

С. С. АРЕВШАТЯН, *Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.)*. Изд.-во АН Арм. ССР, Ереван, 1973, 350 стр., цена 1 р. 82 коп.

Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ, *Փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը հին Հայաստանում (V—VI դդ.)*, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1973, 350 էջ, գինը՝ 1 ռ. 82 կոպ.

Ինչևէ վերջին տասնամյակներում մեծ աշխատանք է կատարվել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրության ասպարեզում, բայց և այնպես դեռ կան չլուսարանված կամ անբավարար լուսարանված պրոբլեմներ։ Այդպիսի պրոբլեմներից էր նաև հայ փիլիսոփայության հնագույն շրջանի՝ հին Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության սկզբնավորման հարցը, որի ուսումնասիրությունը կարևոր է նախ՝ այդ գիտության պատմությունը լուսաբանելու տեսակետից, բացի այդ՝ սերտորեն կապված լինելով ժամանակի հոգևոր մշակույթի բոլոր բնագավառների հետ, այն կարևոր բանալի է տալիս վերջիններս հասկանալու համար։ Նշված պրոբլեմի և նրա հետ կապված բազմաթիվ դժվարին խնդիրների լուծմանն է նվիրված փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր Սեն Արևշատյանի գրախոսվող մենագրությունը։

Աշխատության ներածականում հեղինակը ուրվագծում է հետազոտվելիք հարցերի շրջանակներն ու հիմնական ուղղվածությունը, ինչպես նաև ցույց տալիս այն դրականն ու արժեքավորը, որ բազմաթիվ հայագետների ջանքերով ձեռք է բերվել բնարկվող պրոբլեմի կապակցությամբ մինչև ներկա մենագրության երևան գալը։ Մասնավորապես նա իր առաջ խնդիր է դրել բոլոր հիմնական սկզբնաղբյուրների՝ հայերեն բնագրերի ու թարգմանությունների ուսումնասիրության հիման վրա լուսաբանել փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ընթացքը՝ նպատակ ունենալով պարզելու այս կամ այն գործչի ու փիլիսոփայական թարգմանական ստեղծագործության տեղն ու դերը հայ փիլիսոփայական մտքի, նրա առանձին հոսանքների, նրա պրոբլեմատիկայի ու տերմինաբանության ձևավորման պրոցեսում։ Այդօրինակ հարցադրումը հեղինակին ստիպել է հատուկ ուշադրություն դարձնելու V—VI դդ. փիլիսոփայական գրականության աղբյուրագիտության, պարբ-

րացման, բնագրագիտության և այլ հարցերին, ինչպես նաև պարզաբանելու փիլիսոփայական մտքի և հայ հին մատենագրության մյուս բնագավառների՝ պատմագրության, քերականագիտության, ճարտասանության ու աստվածաբանության կապերը։ Այդ ամենի հետ միասին կարևոր տեղ է հատկացվում նաև Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ու զարգացման տարրեր փնտրելու փիլիսոփայական թարգմանական կոթողների խաղացած դերի ու նշանակության պարզաբանմանը։ Ելնելով ուսումնասիրվող նյութի ու սկզբնաղբյուրների առանձնահատկություններից, Ս. Արևշատյանը որոշել է տալ ոչ թե V—VI դդ. հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության սիստեմատիկ շարադրանքը, այլ նախ՝ կարևորագույն սկզբնաղբյուրների բնական տեսության հիման վրա լուսաբանել հայ փիլիսոփայության ձևավորման պատմությունը և ապա՝ տալ քննվող ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական հուշարձանների պատմագրությունը։

Մինչև բուն ուսումնասիրությանն անցնելը, հեղինակը հին հայկական սկզբնաղբյուրների մանրազնին հետազոտության հիման վրա նշում է, որ իր սկզբնավորման շրջանում հայ փիլիսոփայական միտքն առատորեն սնվել է մի կողմից՝ քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի (Արիստիդես, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Աստվածաբան, Հովհան Ոսկեբերան, Հիերոնիմոս, Եպիփան Կիպրացի և ուրիշներ) աշխատություններից, իսկ մյուս կողմից՝ այդ ժամանակ հելլենիստական աշխարհում լայն տարածում գտած նորպլատոնականությունից։ Վերջինիս միջոցով էլ հայ փիլիսոփայական միտքն իր խանձարուրի մեջ կապվում է անտիկ գիտության ու փիլիսոփայության հետ, որը և վճռական նշանակություն ունեցավ Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության և ամենից առաջ նրա աշխարհիկ, գիտական ուղղության ձևավորման գործում։ Ըստ հեղինակի, առաջադրված խնդրի հաջող



