

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹ * 1500

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ԵՎ ՆԻՆ ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ

Նայ փիլիսոփայական գիտության դարգացման գործում Դավիթ Անհաղթը, V—VI դդ. այդ խոշորագույն իմաստասերը, խաղացել է չափազանց կարևոր և, առանց վերապահության կարող ենք ասել, վճռական գեր: Նա գիտության մի խիզախ բարենորոգիչ էր, որն իր երկերով լայն ճանապարհ բացեց հայ գիտական մտքի աշխարհիկ ուղղության համար: Քրիստոնեական գաղափարախոսության գերիշխանության պայմաններում նա հանդես եկավ որպես իմացաբանության, տրամաբանության, բարոյագիտության, գեղագիտության և այլ փիլիսոփայական գիտությունների բուն հիմնադիրը և խոր հետք թողեց հետագա դարերի գիտական մտքի զարգացման վրա:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական ժառանգությունը, որն իր գաղափարական ակունքներով կապված է անտիկ աշխարհի փիլիսոփայական դպրոցների հետ, մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում համաաշխարհային գիտության պատմության համար: Նրա, ինչպես և V—VI դդ. մյուս հայ մտածողների երկերը պատկանում են Անդրկովկասի ժողովուրդների փիլիսոփայական մտքի հնագույն գրավոր հուշարձանների թվին:

Արդեն V դարի առաջին կեսում, ազգային գրի ու գրականության ստեղծումից հետո, ծնվեց հայկական պատրիստիկան՝ հայրաբանությունը: Մեսրոպ Մաշտոցի (362—440 թթ.), նրա աշակերտ և հավատարիմ զինակից Եղնիկ Կողբացու (մոտ 380—450 թթ.) և Եղիշեի (մ.հ. 485 թ.) գործերը հոգևոր զենք հանդիսացան սասանյան Պարսկաստանի գաղափարական հարձակման դեմ ծավալված անհաշտ պայքարում: Ոչ պակաս նշանակություն ունեցան Մաշտոցի և նրա աշակերտների կողմից անվանի քրիստոնյա գրողներ և մտածողներ Արիստիդես Աթենացու, Իրենեոսի (Երանոսի), Եվսեբիոս Կեսարացու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու և այլոց երկերի հմուտ թարգմանությունները, որոնք ներհոսեցին հայկական գրականության մեջ նրա ձևավորման ընթացքում և դարձան նրա անբաժան մասը:

Սակայն փիլիսոփայական մտքի վերելքի համար վճռական նշանակություն ունեցավ այսպես կոչված հունաբան գալրոցի գրական-գիտական գործունեությունը, որը հին հայկական գիտության ու գրականության մեջ դրեց աշխարհիկ ուղղության հիմքերը:

Ժամանակի խոշորագույն գիտական կենտրոններ Ալեքսանդրիայում, Աթենքում և Կոստանդնուպոլսում իրենց կրթությունը ստացած հայ հունասեր-

ների թարգմանչական լարված գործունեությունը էական նշանակություն ուներ հայ փիլիսոփայական մտքի առաջացի համար: Նրանց գործունեության հետևիվանքով քրիստոնեական ջատագովությունը հա մղվեց զաղափարական կյանքի առաջին գծից:

V—VI դդ. ընթացքում հունարան դպրոցի կողմից կառարված Արիստոտելի, Պլատոնի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Պորփյուրի, Անանուն մեկնիչի երկերի թարգմանությունները հայ հին մտավորականներին տվեցին նոր զաղափարներ ու տեսություններ, որոնք համապատասխանում էին Հայաստանի աշխարհիկ մշակույթի զարգացման պահանջներին: Եվ ամենևին պատահական չէ, որ հայ փիլիսոփայական մտքի ամենակարևորուն ներկայացուցիչ Դավիթ Անհաղթը ծնվեց հենց այդ միջավայրից, հայ նորավատոնական հունասերների շարքերից, որոնք մեծ դեր խաղացին հարազատ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի պատմության մեջ:

Հետազոտողների մեծ մասը Դավիթ Անհաղթի երկերի բանասիրական վերլուծության և կենսագրական ոչ հարուստ տվյալների հիման վրա մոտավորապես են որոշում նրա ծննդյան և մահվան ժամանակը՝ V դարի 70-ական—VI դարի 50—60-ական թթ.¹, մի ժամանակաշրջան, երբ Հայաստանն անհավասար պայքար էր մղում մի կողմից Պարսկաստանի միաժողովրդական քաղաքականության, մյուս կողմից՝ Բյուզանդիայի հարաճուն մեծապետական քաղաքականության դեմ և այդ պայմաններում եռանդուն կերպով շարունակում էր իր հոգևոր զենքի՝ գիտության ու գրականության հզորացման և հղկման գործը:

Պահպանված տեղեկությունների համաձայն, Դավիթ Անհաղթը կամ, ինչպես Նշվում է մի շարք միջնադարյան ձեռագրերում, Դավիթ Ներդինացին², ծնվել է Տարոնի ներդին գյուղում: Իր փիլիսոփայական կրթությունը նա ստացել է Ալեքսանդրիա քաղաքում, որն այն ժամանակվա գիտական և փիլիսոփայական մտքի խոշոր կենտրոններից մեկն էր: Նրա ուսուցիչն էր Ալեքսանդրյան նորավատոնական դպրոցի ալեանավոր ներկայացուցիչ Օլիմպիոգորոս Կրտսերը, որի անունը նա մի քանի անգամ հիշատակում է իր երկերում և որի վրա հենվում է մի շարք փիլիսոփայական հարցեր լուսաբանելիս:

Դավիթը, պահպանված ավանդության համաձայն, երևելի դեր է խաղացել արևմտյան աշխարհի մշակութային կենտրոնների փիլիսոփայական կյանքում: Նա երկար տարիներ փիլիսոփայություն է ուսուցանել Ալեքսանդրիա-

¹ Տե՛ս Ն. Մանանդյան, Դավիթ Անհաղթի խնդիրը նոր լուսաբանությամբ, Վաղարշապատ, 1904: Նույնի՝ Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928; M. K hostikian, David der Philosoph, Bern, 1907. Н. А доп и, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915. В. Ч а л о я н, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946. Ս. Արեշատյան, Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսաբանությամբ, «Բանբեր Մատենադարանի», № 9, 1969: С. С. А р е в ш а т я н, Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973. A. B u s s e, Die neoplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius, Berlin, 1892. Կ. Նոյմանը Դավիթի համարում է V դարի հեղինակ. տե՛ս С. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V siècle de notre ère, „Nouveau Journal Asiatique“, t. III, Paris, 1829.

² Տե՛ս «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана», «Բանբեր Մատենադարանի», № 3, 1956, էջ 410, 418, 419:

յում: Եղև է նաև Աթենքում և Կոստանդնուպոլսում, ուր բյուզանդական փիլիսոփաների հետ մասնակցել է հրապարակային վեճերին, բազմիցս հաղթանակ տարել այդ վեճերում և ստացել Անհաղթ (Ανικητος, Invictus) պատվավոր մականունը: Արևմտյան գրականության մեջ նա հայտնի է նաև Դավիթ Հայ, Դավիթ Արմենիոս (Δαβίδ ὁ Ἀρμενιος) անունով:

Միջնադարյան գրավոր ավանդությունը Դավիթ Անհաղթին է վերագրում բազմաթիվ փիլիսոփայական երկեր, ինչպես և անտիկ փիլիսոփաների աշխատությունների հայերեն թարգմանություններ: Սակայն բանասիրական և պատմափիլիսոփայական հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ Արիստոտելի, Պլատոնի, Պորփյուրի, Անանուն մեկնիչի և այլ հին հեղինակների գործերի թարգմանությունները կատարված են Դավթից առաջ, իսկ մի շարք ինքնուրույն փիլիսոփայական աշխատություններից նորպատոնական դպրոցի ակադեմիկոս հայ հետևորդ Դավթի գրչին են պատկանում չորսը՝ «Ասհմանք իմաստասիրութեան» (կամ «Գիրք սահմանաց»), «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիրի», «Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի» և «Մեկնութիւն Ստորոգութեանն Արիստոտէլի»: Վերջինս երկար ժամանակ վերագրվում էր Ալեքսանդրյան դպրոցի մի այլ փիլիսոփա՝ Էլիսաի գրչին: Մեզ հաջողվեց հերքել այդ սխալ կարծիքը և տպագրուել, որ այն, ինչպես և Արիստոտելի «Անալիտիկայի» («Վերլուծականքի») մեկնությունը, նույնպես կապվում են Դավթի ստեղծագործական ժառանգության անբաժան մասը³:

Դավթի գրչին պատկանող վերոհիշյալ չորս աշխատություններից բացի, ըստ ավանդության նրան էին վերագրվում ևս երեք աշխատություն՝ «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ», «Առածք հինգ» և «Վասն բաժանման»⁴: Առաջինը եկեղեցական ճարտասանության մի հնագույն նմուշ է, իսկ վերջին երկուսը համառոտ տրամաբանական ձևերով են, որոնց պատկանելությունը Դավթին չի ապացուցված: Դավթին էին վերագրվում նաև Դիոնիսիոս Բրակացու «Քերականության» թարգմանությունը և հնագույն մեկնությունը: Ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը հմուտ բանասիրական հետազոտությամբ ապացուցեց, որ դրանք պատկանում են հունաբան դպրոցի 1-ին և 2-րդ շրջանի արտադրանքներին և կատարված են Դավթից առաջ, որի ստեղծագործությունը վերաբերում է այդ դպրոցի գործունեության 3-րդ շրջանին⁵:

Դավթ Անհաղթի ստեղծագործական ժառանգության ճշգրտման հարցում զեռնա կան չպարզված կետեր: Միջնադարյան ավանդությունների հանդեպ արդարացի զգուշություն ցուցաբերելով, ժամանակակից բանասիրությունը և պատմափիլիսոփայական գիտությունը զգալի չափով առաջ մղեցին Դավթի հեղինակային իրավունքների ճշտման ու հաստատման գործը, բայց իրենց

³ Տե՛ս Ս. Արևշատյան, Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսարանությամբ, էջ 7—20; Տե՛ս նաև Ս. Ս. Արևշատյան, Формирование философской науки в древней Армении, էջ 273—286:

⁴ Բնագրերը հրատարակված են «Մատենադարանի նախնեաց. Կորիւն, Մամրե, Դավիթ» հատորում, Վենետիկ, 1833, էջ 103—119, 217—222, 223—224:

⁵ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը և նրա դարգացման շրջանները: Դավթ Անհաղթի և Դիոնիսիոս Բրակացու «Քերականության» մեկնիչ Դավիթ Քերականի հունասեր ուղղության տարրերը շրջանների գործիչներ լինելու մասին: Հ. Մանանդյանից առաջ հանգամանորեն գրել է նիկողայոս Ադոնցը. տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи:

տեսադաշտից դուրս պահանջին Դավթի կենդանության օրոք զաղափարական ասպարեզ նետված փիլիսոփայական-աստվածաբանական երկերի մի խումբ, որի վրա մենք ուզում ենք հրավիրել ընթերցողի ուշադրությունը:

Սուր կրոնադավանաբանական և քաղաքական բախումների ժամանակաշրջանում ապրած Դավթի Անհաղթը պետք է որ այլ երկերով անդրադարձած լիներ աստվածաբանական, եկեղեցաքաղաքական այն վեճերին, որոնք V դարի վերջում—VI դարի առաջին կեսին տրոհել էին ողջ քրիստոնեական աշխարհը, այդ թվում Մերձավոր Արևելքը և իր հայրենի երկիրը: Խոսքը միաբնակների և երկաբնակների (մոնոֆիզիտների և դիոֆիզիտների) քրիստոնեաբանական բուռն վեճերի մասին է, որոնց մասնակցում էին ոչ միայն փիլիսոփաներն ու աստվածաբանները, այլև բյուզանդական կայսրերը, տարբեր եկեղեցիների պատրիարքները և թեմերի ղեկավարները: Կայսրության մեջ անդորրը վերահաստատելու և արևելյան ու արևմտյան թեմերը հաշտեցնելու նպատակով Դավթի կենդանության օրոք մշակվեց մի կոմպրոմիսային բանաձև, որը ղեկի միաբնակությունը հակված չէր և Անաստաս կայսրերի զահակալության տարիներին, ներքին խաղաղությունը վերականգնելու նպատակով, մշակվեց փիլիսոփայական-աստվածաբանական մի շարք երկերում և հրապարակվեց Դիոնիսիոս Արևոպագացու սրբազործված անվան տակ: Դրանք են՝ նորպատոնականության դիրքերից զրված «Յաղագս Երկնային քահանայապետության», «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետության», «Յաղագս աստուածայնոց անուանց», «Յաղագս խորհրդականի աստուածաբանության» փիլիսոփայական-աստվածաբանական տրակտատները և տառը նամակները:

Ինչպես հայտնի է, արևոպագիտյան երկերը զրվել են անհայտ մնացած հեղինակի կամ հեղինակների կողմից՝ միաբնակներին և երկաբնակներին հաշտեցնելու, նրանց ծայրահեղությունները մեղմելու միտումով: Այդ երկերին ավելի մեծ հեղինակություն և կշիռ հաղորդելու համար, կամ էլ այլ նկատառումներով, հեղինակը թարգմտել է իր անունը և վերագրել իր զրվածքները I դարի քրիստոնյա նահատակներից մեկին՝ առաքյալների ժամանակակից Դիոնիսիոս Արևոպագացուն:

Արդեն ուշ միջնադարում գիտնականներից ոմանք, մասնավորապես, Լորենցո Վալլան և Էրազմ Ռոտերդամցին նշել են, որ այդ երկերը՝ նրանց մեջ եղած անախրոնիզմների և աստվածաբանական ուսմունքի մշակվածության պատճառով, չեն կարող I դարի գործեր լինել, իսկ XIX դարի պատմաբանասիրական հետազոտություններով վերջնականապես ժխտվեցին Դիոնիսիոսի հեղինակային իրավունքները:

Առ այսօր արևոպագիտյան երկերի հեղինակի հարցը մնում է չլուծված. թեև արվել են բազմաթիվ առաջարկություններ և անհամոզիչ ենթադրություններ: Որոշ բանասերներ առանց որևէ հիմքի շրջանառության մեջ են դրել իրենց վարկածները, պնդելով, որ արևոպագիտյան երկերի հեղինակը եղել է կամ ասորի, կամ արևելցի հույն և այլն: Շ. Նուցուբիձեն շատ ջանք գործադրեց նույնացնելու Դիոնիսիոս Արևոպագացուն վրացի Կոնստանտին Պետրոս Իբերացու հետ, չունենալով դրա համար քիչ թե շատ ճշմարտանման տվյալներ⁶: Պետք է ասել, որ հայ բանասիրությունը չի զբաղվել այդ հարցով, չնա-

⁶ См. Ш. Нуцубидзе, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, Тбилиси, 1942. Ег о ж е, Петр Ивер и проблемы ареопагитики, Тбилиси, 1960.

յաժ հայ աղբյուրները, ինչպես կտեսնենք այժմ, սլարոնակում են շատ ուշադրավ փաստեր:

Զբաղվելով Դավթի աշխատություններով ու նրա փոխտոնականության ուսումնասիրությամբ՝ մենք նկատեցինք, որ Դավիթ Անհաղթի և Դիոնիսիոս Արևոպագացուն վերագրված երկերի միջև կա հայացքների որոշակի բնոհանրություն և անդամ նույնություն: Դավթի «Սահմանաց զիրքը» Արևոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետության» երկի հետ համեմատելիս մեր ուշադրությունը գրավեց այն փաստը, որ վերջինս արժարժում է նույն գաղափարը, ինչ և Դավիթը:

Հատուկ հիշատակման արժանի է այն միտքը, որին մեծ կարևորություն է տալիս Դավիթը, բնորոշելով փոխտոնականության նպատակը և խնդիրը: Ըստ նրա, փոխտոնական գիտությունը օգնում է մարդուն աստծո կողմից ստեղծված բնությունը ճանաչելով՝ մոտենալ և ըմբռնել նաև նրա արարչին, տեսանելիի ճանաչման միջոցով ըմբռնել անտեսանելին և զերդպալականը, որովհետև ալոպիսին է մեր բանականության բնույթը և կարողությունը: Դրա համար Դավիթը տեսական փոխտոնականությունը բաժանում է բնաբանության (ֆիզիկայի), մաթեմատիկայի և աստվածաբանության: Սկզբից հետադուրով բնությունը, այնուհետև վերացական մտածողության, մաթեմատիկայի միջոցով միայն իմաստասերը կարող է կամուրջ ստեղծել զգայականի և զերդպականի միջև և անցնել աստվածաբանությանը:

Նույն բանն է ասում նաև Արևոպագացին. պնդելով, որ «զրա պատճառը մեր բնության հատկությունն է, այն, որ մենք չենք կարող անմիջականորեն ամբառնալ զեպի հոգևոր էությունների ճանաչումը, մենք կարիք ունենք մեր բնությանը հատուկ ու համապատասխան միջոցների, որոնք մեզ համար հասկանալի պատկերներով երևան են հանում անպատկերելին և զերդպալականը» ... «որպեսզի մենք զգայականի միջոցով բարձրանանք զեպի հոգևորը և փմվուրիկ պատկերների միջոցով ըմբռնենք պարզ, բարձրաբերձ երկնային քահանայապետությունը»: Ինչպես տեսնում ենք, գաղափարների նույնությունը բացահայտ է:

Դավիթ Անհաղթը «Սահմանաց զիրքում» բազմիցս խոսում է այն մասին, որ փոխտոնականության նպատակն է նմանվել աստծուն «ըստ կարողության մարդկան», որ այն մարդը չէ փոխտոնի, ով շատ բան գիտե և շատ բաների մասին կարող է զատել, այլ նա, ով մարդը և առաքինի կյանք է վարում, ով ձգտում է նմանվել զերդպուն էակին, աստծուն: Նույն բանն է շեշտում նաև Դիոնիսիոս Արևոպագացին, ասելով, որ «ըստ իս, քահանայապետությունը զա գիտություն է և զործունեություն (այսինքն, տեսական և զործնական փոխտոնականություն է.—Ս. Ա.), որն ըստ կարողության նմանեցնում է աստծո զեղեցկության և տանում զեպի հնարավոր աստվածանմանությունը»: Այս միտքը կարմիր թելի սկս անցնում է Դավթի և Արևոպագացու փոխտոնական միջով:

Նկատելով գաղափարական այդ զուգադիպումներն ու համընկնումները, մենք շարունակեցինք պրպտումները, ենթադրելով, որ Դավթի գործերը սուրնչություն ունեն արևոպագիտյան երկերի հետ, որ մեր նկատած համընկնումները որոշ հիմք կարող են հանդիսանալ արևոպագիտյան երկերի երևան գալու ժամանակ իր հասուն տարիքում գտնվող Դավիթ Անհաղթի հեղինակության մասին խոսնլու համար:

Մեր ուշադրությունը գրավեց այս ենթադրությունները հաստատող մի զարմանալի փաստ եւս։ Ինչպես հայտնի է, արեոպագիտյան երկերի հայերեն թարգմանությունը հնագույնն է համաշխարհային գրականության մեջ։ Այն կատարվել է 716—717 թթ. անվանի հայ մատենագիր Ստեփանոս Սյունեցու կողմից։ Մեզ են հասել այդ թարգմանության բազմաթիվ միջնադարյան ընդօրինակություններ։ Եվ չափազանց հետաքրքրական է, որ արեոպագիտյան երկերից երկուսի՝ «Յաղագս երկնային քահանայապետության» և «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետության» հին հայերեն ձեռագրերում գլուխների սկզբից և վերջից բազմաթիվ տեղերում գլխագիր հունարեն տառերով, կարծիք և սև մեկանով նշված է՝ մերթ ΔΑΒΙΘ, մերթ ΔΑΒΘΗ, մերթ ΔΑΒΗΘ ΓΡΗΓΟΡΙ, որոշ տեղերում էլ ΔΑΒΗΘ ΣΡΒΟΙΝ ΔΗΟΝΗΘΗ (ԴԱՎԻԹ, ԴԱՎԹԻ, ԴԱՎԻԹ ԳՐԵՅԱՎ, ԴԱՎԻԹ՝ ՍՐԲՈՅՆ ԴԻՈՆԻՍԻ)։ Մենք ստուգեցինք բոլոր հնագույն ընդօրինակությունները, ինչպես Մաշտոցի անվան Մատենադարանում, այնպես էլ դիտական գործուղման ժամանակ՝ Երուսաղեմում, տեղի Ս. Հակոբյանց հայոց վանքի ձեռագրատանը։ Պատկերը նույնն է։ Հնագույն ձեռագրերում նույն հունատառ գրությունները կրկնվում են նույն տեղերում։ Այս ուշագրավ փաստը մտածել է տալիս, որ հին գրիչները, ավելի ճիշտ նրանց հնագույն նախազաղափարները ընդօրինակողները ինչ-որ բան իմացել են, կամ էլ առանց իմանալու մեխանիկորեն ընդօրինակել են հնուց լեռն այդ բազմանշանակ վերնագրերը։ Համենայն դեպս, մի բան պարզ է, որ հենց արդեն Դիոնիսիոսի անունը կապել են Դավթի հետ։ Ուշագրավ է, որ այդ հունատառ գրությունները բոլոր ձեռագրերում էլ հանդիպում են արեոպագիտյան միայն երկու՝ «Յաղագս երկնային...» և «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետության» աշխատություններում, իսկ մյուս երկու գործերը՝ «Յաղագս աստուածայնոց անուանց» և «Յաղագս խորհրդականի աստուածաբանության» բնագրերը այդպիսի նշումներ չունեն։

Դավթի անվան նշումներ ունեցող արեոպագիտյան այդ աշխատությունները, որոնք ունեն նաև պարզորոշ գաղափարական համընկնումներ և նմանություններ Դավթի «Սահմանաց գրքի» հետ, մեր կարծիքով, կարող են զրբված լինել V—VI դդ. անվանի փիլիսոփա Դավթ Անհաղթի կողմից։

Արեոպագիտյան գրքերի հեղինակի գաղափարները բացելու համար Դավթ Անհաղթի անունը իրավունք ունի շրջանառության մեջ դրվելու ավելի մեծ իրավունքներով, քան մյուս բոլոր մինչև այժմ առաջադրվածները։

Այդ հին ցուցումներից (որոնք կրկնվում են Արեոպագացու հայերեն տարբերակի բազմաթիվ ձեռագրերում), ինչպես և գաղափարների ընդհանրությունից բացի ուշագրավ է նաև Դիոնիսիոս Արեոպագացու և Դավթ Անհաղթի հունական աշխարհում՝ Դավթ Արմենիոսի անունների սկզբնատառերի համընկնումը, որը կարող էր հիմք ծառայել ծածկանվան-կեղծանվան ընտրության համար։

Մեր կարծիքով, արեոպագիտյան գրքերը նորավատոնական փիլիսոփաների կոլեկտիվ աշխատանքի արդյունք պետք է լինեն։ Դրանց հեղինակների շարքում, ամենայն հավանականությամբ, պետք է լինեն V—VI դդ. ճանաչված նորավատոնական փիլիսոփա Դավթ Անհաղթը, որի անունը բազմիցս նշված է չորս արեոպագիտական գրքերից երկուսի հայերեն բնագրերում։ Նրա կյանքի ընթացքը, հայրենիք վերադառնալուց հետո հալածանքներ կրելը, փախուստը դեպի Հյուսիսային Հայաստան, վրաստանին սահմանամերձ գավառ-

ները, մահը և այնուհետև սրբերի շարքը դասվելը հուշում են, որ հայոց եկեղեցին ճանաչել ու գնահատել է նրա ինչ-որ արտասովոր ծառայությունները։ Միայն աշխարհիկ փրկիսփայլական, տրամաբանական երկերի հեղինակը չէր կարող արժանանալ այդպիսի բացառիկ պատվի⁷։

Արևույազիտական գրքերը, որոնք արդեն Դավթի կենդանության օրոք մեծ հռչակ էին վայելել ողջ քրիստոնեական աշխարհում և հովանավորվում էին ժամանակի բյուզանդական կայսրերի կողմից (531 թ. Հուստինիանոս կայսեր միջամտությամբ նրանք պաշտոնապես ընդունվեցին եկեղեցու կողմից), սկզբից թյուրիմացաբար կարող էին հայ եկեղեցական շրջաններում ընկալվել որպես երկաբնակության ջրաղացին ջուր լցնող երկեր, իսկ նրանց հեղինակը կամ հեղինակներից մեկը՝ Դավիթ Անհաղթը, դիտվել որպես երկաբնակ կուսակցությանը հարող անձնավորություն։ Համենայն դեպս, արևույազիտյան գրքերի հեղինակի գաղտնիքը, ըստ երևույթին, հայտնի էր ժամանակակիցներից ոմանց, ինչպես հունա-ասորական շրջաններում, Մերձավոր Արևելքի գաղափարական կենտրոններում, այնպես էլ Հայաստանում, ուր ծավալեց իր գիտամանկավարժական գործունեությունը Դավիթը՝ իր կյանքի վերջին շրջանում։ Այս հարցի մանրամասն լուսաբանումը, որը դուրս է գալիս սովորական հոգվածի շրջանակներից, կարևոր նշանակություն կունենա ոչ միայն Դավթի ստեղծագործական ժառանգության խնդրի վերջնական լուծման համար, այլև կնպաստի հայ-հունական և ասորա-վրացական բանասիրության մի շարք բարդ հանգույցների լուծմանը։

Դավթի երկերը, բացառությամբ «Անալիտիկայի մեկնության», պահպանվել են երկու լեզվով՝ հայերեն և հունարեն։ Բնագրերի համեմատական վերլուծությունը ցույց է տվել, որ Դավիթը սկզբից իր գործերը գրել է հունարեն։ Հայերեն տեքստը թարգմանվել է հունարենից նույն եղանակով ու ոճով, ինչպես և Արիստոտելի և Պորփյուրի երկերը։ Սակայն այն հանգամանքը, որ հայերեն տարբերակը երևան է եկել հունարենի հետ գրեթե միաժամանակ՝ VI դարի առաջին կեսին, խոսում է կա՛մ հեղինակի, կա՛մ էլ իր իսկ ղեկավարած խմբի կողմից թարգմանված լինելու մասին։ Եվ այդ պատճառով ճշմարիտ պետք է համարել հին հայկական աղբյուրների հաղորդումն այն մասին, որ Դավիթ Անհաղթը ծեր հասակում է վերադարձել Հայաստան⁸ և եռանդուն գործունեություն ծավալել հայ հասարակության ուսյալ խավերի շրջանում՝ իր փրկիսփայլական գիտելիքների տարածման ուղղությամբ։ Նրա այդ լուսավորական-գիտական գործունեությունը դժգոհություն և անհանգստություն առաջացրեց պահպանողական կղերականների շրջանում։ Նրանք սկսեցին խոչընդոտներ հարուցել մեծ գիտնականի առջև։ Սակայն Դավիթը հասցնում է իրադրոժել իր խնդիրը։ Նրա երկերը լայն տարածում են գտնում և մեծ ազդեցություն գործում հայ փրկիսփայլական մտքի զարգացման վրա։

Հայոց փրկիսփայլության մասնագիտացման և հայ փրկիսփայլական տերմինաբանության ստեղծման գործում Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները,

7 Դավիթ Անհաղթի փրկիսփայլական-տրամաբանական երկերի հունարեն տարբերակների վերնագրերում նրան տրված են նման երկերի հեղինակի համար դարձանալի, բայց այժմ հասկանալի ածականներ՝ *θεοφιλετατος καὶ θεοφορος φιλόσοφος* («ամենաառավածահաճ և աստվածային իմաստությամբ օթված փրկիսփայլ»)։

