չեն հակասում իրար աշխարհին թագավորող Բարձրագույն Իշխանության գոյության և էության հարցում: «Չմայած Նա անճանաչելի է բանականությամբ, այնուամենայնիվ անմիջականորեն երևցնում է իրեն կրոնական խորհրդանիշերի միջոցով, դնելով իր սուրբ պատվիրանները նրանց հոգում, ովքեր հավատալով, վատահում են Նրան: Ի տարբերություն դրա, բնագետի համար առաջնայինը համարվում է միայն իր ընկալումների և դրանցից մակաբերված չափումների բովանդակությունը: Այստեղից մակաձական ճանապարհով է նա փորձում հնարավորինս մոտենալ Աստծուն և Նրա աշ-

16 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, էջ 375:

17 Նույն տեղում, էջ 321:

18 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 18:

19 Նույն տեղում, էջ 192:

խարհակարգին որպես բարձրագույն, հարատևորեն անհասանելի նպատակի: Հետևապես, և՛ կրոնը, և՛ բնագիտությունն առ Աստված հավատի կարիքն ունեն, ընդ որում, կրոնի համար Աստված ցանկացած խորհրդածության սկիզբն է, իսկ բնագիտության համար՝ ավարտը: Առաջինի համար այն հիմք է, մյուսի համար՝ ցանկացած աշխարհայացքային սկզբունքների կառուցման գագաթ: ...Ուր էլ որ հայացք գցենք, մենք երբևէ չենք գտնի հակասություն կրոնի և բնագիտության միջև, այլ հակառակը՝ նկատում ենք լիակատար համաձայնություն հատկապես վճռական պահերին: Կրոնը և բնագիտությունը չեն բացառում միմյանց, ինչպես որ երբեմն մտածում կամ գզուշանում են ումանք, այլ փոխլրացնում և պայմանավորում են միմյանց: ...Բնագիտությունը անհրաժեշտ է մարդուն ճանաչելու համար, կրոնը՝ գործելու»²⁰: Այլ կերպ ասած, ոչինչ չի խանգարում մեզ (ամբողջական աշխարհայացքի կարիք ունեցող ճանաչողական մեր ջանքերը նույնիսկ պահանջում են դա) երկու միատեղ գործող և այնուամենայնիվ խորհրդավոր ուժեր՝ բնագիտության տիեզերակարգը և կրոնի Աստծուն նույնացնել²¹:

Մ. Նալբանդյանի կարծիքով նույնպես կրոնը, քանի որ մարդու կապն է Աստծո հետ, անհրաժեշտ է, որ այն լուսավորվի տիեզերականի բնագիտական ճանաչողությամբ. «Ուր ազատ չէ փիլիսոփայությունը, այնտեղ ոչ միայն կրոնական ուսում չկա, այլ և բուն ուղղահավատ քարոզված կրոնը ևս լոկ ստվեր է և վնասակար ստվեր, ըստ որում կապում և կաշկանդում է մարդկային բանականությունը: Ազատ և վերամբարձ ըմբռնողությունը կրոնի իսկության, կրոնի փիլիսոփայության, անհնար է, առանց տիեզերական ճշգրիտ կրթության և դաստիարակության»²²:

Եթե քրիստոնեությունը վկայում է, որ ազատությունը արարչական շնորհ է, ապա «Մարդու էական արժանավորությունն է նորա մտքի ազատությունը. եթե այդ էլ բռնադատվեցավ այս կամ այն հեղինակությունից կամ համակարգությունից, էլ ինչ կմնա մարդկային արժանավորության մեջ»²³:

Բնագիտության և կրոնի փոխլրացման անհրաժեշտությունը Մ. Նալբանդյանի համար ընդունելի էր հրաշապատում, երևակայածին և հայեցողական բացատրություններից մաքրված աշխարհի բնագիտական իմացության համատեքստում միայն: Երևակայությամբ և հայեցողականորեն ստեղծված միստիկական կաշկանդում է իմացության, նաև գոյության ազատ ընթացքը, մինչդեռ քրիստոնեությունը, որպես ազատական կրոն, չի բռնանում մարդու բանականության և կամքի վրա: «Ճշմարտությունը ինքը լույս է. նա, որպես և արեգակը, լույս չէ պահանջում յուր համար: Թո՛ղ միայն նորան ծածկող ու վարագուրող ամպերը ցրվին, փարատվին...»²⁴, -գրում էր Նալբանդյանը:

«Հարկ է անդուլ և անդադրում շարունակել սկեպտիցիզմի և դոգմատիզմի, անհավատության և նախապաշարունների դեմ տարվող պայքարը,- հետագայում գրում էր Մ. Պլանկը,- որը համատեղ անում են կրոնը և բնագիտությունը: Իսկ նպատակացույց նշանաբանը այդ պայքարում մշտապես հռչակվել է և պետք է

20 Макс Планк, Религия и естествознание, «Вопросы философии», 1990, N 8, с.35.

21 Макс Планк, ук. соч., с. 34.

22 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 385:

23 Նույն տեղում, էջ 129:

24 Նույն տեղում, էջ 322:

հռչակվի՝ դեպի Աստված»²⁵:

Իմացության տեսությունը

Նալբանդյանի հայացքներում առանցքային նշանակություն ունի **իմացության** փիլիսոփայական ըմբռնումը, որն առաջադրվում և լուծվում է դրապաշտական ոգով՝ էմպիրիզմի փիլիսոփայության շրջանակներում: Ճշմարտության չափանիշը «հոգու գիտակցությունն է», հետևապես՝ ճշմարտությունը չի նախորդում փորձին: «Քրիստոնեությունը չէ պահանջում ամուլ և անխորհուրդ մեքենականություն, նա կամի, որ ամենայն բան քննվի, ուսանվի և հոգու գիտակցությամբ հիմնավորապես ընդունվի»²⁶: Այս դրույթն առավել ընդգծվում է Մ. Նալբանդյանի այն իմացաբանության համատեստում, ըստ որի՝ կյանքը, մեր կողմից ճանաչվող իրականությունը հարափոփոխ են, հետևաբար մեր գիտելիքները և բարոյական նորմերը հարաբերական են, ճշմարիտ են միայն տվյալ պահի համար: Իմացությունը չի կարող վերջնական և ավարտուն ճշմարտություններ առաջադրել, քանի որ ճշմարտությունը ծնվում է հարահոս իրականության մեջ որպես տվյալ պահի գիտակցում և կոնկրետ անձի փորձի ածանցյալ՝ ընդունելով, որ անձնական, սոցիալական կյանքի յուրաքանչյուր երևույթ բազմաթիվ փոփոխականների ֆունկցիան է: Ժամանակը հասկացողությունների և կարծիքների գումար է: Այսինքն՝ «Ամեն փիլիսոփայություն ուրիշ բան չէ, եթե ոչ նորա ժամանակը փոխադրված դեպի միտք»: Հետևաբար՝ «...մտահայաց փիլիսոփայությունը արժեք չունի մեր օրերում: Այն փիլիսոփայությունը, որ անմիջապես չէ բխում մարդկային կյանքից և որ չէ դադարում դարձյալ մարդկային կյանքի վերա...մեք հրատարակում ենք նորան իմաստակություն և խաբեություն»²⁷: Ըստ իմացության համանման մտակարգման, բնությունն ու պատմությունն են դառնում լոկ գիտական ուսումնասիրության առարկան, իրենց հերթին «**ընդհանուր պատմությունը և բնագիտությունը՝ փիլիսոփայության ճշգրիտ աղբյուրը և հաստատ պատվանդանը**»- (ընդգծումը մերն է - Ա.Ա.)²⁸:

Իմացությունը կանխորոշված չէ: Մարդն է փիլիսոփայության և՛ հեղինակը, և՛ առարկան, իսկ անհատական փորձը՝ գիտելիքի միակ աղբյուրը: «Մեր խոսքը այն է, թե գիտությունը, մարդու կյանքը, ժամանակը, այսինքն հասկացողությանց գումարը շարժուն և հոսանուտ բան լինելով, չէ կարելի փիլիսոփայությունը ավանդել մի անշարժ տումարի մեջ»²⁹: «Փիլիսոփայությունը նաև ազատություն քարոզած ժամանակ, եթե դրականապես դնում է իր վարդապետության ոճը և համակարգությունը որպես անմերժելի և անբողոքելի, արդեն թշնամի է ազատության, արդեն խորտակում է իր փիլիսոփայությունը»³⁰: Իր բնույթով ռելյատիվիստական այս ըմբռնումը մասամբ դեմ է գիտակցության նորմավորմանը, քանի որ նորմը, երբ հակվում է բացարձակության, դառնում է դոգմա և արտաքուստ բռնություն՝ հոգուն և մտքին: «Բարոյական գործը պիտո է և բարոյական

25 Макс Планк, ук. соч., с. 36.