իրականացման համար մեծ նշանակություն ունի նաև V—VI դդ. փիլիսոփայական հուշարձանների գիտական-համեմատական հրատարակությունը, ինչպես նաև դրանց թարգմանությունը ներկայիս որևէ կենդանի լեզվով:

Աշխատության առաջին գլխում հեղինակը համառոտակի կանգ է առնում հայ գրերի ստեղծման սոցիալ-քաղաքական նախադրյալներին, հայ գրականության լինելության և զարգացման միտումների վրա, իսկ այնուհետև վերլուծում Մաշտոցի, Եղնիկի և Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքները:

Ստրկատիրական կացութաձևից անցնելով ֆեոդալական հասարակարգին, Հայաստանը հեթանոսական կրոնի փոխարեն, որպես զաղափարախոսության մի նոր ձև, բնորոշեց բրիստոնությունը, որի գնահատության հարցում Ս. Արևշատյանը ցուցաբերում է համակողմանի գիտական մոտեցում: Նրա կարծիքով, հայ մշակույթի պատմության մեջ բրիստոնությունն ունեցավ երկակի նշանակություն. եթե մի կողմից այն նպաստեց ֆեոդալական մշակույթի ձևավորմանը և հայ գրերի ստեղծմանը, ապա մյուս կողմից իր ծանր կնիքը դրեց ողջ գիտության ու մշակույթի հետագա զարգացման ընթացքի վրա: Դառնալով ֆեոդալիզմի զաղափարախոսությունը, այն ամեն կերպ ձգտում էր իրեն ենթարկել հասարակական գիտակցության բոլոր ձևերը, որոնք այս կամ այն կերպ փորձում էին դուրս գալ բրիստոնեական դոգմատիկայի շրջանակներից: Հայ եկեղեցին նույնպիսի երկակի դեր խաղաց նաև հայ քաղաքական կյանքում. մի կողմից որպես ֆեոդալական հզոր հաստատություն, ցուցաբերելով կենտրոնախույս ձգտումներ, հակադրվեց աշխարհիկ իշխանությանը՝ փորձելով իրեն ենթարկել այն և դրանով իսկ նպաստեց Արշակունյաց հարստության թուլացմանն ու կործանմանը, իսկ մյուս կողմից՝ հոգեվարքի մեջ դառնալով պետական իշխանության առկայության և ապա՝ անդուլության պայմաններում, մասամբ իր վրա վերցնելով պետական-քաղաքական որոշ ֆունկցիաներ, նպաստեց հայ ժողովրդի համախմբմանն ու պահպանմանը:

Ընդհանուր հարցադրումներից հետո հեղինակն անցնում է Մաշտոցի, Եղնիկի և Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությանը, նրանց բոլորին համարելով ժամանակի փիլիսոփայական ամենատարածված ուղղության՝ պատրիստիկայի ներկայացուցիչներ: Իայց նախքան նրանց փիլիսոփայական հայացքների վերլուծության անցնելը, Ս. Արևշատյանը յուրաքանչյուր դեպքում կատարում է պատմա-բանասիրական մանրադնին հետադուրություններ՝ պարզելու, ճշգրտելու համար տվյալ հեղինակի թո-

ղած պրական ժառանգության հետ կապված բազմաթիվ հարցեր: Դրանց ուսումնասիրության հիման վրա նա եզրակացնում է, որ հայկական պատրիստիկական փիլիսոփայության և նրա բաղադրիչ մաս կազմող ջատագովության հիմնադիրը ոչ թե Եղնիկ Կողբացին է, այլ՝ Մեսրոպ Մաշտոցը:

Այնուհետև Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ թեև պատրիստիկայի մյուս բոլոր ներկայացուցիչների նման Մաշտոցի համար ևս հիմնականը աստծո գոյության ու էության, մարդկային կամքի ազատության և նման կարգի ավանդական հարցերն են, այնուամենայնիվ, ելնելով հայ ժողովրդի առաջ ծառացած պատմական կոնկրետ պահանջներից ու պայմաններից, անգամ այդօրինակ հարցերին նա տալիս է պատասխաններ, որոնք դուրս են գալիս պաշտոնական դոգմատիկայի շրջանակներից, մեկ անգամ ևս ապացուցելով այն պարզ ճշմարտությունը, որ փիլիսոփայական միտքը, եթե նույնիսկ դրսևորվում է կրոնական բողի տակ, վերջին հաշվով, հասարակական կեցության արտացոլումն է: Առանձնապես ուշագրավ է մարդկային կամքի ազատության հարցի մաշտոցյան լուծումը. մերժելով ժամանակի բրիստոնեական աշխարհում տարածված ծալրահեղ տեսակետները, շեշտում է կամքի ազատության հանգամանքը և դրանով իսկ հայ իրականության մեջ հիմք դնում մի ուսմունքի, որն իր բարձրագույն զարգացմանը հասցվեց Եղնիկ Կողբացու կողմից: Այդ իսկ պատճառով Մեսրոպ Մաշտոցը, հեղինակի կարծիքով, հայ փիլիսոփայության ձևավորման փուլի համար խաղացել է խոշոր դեր: Փաստորեն հայ փիլիսոփայական միտքը նրան է պարտական իր ծնունդով և սկզբնական շրջանի համար բավական բարձր գրական-գիտական մակարդակով: Մաշտոցի փիլիսոփայական ժառանգությունը պարունակում էր ստեղծագործական մեծ հնարավորություններ, որոնք բացահայտվեցին ու զարգացվեցին նրա հետևորդների ու աշակերտների կողմից:

Մաշտոցյան ավանդույթները շարունակելու և զարգացնելու գործում առանձնահատուկ դեր խաղաց նրա աշակերտ Եղնիկ Կողբացին, իր թողած գրական-փիլիսոփայական ժառանգությունից, ցավոք, մեղ է հասել միայն նրա «Եղծ աղանդոց» ստեղծագործությունը, որ Եղնիկը, իրեն ջատագովության ներկայացուցիչ, հեթանոսության բնագոյությունը հիման վրա մերժելով դրազաշտական կրոնի դուալիզմը, ավելի է ուժեղացնում քաղաքական այն շեշտը, որ առկա էր Մաշտոցի հայացքներում: Եղնիկի ժամանակ արդեն հայ ժողովրդի գլխին կախված էր ասիամիլացիայի վտանգը: Եվ եթե հայ ժողովուրդը՝ Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղա-



քականությունը ընդդիմացավ 451 թ. Ավարայրի ճակատամարտով, ապա գաղափարական ընդդիմությունը տեղի էր ունեցել ավելի վաղ շնորհիվ «Եղծ աղանդոցի» և նման այլ երկերի։ Հեղինակի գնահատությամբ Եզնիկի ուսմունքն իր մեջ պարունակում էր ոչ միայն V դարի սկզբի ու կեսերի Հայաստանի գաղափարական կյանքի ամենաբնորոշ գծերը, այլև արտացոլում էր Մերձավոր, մասամբ նաև Միջին Արևելքի գաղափարական մթնոլորտը։ Ու որովհետև պատմական հանգամանքների բերումով Եզնիկից պահանջվում էր ստեղծել հայ ժողովրդին ազգային-ազատագրական պայքարի կոչող գաղափարախոսություն, այստեղից էլ նա, ըստ հեղինակի, մերժում է չարի սուբստանցիոնալ լինելն ու ճակատագրական անխուսափելիությունը, հայտարարելով այն մարդկային գործողության արդյունքը, որը կարող է վերացվել դրան հակադրող գործողությամբ։ Ըսկ եթե այդպես է, ուրեմն չարը կարող է կանխվել իր իսկ՝ մարդու կողմից։

Այսուհանդերձ, մեզ թվում է, հեղինակը մի փոքր անհետևողականություն է ցուցաբերում Եզնիկի հայացքների գնահատության հարցում։ Ինչպես հայտնի է, Եզնիկի մասին եվրոպական հայագետները արտահայտել են հակադիր տեսակետներ։ Եթե Գեյցերը Եզնիկին համարում էր ավելի շատ անտիկ հայ, բան քրիստոնեական դոկտոր, ապա ականավոր եզնիկագետ Լուի Մարիսը նրան դիտում է իմնականում որպես իր դարաշրջանի պատրիստիկայի ու ջատագովության բնորոշ ներկայացուցիչ։ Բերելով հանդերձ այս երկու գնահատականները, Ս. Արևշատյանը հիմնականում հետևում է երկրորդին։

Ավարտելով մաշտոցյան շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի վերլուծությունը, հեղինակն այնուհետև ցույց է տալիս, որ V դարի 50—60-ական թթ. նկատվում է նոր բեկում։ Թեև դեռ որպես իմնական տիրապետող ուսմունք շարունակում է մնալ ջատագովությունը, բայց դրա կողքին աստիճանաբար սկսում է սաղմնավորվել փիլիսոփայական մեկ ուրիշ ուսմունք, որը շատ հարցերում շեղվում էր քրիստոնեական դոգմատիկայից։ Ընդ որում ջատագովությունը հեշտությամբ չէ, որ իր տեղը դիջում է այդ նոր ուսմունքին՝ նորապատոնականությանը, այլ նրանց միջև տեղի է ունենում բավականին սուր պայքար, որն ի վերջո ավարտվում է նորապատոնականության հաղթանակով։ Երազկեսին տեղի ունեցող գաղափարական այս լուրջ փոփոխությունները բնութագրող առաջին ամենախոշոր դեմքը Վարդանանց պատերազմի մասնակից Եղիշեն է։ Բ տարբերություն այլ հեղինակների, Ս. Արևշատյանը Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը կատա-

րում է նրա հայտնի բոլոր աշխատություններին մանրակրկիտ քննության հիման վրա։ Նա մասնավորապես պալիս է այն եզրակացության, որ մաշտոցյան փիլիսոփայության մեջ Եղիշեն Եզնիկի համեմատությամբ կատարում է մի նոր առաջընթաց բայլ։ Որպես հայ ժողովրդի մղած ազատագրական պայքարի ականատես, նա «հիմնավորեց ոչ միայն այդ պայքարի անհրաժեշտությունը քրիստոնեության և հայրենիքի (նա նույնացնում է այդ երկու հասկացությունները) դիրքերից, այլև արդարացրեց այն որպես ապստամբության և մազդեական ագրեսիայի դեմ ծավալվող հետագա դիմադրության գաղափարախոս» (էջ 114)։

Հասկանալի է, այդ խնդիրն իրականացնելու համար Եղիշեի նման Եղիշեն ևս, իր պայքարի ամենասուր սլաքն ուղղում է նախ և առաջ զրադաշտական կրոնի դեմ և պաշտպանելով քրիստոնեական միաստվածության գաղափարը, մերժում է մազդեական դուալիզմն ու չարի ճակատագրական անխուսափելիությունը, հիմնավորում չարը կանխելու հնարավորությունը, որի լավագույն միջոցներից մեկը դիտում է վիճված պայքարը։ Այս ամենի շնորհիվ Եղիշեն դառնում է V դարի հայ ժողովրդի մղած ազատամարտի շեփորահարը։ Եղիշեի գրական ժառանգության հանգամանալից վերլուծությամբ Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ նրա փիլիսոփայությունը լինի դա գոյաբանական թե իմացաբանական, գեղագիտական թե բարոյագիտական հարցերի լուծում, ամբողջությամբ ենթարկված է կրոնական փիլիսոփայությանը և ուղղված է հեթանոսական բազմաստվածության և զրադաշտական անիմիստական մնացուկների դեմ։ Կյանքի վերջին շրջանում ապրիլով գաղափարական էվոլյուցիա՝ Եղիշեն հրաժարվում է ակտիվ պայքարի գաղափարից և վարելով ասկետական-ճգնավորական կյանք՝ հարում է նորապատոնականությանը, դառնալով վերջինիս սկզբնավորողը հայ իրականության մեջ։ Եղիշեն, փաստորեն, դիմում էր տնտիկ վերջին մտածողների գաղափարական զինանոցին և ընդլայնում հայ փիլիսոփայական մտքի շրջանակները։

Գրախոսվող աշխատության առաջին գլուխն ավարտվում է V դարում հայկական գիտական-փիլիսոփայական տերմինաբանության հարցերի ուսումնասիրությանը նվիրված բացառիկ հետաքրքրություն ներկայացնող հատվածով։

Հարուստ նյութեր հավաքելով V դարի հայկական մատենագրությունից և հատկապես թարգմանություններից, Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ փիլիսոփայական գիտության նման նրա տերմինաբանությունը նույնպես դեռ զբաղվում էր լինելիության նախնական աստիճանում։ Բրբե իր այս եզրակացության ապացույց,



նա նշում է այն փաստը, որ հայ գիտա-փիլիսոփայական տերմինաբանության հիմնադիրներ Մաշտոցն ու Եղիշկը միևնույն հասկացության համար գործածում են բազմաթիվ տերմիններ, ինչպես նաև օգտվում են այսպես կոչված նկարագրական եղանակից: Եթե հայ փիլիսոփայական գիտության ձևավորման առաջին շրջանում դեռ չկար փիլիսոփայական որոշակի տերմինաբանություն և հայ մատենագիրները թարգմանությունների ժամանակ ստիպված էին գերազանցապես օգտվելու նկարագրական եղանակից, որը ծնում էր մի շարք դժվարություններ, ապա V դարի երկրորդ կեսին թարգմանիչների նոր սերնդի՝ հունարան դպրոցի ներկայացուցիչների եռանդուն ջանքերով բարձր զարգացման է հասնում ինչ փիլիսոփայական գիտությունը, և ինչ տերմինաբանությունը: Ընդ որում վերջինիս ստեղծման գործում բացառիկ դեր է խաղում նյութական թարգմանության՝ պատճենահանման սկզբունքը, որի սաղմերը, ըստ հեղինակի, նկատվում էին դեռևս դարի առաջին կեսի թարգմանություններում, սակայն այն տիրապետող դարձավ հատկապես թարգմանիչների երկրորդ սերնդի գործունեության մեջ, որի ուսումնասիրությանն է նվիրված աշխատության երկրորդ գլուխը: Այստեղ հեղինակը նախ՝ բացահայտում է հունարան դպրոցի երեան գալն ու գործունեությունը պայմանավորող պատմական հանգամանքները և ապա՝ անցնում նրա գործունեության վերլուծությանը:

Հունարան դպրոցի առաջիմ հայտնի ամենաականավոր դեմքերն են Դավիթ Քերականը, Մովսես Խորենացին, Մամբրե Վերծանողը, Խոսրովիկը, Ղազար Փարպեցին, Դավիթ Անհաղթը, մասամբ նաև Եղիշկն: Նրանք թարգմանեցին ժամանակի գիտության գրեթե բոլոր բնագավառներին վերաբերող հարուստ գրականություն: Եւ առաջին հայացքից կարող է թողնել տարերայնության տպավորություն, մինչդեռ Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ այդ տպավորությունը սոսկ լիպցող է, իսկ իրականում առաջին շրջանի թարգմանիչների նման հունարանները ևս գործել են նախօրոք մշակված որոշակի ծրագրով՝ ելնելով իրենց ժամանակի գիտությունների դասակարգման տարածված համակարգից: Դիտելով Քերականի «Արուեստ րեւականութեան» և «Գիրք պիտոից» երկերի թարգմանություններում ձևեր բերված ակնառու հաջողություններն ավելի ամրապնդվեցին մ. թ. I դարի հեղինակ Թեոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» աշխատության թարգմանությամբ, որը, հեղինակի կարծիքով, իրականացրել է Մովսես Խորենացին:

Թեոնի այս երկասիրության, ինչպես և Տի-

մոթեոս Կուդի «Հակաճառութեան» թարգմանության հետ կապված հարցերի պարզաբանումը հեղինակի համար ունի սկզբունքային նշանակություն, որովհետև հետևելով Հակոբ Մանանդյանին, նա նույնպես դրան բացառիկ կարևորություն է տալիս հունարան դպրոցի ժամանակադրությունը որոշելիս: Եթե Հ. Մանանդյանն այն համարում է հունարանության երկրորդ փուլում թարգմանված գործ, ապա Ս. Արևշատյանը տեղափոխում է առաջին փուլի վերջը, թեև, ըստ էության, դժվար է իրարից խստիվ սահմանադատել առաջին փուլի վերջում և երկրորդի սկզբում կատարված թարգմանությունները: Եւ խոստովանում է նաև հեղինակը՝ «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանցից» հետո հունարան դպրոցն անցնում է փիլիսոփայական երկերի թարգմանությանը, սակայն սկզբնական շրջանում թարգմանում են ոչ թե զուտ փիլիսոփայական-տրամաբանական, այլ փիլիսոփայական-աստվածաբանական բնույթի գործեր: Այդ տեսակետից, ինչպես ցույց է տալիս հեղինակը, բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների հայերեն թարգմանությունը, որը խոշոր իրադարձություն էր V դարի հայ մատենագրության համար և որոշ իմաստով չի կորցրել իր պատմա-փիլիսոփայական նշանակությունը նաև մեր օրերում: Հանգամանքների բերումով Փիլոնի հայերեն թարգմանված 14 աշխատություններից յոթի հունարեն բնագրերը կորել են, ուստի հայերեն թարգմանությունները ձևեր են բերել բնագրի արժեքը:

Քայլ առ քայլ հետևելով հունարան դպրոցի առաջին շրջանի թարգմանություններին, Ս. Արևշատյանը կարողանում է ցույց տալ, թե զրանցից յուրաքանչյուրն ինչ դեր է խաղացել Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության և առարկայի և փիլիսոփայական գիտական տերմինաբանության ձևավորման պրոցեսում: Ամփոփելով հունարան դպրոցի գործադրած նյութական թարգմանության թերությունների ու արժեքների մասին իր մտքերը, հեղինակը եզրակացնում է, որ այդ սկզբունքի խստիվ կիրառմամբ ընդամենը 80—90 տարում, սկսած Քերականի աշխատության թարգմանությունից և վերջացրած Դավիթ Անհաղթի ինքնուրույն գործերով, հաջողվեց ստեղծել փիլիսոփայական-գիտական տերմինաբանություն և հայ ընթերցողին իր մայրենի լեզվով տալ ինչպես անտիկ փիլիսոփայության դժվարամատչելի երկերը, աչնպես էլ բարձրարժեք գիտական-փիլիսոփայական տրակտատներ ու մեկնողական երկեր:

Երախտովոր մեկնադրությունում արծարծված ամենահիմնական ու կարևորագույն հարցերից մեկը հունարան դպրոցի թարգմանական ոլոր-



ծունեության պարբերացումն է, որի շուրջը հայագիտության մեջ մինչև օրս արտահայտվել են բազմաթիվ կարծիքներ, որոնցից ամենահիմնականը եղել է Հ. Մանանդյանի տեսակետը: Զհամաձայնվելով Հ. Մանանդյանի պարբերացման հետ, հեղինակը, որով ուղղումներով ու լրացումներով, բնորոշում է հունարան դպրոցի թարգմանական հուշարձանների նրա դասակարգումն ըստ լեզվա-տեղմինարանական ընդհանրությունների: Ս. Արևշատյանն ավելի ճիշտ է համարում հունարան թարգմանական գրականության այն ժամանակագրությունը, որի մասին զանազան առիթներով արտահայտվել են Հ. Մանանդյանի ըննադատները: Մանրամասնելով ու լրացնելով այդ ժամանակագրությունը, այն հիմք է դարձնում նաև V—VI դդ. փրիսոփայական գրականության պարբերացման համար: Ըստ այդմ էլ մանանդյանական պարբերացման (առաջին փուլ՝ VI դարի առաջին հինգ տասնամյակներ՝ մինչև 552 թ., երկրորդ փուլ՝ 552—576 թթ., երրորդ փուլ՝ 576—578 թթ. մինչև VII դարի կեսերը) փոխարեն հեղինակն առաջարկում է նոր, միանգամայն այլ պարբերացում (առաջին փուլ՝ 450—460-ական թթ. մինչև 480-ական թթ., երկրորդ փուլ՝ 480-ական թթ. մինչև VI դարի առաջին տասնամյակի վերջերը, երրորդ փուլ՝ 510-ական թթ. մինչև VI դարի վերջերը և, վերջապես, չորրորդ փուլ՝ սկսվում է 610-ական թթ. և տևում մինչև 720-ական թթ.): Թեև հունարան դպրոցի գործունեությունն այս դեպքում բաժանվում է 4 փուլի, բայց հեղինակը դրանցից ուսումնասիրում է միայն առաջին երեքը, իսկ առավել մանրամասնությամբ՝ երկրորդն ու երրորդը, որովհետև այս երկուսում է, որ հիմնականում իրագործվում է Հայաստանում փրիսոփայական գիտության ձևավորումը: Ավելին, այս փուլերում է, որ հունարան դպրոցի ներկայացուցիչները, իրականացնելով գիտությունների դասակարգման փրիսոփայական աստիճանը, ձևով:ամուխ են լինում հունական փրիսոփայության դասականների երկերի թարգմանությանը, որով և շրջադարձ է սկսվում հին հայկական փրիսոփայական գրականության ստեղծման ասպարեզում՝ սկիզբ է դրվում աշխարհիկ փրիսոփայական մտածողությանը: Մասնավորապես երկրորդ փուլում նոր որակ մտցվեց հայ փրիսոփայության մեջ և կանխորոշվեց նրա գիտական պրոբլեմատիկան: Այս շրջանում կատարված թարգմանություններից շատերը համաշխարհային նշանակություն ունեն: Որակական այդ նոր թռիչքը, որ կատարվեց հունարանության երկրորդ փուլում, հեղինակի կարծիքով այն է, որ լուծվեցին լեզվական միջաբար գովարություններ, իսկ դա հնարավորություն տվեց թարգմանությունների ժամանակ