8 Տե՛ս «Պատմություն սուրբ վարդապետացն Հայոց Մովսիսի Քերթոզի և Դավթի Անյաղթ փրկիսփայլի», Գ. Յոսեփյան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951, էջ 17։

Արիստոտելի, Պլատոնի, Փիլոն Ալեքսանդրացու և Պորփյուրի երկերի թարգմանությունները շափաղանց կարևոր դեր խաղացին և հիմք հանդիսացան միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ հելլենիստական ավանդույթների գոյատևման համար: Իրավացի է Վ. Չալոյանը, որը Դավթի փիլիսոփայությանը նվիրված իր հետադոտության մեջ, նշելով այն հանդամանքը, որ Դավթը հելլենականացած հայ էր, եզրակացնում է. «Նրա հելլենիստական փիլիսոփայությունը այնքան միահյուսվեց հայ իրականությանը և արմատացավ այստեղ, այնպես ներդրեց Հայաստանի տեսական մտքի զարգացման վրա, որ Դավթի մասին պետք է խոսել որպես հայ մտածողի մասին ոչ միայն իր ազգային պատկանելության պատճառով, այլև նկատի ունենալով այն ավանդը, որ նա իր փիլիսոփայությամբ մոծեց հայ ժողովրդի ազգային մշակույթի մեջ»⁹:

Հին հայկական փիլիսոփայության ձևավորման և նրա հետագա զարգացման գործում Դավթ Անհաղթի երկերի խաղացած բացառիկ դերը բացատրվում է նրանով, որ Դավթի նորավատոնական հայացքներն ընդառաջ էին գրնում քրիստոնեական եկեղեցու հելլենականացման պրոցեսին, որը բնորոշ էր Ռերձավոր Արևելքի և Միջերկրականի ավազանի մի շարք երկրներին: Հայաստանում այդ պրոցեսն իր արտացոլումը գտավ ինչպես կրոնադավանաբանական, այնպես էլ փիլիսոփայության, բնագիտության, պատմագրության, արվեստի և հոգևոր մշակույթի այլ բնագավառներում: Թեև Դավթի փիլիսոփայության ակունքները գտնվում էին հելլենական աշխարհում, այդ աշխարհի բազմաթիվ զաղափարներ, նրա կողմից մոծվելով հայկական միջավայր, այստեղ համապատասխան հոգ գտան և միահյուսվեցին հաղթանակած քրիստոնեական դադափարաբանության հետ: Դավթի նորավատոնականությունը չէր խանդարում հայոց եկեղեցու հայրերին՝ օգտագործելու նրա փիլիսոփայությունը պաշտոնական դավանաբանության հիմնավորման համար: Սակայն Դավթի փիլիսոփայության նշանակությունը ամենևին դրանում չէր:

Պետք է հատուկ շեշտել այն հանգամանքը, որ Դավթ Անհաղթի շնորհիվ Հայաստանում տարածվեց նորավատոնականության այն տարատեսակը, որն ընդունված է անվանել նորավատոնականության Ալեքսանդրյան ուղղություն՝ ի տարբերություն Աթենյան և Ասորական դպրոցների: Այդ ուղղությունը պահպանել և փոխանցել է հաջորդ սերունդներին, հատկապես վաղ միջնադարի փիլիսոփաներին, անտիկ աշխարհի առաջադեմ գիտական միտումները: Ծիշո է, Ալեքսանդրյան դպրոցի, ինչպես և նորավատոնականության մյուս հոսանքների համար բնորոշ է Պլատոնի, Արիստոտելի, Պյութագորասի և ստոիցիզմի ուսմունքների սինկրետիկ զուգակցումը՝ իդեալիստական հիմքի վրա: Սակայն ի տարբերություն Աթենյան և Ասորական դպրոցների, ալեքսանդրացի նորավատոնականները մեծ ուշադրություն էին հատկացնում բնագիտությանը և մաթեմատիկային, իսկ նորավատոնականության երփնեքանգ փնջում մյուս նորավատոնականներից ավելի շատ էին շեշտում Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքը և նրա իմացաբանությունը, որոնց մեջ մատերիալիստական, գիտական միտումները արտահայտվում էին առավել հստակ:

Դավթի փիլիսոփայությունն, անշուշտ, պատկանում է նորավատոնականության այն շրջանին, որն իշխում էր Ալեքսանդրիայում V—VI դդ.: Այդ շրջանի հիմնական մտածողներն էին, Դավթից բացի, Հերմիասի որդի Ամո-

⁹ В. Ч а л о я н, Философия Давида Непобедимого, էջ 83:

նիտւր, Օլիմպիոդորոս Կրտսերը և էլիասը: Նրանց է հարում այդ դպրոցի նաև վերջին աչքի ընկնող գործիչ Ստեփանոս Ալեքսանդրացին (VII դարի առաջին կես): Դավթի և այդ փրկիսփայաների միջև կա զաղափարական ու գիտական մեծ ընդհանրություն, որը հասնում է դրույթների և լուծումների բնագրային բառացի համընկնումների¹⁰:

Ի՞նչ նոր զաղափարներ և տեսություններ սվեց նորալատոնականությունը հայկական փրկիսփայությունը: Ի՞նչ նոր բնագավառներով հարստացրեց Դավթը հին Հայաստանի փրկիսփայական գիտությունը:

Դավթի ժառանգությունն ընդգրկում է այն դարաշրջանի փրկիսփայական գրեթե բոլոր բնագավառները՝ գոյաբանությունը (ուսմունք գույի կամ սուբստանցի մասին), իմացաբանությունը (ուսմունք ճանաչողության մասին), հոգեբանությունը (ուսմունք հոգու մասին), տրամաբանությունը, բարոյագիտությունը և գեղագիտությունը: Պետք է ասել, որ դրանք բոլորն էլ այս կամ այն չափով շոշափված են Դավթի նախորդների կողմից, V դարի հայ մտածողներ՝ Մեսրոպ Մաշտոցի, Եղիշիկ Կողբացու, Եղիշեի, Մովսես Խորենացու աշխատություններում: Սակայն Դավթը փրկիսփայության բոլոր բնագավառներում դերացանցեց իր նախորդներին ինչպես պրոբլեմների մասնագիտական դրվածքի ու լուծումների մակարդակով, այնպես էլ նրանց ընդգրկումով: Էլ չենք խոսում սկզբունքորեն բալորովին այլ երկրների մասին, որոնցով Դավթը էականորեն տարբերվում է հայրաբանական փրկիսփայության հետևորդներից:

Հայ փրկիսփայության պատմության մեջ Դավիթ Անհաղթն առաջին գիտնականն է, որը սահմանեց, պատորոշեց փրկիսփայության մեջ մտնող պրոբլեմների շրջանակը, սվեց այդ գիտության հստակ բնորոշումը և սահմանումը, հաստատեց նրա խնդիրներն ու նպատակները, այսինքն կատարեց այն, ինչ վաղուց հասունացել էր, բայց չէր իրագործվել նրա նախորդների կողմից: Նրան մոտեցումը փրկիսփայության առարկային չափազանց արդյունավետ եղավ ոչ միայն հենց փրկիսփայության, այլև գիտության մյուս ճյուղերի համար, որովհետև օրակարգի հարց դարձրեց գիտությունների դասակարգման և փրկիսփայության հետ նրանց հարաբերության խնդիրը, գիտության ընդհանուր համակարգում սահմանեց գիտության ամեն մի ճյուղի խնդիրների ու նպատակների շրջանակը: Դրա շնորհիվ փրկիսփայությունը որպես գիտություն ձևաք բերեց ունիական դեմք, ձևավորվեց որպես գիտելիքի մի ուրույն բնագավառ և վերջապես որոշեց իր տեղը հին և միջնադարյան Հայաստանի գիտությունների համակարգում:

Այդ տեսակետից Դավիթ Անհաղթի պահպանված չորս աշխատությունների մեջ ամենակարևորը «Փրկիսփայության սահմանումները» («Սահմանք իմաստասիրության») երկն է: Այդ աշխատության կենտրոնական պրոբլեմը փրկիսփայության սահմանումն է և աշխարհի ճանաչելիության հաստատումը: Իր ըմբռնումները Դավթը շարադրում է՝ քննադատելով և հերքելով սուբյեկտիվ իդեալիստական պատկերացումները և հույն փրկիսփա Պիտոնի ազնոստիցիվը, որը ժխտում էր աշխարհի ճանաչման հնարավորությունը: Այդ քննադատությունը Դավթին հիմք է ծառայում ապացուցելու ոչ միայն աշխար-

¹⁰ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը..., էջ 60: В. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, էջ 69—71:

հի ճանաչելիությունը, այլև այդ ճանաչման անհրաժեշտությունը՝ հոգեկան ու բարոյական կատարելության հասնելու համար:

Իր սինկրետիկ փիլիսոփայության ոգուն համապատասխան, 'Դավիթն առաջ է քաշում փիլիսոփայական գիտության վեց սահմանումներ: Այդ սահմանումների հիմքն է հանդիսանում ճանաչման մեթոդոլոգիական այն սկզբունքը, որն առաջադրում է շորս հարց՝ 1) Գոյություն ունի արդյոք գոյը. 2) Ի՞նչ է գոյը. 3) Ինչպիսի՞ն է գոյը. 4) Ինչի՞ համար գոյություն ունի գոյը¹¹:

Այս հարցերն առաջադրելով փիլիսոփայության սահմանումը գտնելու նպատակով, Դավիթը ամենալայն նշանակություն է տալիս նրանց և դարձնում մեթոդոլոգիական հիմք նաև գոյաբանական ու իմացաբանական խնդիրների առաջադրման և լուծման համար: Այդ սկզբունքի համաձայն, նախ պետք է քննվի առարկայի գոյության հարցը, իո՞վ հետո, դրական պատասխան ստանալու դեպքում, դրվում են հաջորդ հարցերը, որոնք վերաբերում են առարկայի որակական կողմերին: Դավիթը գտնում է, որ բոլոր մտածելի բաները կարող են բաժանվել երեք մասի. առաջինն այն է, ինչ չունի ոեալ գոյություն, ինչպես, օրինակ, առասպելական կենդանիներ եղջերվաքաղը և արալեղը, «նորանց ստեղծում է մեր մտածողությունը»: Այնուհետև գալիս են այն գոյերը, որոնք գոյություն ունեն, ընդ որում որոշ գոյերի գոյությունը կասկածելի է («ինչպես օրինակ, անասող երկինքը և հակոտնյաները, որովհետև նրանց վերաբերյալ կասկածում ենք, գոյություն ունե՞ն արդյոք թե ոչ»¹²) և այլ գոյեր, որոնց գոյությունն անկասկած է («ինչպես օրինակ, մարդը, ձին, արծիվը, որոնք ստույգ գոյություն ունեն»¹³): Սրանք ճանաչվում են արդեն զգայական աստիճանում: Ըստ Դավթի, կան նաև ստույգ գոյություն ունեցող գոյեր, որոնք ճանաչվում են բանականությամբ, բայց ոչ զգայարաններով, ինչպես, օրինակ, աստվածը¹⁴:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցը գոյաբանական ասպեկտով Դավիթը լուծում է օբյեկտիվ իդեալիզմի դիրքերից: Աստված, ըստ նրա, ամեն ինչի սկիզբն է և պատճառը, բանականապես ճանաչլի գոյերի զագաթը. նա ողջ բնության արարիչն է, առաջնային իր այդ արարածի նկատմամբ, որը զգայությամբ ընկալվող անկասկած գոյություն ունեցող գոյ է: Դավիթը հետևում է աստծո գոյության տիեզերաբանական ապացույցման սկզբունքին: Նա գրում է. «Թեև աստվածայինն ըստ ինքյան անիմանալի է, սակայն նայելով նրա ստեղծագործություններին և արարածներին և աշխարհի բարեկարգ շարժմանը, մենք բանականությամբ ու մտահայեցումով հասու ենք լինում աբարչին: Անուրևույթը հեշտությամբ ճանաչվում է ևրևելի բաների միջոցով»¹⁵: Հատկանշական է, որ Դավիթը չի բաժանում աստծո անմիջական մտահայեցման դադափարը: Քանի որ աստվածն ըստ էության անմիջականորեն մասլելի չէ ճանաչման, բնության՝ որպիս նրա արարածի ճանաչումը դառնում է անհրաժեշտ, որովհետև չկա մի որևէ այլ հնարավորություն նրա արարչին ճանաչելու:

Դավիթը հարում է այն տեսության, որի համաձայն աստծո ճանաչումը

11 Տե՛ս Դ ա Վ թ Ա ն յ ա դ թ, Սահմանք իմաստասիրության. քննական բնագիրը՝ աշխատասիրությամբ Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1960, էջ 2:

12 Նույն տեղում:

13 Նույն տեղում, էջ 4:

14 Նույն տեղում, էջ 16:

15 Նույն տեղում:

հնարավոր է միայն աստիճանաբար՝ սլարգ նյութական գոյերից իրերի անմարմին ձևերի ճանաչման աստիճանն անցնելով՝ աննյութ գոյերին հասու լինելու միջոցով: Այդ ճանապարհի սկզբնական աստիճանը իրերի աշխարհի ճանաչումն է, իրերի, որոնց գոյությունը և մարդու կողմից նրանց ճանաչումն անհնար են առանց նրանց նյութական սուբստրատի, առանց մարմնի: Դա ճանաչման զգայական աստիճանն է, առանց որի հնարավոր չէ ճանաչել աշխարհը: Այս աստիճանում ճանաչվում է միայն այն, ինչ մատչելի է զգայարաններին:

Սակայն ճանաչումը չի կարող սահմանափակվել զգայական աստիճանով: Հենվելով նրա վրա, միտքը բարձրանում է հաջորդ, երկրորդ աստիճանը, ուր կատարվում է ձևերի ճանաչումը, որոնք «առարկայորեն ունեն նյութական գոյություն, իսկ մտածորեն՝ աննյութ»¹⁶: Այդ աստիճանում, ըստ Դավթի, կատարվում է նյութական իրերի՝ նրանց սուբստրատից վերացարկված կերպարների ճանաչումը: Առարկայի ձևի կամ կերպարի մոտվի վերարտադրման ժամանակ որևէ նյութական բան նրանց վերաբերյալ չի մտաբերվում: Իրենց բովանդակությամբ ձևերը նյութական են, որովհետև չեն կարող գոյություն ունենալ առանց նյութի, ինչպես, օրինակ, եռանկյունին կամ քառանկյունին. «նրանք գոյություն ունեն կամ քարի, կամ փայտի, կամ մի որևէ այլ նյութի մեջ»¹⁷: Բայց երբ որ նրանք վերարտադրվում են մտքում, ձևերը նյութից անջատ են ընկալվում, այնպես, ինչպես մոմը իր վրա է ընդունում մատանու դրոշմը, ընկալելով միայն նրա ձևը՝ առանց մատանու նյութի: Այդ աստիճանում անցում է կատարվում զգայական ճանաչումից դեպի բանականը:

Վերջին, երրորդ աստիճանում ճանաչվում են էությունները, որոնք աննյութ են «և՛ առարկայական, և՛ մտածական գոյությամբ, ինչպես աստվածը, հրեշտակը, միտքը, հոգին»¹⁸: Նրանք մատչելի չեն զգայական ընկալման և հասու են միայն բանական ճանաչման:

Այսպիսով, ըստ Դավթի, ճանաչումն սկսվում է նյութական գոյերի, իրերի ճանաչումից և, անցնելով աննյութ ձևերի ճանաչման աստիճանով, ավարտվում է բացարձակապես աննյութ գոյի՝ աստվածային գոյության ճանաչումով:

Ճանաչման այդ երեք աստիճաններին համապատասխան Դավթը դրնում է գիտությունների հաջորդական ուսումնասիրման անհրաժեշտության հարցը: Նա պնդում է, որ հնարավոր չէ անմիջականորեն անցում կատարել նյութական գոյացությունների ճանաչումից դեպի աստվածային, աննյութական գոյացության ճանաչումը¹⁹:

Աշխարհի ճանաչման հնարավորության, ինչպես և առհասարակ ճանաչման հնարավորության հարցը Դավթի կողմից հատուկ սրությամբ դրվում է փիլիսոփայության սահմանման պրոբլեմի կապակցությամբ, մի հարց, որը չի դրվել նախորդ հայ մտածողներից ոչ մեկի կողմից: Եվ առանձնապես արժեքավոր է, որ փիլիսոփայական գիտության սահմանման և աշխարհի ճանաչելիության ապացուցումը Դավթի մոտ բխում է ազնոստիցիզմի անզիջում քննադատությունից:

Դավթին իր աշխատության մեջ բացահայտում է ազնոստիկների և հա-

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 122:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 124:

բաբերապաշտների (ուելյատիվիստների) պնդումների անհեթեթությունը, որոնք ժխտում էին աշխարհի ճանաչման հնարավորությունը և այդ կապակցությամբ՝ փիլիսոփայության գոյության իրավունքը։ Այդ մտածողների թվին է պատկանում առաջին հերթին կասկածամտական (սկեպտիկ) Պիճոնը, որի հետևորդների դեմ է ուղղում Դավիթն իր քննադատության սլաքը։

Գոյի ճանաչման հնարավորությունն ապացուցելով՝ Դավիթը ապացուցում է նաև զոյի մասին գիտության, այսինքն փիլիսոփայության գոյության հնարավորությունը։ Գոյը, իրոք գտնվում է շարժման ու փոփոխման մեջ, ինչպես ասում են Կրատիլոսի հետևորդները, բայց դա հիմք չի կարող ծառայել ճանաչման հնարավորությունների վերաբերյալ կասկածամտական հետևություններ անելու համար, որովհետև «փիլիսոփայությունը գիտություն է ոչ թե մասնավոր իրերի մասին, որոնք հոսման և ծորման մեջ են գտնվում, այլ ընդհանուրի մասին, որը չի փոփոխվում և միշտ մնում է նույնը»²⁰։ Փիլիսոփայության առարկան է իրերի մեջ եղած այն ընդհանուրը, որը նրանց մշտական շարժման պրոցեսում փոփոխության չի ենթարկվում։

Դավիթը սրամտորեն ժխտում է ազնոստիցիզմի հետևորդների ձգտումը վերացնել փիլիսոփայությունը, ասելով, որ դրա համար նրանք ապացույցներ պետք է բերեն, իսկ դա արդեն նշանակում է, որ նրանք դիմում են վերացվող գիտության ծառայություններին, որովհետև «ապացուցման մայրը» փիլիսոփայությունն է, իսկ տրամաբանությունն ամբողջությամբ նրա բաղկացուցիչ մասն ու գործիքն է։ Փիլիսոփայությունը վերացնող կամա թե ակամա պիտի փիլիսոփայի, որպեսզի ապացուցի իր միտքը, և արդեն դրանով, նույնիսկ խելով փիլիսոփայությունից գոյություն ունենալու իրավունքը, դիմում է նրան և ապացուցում, որ այն գոյություն ունի։