26 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, էջ 252:

27 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 69:

28 Նույն տեղում, հ. 4, էջ 127:

29 Նույն տեղում, էջ 128:

30 Նույն տեղում, էջ 126:

ճանապարհով կատարվի, առանց արտաքին հարկադրական գործյան և ուժի օգնության. ոչինչ այնպես վնասակար չէ կարող լինել, որպես կոպիտ ուժի և գործյան ներս մտանելը բարոյական խնդիրների մեջ: Այնտեղ, ուր կոպիտ ույժը մտածում է ամրացնել մի ճշմարտություն, խորտակում է նորան, որովհետև կասկածելի է կացուցանում ճշմարտության սեփական և ներքին գործյունը, այնպես որ ճշմարտության համար ավելի լավ է կոպիտ ույժը յուր թշնամի ունենալ, քան թե օգնական և գործակից: Բարոյական ճշմարտությունը ունի մի զենք միայն, դա է արտի ազատ վկայությունը-խոսքը, բանը: Ահա հոգու միայնակ սուրը, և նա է մարդու դրոշակը աշխարհի երեսին»³¹:

Փիլիսոփայությունը պետք է բխի յուրաքանչյուր ազգի կյանքից, սակայն ժամանակն առաջ է վազում և կարծիքների ու հասկացողությունների գումարը կերպարանափոխ է լինում: Հետևաբար «այդ կյանքը յուր ամեն մի քայլափոխում, ամեն մի կերպարանքում (phasis) պիտի աղբերացնե նոր հայացք: Առաջուց գրված համակարգությունը կանգնում են, նա մեռած է այն բոլորից, երբ նորա վերջին միտքը ընկել էր թղթի վրա. կյանքը գնում է առաջ, գնում է և նորա փիլիսոփայությունը»³²:

Նարբանդյանի մեծագույն ժամանակակիցը՝ Ա. Գերցենը, նույնպես այն կարծիքին էր, որ գիտությունը բացարձակ չէ, այն ամեն անգամ իրեն համարում է «մարդկային գիտանքի ավարտում, բայց ներկայացնում է տվյալ դարաշրջանի մտածողության հաշվետվություն, հետևություն, այն իրեն է միայն համարում բացարձակը, իսկ բացարձակ է այն շարժումը, որը միևնույն ժամանակ պատմական գիտակցությունը քաշում տանում է ավելի ու ավելի հեռուն»³³:

Ռեյատիվիզմը հետագայում արտահայտվեց նաև հասարակագիտության մեջ: Այսպես, իտալացի փիլիսոփա, հասարակագետ Վիլֆրեդո Պարետոյի (1848-1923) կարծիքով՝ նորը, օրենքը զուրկ է «նաև համապարփակ՝ ունիվերսալ բնույթից» և ուժ ունի միայն «որոշակի տեղի ու ժամանակի սահմաններում»: Օրենքի կոնվենցիոնալիստական մեկնաբանությանը մոտ լինելը արտահայտվել է ոչ միայն նրա հիպոթետիկ և հավանական պնդման մեջ, այլև այն պնդման, որ օրենքը կախված է հետազոտողի այս կամ այն տեսակետից, երևույթների կապերը քննելու տեսանկյան նրա սուբյեկտիվ ընտրությունից»³⁴:

Այդ իսկ պատճառով իմացության արդյունքները չեն կարող բացարձակ լինել: Մարդու գիտակցությունն իրապես գործառնվում է կյանքի հարահոսի առանձնակի դրվագի կենդանի հյուսվածքում: «Ժամանակը մի անգամ է անցնում, և նա, որ ընթացակից չէ նորան, հետ է մնում: Մեք կարող ենք բռնել ժամանակի այն ակնթարթը միայն, որ անցնում է մեր առջևից. իսկ երբ նա անցել է, անօգուտ է այլևս: Նա իբրև օրինակ, միայն, իբրև խրատ, կարող է երևել մեզ հեռվից. ներկա կյանքը նորա հետ վերաբերություն չունի, ըստ որում անցածը չէ ապրում այլևս»³⁵: Ճանաչողության և գիտելիքի՝ սոցիոմշակութային համակարգում գործառականացվելը, ինչպես նաև ճանաչող անձի բանական կազմակերպության պատմականության ընդունումը հանգեցրին ճշմարտության հարաբերականացմանը՝ ռելյատիվիզացիային: Այստեղ փիլիսոփայական գիտելիքը

31 Նույն տեղում, հ. 2, էջ 319:

32 Նույն տեղում, հ. 4, էջ 125:

33 Ա. Գերցեն, Ընտիր փիլիսոփայական երկեր, Եր., 1949, էջ 164:

34 XIX-XX դարասկզբի բուրժուական սոցիոլոգիայի պատմություն, Եր., 1986, էջ 411:

35 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 91:

մեկնաբանվում է նեղ, կոնկրետ էմպիրիզմի և ֆենոմենալիզմի ոգով: Ճանաչումը տվյալ ժամանակի արտահայտությունն է, հետևաբար՝ հաջորդ փուլի համար նվազ կիրառելի: Այս պարագայում արդեն փիլիսոփայությունը գործառվում է սեփական պատմության համատեքստում, պատմականորեն առանձնակի պահի հյուսվածքում միայն: «Ուսիր պատմությունը, ուսիր բնությունը, ուսիր մարդը, իմաստասիրե ընկերությունը, օրենքները, մարդկային կյանքի երևույթքը, գտիր պետքերը, ճանջիր պետքերը լցնելու հնարները և կոառնաս փիլիսոփա, առանց սորա կամ նորա պատրաստած համակարգությունը ընդունելու»³⁶: Սակայն, Նալբանդյանի կարծիքով, եթե «նորա համակարգությունը բացի իր ազգի կյանքից ունի իր մեջ և օտար ազգի կյանքի ոգին, որ ընդունելով որպես նախագաղափար, հետևում է նորա ազդեցության տակ տրամադրել յուր ազգային կյանքից բխած փիլիսոփայությունը, ինչպես Հեգելը անում է միշտ, աչքի առջև ունենալով հունական իդեալը, այն ժամանակ նորա փիլիսոփայական համակարգությունը իր ամբողջության մեջ երևեցնում է օտար տարրի խառնուրդ: Եվ որչափ իրական լինի նորա համակարգությունը, այնուամենայնիվ մի մասնով պատկանում է վերացականության, որովհետև մի ոտքը դրած է լոկ գաղափարի վրա, որը չէ ապրում այլևս որպես **կենդանի**, այլ տեսնվում է և բռնվում է մտքով»³⁷: Հետևաբար, դրսածին փիլիսոփայական համակարգերը տվյալ ազգի պատմության կենդանի ընթացքի խորթ բաղադրատարրեր են և մասամբ խաթարում, խոչընդոտում են առաջընթացը: «Ազգին անհրաժեշտ է ինքնուրույն գործակա- նություն, և ազգի բարոյական հաղթությունը կատարվում է ամբողջ ազգի ձեռքով»³⁸:

Եթե մինչ այդ մտածողությունն ընկալվում էր վերապատմական, ինքն իր հետ նույնական երևույթ, ապա ռեյատիվիստական փիլիսոփայության կողմից առաջադրվում էր այն ճանաչել պատմականորեն: Ճանաչողությունը համանման իմացաբանության դիրքերից սկսեց դիտվել և հետագոտվել որպես մշակութային երևույթ: Գիտական իմացությունը դիտարկվեց ոչ թե գոյի՝ առարկայական իրականության կապերի և օրենքների հայեցողական, կրավորական արտացոլում, այլ մտածողության համադրական գործունեության շնորհիվ դրանց կենդանի կառուցակազմություն: Ըստ այդ ըմբռնման՝ բանականությունը համարվում է նպատակի հնարավորություն: Իմացությունը ժամանակը կառուցվածքայնացնող ունակություն է:

Նալբանդյանն ունի ժամանակի դիալեկտիկական ընկալում: Ժամանակի կենդանի թրթիռը առաջադրում է մտքին իր խնդիրները, եթե դրանք չլուծվեցին, ապա ժամանակն առաջ է անցնում, իսկ կյանքը չի կերպարանագործվում նոր ըմբռնումներով և արժեքներով: Մտքի «արարչական, ստեղծագործական գորու- թյունը», որը «նորա գլխավոր գորությունն է», իրականության կառուցակազմիկ ուժ է: Գիտական գիտելիքները յուրացնելուց հետո մարդու մեջ հարկ է, որ կատարվի հեղափոխություն՝ վերածնություն: «Նորան անհրաժեշտ, հարկավոր է սեփական գործունեություն, ընդունող, գնահատող և իշխող այդ գիտությունների վերա. հարկավոր է մտքի արարչական, ստեղծագործական գորություն. հար- կավոր է, որ այդ տեղեկությունքը դրվեին ոչ որպես սերմեր ավազի վերա, այլ

36 Նույն տեղում, հ. 4, էջ 127:

37 Նույն տեղում, էջ 124:

38 Նույն տեղում, հ. 3, էջ 314:

շարժողություն պատճառեին հողի մեջ և պտուղ տային»³⁹:

Ազատության փիլիսոփայությունը

Դեիզմի իմացաբանության համատեքստում, աստվածաբանական և փիլիսոփայական գիտելիքի ինքնատիպ համադրմամբ է որոշարկվում Մ. Նալբանդյանի ազատության փիլիսոփայությունը: **Կամքի ազատության** և առհասարակ **ազատության** ու **անհրաժեշտության** կարգերը, որոնք առանցքային նշանակություն ունեն հայ մտածողի հայացքներում, մտակարգվում են Աստծո և բնության նույնության ըմբռնման շրջանակներում: Ուղղափառ քրիստոնեությունը բանաձևում է, որ Աստված ոչ թե **կառավարում** է աշխարհը, այլ **հայտնվում** է նրանում: Նման ըմբռնումը, բացառելով նախախնամական սուպրանատուրայիստական պատճառականությունը, կատարելապես համապատասխանում է անհատի կամքի ազատության սկզբունքին: Քրիստոսը «քարոզեց ճշմարիտ աստվածը հոգի և անկարոտ անպտուղ ծիսակատարությունների, զոհերի, որ հրեական կրոնի գլխավոր հաստարանքն էին: Նա տարածեց մարդկային ազգի մեջ սորա դեպի աստված ունեցած առնչության **հայր-որդիական գաղափարը**, ուսուցանելով այլապես չկոչել աստվածը, եթե ոչ հոր անունով, և սորանով մերժեց գաղափարը, որ հրեական դպիրքը ստեղծագործել էին, թե անմոտենալի է Աստվածը և թե նորա հարաբերությունը դեպի մարդկությունը ամենևին այնպես է, ինչպես մի իշխանի հարաբերություն դեպի յուր ծառայքը»⁴⁰:

Կամքի ազատությունը, որը քրիստոնեական ըմբռնմամբ՝ բարության և առաջադիմության տանող միակ ճանապարհն է, շնորհված է մարդուն: Աստված ամենագոր է, բայց իր կողմից արարված էակի կատարելությանը հասնելու խորհուրդը պահանջում է, որ նա ստեղծվի կամքով ազատ: Մարդուն Արարչից շնորհված բարիքը ոչ թե պարտադրանք է, այլ կանչ, այն հանդես է գալիս ոչ թե որպես արտաքին ուժ, այլ հոգետենչ երանավետություն, որն էլ ուղղված է բարեկեցության կամ երջանկության հասնելուն⁴¹:

Դեռևս Սուրբ Ավրելիոս Օգոստինոսի աստվածաբանական համակարգում հիմնավորված այս ըմբռնումն այլազան փոփոխակներով շրջում է եվրոպական փիլիսոփայության և գրականության մեջ, Ու. Օկկամից, Հ. Բյոմեից, Յ.Ե. Էկհարտից մինչև Ս.Կիերկեգոր, Ն.Բերդյաև, Ֆ.Դոստոևսկի: Սբ. Օգոստինոսն աներկբա ընդունում է մարդկային կամքի բնական ազատությունը, առանց որի հնարավոր չէ մարդու որևէ արարք կամ բարոյական դատողություն: Նա ազատությունը համարում է յուրաքանչյուր մարդու կամքի անքակտելի մաս, ընկալում որպես որևէ ուժի կողմից չպարտադրված հոգու շարժում: Մ. Նալբանդյանի կարծիքով նույնպես՝ «հոգու ինքնուրույն ներգործությունը» անհրաժեշտ նախադրյալ է, որի պարագայում միայն կարող է ի հայտ գալ «ճշմարտության սեփական և ներքին գորությունը»: Այս ըմբռնմամբ՝ ազատությունն անձանցվում է անձնական սկզբին, փորձին նախորդող անհատի մտահասու բնավորությանը, որը վերժամանակյա է և կախված չէ ժամանակով պայմանավորված անհրաժեշտությունից: Ազատության նման ըմբռնումը հաս-

39 Նույն տեղում, հ. 2, էջ 322:

40 Նույն տեղում, էջ 250:

41 Տես Փилософская энциклопедия, т. 1, М., 1970, с. 284.

տատում է կամքի ինքնապատճառակաճանությունը, բնական պատճառակաճանությունը փոխարինվում է անպատճառակաճանությամբ՝ ինդետերմինիզմով: Կամքը դիտվում է որպես ինքնաբավ, ինքնորոշ ուժ: Կատարելության և առաջընթացի գաղափարը կապվում է կամքի ազատությանը: Արարման խորհուրդը ազատության խորհուրդն է: Համանմանորեն, Ն. Բերդյասևի կարծիքով՝ մարդուն Աստուծոց տրված է գործունեության համար ազատություն, արարչատուր շնորհներ և աշխարհը որպես գործունեության ասպարեզ, և Տերը սպասում է պատասխանի: Մարդու պատասխանը Աստծո կանչին չի կարող ամբողջովին համադրվել Տիրոջից բխող և նրա կողմից շնորհած տարրերից, ինչ-որ բան պետք է ծագի մարդուց և այդ ինչ-որ բանը արարումն է ինչ-որ նորի և չեղածի: **Այդ ինչ-որը հենց այն ազատությունն է, առանց որի չկա ստեղծագործական ակտ** (ընդգծումը մերն է - Ա.Ա.): Առանց ազատության չի կարող տեղի ունենալ գործունեություն, ինչը մարդու կոչվածությունն է: Մարդու յուրաքանչյուր ստեղծագործական ակտում առկա է ոչ թե Աստծուց ելնող, այլ առ Աստծված տանող ոչնչով չպատճառաբանված, անհատակ նախնական ազատության տարր⁴²: Կամքի ազատությունը դեիզմի շրջանակներում, ըստ էության, ընկալվում է իր գոյաբանական գործառույթի կարևորությամբ, որպես առաջադիմության, կատարելության, բարձրագույն կեցության արարման նախադրյալ:

Պատճառակաճանությունը նվազ կիրառություն ունի Մ. Նալբանդյանի շարադրանքում: Նա չի ընդունում **բացարձակ, անհրաժեշտ** հասկացությունները, քանզի դրանք ունեն ապրիորի բովանդակություն և գիտակցվում են որպես նախապատճառ, որը բնագանցության և աստվածաբանության հատկանիշ է:

Կեցության և իմացության բարձրագույն վիճակներին՝ բարուն, արդարությանը, ճշմարտությանը կարելի է հասնել միայն ազատ ընտրության ճանապարհով: Մարդն ունենալով կամք, ազատ է ներքուստ, այսինքն ազատ է, ունենալով բանականություն՝ ինքն է իր դատավորը: «Ազատ կամքը, որ աստված տվել է մարդուն, է սորա հատկացուցիչ բնավորությունը, որով բաժանվում է անշունչ բնութենից, այդ կամքը ահա՝ շինում է նորան մի բարոյական էակ: Բնության համար չկա ոչ մի բարոյական խնդիր, բայց մարդու համար կա, և այդ հետևանք է նորա ազատ կամքին, որ կարող է լինել բարի և չար, բարձրացնել և կործանել: Այստեղից է բխում մարդկային հոգու անվախճան գործունեությունը, նորա մշտնջենական ձգտողությունը դեպի հառաջ. սորանից են հառաջանում այն լուսավոր և խավար կողմերը մարդկության և մարդու մեջ: ...Կյանքի բարոյական հաղթությունը պատկանում է ոչ թե միայն մի մարդու, այլև ազգերին, և ամենայն մարդ, ամենայն ազգ կատարում են նորան ինքնուրույն կերպով (самостоятельно), այլապես ամենևին չեն կատարում: Յուրաքանչյուրի ինքնուրույն ներգործությունը չէ ոչնչացնում փոխադարձ համաձայնության կարելությունը, բայց հայտնի է, որ այդ համաձայնությունը պիտի լինի ազատ և անկախ: Ուր որ չկա հոգու ինքնուրույն ներգործություն, այնտեղ կա հոգու ստրկություն և մնանողական ձգտողություն (подражательность), այդպիսի տեղում չկա գործունեություն, այլ միայն սնտի ամբոխմունք (суетливость, фальшивая тревога)⁴³:

Կամքի ազատության խորհուրդը, ըստ էության, իմաստավորվում է քրիստոն-

42 Տե՛ս Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж, 1931, с. 137:

43 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, էջ 319:

նեության հռչակած **աստվածամարդու** գաղափարի լույսի ներքո, համաձայն որի՝ «մարդը իր լիակատար և ավարտուն որոշակիությունը գտնում է Աստծո հետ իր անձի միասնացումով, ինչպես և Աստված լիովին և ավարտուն հայտնվում է լոկ մարդու հետ ունեցած միասնությամբ, որի դեպքում անհրաժեշտությունը դադարում է լինել ստրկություն, իսկ ազատությունը դադարում է լինել ինքնակամություն»⁴⁴:

Կեցության բարձրագույն վիճակը՝ կեցության կիզակետը, ըստ այդ ըմբռնման, ոչ թե ռացիոնալ մտածողության, այլ կրոնական փորձի ոլորտում է: «Կրոնի մեջ կերպարանագործվում է մարդու հոգին և բանականությունը. և այս կրոնն է նորա հոգեկան և բանական գործունեության աղբյուրը և շարժառիթը»⁴⁵: «Մարդը մարմին չէ միայն, այլև ունի յուր մեջ մի աննյութ էակ՝ Հոգի, և ինչպես մարմինը կարող է այնքան ավելի ապահով կացուցանել յուր ամբողջությունը, յուր բարօրությունը մի բնական կարգով սահմանված ժամանակամիջոցում, մոտ և հպատակ մնալով բնության օրենքներին, նույնպես հոգին պիտո է գտանե յուր համար մի աննյութական աղբյուր, մի գերբնական և հավիտենական կյանքի կենտրոն, սա է արարիչը, ստեղծողը հոգու և մարմնի, նախախնամողը և բուրիի հայրը, որին մոտ և հպատակ մնալով մարդը, պիտո է հավիտյանս հավիտենից ապահովեր յուր անանցանելի երանությունը: Այս կյանքի կենտրոնը որոնելը և նրա գոյության և լինելության վերա հույս և հավատ ունենալու սերմերը տնկած էին մարդու հոգու մեջ, երբ սա առաջին անգամ երևել էր աշխարհի երեսին»⁴⁶: Այստեղից Քրիստոսի կերպարը դիտվում է որպես բարձրագույն բարիք, բարձրագույն արժեք: «Չէ կարելի լինել կատարյալ քրիստոնյա, բայց մարդու պարտականությունն է միշտ վազել դեպի այդ գաղափարը»⁴⁷: Կյանքի հարահոսի մեջ սիրտն ու հոգին ամրացնող գործությունը Աստծու խոսքն է: Հոգևոր դասը «պիտի վարդապետի ժողովրդին աստծու բանը», քանի որ «առանց քրիստոնեական կրոնի ուսման անհիմն է ամենայն լուսավորություն: Եվ քրիստոնեական կրոնի ուսումը պիտո է բխի Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և կենարար աղբյուրից՝ Ավետարանից»⁴⁸:

Ազատությունը ինքնանպատակ չէ, այլ ծառայում է մարդուն նյութական բարեկեցության և հոգեկան երանության հասցնելուն, գոյաբանական առումով՝ կյանքի բարոյական հաղթանակին: Դրանով են հաստատվում և մարմնավորվում սիրո, արդարության, բարու քրիստոնեական արժեքները գոյաբանության հյուսվածքում: Կրոնը «...մի այնպիսի անոթ է, որի մեջ կերպարանագործվում են հոգին և հոգու բոլոր ունակությունը»⁴⁹: Քրիստոնեությունը իր հոգում էացնելու շնորհիվ և գործությամբ է մարդը ձեռք բերում ազատություն և խորհրդակիր գոյաբանություն, քանի որ վերջիններս բխում են Արարչի էական բնույթից՝ սիրուց: «Քրիստոնեությունը խորտակում է ամենայն բռնակալական լուծ, փարատում է ամենայն խավար. հիմնված լինելով սիրու ապառաժի վերա, ամենայն տեղ տարածում է սեր և խաղաղություն, ջուր է տալիս և անեցնում է այն ազատության ազնիվ ծիլը, բողբոջը, որով մարդկային բանականությունը