նախկինում կիրառվող նկարագրական ոճի փոխարեն գործածել ավելի հստակ ու դիպուկ տերմիններ, իսկ առանց դրա անհնար կլիներ փրիսոփայական գիտական գրականության ըստնեղծումը:

Հունարան դպրոցի երրորդ փուլն ուսումնասիրելիս հեղինակը կատարում է մի շարք հետաքրքիր հարցադրումներ, որոնցից ամենից ուշագրավը, մեր կարծիքով, այն է, որ ի հակադրություն հայագիտության մեջ արմատացած տեսակետի, որ իբր Պլատոնի աշխատությունները հայերեն են թարգմանվել XI դարում, նա ապացուցում է, որ դրանք թարգմանվել են հունարան դպրոցի գործունեության երրորդ փուլի սկզբում, այսինքն, VI դարի առաջին տասնամյակներում: Ուշագրավ է նաև հունարան դպրոցի երրորդ փուլի սահմանների ճշգրտումը: Բանավիճելով բազմաթիվ գիտնականների հետ, Ս. Արևշատյանը պատմա-բանասիրական ու պատմա-փրիսոփայական ծանրակշիռ փաստարկներով ցույց է տալիս, որ այն ավարտվել է VI դարի 70-ական թթ. վերջերին: Իսկ այդ հարցի պարզարանումն առանձնապես կարևոր է այն պատճառով, որ հեղինակի համոզմամբ, այս փուլի վերջում արդեն փրիսոփայական միտքը ժվերջնականապես ձևավորված գիտություն էր, իր սեփական պրոբլեմատիկայով, տեղմինարանությամբ և գիտական ավանդույթներով (էջ 241): Այս կապակցությամբ միակ գիտողությունը, որ կկամենայինք անել այն է, որ, ընկնում է, բացարձակապես մերժվում է հունարան դպրոցի գործունեության քաղաքական կողմը (էջ 189): Մինչդեռ գրքում բանիցս ասվում է, որ փրիսոփայական գրականության ձևավորման գործում մեծ դեր խաղաց V դարի կեսերին սկսված կրոնա-դավանարանական պայքարը, որին մասնակցելու համար պետք էր ունենալ գաղափարական-փրիսոփայական համապատասխան պատրաստականություն (էջ 142), իսկ կասկածից վեր է, որ այդ պայքարն ուներ նաև քաղաքական իմաստ, որը չի ժրխտում նաև ինքը հեղինակը: Ավելին, այնուհետև խոսելով հունարանների ու նրանց գաղափարական հակառակորդների միջև տեղի ունեցած կատաղի պայքարի մասին, եզրակացնում է, որ ըստ էության, «այն ունեցել է նաև կրոնա-դավանարանական և քաղաքական մոտիվներ» (էջ 192): Մեր կարծիքով, հունարան դպրոցի գործունեությունը ևս իր օրյեկտիվ հետևանքներով, հունարանների կամքից անկախ, վերջին հաշվով ստանում էր նաև քաղաքական նշանակություն:

Գրախոսվող աշխատության վերջին՝ երրորդ գլխում, որ վերնագրված է «Հունարանների աշխարհայացքը և հին հայկական փրիսոփայու-



թյան աշխարհիկ ուղղության ձևավորումը», հեղինակը հիմնականում վերլուծում է Դավիթ Քերականի, Մուսես Խորենացու և Դավիթ Անհաղթի գեղագիտական-քերականական, պատմագիտական ու փիլիսոփայական հայացքները, բացահայտում նրանց տեղն ու դերը հին հայկական աշխարհիկ գիտության, մասնավորապես փիլիսոփայության աշխարհիկ ուղղության ձևավորման աստիարակում: Այս տեսակետից նա առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում նորադասականության Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչ, հունաբանների պարագլուխ, հայ աշխարհիկ փիլիսոփայության հիմնադիր ու վերջնական ձևավորող Դավիթ Անհաղթի գրական-թարգմանական գործունեությանը, նրա փիլիսոփայական երկերի ցանկի ճշտմանն ու աշխարհայացքի վերլուծությանը: Ս. Արևշատյանը մասնավորապես պարզում է հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ Անհաղթի խաղացած դերը, նրա բերած նոր պրոբլեմատիկան՝ գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, հոգեբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական կարգի հարցադրումները, փիլիսոփայության՝ որպես գիտության գոյության հիմնավորումը և ըստ այդմ՝ պայքարը ժամանակի հետադիմական ուսմունքների դեմ, գիտությունների դավթյան դասակարգումը և այլն: Հիմնականում համաձայն լինելով հեղինակի բնութագրումներին, ուղում ենք առարկել Անհաղթի ժառանգության ճշտման առնչությամբ նրա առաջադրած փաստարկներից մեկին: Իրավացիորեն հակադրվելով Ադուֆ Բուսսեին ու Հակոբ Մանանդյանին, Ս. Արևշատյանը պնդում է, որ Անհաղթի գրչին են պատկանում ոչ միայն «Սահմանը իմաստասիրության» և «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիրի» երկերը, այլև «Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի» և «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի» աշխատությունները: Իր այս դրույթն ապացուցելու համար հեղինակը պատմա-բանասիրական

ու պատմա-փիլիսոփայական մի շարք կարևոր փաստարկների հետ միասին բերում է նաև հետևյալը. «Եվ Լթե մի պահ ընդունենք Հ. Մանանդյանի ենթադրությունն այն մասին, թե «տվյալ մեկնությունն ավելի շատ կարելի է վերադրել Էլիասին, քան Դավթին», ապա ստացվում է միանգամայն տարօրինակ պատկեր. պարզվում է, որ Էլիաս-Օլիմպիոդորոսը օգտվում է ոչ միայն իր բնականից եվտոկիոսի աշխատություններից, այլև իր աշակերտներ Ալեքսանդրի ու Դավթի երկերից, որը ոչ միայն ինչ նավանակա՞ն է, այլև ընդհանրապէս բացառվում է» (էջ 284, ընդգծումը մերն է—Հ. Մ.): Թե ինչու է «ընդհանրապես բացառվում», ցավոք, հեղինակը չի պատճառաբանում: Մեր կարծիքով, նման կատեգորիկ պնդումը ներկա դպրում հիմնավորված չէ և բոլորովին էլ բացառված չէ, որ ուսուցիչ-Օլիմպիոդորոսը կարող էր օգտվել իր աշակերտ Դավթի աշխատություններից: Դա հնարավոր էր նախ այն պատճառով, որ, զուցե, նրանց տարիքների միջև այնքան էլ մեծ տարբերություն չի եղել և երկրորդ՝ Լթե այդ տարբերությունը հասներ նույնիսկ 20—25—30 տարվա, նորից հնարավոր էր, նկատի ունենալով, որ Անհաղթն ուսումնավարտելուց հետո որոշ ժամանակ ապրել ու ստեղծագործել է Ալեքսանդրիայում, իր երկերը շարադրելով հունարեն. իսկ այս դպրում ի՞նչը կարող էր խանգարել ուսուցչի և աշակերտի՝ Օլիմպիոդորոսի և Անհաղթի գաղափարական կապերի շարունակմանը, ամրապնդմանն ու նրանց գիտելիքների փոխհարստացմանը:

Ավարտելով մեր խոսքը գրախոսվող աշխատության մասին, կարծում ենք այսքանն էլ բավական է համոզվելու համար, որ մենք գործունենք հայագիտական ծանրակշիռ հետազոտության հետ: Ծիշտ է, նրանում կան նաև առարկելի առանձին մտքեր ու ձևակերպումներ, բայց դրանք չեն նսեմացնում գրքի արժանիքները:

Հ. ՄԻՐՋՈՅԱՆ