Որպեսզի հնարավոր լինի տալ փիլիսոփայության, որպես գիտության, սահմանումը, Դավիթ Անհաղթը հայ փիլիսոփայության համար կատարեց մի շատ կարևոր քայլ։ Նա համակարգեց իր ժամանակի ողջ գիտելիքները և առաջադրեց գիտությունների մի դասակարգում, որը նպաստեց գիտության տարբեր ճյուղերի ինքնորոշմանը և հանդիսացավ միջնադարյան աշխարհիկ կրթության հիմքը։ Նա կառուցում է բարդ, բաղմաստիճան մի համակարգ, որն ընդգրկում է իր դարաշրջանի բոլոր հայտնի տեսական գիտելիքները։

Այդ դասակարգման կենտրոնում է գտնվում փիլիսոփայությունը։ Ուսուցման համակարգում նրան նախորդում են քերականությունը, ճարտասանությունը, որոնցից հետո, երրորդ աստիճանում գալիս է տրամաբանությունը (կամ, հին ըմբռնումով, դիալեկտիկան)։ Ըստ Դավթի, տրամաբանությունն արդեն փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մասն է և նրա գործիքը։ Նրանցից վեր գասվում է բուն փիլիսոփայական գիտությունը, որը բաժանվում է երեք ընդհանուր մասերի՝ բարձրագույն ձևական տրամաբանության, տեսական և գործնական փիլիսոփայության։ Սրանցից յուրաքանչյուրն իր հերթին բաժանվում է երեք մասերի։ Տրամաբանությունը՝ «այն բաների, ինչ (պետք է ուսումնասիրել) ապացուցումից առաջ, այսինքն մինչև (տրամաբանության դործողությունների) միջոցները, բուն ապացուցման, ինչպես և այն բաների, որոնք մտնում են ապացուցման կաղմի մեջ»²¹։ Տեսական փիլիսոփայությունը

²⁰ Նույն տեղում, էջ 12։

²¹ (Դավիթ Անհաղթ), Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի, Ի լոյս էած Յ. Մանանդեան, ՍՊԲ, 1911, էջ 17։

բաժանվում է, ինչպես մենք արդեն ասել ենք, բնագիտության (ֆիզիկայի), մաթեմատիկայի և աստվածաբանության (մետաֆիզիկայի): Այդ գիտություններն ունեն իրենց բարդ ստորաբաժանումները: Նշելով, որ «բնագիտության և աստվածաբանության բաժանումը շատ բարդ է և մեծ ուշադրություն է պահանջում», Դավիթը թողնում է այն առանցքայինության, բայց մանրամասն խոսում է մաթեմատիկայի բաժանման և տարբեր մաթեմատիկական առարկաների ծագման մասին, պարզում է, թե «ովքեր են մաթեմատիկայի տեսականների ստեղծողները»²²: Այդ տեսակները հետևյալներն են՝ թվաբանությունը, երաժշտությունը, երկրաչափությունը և աստղաբաշխությունը, այսինքն այն գիտությունները, որոնք ղեկավարում են քանակի կատեգորիայով և քանակային հարաբերակցություններով՝ թվային (թվաբանությունը և երաժշտությունը) և տարածական (երկրաչափությունը և աստղաբաշխությունը): Գիտությունների համակարգը կառուցվում է փոխօգտակարության շղթայի և նրա ստորաբաժանմանը ու համակարգմանը համապատասխան: Եվ դա միանգամայն օրինաչափական է, որովհետև, ըստ Դավթի, «բոլոր բանական արվեստները պետք ունեն բաժանման, սահմանման և ապացուցման, որոնց մայրը փոխօգտակարությունն է ճանաչված»²³:

Դավթի համաձայն, այդպիսի դասակարգման հիմքն այն է, որ մարդուն ներհատուկ է խորհել իրեն շրջապատող աշխարհի, գոյերի մասին (հենց դրանով էլ ղեկավարում է տեսական փոխօգտակարությունը իր բոլոր ստորաբաժանումներով և բաղկացուցիչ գիտություններով) և մտածել իր իսկ վարքի մասին, գտնել իր տեղը այդ աշխարհում և մարդկային հասարակության մեջ (դրանով էլ ղեկավարում է գործնական փոխօգտակարությունը, որի մասին առանձին խոսք կլինի բիշ հետո): Փոխօգտակարության այդ բաժանման մյուս հիմքն էլ այն է, որ մարդկային հոգին օժտված է երկու տեսակի ընդունակություններով՝ ճանաչողական և կենդանական: Եթե ճանաչողական ընդունակությունները՝ զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը (դատողականությունը) և միտքը ճանաչման տարբեր աստիճանների հիմքն են կազմում և առաջնորդում են մարդուն անգիտությունից դեպի գիտություն և իմաստություն, եղակի իրերի ըմբռնումից դեպի համընդհանուր գոյը, ապա նրա կենդանական հատկությունները՝ կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, ցանկությունը և ցատումը հիմք են հանդիսանում առաքինության ձեռքբերման համար, որն իրականացվում է կրքերի սանձահարման միջոցով:

Փոխօգտակարությունը դիտելով որպես հիմնական օղակ գիտությունների համակարգում, Դավթը սկզբունքային նշանակություն է տալիս փոխօգտակարության առարկայի, խնդիրների և էության սահմանմանը: Այդ հարցը Դավթը մոտ սերտորեն կապված է սկեպտիցիզմի և ագնոստիցիզմի դեմ մղած պայքարի հետ, ուղղություններ, որոնք մերժում էին փոխօգտակարությունը որպես գիտություն և առհասարակ աշխարհի ճանաչման հնարավորությունը:

Ըստ Դավթի, սահմանմանը շնթարկվող առարկան հնարավոր չէ ճանաչել: «Եթե որևէ մեկը ցանկանում է ճիշտ խորհել և դատել մի բանի մասին, նա պետք է նախ և առաջ իմանա այդ իրի բնությունը, այսինքն սահմանու-

22 Դավթ Անհաղթ, Սահմանի իմաստասիրություն, էջ 126:

23 Նույն տեղում, էջ 98:

մը»²⁴։ Գիտություն, հատկապես փիլիսոփայության պատմության համար չափազանց մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Դավթի միտքն այն մասին, որ սահմանման՝ որպես տրամաբանական կատեգորիայի ծագումը անմիջականորեն կապված է մարդկանց կենսական կարիքների հետ։ Հոգային հարաբերությունները՝ ահա այն հիմքը, որի վրա, ըստ Դավթի, առաջացել, իսկ այնուհետև տրամաբանական մտածողության սեփականությունն է դարձել սահմանման գաղափարը։ «Պետք է գիտենալ,— ասում է նա,— որ սահմանումն առաջացել է գյուղերի և աղարակների սահմանների ընդօրինակումից, արովհետև մեր նախնիները երկու ծայրահեղություններից՝ ճոխությունից և ընչազրկությունից խուսափելով, հայտնաբերեցին սահմանակարգումը, որպեսզի վայելեն իրենց պատկանողը և ձեռք չտան ուրիշների ունեցվածքին։ Արդ, նմանապես և սահմանումը, սահմանագծելով տվյալ իրը, տարանջատում է այն ուրիշ իրերից»²⁵։ Ինչպես տեսնում ենք, սահմանման տրամաբանական կատեգորիայի առաջացումը Դավթի թր կապում է հոգային հարաբերությունների պրակտիկայի հետ և բացատրում է ոչ թե բանականության բնածին հատկություններով, այլ՝ օբյեկտիվ կեցության հատկություններն ընդհանրացված ձևով արտացոլելու նրա ընդունակությամբ։

Նման մատերիալիստական մոտեցում է ցուցաբերում Դավթի Նաև տարբեր գիտությունների ծագման հարցը լուծելիս, օրինակ՝ թվաբանության և երկրաչափության, որոնց առաջացումը նույնպես պայմանավորված էր մարդկանց նյութական, կենսական կարիքներով։ Այսպես, «Երկրաչափությունը՝ անհրաժեշտությունից դրդված ստեղծել են եգիպտացիները, որովհետև նեղոս գետը վարարելիս հեղեղում էր Եգիպտոսը և խառնում էր անդաստանների սահմանները», իսկ «թվաբանությունը ստեղծել են փյունիկացիները, որոնք վաճառականներ լինելով, թվաբանության կարիքն ունեին՝ հաշվումներ կատարելու համար»²⁶։

Փիլիսոփայական գիտության ինչպիսի՞ սահմանում է առաջադրում Դավթի թր։ Հերքելով ազնոստիկների՝ փիլիսոփայությունը որպես գիտություն վերացնելու ճիգերը և հաստատելով մարդկային բանականության իրավունքներն ու հնարավորությունները, Դավթի չի սահմանափակվում որևէ մեկ սահմանումով։ Նա առաջադրում է փիլիսոփայության վեց սահմանումներ, որոնք վերցված են անտիկ գիտության դասականների Պյութագորասից, Պլատոնից և Արիստոտելից. սահմանումներ, որոնք, ըստ Դավթի, տալիս են փիլիսոփայության առարկայի, էության և նպատակի սպառիչ ըմբռնում։

Առաջին սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը գիտություն է գոյի մասին»։ Երկրորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը գիտություն է աշտվածային և մարդկային իրողությունների մասին»։ Երրորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը խորհրդածություն է մահվան մասին»։ չորրորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը առտծուն նմանվելն է ըստ մարդկային կարողության»։ հինգերորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը արվեստների արվեստն է և գիտությունների գիտությունը»։ և վեցերորդ սահմանումը՝ «փիլիսոփայությունը սեր է իմաստության հանդեպ»²⁷։

²⁴ Նույն տեղում, էջ 22։

²⁵ Նույն տեղում, էջ 36։

²⁶ Նույն տեղում, էջ 132։

²⁷ Նույն տեղում, էջ 56։

Որոշելով փիլիսոփայության նպատակը, Դավիթը նրան տալիս է հիմնականում բարոյական ուղղվածություն: Գիտելիքը, չնայած իր ողջ կարևորությանն ու անհրաժեշտությանը, ըստ Դավթի, օժանդակ դեր է խաղում: Այն օգնում է մարդուն հասնելու հոգեկան կատարելության, առաքինության, որովհետև հնարավորություն է տալիս տարբերել ճշմարիտը սուտից, չարը՝ բարուց և խուսափել չարից: Առաքինությունը, հոգևոր կատարելությունը գիտելիքից բարձր է, որովհետև առաքինությունը փիլիսոփայության վերջնական ու գերագույն նպատակն է: Այս կարևորագույն դրույթը, որի վրա ուշադրություն չեն դարձրել նախորդ հետազոտողները, բնութագրում է Դավիթ Անհաղթի աշխարհայացքը և կենտրոնական տեղ է բռնում նրա փիլիսոփայության համակարգում: Բաղմիցս ու տարբեր առիթներով նա վերադառնում է այդ դրույթին և ամրապնդում այն անտիկ մտածողների հեղինակավոր խոսքով: «Դեռևս Պլատոնն ասում էր,— շեշտում է Դավիթը,— թե փիլիսոփա է կոչում ոչ այն մարդուն, որը շատ բան գիտե, և ոչ էլ նրան, որը շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով անարատ ու անբիծ կյանք է վարում»²⁸:

Ըստ Դավթի, բարին ճշմարտությունից վեր է ու գերազանց, և ամեն մի բարի բան ճշմարտություն չէ, և հարկավոր է բարի գործի համար երբեմն հեռանալ ճշմարտությունից: Դավիթը հենց այդ պատճառով մեծ նշանակություն է տալիս գործնական փիլիսոփայությանը, որի գլխավոր խնդիրն է առաքինության ձեռքբերումը: Բսկական փիլիսոփան, գործնական փիլիսոփայությանը ենթարկելով նրա մյուս մասերը, պետք է «բանականության միջոցով զարգարի բարոյականությունը և հնազանդեցնի կրքերը»²⁹: Գիտությունն ինքնանպատակ չէ, նա պետք է ծառայի մարդկային հոգու կատարելագործմանը, իսկ փիլիսոփայությունն ամբողջությամբ պիտի առաջնորդի մարդուն դեպի ճշմարիտ գիտելիքը և սովորեցնի՝ ինչպես խուսափել չարից: «Աստված շնորհել է փիլիսոփայությունը մարդկային հոգին գեղեցկացնելու համար: Նրա ճանաչողական ունակությունները նա գեղեցկացնում է տեսական փիլիսոփայության միջոցով: Իսկ կենդանական ունակությունները՝ գործնական փիլիսոփայության, որպեսզի մենք կարծիքներից ազդված սուտ գիտություն չընկալենք և որևէ շար բան չգործենք»³⁰:

Եթե տեսական փիլիսոփայության գերագույն սկզբունքը դատողականությունն է, ապա գործնական փիլիսոփայության գերագույն սկզբունքը արդարությունն է, որը առանձին մարդուն և մարդկային հասարակությունը տանում է դեպի առաքինություն: Այդ նպատակին են ծառայում գործնական փիլիսոփայության երեք բաղկացուցիչ մասերը՝ բարոյագիտությունը (առանձին մարդու ճիշտ վարքի մասին ուսմունքը), տնտեսագիտությունը (ընտանիքի և հասարակության տնտեսական կյանքի ճիշտ ղեկավարության մասին ուսմունքը) և քաղաքականությունը (հասարակության կառուցվածքի լավագույն ձևի և պետական գործերի կառավարման մասին ուսմունքը):

Նպատակասլաց և գիտակցված ձգտումը դեպի հոգեկան կատարելությունը և բարոյական մաքրությունը հենվում է նյութական ու հոգևոր գոյերի իմացության, ողջ բնության ճանաչման վրա և, անկախ վերջնական նպատակին հաս-

²⁸ Նույն տեղում, էջ 14:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 148:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 158:

նկու աստիճանից, իմաստասերին տալիս է այն կատարելությունը, որը Դավիթն անվանում է աստվածանմանություն³¹։

Գիտական մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Դավիթի իմացաբանությունը, որն ունի շեշտված մատերիալիստական բնույթ։ Ճանաչողական հինգ բնդունակություններին համապատասխան ճանաչման պրոցեսը, ըստ Դավիթի, կատարվում է երկու ձևով՝ զգայական և բանական, և ունի հինգ հաջորդական, իրար նախապատրաստող աստիճաններ։ Սկզբնական աստիճանը պարունակում է այն ձևերը, որոնք հենվում են զգայության վրա և կոչվում են նրանից։ Դրանց թվին Դավիթը դասում է նեղ փորձնական և լայն փորձառական գիտելիքը, որոնք հենվում են զգայության, երեակայության և կարծիքի վրա։ Միջանկյալ ձևը, որը գտնվում է զգայական և բանական աստիճանների միջև, արվեստն է, որը հենվում է երեակայության, կարծիքի և դատողականության վրա։ Այնուհետև հաջորդում է գիտական գիտելիքը, կամ ինչպես Դավիթն է ասում, մակացությունը, որը հենվում է դատողականության վրա։ Ճանաչման վերջին, գերագույն աստիճանին, որը հենվում է բանականության վրա, համապատասխանում է փիլիսոփայական գիտելիքը, փիլիսոփայությունն իր մարտը, անխառն տեսքով, որպես շրջապատող աշխարհի ճանաչման ողջ պրոցեսն բնդհանրացնող բանական ճանաչման գաղաթնակետը։

Փիլիսոփայական գիտելիքը դործ ունի հավերժական և անվիճելի ճշմարտությունների հետ։ այն բացում է մարդու առջև բնության և ողջ տիեզերքի էությունը, զրա համար օգտագործելով բոլոր նախորդ աստիճանների ձևերը։ Բերած արդյունքները փիլիսոփայությունը, որպես ճանաչման առանձին, գերագույն աստիճան, ինչպես և ողջ տեսական փիլիսոփայությունն իր բոլոր բաժիններով, ծառայում է ճշմարտության ձեռքբերման գործին՝ հոգու ճանաչողական բնդունակությունների պարզացման միջոցով, որի վերջնական նպատակն է սուտ գիտելիքից խուսափելը և շարժը շարժելը։ Փիլիսոփայությունը մարդուն տալիս է այն գիտելիքը, որը տանում է գեղի աստվածանմանություն։ Դա այն գերագույն բարիքն է, որը Դավիթը, Պլատոնի բերանով, անվանում է լավագույնն այն ամենից, «ինչ աստված շնորհել է մարդկանց»³²։

Հիմնականում սրանք են այն գլխավոր խնդիրները, որ բնությունն ևն առնված Դավիթի կողմից նրա ամենակարևոր երկում՝ «Փիլիսոփայության սահմանումները» աշխատության մեջ։

Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ Դավիթ Անհաղթը հանդես է գալիս նաև որպես առաջին խոշոր տրամաբանը։ Տրամաբանության խնդիրներին ևն նվիրված «Պոբիլյուրի ներածության վերլուծությունը», «Արիստոտելի Անալիտիկայի մեկնությունը» և «Արիստոտելի Կատեգորիաների մեկնությունը»։ Դավիթի այս աշխատությունները Արիստոտելի («Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին»), Պոբիլյուրի («Կատեգորիաների ներածություն») և Անանունի («Կատեգորիաների մեկնություն» և «Արիստոտելի Մեկնության մասին զրքի վերլուծություն») երկերի թարգմանությունների հետ միասին դարձան տրամաբանական գիտության հիմքը Հայաստանում և մեծ դեր խաղացին հայ ողջ միջնադարի տրամաբանական մտքի պարզացման գործում։

31 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 82։

32 Նույն տեղում, էջ 110։

Որոշելով տրամաբանության տեղը դիտությունների ընդհանուր համակարգում, Դավիթը բնութագրում է այն և՛ որպես փրկսփայության բաղկացուցիչ մաս, և՛ որպես զործիր։ Այդ հարցում նա ղեկուս հետևում է սլաոնականներին։ Նա համաձայն չէ արիստոտելականների հետ, որ «նք տրամաբանությունը դիտում էին միայն որպես փրկսփայության զործիր։ Բայց դա հարցի լուրջ ձևական կողմն է, որովհետև ըստ էության նրա տրամաբանական հայացքները որպես կական ունեն Արիստոտելի տրամաբանությունը։ Չնայած այն բանին, որ Դավիթը խոնարհվում է Պլատոնի հեղինակության առջև, նա տրամաբանական դիտության իսկական ստեղծող է համարում Արիստոտելին, «որովհետև,— ասում է Դավիթը,— միայն Արիստոտելը կարողացավ բացահայտել դատողությունների (տրամաբանական կապերի) կանոնները, կրկնել հենց ինքն իսկ իրերից, և հայանադործեց նրանց կանոնները, այսինքն օրենքները»³³։ Իր այդ գնահատականը Դավիթը հիմնավորում է Պլատոնի հեղինակավոր խոսքով, որն իբր խոստովանել է, թե տրամաբանական դիտության ասպարեզում իր մոծած ավանդով «Արիստոտելը փրկսփայությունը դարձրեց ճշգրիտ արվեստ»³⁴։ Այդ տեղեկությունը, որ Դավիթը քաղել է հին ագրյուններից, առավելապես վերաբերում է հավաքաբանության (սիլոգիզմի) ուսմունքին, որը ստեղծել է Արիստոտելը։ Դրա մասին ինքն Արիստոտելը գրում է. «Հավաքաբանության համար ես չգտա ոչ մի նախնական աշխատություն, բայց պետք է շատ ժամանակ և ուժեր ծախսել ինքս այդ ստեղծելու համար»³⁵։

Դավիթի տրամաբանությունն ունի մատերիալիստական ուղղվածություն, որը ակնհայտ է կապված է նրա իմացաբանության հետ։ Նա հաստիկ շեշտում է մտքի կապերի օբյեկտիվությունը, որոնք արտացոլում են մարդու գիտակցությունից անկախ զոյություն ունեցող առարկաների ու երևույթների կապերը։ Մտահանգման հզրակացությունը ճշմարիտ կլինի այն դեպքում, եթե նրա մեջ մտնող դատողությունները, նախադրյալները (ինչպես Դավիթն է անվանում՝ նախադասությունները կամ առաջարկությունները) օբյեկտիվ ճշմարտություն են պարունակում, եթե նրանք արտահայտում են առարկաների ու երևույթների օբյեկտիվ կապերը։ հակառակ դեպքում նրանք կլինեն սուտ «Ապացուցում»,— գրում է Դավիթը,— լինում է երկու տեսակի, որովհետև մի դեպքում նկատի առնեն այն բնությունը, որն առկա է հենց իրենց իսկ՝ իրերի մեջ... Իսկ ապացուցման մյուս տեսակը գտնվում է սահմանումների մեջ, այսինքն միայն մեր դիտողությունների և հայտարարությունների մեջ... Սա գտնվում է միայն մեր մտքում, իսկ նա՝ նաև իրականության մեջ»³⁶։ Այսպիսով, Դավիթի, ինչպես և նրա սկզբնաղբյուր Արիստոտելի համար մտածողության և նրա բառային արտահայտման ճշմարտությունն ու ստությունը որոշվում է ասածի և ասվածի, մտքի և առարկաների համապատասխանությամբ։ Հավաքաբանության, ինչպես և առհասարակ մտահանգման կզրակացությունը ճշմարիտ է, եթե ճշմարիտ են նրա նախադրյալ-դատողությունները, իսկ վերջիններս ճշմարիտ են միայն այն դեպքում, եթե արտացոլում են օբյեկտիվ, անսխինք

33 Դավիթ Անհաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծական Արիստոտէլի. քննական բնագիրը՝ աշխատասիրությամբ Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1967, էջ 64։

34 Նույն տեղում։

35 Արիստոտել, Սոփիստական հերքումների մասին, 32, 184 b 1—3։

36 Դավիթ Անհաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծական Արիստոտէլի, էջ 62։

իրականում գոյություն ունեցող որևէ բաների հատկությունները և կապերը։ Դրանից է կախված հաստատական և ժխտական դատողությունների ճշմարիտ կամ սուտ լինելը, որն իր հերթին որոշում է մտահանգման եղրակացության ճշմարիտությունը կամ ստությունը։ Սակայն Դավիթը, ինչպես և Արիստոտելը, միակողմանիորեն նախապատվություն տալիս է գեղեցիկային, հավաքաբանական ապացուցմանը և ճշմարտությունը գտնելու համար առավել հավաստի միջոց է համարում ընդհանուրից դեպի մասնավորն իջնելը՝ ի վնաս հակառակուղու, ինդուկցիայի, մակածության։ Դավիթը կարծում է, թե մասնավորից դեպի ընդհանուրը բարձրանալը հավաստի գիտելիք չի տալիս, որովհետև չի արտացոլում այն, ինչ անհրաժեշտորեն պարունակվում է իրերի մեջ, մինչդեռ գեղեցիկան, հավաքաբանական մտածողությունը ընդհանուր դատողություննախադրյալներից «անհրաժեշտ կերպով է դուրս բերում հետևությունը»³⁷։ Ապոգեյկտիկան, որպես հավաստի գիտելիք տվող ապացուցման գիտություն, այսպիսով, դրվում է առաջին գծի վրա. նրա շնորհիվ տրամաբանությունը դառնում է փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մասերից մեկը, «որովհետև երբ նա ծառայում է իրական գույների գոյությունն ապացուցելուն, նա փիլիսոփայության մասն է, իսկ երբ հանդես է գալիս որպես (մտածողության) կանոններ, այդ դեպքում հանդես է գալիս որպես փիլիսոփայության գործիք»³⁸։

Ապացուցումը կենտրոնական տեղ է գրավում Դավթի «գիտելիքի կական մեթոդում»։ Դրան է նվիրվում հիմնական ուշադրությունը, որովհետև այն տալիս է փիլիսոփային անհերքելի ճշմարտություններ և անգիտությունից տանում է դեպի գիտություն։ Սակայն Դավիթը չի շրջանցում մտածողության մյուս ձևերը, որոնք ապացուցումից բացի, երեքն են, այն է՝ բաժանումը, սահմանումը, վերլուծությունը և ընդգծում է այդ տրամաբանական հնարներին սիրապետելու կարևորությունը ճշգրիտ մտածողության համար։

Ըր ուսմունքի սինկրետիկ բնույթի շնորհիվ Դավիթը հայ փիլիսոփայական գիտության մեջ մուծեց մի համապարփակ տեսություն, որը նորավատոնական հայեցակետի դիրքերից որոշակի համակարգի մեջ դրեց կուտակված փիլիսոփայական գիտելիքների գումարը։ Միայն հայրաբանական փիլիսոփայությունը կամ էլ թարգմանական փիլիսոփայական գրականությունը երբեք չէին կարող ստեղծել փիլիսոփայական գիտություն, առաջինը՝ նպատակադրումների սահմանափակության և գաղափարական պաշտոնի նեղության սյատճառով, երկրորդը՝ բովանդակության խայտաբղետ բնույթի և հայ իրականության, նրա ներքին գաղափարական և գիտական դարգացման միտումների հետ կապ չունենալու պատճառով։ Թեև Դավիթն իր նորավատոնական տեսությունը հայ իրականության մեջ մուծեց դրսից, Ալեքսանդրյան դպրոցից, սակայն Հայաստանում նրա ուսմունքը պարարտ հող գտավ, որը հերկված էր նրա հայրենակից հունաբանների կողմից ինչպես գաղափարական, այնպես էլ գրական, տերմինաբանական, փիլիսոփայական-մանկավարժական առումով։

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը, ավարտի հասցնելով հին հայկական փիլիսոփայության ձևավորման պրոցեսը, միաժամանակ հանդիսացավ վաղ միջնադարյան Հայաստանի հոգևոր մշակույթի այդ բնագավառի դարդացման գագաթնակետը։

37 Եուն տեղում, էջ 106։ Տե՛ս նաև Դավիթ Անյաղթի, Վերլուծություն ներածութեանն Պորփիրի. քննական բնագիրը՝ աշխատասիրությամբ Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976, էջ 18։

38 Դավիթ Անյաղթի, Մեկնություն ի վերլուծականն Արիստոտելի, էջ 64։

**ДАВИД НЕПОБЕДИМЫЙ
И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ**

Доктор филос. наук С. С. АРЕВШАТЯН

(Резюме)

Статья посвящена выдающемуся армянскому мыслителю и ученому Давиду Непобедимому (V—VI вв.), сыгравшему решающую роль в развитии светского направления философии и других отраслей духовной культуры древней Армении. Рассматривая философию Давида на фоне идеологических явлений, характерных как для Армении, так и для соседних стран Ближнего Востока, мы показываем значение защищаемых Давидом античных традиций в становлении философской науки и ценность его вклада в теоретическую мысль родной страны как основоположений гносеологии, логики, этики и других философских дисциплин. При анализе сохранившегося письменного наследия древнеармянского мыслителя мы на основе новых данных выдвигаем предположение о том, что перу Давида принадлежат и другие труды, в частности трактаты философско-теологического характера, приписанные Псевдо-Дионисию Ареопагиту. Это предположение подтверждают незамеченные до сих пор сведения, содержащиеся в древнеармянских переводах ареопагитского корпуса, а также идейная общность между основным трактатом Давида «Определения философии» и трудами, обнародованными в пору расцвета творчества Давида под именем Дионисия Ареопагита. Завершая собой процесс формирования древнеармянской философской науки, творчество Давида явилось вершиной развития этой отрасли духовной культуры раннесредневековой Армении и оказало большое влияние на философскую мысль эпохи развитого феодализма.