44 Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона, С.- Петербург, т. 29, 1900, с. 164.
 45 Միքայել Նալբանդյան, Նույն տեղում, հ. 2, էջ 61:
 46 Նույն տեղում, էջ 246:
 47 Նույն տեղում, էջ 314:
 48 Նույն տեղում, էջ 323:
 49 Նույն տեղում, էջ 247:

կերպարանվում էր. վեր քշելով բանականության երեսից տխուր և մռայլոտ վարագույրը հնար է տալիս նա բաց աչքով նայել լուսին և սորա միջնորդությամբ քննել և գնահատել ամենայն բան, յուր անձը, յուր հոգին, յուր բանականությունը, յուր ընկերը, յուր գիտության և հասկացողության չափը: Նա ընդդեմ է ամենայն մեռելության, ամենայն անշարժության, որ փոխանակում է կենդանությամբ և մշտնջենական շարժողությամբ: Աղբյուր լինելով ամենայն բարոյականության, ամենայն արդարության, հավասարապես բաշխում է ամենեցուն միևնույն չափով իրավունք և ազատություն»⁵⁰:

Այս պատկերացումները ծնում են պատճառականության ինքնատիպ պատկերացում, ըստ որի, ապագան, այսինքն՝ նպատակը, որին որոշակիորեն միտված են մարդու էության արարչադիր որակները, դառնում է նախադրյալ այն պրոցեսների, որոնք տանում են այդ նպատակին: «Բնությունը երբեք չէ իրագործում կատարելության գաղափարը մեկ անհատի մեջ, հետևաբար և նորա գործի մեջ. բնության զուգակշռող հիմնական օրենքին դեմ է այդ: Կատարելության գաղափարը այնպիսի մեծ բան է, որ մեկ առանձին առնված հոգի, թող լիներ նա ամենամեծը մահկանացուներից, այնուամենայնիվ բավական չէ տանել նորա մեծությունը. կատարելության բնակարանը է բովանդակ մարդկության հոգին»⁵¹:

Բնագիտական ճանաչողության, կամքի ազատության, իմացության հարցերը այն իմացաբանական հիմքերն են, որոնցով Մ. Նալբանդյանը մտակարգել՝ ռացիոնալացրել է, ազգի, կրոնի, արվեստի, տնտեսության, գեղագիտության խնդիրները՝ հետնորդներին թողնելով իր անզուգական աշխատությունները:

Մ. Նալբանդյանի կողմից կամքի ազատության և դեիզմի համատեքստում են համադրվում և լուծվում լուսավորության, մասնավորապես մանկավարժության շատ առաջադրումներ: Նրա հայացքներում վերացվում է նախախնամական և ճակատագրական պատճառակցությունը՝ Արարչի և արարածի միջև, որի պարագայում մարդու կյանքի բարոյական խորհուրդը արարչադիր առաքելությամբ գործում է ոչ թե թիկունքից, այլ որպես գերագույն նպատակ կայանում է ապագայում՝ մարդու ազատ կամքի գործադրությամբ, ինչպես նաև դաստիարակությամբ: «Մարդը անմահ է ստեղծված. նա յուր կյանքում պիտո է նմանի աստուծո, որ մահից հետո ժառանգե նորա երկնային արքայությունը: Աստուծո նմանելու համար պիտո է լինել առաքինի և բարոյական մարդ, որովհետև աստված աղբյուր է և կենտրոն ամենայն առաքինության և բարոյականության. իսկ մարդը հարստություն ճարելով, փառք պատիվ գտանելով չէր կարող առաքինի դառնալ, նորա առաքինության շարժարանը գտանվում է դաստիարակության և կրթության մեջ: Մարդը պարտական է դաստիարակվիլ, կրթվիլ, հետո, սոցա ազդեցությամբ առաքինանալով, աստուծո նմանիլ և վայելել մի հոգեկան և հավիտենական երջանկություն»⁵²: Այս երանության հնարավորությունը աստվածային շնորհ է, սակայն Մ. Նալբանդյանն ընդգծում է, որ յուրաքանչյուրն իր անձը, իր մարդկային էությունը առաքինի գործերով պետք է արժանացնի այդ շնորհին, լուսավորի և հարստացնի իր բանականությունը, ճանաչի Աստված, իր ընկերը, իր անձը, իր ազգը և առհասարակ Աստծու բոլոր գործերը:

Առ Աստված ընթանալը պարտադրանք չէ, այլ շնորհ, որը լուծելի է կամքի

50 Նույն տեղում, հ. 2, էջ 252:

51 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 224:

52 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 3, էջ 31:

ազատության շնորհիվ և դաստիարակությամբ: «Մարդու առաքինությունը և վատթարությունը կախված է նորա դաստիարակութենից. հնձվում է սերմանածը»⁵³: Մ. Նալբանդյանը մարդու բնավորությունն ածանցում է միջավայրից: Մարդը ի ծնե չունի բնավորության առաքինի կամ վատթար գծեր, հոգու այդ ունակությունները միջավայրի արդյունք են: Նայած թե միջավայրը ինչպիսի սերմեր է ցանում նրա հոգում: Այսինքն՝ ձևավորման մենաշնորհը արտաքին աշխարհին և ընկերությանն է: Կարևորվում է նախնական դաստիարակությունը, քանզի հոգու վատթար և առաքինի հատկությունները սերմանվում են սկզբնական, ընտանեկան դաստիարակությամբ: Երեխայի հոգեկան ընդունակությունները բացվում են և նման են մի վարած հողի, «որ այն կբուսուցանե, ինչ որ սերմանեիր»: Բնավորության առաքինի և վատթար գծերը չեն կարող նախասահմանված լինել: Նման դեպքում մարդը մեղավոր և պատասխանատու չէր դառնա իր վարքի համար: Առաքինի մարդը նման դեպքում կկորցնեիր իր արժանավորությունը, ինչը իր վաստակը չէր լինի, իսկ վատթարը մեղավոր չէր համարվի իր գործած մեղքերի համար: Նման դեպքում նաև «արդար չէր լինելու աստուծո տնտեսությունը, մինը առաքինի և մյուսը վատթար ստեղծելով»⁵⁴:

Այս ըմբռնումը տրամագծորեն հակառակ էր կալվինիզմին և լյութերականությանը, որոնք ուսուցանում էին, թե մեր բոլոր արարքները արդյունք են ոչ թե ազատ կամքի, այլ՝ անհրաժեշտության, Աստծո կամքի անշեղ գործադրության, ինչն էլ նշանակում է, թե կանխագրված և կտակված քաղաքացիական և բարոյական պատվիրանները ցույց են տալիս, թե ինչ ենք պարտավոր անել, և ոչ թե՝ ինչ կարող ենք անել:

Մ. Նալբանդյանի իմաստասիրությունը, աստվածաբանական ըմբռնումները սերտորեն միահյուսված են նրա հրապարակախոսությանը և առաջին հերթին առնչվում են «ազգության գաղափարին», ազգի զարգացմանը և քաղաքակրթմանը, առավելապես՝ Աստծո ճշմարտությամբ և լույսով առաջնորդվող նրա գոյաբանությանը:

Մ. Նալբանդյանի բնորոշմամբ՝ պատմությունը կենդանի և հարաշարժ հյուսվածք է: Արդ, մարդկային պատմության մեջ ազգության գաղափարը երբեք այսքան ուժեղ և որոշակի չի դրսևորվել, այն դարձել է կենսական խնդիր, հանապազօրյա հաց, որը պտղաբեր դարձնելու համար, պետք է նպատակամետ գործունեություն, որի շնորհիվ «գուցե թե բարձրանա մի օր հայ ազգության շինվածքը»: «Ժողովրդի երջանկությունը պիտի երևի նորա ընտանեկան և տնտեսական ապահովության մեջ, նորա **խղճմտանքի** և **բանականության** ազատության մեջ», քանզի «առանց խղճի և մտքի ազատության՝ չկա լուսավորություն (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.)»⁵⁵: Իսկ «գիտակցությունը բխում է լուսավորութենից»⁵⁶:

Մարդկային **ազատ** գործունեության նախադրյալներ, ըստ Մ. Նալբանդյանի, ասիական կյանքը դեռևս չի կրում իր մեջ, քանի որ մտքի և բանականության ազատության տեղ, այնտեղ տիրում է հոգու ստրկությունը, իսկ որտեղ որ ստրկություն է, այնտեղ գոյություն չունի կյանք: Ուստի նման գոյակերպը նշանակում է, որ հայ ազգը դեռևս քաղաքականապես մեռած է, որի վերանորո-

53 Նույն տեղում, էջ 26:

54 Նույն տեղում, էջ 26:

55 Նույն տեղում, էջ 181:

56 Նույն տեղում, էջ 182:

գության, բարոյական վերածնության հեռանկարը Մ. Նալբանդյանը ամանցում է լուսավորությանը, քանի որ «լուսավորությունն է այն աստվածային շունչը, որ աշտարակի օրերից բաժանվածքը միավորում է դեպ մի կապ եղբայրակցության և սրտակցության. նա է այն աստվածային հուրը, որ ջերմացնում է ամենայն սառն սիրտ և պտղաբեր է գործում ամենայն ամուլ և անծին հոգի:

Բայց լուսավորություն ստուգապես, լավ միտք առնելով այս մեծախորհուրդ բառիս նշանակությունը, առանց թույլ տալու յուրաքանչյուր մարդու ազատորեն խոստովանել յուր սրտի վկայությունը, մեք ճանաչում ենք կորստաբեր իմաստակություն, առաջնորդված ճիզվիտական հոգով: - Կեցցե՛ ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆ»⁵⁷:

Տրամաբանորեն լուսավորությունը սերտորեն կապվում է **կամքի ազատության** աստվածաբանական ըմբռնմանը: Մ. Նալբանդյանը մարդու ազատ լինելու իրավունքը հիմնավորում է նրա «արարչական կատարելությամբ», նրա «աննյութ և իմացական կարողությամբ»՝ բանականությամբ: Ազատությունը, այդ ինքնագո հոգեկան ձգտողությունը և անճնագայության բնական իրավունքը բորբոքվում է, երբ մեկն ուզում է այն կապել: Ազատությունը և կամքը հետևանք են մեր ֆիզիկական և հոգեկան կատարելության: Մինչդեռ ստրկությունը մայր է ամենայն անբարոյականության, բռնակալական հոգին պաշտպան է ստրկության: Քրիստոնեության հիմքը, ըստ Մ. Նալբանդյանի բանաձևման, դրված է **ազատության** ապառաժի վրա, որը ոռոգված է Հիսուս Քրիստոսի արյունով⁵⁸:

Մ. Նալբանդյանը շեշտադրում է, որ մարդկությունը պատմականորեն կանգնած է նոր հիմնարար խնդիրների առաջ: Համաձայն նրա շարադրանքի՝ միջին դարերի վերջում խմորված մարդկային իմացականությունը հակված է տգիտության խավարը ցրելու և Ավետարանի **ճշմարտությունը** պարզելով ընդդեմ կույր հավատի ու անպտուղ ծիսակատարության, խավարի և մոլորությունների դեմ պատերազմելով, կյանքի հիմքերը դնելու ճշմարտության վրա, դրանով նոր ասպարեզ բացելով մարդկային գործունեության ու ազգերի դրության բարվոքման համար: Մ. Նալբանդյանի կարծիքով, հայությունը չպետք է դուրս մնա կյանքի նորոգման ու ճշմարտության տանող այդ ընթացքից: Պետականության կորստի և ազգի տարագիր դառնալու պատճառով Հայաստանում շիջավ լուսավորության ճրագը, շատ աղոտափայլ պահպանվելով միայն Հայաստանի վանքերի մեջ, ինչը չնչին է ազգին անհրաժեշտ կարոտության համեմատ: Իմացության այս համատեքստում անփոխարինելի է եկեղեցու և ազգային դավանանքի դերը ազգապահպանման գործում: «Մեր դավանությունը, հայոց ազգի ամբողջական ապահովության վերաբերությամբ, այսպես է, թե ազգը պիտի յուր գոյությունը պահպանե յուր եկեղեցու միջնորդությամբ: Համաշխարհական հեղափոխությունների մեջ, եկեղեցու ինքնուրույնությունը եղել է և մեր ազգի ապահովության գրավականը»⁵⁹:

Օտարները, ըստ Մ. Նալբանդյանի, դիվանագիտորեն շարունակաբար աշխատել են քանդել ազգերին իրարից զատող այդ պարիսպը, որպեսզի դյուրությամբ ոչնչացնեն ազգը:

Քրիստոնեության հռչակած կամքի ազատության իմացության դիրքերից է Մ.

57 Նույն տեղում, հ. 3, էջ 168-169:

58 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 120:

59 Նույն տեղում, էջ 204:

Նալբանդյանի հրապարակախոսության սլաքն ուղղվում Հայ առաքելական եկեղեցու դիրքերն ամրապնդելուն և օտար կրոնների ու աղանդների քայքայիչ ազդեցությունից զերծ պահելուն: Նրա շարադրանքում բացահայտվում, քողազերծվում է պապականության և բողոքական եկեղեցու քաղաքականացված առաքելությունն այլ դավանանքների և ազգերի հանդեպ: Այսպես, Պետրոպավլովյան ամրոցում 1863 թ. դեկտեմբերի 11-ին Մ. Նալբանդյանը գրել է «Նկատողություն» հոդվածը, որը պատասխան է «Մեղուի» մի քանի համարներում տպագրված «Նկարագիր միսիոներական երեսնամյա ընթացից ի Տաճկաստան և տարաբախտություն ժողովրդյան» ընդարձակ հրապարակման: Նրա էջերում հրապարակվել էին ամերիկյան միսիոներների գործունեության մի շարք արատավոր փաստեր: Մ. Նալբանդյանը ավստում է, որ հոդվածագիրը չնայած «անախտակիր ոգով, ազատ և լուսավոր հայացքով» քննադատել է այդ երևույթը, սակայն լիովին չի բացահայտել բողոքական եկեղեցու էությունը, որի սպասավորները «Քրիստոսի Ավետարանը իրենց ձեռքում խաբեբայության գործիք են շինել»⁶⁰: «Մեղուի» հոդվածագրի կարծիքով, այդ ողջ պախարակելի գործերը և հալածասեր ուղղությունը արդյունք են միսիոներների անհատական հատկությունների, մինչդեռ Մ. Նալբանդյանը, առավել խորը ընկալելով իրողությունը, շեշտում է, որ դա նրանց կառավարող կենտրոնների քաղաքականացված միսիայի էությունից է բխում:

Հիշեցնելով բողոքական եկեղեցու ատտոդաֆների օրինակը և վկայակոչելով Թ. Մաքուլեյի և Թ. Բոքլի գրքերի համանման ուղղվածությունը, Մ. Նալբանդյանը քողազերծում է բողոքական եկեղեցու նմանօրինակ առաքելությունը և էությունը: «Այս եկեղեցին շինվելով Հռոմի եկեղեցու ավերակների վերա, այնքան ազատություն բերեց իր ժողովրդին, ո՛րքան այն տերություն(ք)ը միջին դարերում, որ կազմվեցան նույն Հռոմի կայսերության ավերակներում: **Ազատությունը** մի լոկ խայծ է բողոքական քարոզիչների կարթի ծայրում...»⁶¹: Մ. Նալբանդյանի կարծիքով, եզիպտական քրմերից մինչև ամերիկյան քվաքերները շատ բան է փոխվել, սակայն նրանց էությունը մնացել է նույնը, քանի որ ժողովրդից անջատ մարմին են: Իսկ քվաքերները ոչ թե ազատության պահապաններ են, ինչպես փորձում են ներկայացնել իրենք իրենց, այլ «...ավազակ են ուրիշի խղճի ազատության. դոքա հափշտակում են այդ ազատությունը և քամում են ազատ դատողության վերջին բարոյական գորությունը...դոքա միշտ դժբախտ մարդկության ուսիչ ու ցեցեր պիտի համարվին...»⁶²:

Այդպիսին էին պատմության որոշ շրջաններում պապական և բողոքական եկեղեցիները, որոնց բռնի գործունեությունը կործանվեց քաղաքակրթության գորացումով: Իսկ «Մեր պատերազմը այս կամ այն հավատալիքի ընդդեմ չէ, այլ բռնության ընդդեմ, որ մենք տեսնում ենք այն եկեղեցիներում, որք կամենում են մեզ ազատություն պարզել (ընդգծումը մերն է.-Ա. Ա.): Ինչ որ վերաբերում է բուն ներքին կրոնին, թո՛ղ յուրաքանչյուր մարդ յուր խղճմտանքից հարցանե և պատասխան տա աստուծո. մենք ո՛չ ինկվիզիտոր ենք, ո՛չ միսիոնար: Բայց երբ բռնությունը ազատությամբ շուլարվելով հանդես կգա, երբ նեղսիրտ խավարը խղճի ազատության և լուսեղեն դիմակներով կգարդարվի և բուն ազատությունը

60 Նույն տեղում, հ. 4, էջ 282:
 61 Նույն տեղում, էջ 285:
 62 Նույն տեղում, էջ 285:

կրարկոծվի, այն ժամանակ ամեն ստույգ ազատասիրի պարտքն է բանականության սրով ասպարեզ մտնել և կեղծավոր փարիսեցիների գլխից Մովսեսի բողոք մերկացնել, այս վարդապետության հետևում ենք և մենք»⁶³:

Ջգուշացնելով հայ բողոքականների մասին Պաստոր Բարտոլոմեյ գրած հոդվածի կապակցությամբ, Մ. Նալբանդյանը նրանց առաքելությունը բնորոշում է որպես խաբեություն: Մ. Նալբանդյանը վկայակոչում է «New-York Herald» և «Times»-ում 1861-62 թ.թ. տպագրված՝ այդ «կեղծ առաքյալներին»՝ միսիոներներին ջախջախող հոդվածներ: Նա բացատրում է նաև որոշ հայերի դավանափոխության արմատական պատճառները: Հայերը Թուրքիայում, ըստ Մ. Նալբանդյանի հիմնավորման, բոլորովին անպաշտպան են, ուստի անգլիական և ֆրանսիական կառավարություններն այդ հանգամանքը գործադրում են իրենց օգտին: Փաշաների բռնություններից նրանք իրենց պաշտպանության տակ են վերցնում այն քրիստոնյաներին, որոնք բողոքական կամ կաթոլիկ են դառնում: «Ահա՛ այն միակ թալիսմանը, որով պայմանավորված են այդ դավանանքների հաջողությունները Թուրքիայում՝ քառասնական թվականներին»⁶⁴: Այսպիսով՝ միսիոներները նպատակ ունեին հայ զանգվածը բաժանել «իրար ներհակ և ստող դավանաբանական մի քանի կուսակցությունների»՝ միաժամանակ թուրքական կառավարությանը հորդորելով, որ հայերի կողմից իրենց հին կրոնը դավանելը վտանգավոր է թուրքական պետության համար:

Կաթոլիցիզմի և պապականության դեմ Մ. Նալբանդյանի պայքարը առավել ամբողջական կերպով արտահայտվել է 1858թ. գրված և «Հյուսիսափայլում» հրատարակած «Մխիթար Սեբաստացի և Մխիթարյանք» հետազոտության էջերում: Հեղինակը կրոնական տարածայնություններից հարցը տեղափոխել է լայն՝ աստվածաբանական և իմաստասիրական հարթություն:

Բայց նախքան Մխիթարյանների սկզբունքների քննությունը, Մ. Նալբանդյանը բացատրում է կրոնի և պապ՝ պապականության էությունը: Ըստ Նալբանդյանի շարադրանքի՝ մարդը չի կարող ապրել առանց կրոնի, այն անհրաժեշտություն է: Մարդկային զանազան ընկերություններ Աստծո մասին իրենց հասկացողության համեմատ, ստեղծեցին տարբերույթ կրոնները, որոնք մարդկային բանականության զարգացմամբ պայմանավորված, շարունակաբար կերպարանափոխվում են և վերանորոգվում: Դավանած կրոնի էությամբ կարելի է որոշել մարդու բանականության զարգացման աստիճանը: Մարդը ենթարկելով իր անձը կրոնի ազդեցությանը, ընդունում է նրա կանոնները և պայմանը: Այստեղից էլ՝ մարդու հոգեկան, բարոյական ուժն ու զորությունն իսկույն հասկացվում է՝ նայելով նրա կրոնի որպիսությանը:

Կամքի ազատության աստվածաբանական և փիլիսոփայական հիմնավորումների համատեքստում են համադրվում Մ. Նալբանդյանի կողմից տարբեր կրոնների գնահատականները: Վերոհիշյալ շարադրանքում կրոնները տարբերակվում են որպես **ստրկական** կամ **ժառայական** և **ազատական**, որն արտահայտվում է նրանց բնույթով: Ըստ էության, «Հեթանոսք, հրեայք, մոհամմեդականք, որոնց ականջին հասած չէր դեռևս Քրիստոսի կենարար և փրկավետ քարոզության ձայնը Ավետարանի միջնորդությամբ, որոնց համար գիշեր էր և դեռևս չէր լուսացել բանական լուսավորության գեղեցիկ առավոտը, որ տակավին

63 Նույն տեղում, էջ 287:

64 Նույն տեղում, հ. 5, էջ 239:

չգիտեին ազատության ճաշակը, որ մի բան չէին կարող այլապես տեսանել և քննել, եթե ո՛չ հայելի օրինակով, որ թեև հազարավոր տարիներ ընկճած էին մաշված ձևերի և անխորհուրդ ծեսերի լծի տակ, այնուամենայնիվ չունին այնքան գործություն հոգու, որ թոթափեին միանգամ այդ կապանքը յուրյանց վերալից, այդ ազգերը, ասում ենք, գտանվում են ստրկական կրոնի ազդեցության տակ»⁶⁵:

Հայտնի է, որ ժողովուրդների մտածողության զարգացման նախնական միջակայքում փուլերում դիցաբանությունն է տվյալ շրջանի գաղափարաբանությունը: Իսկ ահա գրականության, առավել ևս՝ փիլիսոփայության պատմությունը, ըստ էության, կարող են դիտարկվել որպես ապադիցաբանացման գործընթացներ: Այդ նախնական՝ միջակայքի ժամանակներում «...բանաստեղծը որպես սուբյեկտ չի անջատվում, այլ լուծվում է իր պատկերած օբյեկտում...այստեղ ամեն ինչ ճանաչում է ոչ թե առանձին անհատը իր գեղարվեստական արտացոլման սուբյեկտիվ յուրահատկությամբ, այլ լիապես, ամբողջովին անհատին կլանող համաժողովրդական զգացումը, քանի որ անհատը դեռ հանրության կեցության և հետաքրքրություններից սահմանազատված, ինքն իր համար ներքին պատկերացումներ և զգացումներ չունի: Որպես այդպիսի անքակտելի միասնության նախադրյալ, անհրաժեշտ է կացություն, որի մեջ դեռևս չի արթնացել ինքնուրույն խոհածություն և գործունեություն...»⁶⁶:

Նոր ժամանակների մատենագրության ծագումը նույնպես պատմական սկիզբ ունի, այն համընկնում է ազգի էության մեջ բանականության արթնացման՝ Լուսավորության դարաշրջանի հետ: «Այն ազգը, որ չունի մատենագրություն, ասել է թե չունի բանականություն, որովհետև մատենագրությունը այլ բան չէ, եթե ոչ բանականության արձանագրություն»⁶⁷: Մինչ նոր ժամանակները, գործ ունենք բանահյուսական, առասպելական, հրաշապատում մշակույթի հետ: Մատենագրությունը, լուսավորիչ Մ. Նալբանդյանի կարծիքով, պետք է բացի ազգի աչքը և ցույց տա այդ խավարը, ինչը դարերով քամել է ազգի վերջին ուժը, նրան դարձնելով մի անշարժ և անկենդան դիակ: Բանականության զարգացմամբ և գիտական գիտելիքի գործարկմամբ է միայն հնարավոր դարերի անշարժություն ունեցող ազգային մարմնին կենդանություն հաղորդել, հաղթահարել ասիական հրաշապատում մտածողությունը: Ավելին, ազգը կարող է արթնացնել և կենդանություն հաղորդել ազատական կրոնը դավանող մարդու բանականությունը և լուսավորության աստիճանը, Ավետարանի բանքը հոգում և սրտում կրող բարոյականությունը: Մինչդեռ «ստրկական կրոնի մեջ բռնակալական ոգին երևում է յուր ահարկու մեծավայելչությամբ, նա հրամայում է միայն և չի ընդունում ոչինչ պատճառաբանություն»⁶⁸:

Մտածողության ազատությունը մեռցնող այդ կրոնի էական մասը կազմում են անպտուղ ծիսակատարությունները, երբ կրոնի ուժն ու գործությունը կենտրոնանում է նրա պաշտոնյաների մեջ, որոնք վարվում են ինչպես հովիվը՝ ոչխարների հետ և «այս անբնական և բարբարոս սկզբունքով չորացնում է այդ կրոնը ամենայն բանականության ծիլ, որ դրել էր աստված մարդու մեջ, սորա ստեղծագործության բոլորին, նա խավարեցնում է այն կայծը, որ բանականու-

65 Նույն տեղում, հ. 2, էջ 248:

66 Гегель, Сочинения, т.14, М., 1958, стр. 301.

67 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 2, էջ 177:

68 Նույն տեղում, էջ 248:

թյան ճիգը աշխատում էր վառել բորբոքել»⁶⁹, անխորհուրդ և ամուլ ծիսակատարությամբ ոչնչացնում է ամենայն ազատ կամք, ամենայն գործունեություն և ամենայն կյանք, պատվաստելով նրա հոգում ստրկություն, անգործունեություն և հոգեկան մեռելություն: «Եվ ամենայն ազատ ձգտողությունք, ամենայն կամք, հասկացողություն, ստուգագործություն և գիտակցություն փոխանակվում է անշարժությամբ, տգիտությամբ, կույր հավատով և անպայման հնազանդությամբ, մեքենականությամբ և ծիսական չնչին, անգիտակցական և անխորհուրդ արարողությամբ»⁷⁰:

Մ. Նալբանդյանը հիշեցնում է, որ մարդկությունը այդպիսի թշվառ վիճակի մեջ էր մինչև Հիսուս Քրիստոսի հայտնվելը: Այս աստվածային անձը, լույսը և ճշմարտությունը, հայտնվելով Հրեաստանի մեջ, պատերազմեց կրոնական բռնակալ հոգու հետ, որոնցում ավանդությունները ավելի հարգի էին, քան պատվիրանները: Հիսուսը քարոզեց՝ «աստվածը գթած, ներող, անհիշաչար, նախախնամող և միշտ պատրաստ ընդունել յուր գիրկը մարդկության որևիցե անդամը, որպես հայր յուր որդին, եթե սա կվերադառնար խոզարածութենից դեպի յուր հայրը»⁷¹: Նա սովորեցրեց հոգի ճանաչել Աստծուն և նրան երկրպագություն տալ ամենայն տեղ, հոգով և ճշմարտությամբ: Իր ճշմարտությունը մարդկանց սրտերի մեջ ավելի խորը տպավորելու համար, իր մահով կնքեց և վավերացրեց իր ուսմունքը, որպեսզի մարդիկ տեսնելով նրա հաստատությունը՝ իր վկայության վրա, պատրաստակամ սրտով և աներկմիտ հավատով ընդունեն նրա ճշմարտությունը: Նրա փրկարար արյունն էր, որ լվաց տարավ մեր վրայից ստրկության և ծառայության կնիքը: Նրանով ճանաչվեց ճշմարիտ Աստված և ընդունեցին իրենց մեջ այն բարոյական սկզբունքը, որով լցված էր, կատարյալ էր ինքը՝ քրիստոնեության հեղինակը՝ Հիսուս Քրիստոս: Մովսեսի կողմից հրեական ժողովրդին կռապաշտությունից ազատելը և ճշմարիտ աստված քարոզելը վերանորոգություն էր՝ ռեֆորմացիա, սակայն ազատական կրոնի հետ համեմատած՝ նեղսիրտ: Բայց դրա խորհուրդը ստրկական կրոնից ազատականի անցնելու աստիճան էր: Քրիստոսի վերջին պատվիրանն էր՝ սեր, ընկերասիրություն, ինչը ընկնելով մաքուր սրտերի մեջ և ոռոգվելով նրա արյունով, պտղաբերեց մարդկությանը ազատություն, երջանկություն, խաղաղություն և հավիտենական կյանք, ծաղկեց սերը, հնազանդությունը, հույսը, հավատը⁷²: Այդ առումով, այն կենարար աղբյուր է, որից բխում են պարզ և վճիտ սեր, ճշմարտություն և ազատություն: Կրոնի մեջ կերպարանագործվում են մարդու հոգին և բանականությունը:

Մինչդեռ, Հիսուսի արյունով մարդկությանը շնորհված ազատությունը հռովմեական եկեղեցին դիտարկում է իբրև երկրի վրա իրեն տրված, բացարձակացված իրավունք, որը ցած է միայն Աստծո իրավունքից: Սա ստրկական կրոն է, որի մտացածին և թվացյալ տիեզերական հոգևոր իրավասության տակ թաքնված է տիեզերական քաղաքական իրավասության ձգտումը. «Կրակով ու սրով կապեցին պապերը մարդկության բերանը, նորա բանականության ազատ հոսանքը. և միլիոնավոր անդամք մարդկության, որ չկամեին գլուխ խոնարհեցնել պապական անբնական հրամաններին, խոնարհեցուցին յուրյանց գլուխը

69 Նույն տեղում, էջ 249:

70 Նույն տեղում, էջ 251:

71 Նույն տեղում, էջ 251:

72 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 252:

պապականության անգութ կացնի տակ»⁷³: «Պապականությունը արյունով ոռոգում և աճեցնում էր կույր հնազանդության ծիլը պապական մարդերի հոգու մեջ»...և տարածվելով ցեցի պես ուտում և մաշում այդ աշխարհների ամենայն ազատ շարժողությունը»⁷⁴:

Քննելով «Հիսուսյան կարգի» պատմությունը, Նալբանդյանը նրանց գործը կրկին հիմնավորել է դեիզմի և կամքի ազատության իմաստասիրության դիրքերից: Բնության գիտական բացատրությունը այժմ չի կարող հաշվի չնստել այն խավարի հետ, որով ներկայանում են հիսուսյանք, քանզի ըստ Մ. Նալբանդյանի, արեղայական խուցը չէ՛ այն դիտանոցը, որտեղից հնարավոր լինեք ազատ տեսողությամբ քննել, նկատել աշխարհի իրողությունները:

Նման պահանջն է թելադրել Մ. Նալբանդյանին՝ որոշ հավելումներով ռուսերենից թարգմանել իր ժամանակակից ռուս պատմաբան Ն. Ռատինսկու «Иезуиты» («Ճիզվիտներ») աշխատությունը, որը գրվել էր պապի օրհնությունը ստացած հիսուսականության դեմ: Նալբանդյանը այն գետեղել է Էժեն Սյուի «Թափառական հրեա» վեպի իր թարգմանության առաջին հատորում՝ այդ աշխատության դրույթներով վերստին հաստատելով Հիսուսյան ուխտի վնասակար առաքելության մասին իր կարծիքը: Ըստ Մ. Նալբանդյանի աշխատության, այդ ուխտը իր կանոնադրությամբ և ուղղվածությամբ մեռցնում է կամքը, ոչնչացնում մարդկային ինքնագո ազատությունը և անկախությունը: «Նորա հայտնվում են այն ժամանակ, երբ վերանորոգության կարոտը զգում էին ամենայն տեղ, աճում էր առհասարակ **քննողական հոգին** (ընդգծումը մերն է-Ա. Ա.), և երևում էին նոր-նոր հայտնագործությունք, որոնցով շատ և շատ պարապած էր մարդկությունը»⁷⁵:

Կարգը դավանող ամեն ոք դադարում էր ո՛չ միայն քաղաքացի լինելուց, այլև մարդ լինելուց. նա հիսուսյան էր լինում՝ հայտնի աստիճանի: Ստրկական կույր հնազանդությունը և լրտեսությունը այս համաշխարհական հասարակության հոգին էր և կապը: Կարգի օգտի համար հիսուսյանները պետք է ոչնչացնեին իրենց ազատ, ինքնագո կամքը և կույր հնազանդությամբ հպատակվեին կարգի կամքին: Հիերարխիկ կառուցվածք ունեցող այդ կարգի ղեկավարի՝ գեներալի իշխանությունը անասհման էր և մշտնջենական: Ի. Լոյոլայի առաջին շրջանի ուսմունքի էությունը և նպատակը կրոնական մոլությունն էր (անդադար ապաշխարություն, հեզություն), ինչը Իզնատիոսի հաջորդների օրոք, նրանց մաքիավելիականությամբ հիմնեց կարգի տիեզերական թագավորությունը և դարձավ զարհուրելի քաղաքականություն: Ի. Լոյոլան քարոզում էր շատ խիստ բարոյականություն ու ապաշխարություն: Լյութերի և Կալվինի վարդապետությունը արագորեն տարածվում էր, մինչդեռ Ի. Լոյոլան խաբեությամբ մատնեց նրանց ինկվիզիցիային՝ խուզարկու ատյանին: Պապական իշխանությունը երկյուղ էր կրում և ալեկոծության մեջ էր Լյութերի վերանորոգությունից: Ի. Լոյոլան դարձավ պապական իշխանության պաշտպանը: Նրանք սկսեցին քարոզել վարքի սրբություն, ապաշխարություն, հնազանդություն դեպի պապական աթոռը, ջերմեռանդ հպատակություն: Ուխտերին ավելացվեց «կույր հնազանդություն դեպի կարգի գեներալը և պապը»: Վարդապետելով պապական

73 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 252:
74 Նույն տեղում, էջ 60:
75 Նույն տեղում, էջ 121:

իշխանությունը, նրանց տեսաբան Լայնենեզը ապացուցում է Պետրոսի գերազանցությունը մյուս առաքյալներից, որից և եզրակացնում է, թե պապը, որպես Պետրոսի հաջորդ, գերազանց է այլ եպիսկոպոսներից, որոնք մյուս, առաքյալների հաջորդներն էին: Ստացվում էր, որ ըստ էության, առ Աստված քարոզվում էր ոչ թե մանկական սեր և խոնարհություն, այլ ստրկական երկյուղ: «Ինչքան անմեղ գոհեր է տվել մարդկությունը տգիտության և խավարի կուռքերին, շատերն էլ տգիտությամբ, ոչ, այլ փարիսական կրոնամոլությամբ քրիստոնեության անունով արին այս բոլորը. այն վարդապետության, որի էական տարրը սեր է և փոխադարձ ներողություն, որի հեղինակը և հիմնադիրը ինքը մեռավ, որ մարդիկ ապրեն... իր էության իրավունքը մարդկային բանականության առջև հավիտյան կորցնելով, կարոտ մնաց այնուհետև խեղճ իմաստակների պաշտպանության»⁷⁶:

Համաձայն վերոհիշյալ խնդիրների նալբանդյանական իմաստասիրության իմացաբանության՝ աստվածաբանությունը մարդկային իմացականության դրսևորում է: Հայտնությունը արտահայտվում է Քրիստոսի անձով, իսկ կրոնների և աստվածաբանության բովանդակությունը բնական և պատմական պատճառաբանվածություն ունի: Մ. Նալբանդյանն, ըստ էության, որոշակի բարեշրջության էր հակված կրոնի պատմական բովանդակությունից մասամբ վերանայու և մարդու էությունը Քրիստոսին և պատվիրաններին կապելու առաջադրությամբ: «Ժամանակը թագավորում է տիեզերքի վերա. նա և՛ անցողական է, և՛ հավիտենական, նորա ատամները պիտի մաշեն մեզ ամեններիս... Միայն մի բան, որ դիմանում էր ժամանակի հոսանքին, որի վերա չէր կարող ժամանակը նույն ազդեցությունը գործել, ինչ որ ուրիշ բաների վերա, այդ բանը... էր **Ճշմարտությունը**»⁷⁷: «Իսկ մենք կփառավորենք ճշմարտությունը, մինչ ի մահ կաշխատինք դուրս վանել ստության և խաբեության դևը Հայաստանի նվիրական ավերակներից և կհասնենք մեր հոգով չափ ցանկալի նպատակին, որ է կանգնեցնել այդ նվիրական ավերակների մեջ դրոշակ, որի վերա ոսկեղեն տառերով գրած է **Ճշմարտություն**, իսկ **Ճշմարտությունը** էր ինքը Հիսուս Քրիստոս, մեր փրկության միայնակ և անփոխանակելի միջնորդը...» (ընդգծումը մերն է - Ա.Ա.)⁷⁸:

Ճշմարտության վերապատմական այս հայեցակետը տրամաբանորեն բխում է Մ. Նալբանդյանի իմացության տեսությունից, որը փիլիսոփայության մեջ այլազան փոփոխակներով մտակարգվել է Պլատոնից մինչև Է. Հուսեռ: Մինչդեռ պապերը իրենց անձը քարոզելով որպես անսխալական և անմեղանչական, պահանջում էին ազգերից աներկբա հավատ ոչ թե անմիջապես առ Աստված, այլ իրենց միջնորդությամբ «հիմնավորելով», թե իբր՝ արքայության բանալին իրենց ձեռքում է: Գրանով Հիսուսի արյունով մարդկությանը պարզևած ազատությունը կենտրոնանում է մի հողեղեն մարդու մեջ: Ավելին, պարտադրվում է Սուրբ Գիրքը քննել և հասկանալ իրենցով միջնորդավորված, ոչ թե «**սրտի վկայությամբ**», այլ «**մեքենայական հպատակությամբ**»: Նման պարապայում Աստվածային Հայտնությունը վերասերվում է պատմականորեն քաղաքակա-նացված աստվածաբանության:

76 Նույն տեղում, էջ 345:

77 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 3, էջ 146:

78 Նույն տեղում, էջ 82:

Ռուս աստվածաբան Ն. Բերդյաևը համանմանորեն հիմնավորել է, որ կրոնի հիմքում Հայտնությունն է: Հայտնությունը ինքնին չի առնչվում իմացության հետ: Հայտնությունն այն է, ինչը հայտնվում է ինձ, իմացությունն այն է, ինչը բացահայտում եմ ես: Հայտնությունը մաքուր և սկզբնական տեսքով իմացություն չէ, և իմացական տարրեր չի պարունակում: Այդ իմացական տարրը մտցվում է մարդու կողմից, որպես մտքի արձագանք Հայտնության հանդեպ: Ոչ միայն փիլիսոփայությունը, այլև աստվածաբանությունը մարդկային իմացության ակտ է: Աստվածաբանությունը Հայտնություն չէ, այն լիովին մարդկային է և ոչ թե աստվածային: Նաև աստվածաբանությունն անհատական չէ, այլ սոցիալապես կազմակերպված, կոլեկտիվ իմացական արձագանք Հայտնության հանդեպ: Եվ այդ կազմակերպված խմբայնությունից բխում է ուղղափառության՝ օրթոդոքսության պաթոսը⁷⁹:

Մ. Նալբանդյանի կարծիքով՝ Լուսավորությունը մարդկանց գիտակցությունը ձևավորելն է՝ քրիստոնեության սկզբի վրա: «Աստվածային շնորհը միշտ լուսավորում է արդարության սիրողներին և մանավանդ նորանց, որ ստրվելով Քրիստոսից, որ ասում է «քննեցեք գրքերը», աստվածային բանի քննությանը պարապեցան»⁸⁰: Քանզի՝ «Մտքի խորհուրդը երկնավոր և չապականվող զանձով հարստացնելու համար» անհրաժեշտ է կենարար, հոգի և կյանք բովանդակող գործնականություն:

«Ինչ հարկավորություն է ձեզ կյանք և շարժողություն, դուք մեր ձեռքումը պիտո է լինիք **որպես մի լոկ մեքենա, որպես մեռյալ դիակ**. դուք կամք չունիք» (ընդգծումը մերն է - Ա.Ա.)⁸¹: Մինչդեռ՝ ի հակակշիռ միջնադարյան անշարժության, «նայելով մեր ներկա վիճակին, մեր մխիթարությունը պիտի որոնենք անդադար գործակաճության մեջ. շարժողությունը, ինչ կերպով և ս հայտնվի մարդկության մեջ, օրինաճ է, որովհետև հոգի կա նորանում, որովհետև կյանք ունի»⁸²:

Այսպիսով՝ ազատության կարգի ըմբռնումը Նալբանդյանի պատկերացումների համակարգում ենթադրում է և՛ անձի, և՛ ազգի ազատ գոյաբանություն: Այդ առումով Մ. Նալբանդյանի մոտ ազատության ըմբռնումը բանաստեղծականացվում է որպես անձի կամքի և հոգեկան ոլորտի պահանջ, ինչպես նաև՝ ազգային մարմնի ազատության քաղաքական շեշտադրում: Մ. Նալբանդյանի որոշ բանաստեղծություններում քննվում են նաև տիեզերքի, իմացության և Արարչական կարգին առնչվող խոհեր:

Հանրահայտ «Ազատություն» բանաստեղծությունը մինչ օրս ավելի շատ ընկալվել է որպես ժողովրդին քաղաքական ազատության կոչող հրապարակախոսական բովանդակությամբ երկ, մինչդեռ այն իրականում ունի ազատության փիլիսոփայության բնագանցական, աստվածաբանական ենթատեքստ: Քրիստոնեական սկզբունքը հռչակում է, որ Աստծո արարաճ մարդն ազատ կամքով պետք է ընտրի իր գոյակերպը, ազատ սրտով որոշի չարն ու բարին, կենսադեկավար սկիզբը՝ Քրիստոսի կերպարի: Կեցության բարձրագույն կերպին մարդը կարող է ձգտել և հասնել ազատ ընտրության շնորհիվ միայն: Մք. Օգոստինոսի նման, Մ. Նալբանդյանն ընկալում է կամքի բնական ազատությունը որպես որևէ ուժի կողմից չպարտադրվաճ հոգու շարժում և իր նախորդների նման ընդունում

79 Տե՛ս Бердяев Н., Я и мир объектов, Париж, 1934, с.7.

80 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 4, էջ 303:

81 Նույն տեղում, հ. 3, էջ 79:

82 Նույն տեղում, էջ 222:

է, որ առ Աստված տանող ուղին **դաժան է, փշոտ, ահավոր**: Այդպէս ընդունված է աստվածաբանության կողմից: «Բայց այն մարդը, որ անվանում էր յուրյան քրիստոնյա, պարտական է հետևել Քրիստոսի ճշմարտությանը, և նա՛ է մարդը, որ արհամարհելով ամենայն ունայնություն, կտրիճի պէս կանցանէ այն **նեղ** և **փշոտ** ճանապարհից, դիմելու համար դեպի ճշմարտության կենդանարար աղբյուրը - Հիսուս Քրիստոսը»⁸³:

Ընտրության ազատության ծանրության հարցը քննվել է աստվածաբանական գրություններում և հասել մինչև Էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայություն: Մարդը դրանով հաղթանակ է տանում ինքնանպատակ ազատության հանդէպ: Ազատության մղումը, ըստ որոշ աստվածաբանների, արարչական շնորհ է: Այն մարդն ունի ի ծնէ, քանի որ այն նրա կայացման անհրաժեշտ նախապայմանն է:

Եվ Մ. Նալբանդյանի «Ազատություն» բանաստեղծության մեջ հնչող հարցադրման բովանդակությունը իրականում բարոյահոգեբանական չէ, այլ աստվածաբանական՝ կապված մարդու բնության աստվածամարդյան սկզբի հետ: Այստեղից ազատության դիալեկտիկական պարզում է Աստծո և մարդու փոխհարաբերության այն խորհուրդը, որն աղոտանում կամ անհետանում է մարդ արարածի անխորհուրդ կեցության ոլորտում: Աշխարհը, երկրայինը հանդես է գալիս որպէս հակոտնյա, մեղսակալ ուղի: Առանձնապէս էական է Ճակատագրի հարցումը՝

«Ազատություն՞ն», ինչ կրկնեց

Ճակատագիրը վերևից.

«Ազատությա՞ն դու գիևլոր

Կամիս գրվիլ այս օրից:

Ո՛հ, փշոտ է ճանապարհդ,

Քեզ շար փորձանք կըսպասե.

Ազատություն սիրողին

Այս աշխարհը խիստ նեղ է»:

Քրիստոնեությունն ազատությունն ընդունում է որպէս մարդկային կեցության անքննելի խորհուրդներից մեկը և այդ պատճառով է, որ այն չունի ռացիոնալիստական պատճառականություն, այլ ձուլված է մարդու բնույթին՝ ի ծնէ և տեղափոխում է կրոնական փորձի ոլորտ՝ կապվելով Հիսուսի «ճշմարտությունն՝ ազատարար» պատվիրանին. «Եթէ դուք իմ խօսքիս մէջ կենաք, ճշմարտապէս իմ աշակերտներս կ'ըլլաք: Եւ ճշմարտութիւնը պիտի գիտնաք ու այն ճշմարտութիւնը ձեզ պիտի ազատէ»⁸⁴:

Մ. Նալբանդյանը նույնպէս Հիսուսի Ճշմարտության դրոշակակիր է, նաև՝ մարտիրոս: Նրա բնորոշմամբ՝ «քրիստոնեության հիմքը դրված է ազատության ապառաժի վրա, որը ռոշոված է Հիսուս Քրիստոսի արյունով»⁸⁵:

Եվ նալբանդյանական դեիզմի տեսանկյունից՝ Աստծո ճշմարտության ճանաչման մեջ մեծ են գիտական իմացության դերը և հնարավորությունները. «Իջանելով հայ դպրության ասպարեզը, մենք գիտեինք, որ դարավոր տգի-

83 Նույն տեղում, էջ 68:

84 Գովհ. Ը, 31, 32:

85 Միքայել Նալբանդյան, նույն տեղում, հ. 3, էջ 120:

տությունը պատերազմ պիտի հայտնե գիտությանը, որին լինելով մի լոկ սպասավոր, օրհնեցինք և ընդունեցինք այդ պատերազմը»⁸⁶:

Իր վախճանից քիչ առաջ, մոտալուտ մահվան մերձավորության զգացողությանը գրած աղոթք հիշեցնող «Աստված հզոր, երկայնամիտ...» բանաստեղծությանը Նալբանդյանը հայի գոյաբանությունը ցանկանում էր տեսնել իբրև Աստծո լույսով, ճշմարտությանը առաջնորդող ընթացք և մրմնջալով աղերսում էր Տիրոջը հավատի արիություն և անսասանություն շնորհել հայ ոգուն:

*Աստված հզոր, երկայնամիտ,
Լուր բաղձանքը մեր միամիտ,
Հաս օգնության թշվառ հային,
Հալածե մեր չար թշնամին:
Տեր ողորմյա՛, Տեր ողորմյա՛,
Տեր ողորմյա՛, Տեր ողորմյա՛:
Եվ թե մուր է մեր օրհասը,
Եվ մեզ սպասե դառն թասը,
Գունե փուր մեզ արիություն,
Վրկա լինել մեր հավապույն:
Տեր ողորմյա՛, Տեր ողորմյա՛,
Տեր ողորմյա՛, Տեր ողորմյա՛:*

Summary

**MIKAYEL NALBANDYAN:
Philosophy of Freedom**

Aram G. Alexanyan

In the articles, monographs about Nalbandyan published in the Soviet region, his philosophical worldview was mainly qualified as materialism, or a passage from idealism to materialism. Moreover, Soviet researchers portrayed M. Nalbandyan as an atheist, a person who denied God's existence. But, in reality, on the basis of the eminent Armenian thinker's worldview lies deism, which is the organic synthesis of theology, philosophy, and science, and has a syncretic, undifferentiated nature.

In Nalbandyan's works the classification of the main problems of the theory of cognition and will freedom in mind, having an exceptional blend in his deictic worldview context, also present a necessity of a new examination. M. Nalbandyan's theory of cognition is greatly relativistic. A lot of formulae discussed in his various works have later been elaborated much more minutely by different streams of philosophical investigation. Mikayel Nalbandyan's worldview is of epistemological and historical-cultural high value and presupposes a thorough professional study.

86 Նույն տեղում, էջ 203: