

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ-ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԽՐԱՆՔԸ

Պրոֆ. Ա. Ֆ. ԼՈՍԵՎ (Մոսկվա)

Մտածողի փիլիսոփայական-պատմական արժանիքը որոշելիս չի կարելի սահմանափակվել սոսկ այն բանով, թե նա ինչ գաղափարներ է առաջադրել և կամ ինչպես է դրանք համակարգել: Մտածողի փիլիսոփայական-պատմական արժանիքը չի հանդուժ նաև նախկինում եղած ինչ-որ գաղափարների՝ նրա կողմից նոր յուսարանմանը կամ նորովի մեկնաբանմանը: Վերջապես, մտածողի փիլիսոփայական-պատմական արժանիքը չպետք է որոնել նրա գաղափարների սոսկ արտաքին ոճի մեջ, սոսկ այն նշանակի մեջ, որով նա փիլիսոփայական այս կամ այն կառուցվածքն է ներկայացնում: Փիլիսոփայության պատմության համար շատ հաճախ նշանակություն ունի այս կամ այն մտածողի կողմից ճշմարտության որոնման բուն պրոցեսը, նրա մշտական ձգտումը՝ բնղղրկելու ճշմարտության տարրեր կողմերը և արտացոլելու ճշմարտության տրոհումը, հաճախ նույնիսկ անկախ այն բանից, թե ինչ է նկատի առնվում՝ հին ճշմարտությունները, թե՛ նոր հայտնադրածություններ: Փիլիսոփայության պատմության համար շատ հաճախ առաջնակարգ դեր է կատարում հենց այդ մշտական թափանցումը փիլիսոփայական որոնումների խորքերը, այդ անբնդհատ անցումները փիլիսոփայական մի կառուցվածքից մյուսին, ճշմարտությունը առավելագույն չափով մանրամասնելու այդ տենչը, այդ բնղղմունքը մասնատման ու միավորման տարրերի մեջ, այդ անբավականությունը պարզ ու հստակ բանաձևերից և այդ ձգտումը՝ դրանց մեջ գտնելու շատ ավելի մասնատված, անհամեմատ ավելի մանրամասնված բաղադրիչներ, բնղհույ մինչև մանրագիտակալին տեսանկիւնության ծայրահեղ փոքր չափսերի մեծություններ:

Այդպիսի իմաստասիրությունը մենք կանվանենք մի տեսակ մեծահամաստիքուն՝ վիրտուոզություն, որը ձգտում է, մի կողմից, կատարել ըստ ամենայնի մանրագույն մասնատումներ, իսկ մյուս կողմից՝ ստացված ծայրահեղ փոքրիկ բաղադրիչները հանդեցնել մի այնպիսի ունիվերսալ համադրության, որը անձանոթ է եղել մտածողին, բանի դեռ նա սահմանափակվել է սոսկ բնղհանուր և ամբողջական, թեկուզև ճիշտ, բայց այդ հետևողական և պարբերական կոտորակումից զուրկ գաղափարներով: Մեծահամաստիքուն թափափառը կամ դաշնակազարը մեզ ապշեցնում է իր կատարած երաժշտության մանրակրկիտ ու փոքրագույն երանդների բաղադրանակությամբ, բայց, մյուս կողմից, ապշեցնում է նաև տալովորության այն նորությամբ, բնղհանրացման այն անսպասելիությամբ, որը ծնվում է երաժշտական մանրագույն երանդների այդ անվերջ բաղադրանությունից: Ընդ որում իսկական մեծահամաստիքուն հենց այն կատարողն է, որը սուղվելով իրենց նրբությամբ անսովոր մանրամասների մեջ, կարողանում է հենց այդ ժամանակ ստեղծել մի ինչ-որ նոր, ամբողջական բան, որը, սակայն, չէր ստացվի պարզ ու չդիֆերենց-

ված մեղեդիներ կատարելիս: Լինում են դատարկ մեծահմուտներ, որոնք շշմեցնում են միայն իրենց տեխնիկայով, զուրկ ամեն մի միասնականությունից՝ մի նոր ամբողջության իմաստով: Բայց լինում են նաև լավ մեծահմուտներ, որոնք փոքրագույն մանրամասների մեջ ամբողջությամբ բնկղմված լինելով հանդերձ և իբրև հենց դրա արդյունք, ստեղծում են անսպասելիորեն նոր ու արդեն ամենևին էլ ո՛չ պարզապես տեխնիկական մի համադրություն:

Այդ թվում է, թե Դավիթ Անհաղթի փրկիսփայլական մտքի հենց իսկական մեծահմուտ է, մշտապես խորասուզված տարբեր բնույթի մանրամասնների մեջ, որոնք փրկիսփայլական բաղբենուն հաճախ ավելորդ են թվում, բայց որոնք փրկիսփայլության պատմության նվաճումների ամեն մի նուրբ զնահատողի կողմից բմբռնվում են իբրև գեղեցիկ, խորր և փրկիսփայլական համադրման համար հույժ կարևոր մի բան: Դավիթ Անհաղթը չի հավակնել իր զաղափարների անսլացման նոր լինելուն, այնպես որ նրա համար խիստ բնական էր Պլատոնի կամ Արիստոտելի, ստոիկների, Պլուտինի կամ Պորփյուրի դատողություններից օգտվելը: Եվ այսուհանդերձ նա երբեք և ոչ մի չափով այս կամ այն անտիկ փրկիսփայլական դատողությունների պարզ վերարտադրող չի եղել: Դավիթ Անհաղթին համարում են նեոպլատոնական, և շատ տեսակետներից դա ճիշտ է: Բայց մտածողության այն վիրտուոզ նորությունը, որը հատուկ էր նրան, մենք չենք կարող գտնել անտիկ նեոպլատոնականների մոտ, կամ էլ կգտնենք միայն սաղմնային վիճակում: Դավիթ Անհաղթին համարում են նաև անտիկ նեոպլատոնականության ալեքսանդրիական ուղղության ներկայացուցիչ, և դրանում նույնպես շատ ճշմարտություն կա: Բայց դուրս բերել նրան միայն իբրև Պլատոնի և Արիստոտելի մեկնիչ, ինչպես եղել են ալեքսանդրիացիները, ոչ մի զեպքում չի կարելի: Եվ առհասարակ փրկիսփայլական վիրտուոզության տարրերը սփռված են եղել, հարկավ, անտիկ աշխարհով մեկ, սկսած Սոկրատից: Բայց անտիկ փրկիսփայլության մեջ գտնել մի այնպիսի մտածողի, որի համար փրկիսփայլական վիրտուոզությունը յուրահատկություն լիներ, շատ դժվար է, եթե միայն հնարավոր է առհասարակ:

Ընդ որում անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև այն, որ Դավիթ Անհաղթը փրկիսփայլական գործունեությամբ է զբաղվել ոչ միայն բյուզանդիայում, այլև բուն Հայաստանում, որտեղ փրկիսփայլությունը ծնունդ էր առել նրա այստեղ հայտնվելուց ոչ շատ առաջ և որտեղ նույնիսկ ոչ միայն վիրտուոզային, այլև բնդհանրապես փրկիսփայլության համար կար մշակութային երիտասարդ, կենդանի և կուսական խոսքան: Երբ Դավիթ Անհաղթը գործում էր Հայաստանում այդ սկզբնական փրկիսփայլական խոսքանի պայմաններում, փրկիսփայլության նրա վիրտուոզային մեթոդները հատկապես առաջադիմական էին, ունեին հատուկ դատարարակչական նշանակություն, սովորեցնում էին մտածել առ խոսել և շարունակ փրկիսփայլությանը մղում էին նորանոր հայտնագործություններ կատարելու: Չի կարելի Դավիթ Անհաղթի մասին դատել այնպես, թե կարծես նա մեր ժամանակակիցն է: Ինքնին հասկանալի է, որ XX դ. տեսակետից Դավթի շատ պնդումներ ու մեթոդներ կարող են պատկերացվել իբրև մի հեռավոր հնություն, իբրև պատմության վաղուց հաղթահարված մի ժամանակաշրջան: Բայց դա այդպես չէ նախ ըստ էության, այսինքն՝ դեռ այժմ էլ հարկ է լինում շատ բան տվորել նրանից ըստ էության, շատ բան էլ փոխ առնել հենց մեր այժմյան փրկիսփայլական:

կառուցվածքների համար: Եվ ապա, եթե Դավթին պետք է պարզապես մի հեռավոր պատմություն համարել, ուրեմն դեռ պետք է կարողանալ ձևակերպել այդ հեռավոր պատմության առանձնահատկությունը:

Եվ ահա, օրինակի համար, Դավիթ Անհաղթի մտքի մի այնպիսի առանձնահատկություն, ինչպիսին է վիրտուոզությունը, դեռևս շատ քիչ է լուսաբանվել մեր գրականության մեջ և կարիք ունի ամենամանրամասն ու ճշգրիտ ձևակերպման: Սակայն, որքան որ մենք ենք պատկերացնում, Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական մտքի ճկունությունն ու շարժունությունը հանդիսանում է այդ մտածողի փիլիսոփայական-պատմական ուղջ առանձնահատկության կարևորագույն ասպեկտներից մեկը, նրա, կարելի է ասել, փիլիսոփայական-պատմական սխրանքի կարևորագույն ասպեկտներից մեկը: Ոչ մի կերպ չի կարելի Դավիթ Անհաղթի մտածողության մասնաբաժանվածությունը հանգեցնել շարադրման վերացական-սխուստիկական մեթոդների: Անիրազակ մարդու համար շատ հեշտ է Դավիթ Անհաղթի նրբին տարբերակումները մեկնաբանել իբրև չափազանց դպրոցային, մտահորինված ու սխուստիկական մի բան: Բայց այդպես հասկանալ Դավիթ Անհաղթին՝ նշանակում է նրան ամենեին չհասկանալ և ոչ մի կենդանի մեթոդ չգտնել նրա այդ մըշտական տարբերակումների մեջ, այսինքն՝ նրանում չգտնել ունիվերսալիզմի մշտական պաթոսը, իսկ դա նույնպես նշանակում է վատ ճանաչել VI դարի հայ խոշորագույն փիլիսոփային: Պետք է կարողանալ Դավթի նման մանրակրկիտ ձևակերպել նրա մոտ սահմանված բոլոր տարբերակումները, պետք է կարողանալ հստակ հասկանալ ու նկարագրել ամեն մի այնպիսի մանրագույն տարբերակում և պետք է կարողանալ այդ տարբերակումները նկարագրելուց անցնել դրանց համընդհանուր նշանակությանը: Միայն այդ ժամանակ մենք կարող ենք ասել, որ մոտենում ենք ուսումնասիրվող փիլիսոփայի առանձնահատկությանը: Մտքի վիրտուոզություն՝ ըմբռնված իբրև տարբերակա-նկարագրական ունիվերսալիզմ. ահա թե ինչ ուղիներով է միայն հնարավոր մոտենալ Դավթ Անհաղթի առանձնահատկության և այն էլ այդ առանձնահատկության ամենակարևոր կողմերից մեկի ըմբռնմանը:

Ի դեպ, մտածողության վիրտուոզության մեր սահմանման մեջ անհրաժեշտ է ավելացնել ևս մի հանգամանք, որն ինքնին հասկանալի է, բայց որը այնուամենայնիվ պետք է հատկապես նշել: Բանն այն է, որ որքան մանր են տարբերակումները, այնքան դրանք հեռու են վերջնական ունիվերսալիզմից, և որքան հեռու է ունիվերսալիզմը տարբերակված մոմենտներից, այնքան վերացական է այն: Պարզ է, որ մտածողության իսկական վիրտուոզությունը պետք է հետամուտ լինի ոչ միայն տարբերակման, այլև տարբերակված տարրերից տեղնուտեղը ունիվերսալության անցնելու նպատակի: Եվ այդ անցումները պետք է լինեն աստիճանաբար ու հաջորդաբար, որպեսզի իրենցով ընդգրկեն բոլոր տարբերակված մոմենտները, պետք է լինեն սխտեմատիկ, որպեսզի նրանց հետապնդած ունիվերսալությունը նրանց համար հանդես գա իբրև որոշակի նպատակ և խնդիր: Այդ պատճառով էլ մտածողության իսկական վիրտուոզությունը ոչ մի դեպքում չի կարող բաղկացած լինել տարբերակման, նկարագրման և ունիվերսալության այդ մոմենտներից, և թե դրանք ենթադրվեն իբրև դիսկրետ և միմիայն վերացական: Իսկական, այլ ոչ թե սյրաղապես տեխնիկական ունիվերսալության դեպքում այդ երեք մոմենտ-

ների միջև պետք է ընթանա նաև փոխադարձաբար լիովին միմյանց անցնելու պրոցես: Ուստի մտածողության իսկական վիրտուոզությունը ոչ թե պարզապես տարբերակա-նկարագրական ունիվերսալություն է, այլ այնպիսին, որը՝ նպատակ և խնդիր է հանդիսանում աստիճանական, հաջորդական և սխտեմատիկ տարբերակա-նկարագրական փոխադարձ անցման համար: Այլապես ունիվերսալությունը կփոշիանա՝ վերածվելով վերացականորեն միմյանց հակադրված բաժան-բաժան տարրերի դիսկրետ բազմության:

Այսպես ըմբռնված մտածողության վիրտուոզության ցուցադրման համար՝ բավական է քննության առնել Դավիթ Անհաղթի երկու տրակտատներից թեկուզ հենց մեկը՝ «Փիլիսոփայության սահմանումները»: Այն, ինչ հիմա մենք ասելու ենք այդ տրակտատի մասին, իր բովանդակությամբ հանրահայտ է՝ Տրակտատը շատ անգամ է շարադրվել: Սակայն, կրկնում ենք, մենք ցանկանում ենք շոշափել ոչ թե Դավիթ Անհաղթի պարզապես փիլիսոփայությունը և կամ պարզապես նրա մեթոդաբանությունը, այլ այդ փիլիսոփայության բովանդակությունն ու մեթոդաբանությունը ուղում ենք վերլուծել որպես վիրտուոզային մտածողի գործ: Այլ կերպ ասած, Դավթի այդ տրակտատն այժմ վերլուծելու ենք ոչ թե ըստ նրա բովանդակության ու մեթոդի, այլ ըստ նրա կառուցվածքի, ընդ որում այդ կառուցվածքը պետք է հասկանալ ոչ թե կոմպոզիցիոն առումով, այլ նրա տարբերակա-նկարագրական առանձին մոմենտների վիրտուոզային միահյուսման:

Դավիթ Անհաղթն այսպես է դատում իր այս տրակտատի մեջ:

Փիլիսոփայությունը ուսմունք է գոյի մասին: Բայց ինչպե՞ս մոտենալ այդ գոյին:

Կա չորս մոտեցում: Ու թեև դրանք բոլորն էլ մենք գտնում ենք Արիստոտելի մոտ, սակայն Դավիթ Անհաղթի մոտ դրանք ունեն միանգամայն այլ իմաստ, հանդիսանալով իբրև օրինակ նրա վիրտուոզային մոտեցման: Այդ չորս հարցերն են. կա՞րողոք դոյր: Ի՞նչ է գոյը: Ի՞նչն է գոյի էությունը: Ինչո՞ւ համար գոյություն ունի գոյը¹:

Այդ հարցերից առաջինը իր հերթին ենթադրում է երեք հարց՝ ոչ գոյի մասին հարցը (եղջերվաքաղ և արալեղ), կասկածելի գոյի մասին հարցը (անասողային երկինք կամ հակոտնյաներ) և անկասկած գոյի մասին հարցը (մարդ, ձի, արծիվ):

Երկրորդ հիմնական հարցին (այն հարցին, թե ինչ է գոյը) մենք պատասխանում ենք կամ անվան, կամ սահմանման օգնությամբ: Անունը պատասխանում է «սա ի՞նչ է» հարցին: Ինչ վերաբերում է սահմանմանը, ապա այն պետք է տարբերակել ինչպես հավաստելուց, քանի որ հավաստումը միայն ընդհանրություն է, որին ընդարկվում է սահմանվող մասնավորը, այնպես էլ նկարագրությունից, որը մասնավորը ընդհանուրին ընդարկելն է՝ առանց պահպանելու այդ ընդարկման էական լինելու պահանջը: Այնինչ բուն իմաստով սահմանումը մասնավորի ընդարկումն է ընդհանուրին՝ ըստ նրա էության, այնպես, որ երևան դա սահմանվողի էությունը²:

Այստեղ իսկ մենք ստանում ենք երրորդ հարցի պատասխանը (ինչպիսի՞ն է գոյը), երրվհետև ընդարձակ սահմանումը պարզ անվան համեմատու-

¹ Давид Анахт, Сочинения, М., 1975, էջ 31:

² Նույն տեղում, էջ 41—46:

թյամբ իր մեջ պարունակում է բոլոր այն հատկանիշները, որոնք պատասխանում են «ինչպիսի՞ն է գոյը» հարցին: Այսպիսով, այն հարցերը, թե «ի՞նչ է գոյը» և «ինչպիսի՞ն է գոյը», ըստ էության միևնույն հարցն են՝ տրված տարբեր ասպեկտներից³:

Վերջապես, գոյի նպատակի մասին իր շորթորդ հարցը Դավիթ Անհաղթը լուսաբանում է միայն օրինակներով: Բայց այդ օրինակները խիստ հետաքրքրական են փիլիսոփայի ճկուն միտքը բնութագրելու համար: Եթե մահիճը գոյություն ունի մարդու համար, ապա դա կարելի է համարել բավականաչափ քաղքենիական օրինակ: Բայց ահա Դավիթ Անհաղթի մոտ պարզվում է, որ մարդը գոյություն ունի գոյը զարդարելու, գեղեցկացնելու համար: Արդեն մի այդպիսի օրինակը վառ կերպով վկայում է փիլիսոփայի ունիվերսալ մտադրությունների մասին, չնայած հասկացությունների նրա ամենամանրակրկիտ տրամաբանական բաժանմանը: Դեռ ավելին: Առանց փետրավորների, ջրային ու ցամաքային կենդանիների (իսկ ցամաքայինների թվին է պատկանում նաև մարդը) երկինքը լիակատար ավարտ չէր ունենա: Այս միտքը վերցված է Պլատոնից: Բայց տվյալ դեպքում դա կարևոր չէ: Այդ տիպի օրինակներ Դավիթը կարող էր վերցնել որտեղից ասես: Կարևորն այն է, որ առանձին կատեգորիաների առավելագույն և ունիվերսալ ընդհանրացվածությունը երբեք չեն թողնում Դավիթ Անհաղթի միտքը, որքան էլ դիֆերենցված նա մտածի⁴: Այժմ արդեն կարելի է ձևակերպել փիլիսոփայության սահմանման սկզբնական աստիճանի վերտուղային-մտածական կառուցվածքը:

Նախքան փիլիսոփայությունը սահմանելը, Դավիթ Անհաղթը հարց է դնում այն մասին, թե ինչ է սահմանումն ընդհանրապես, և նախքան սահմանման մասին հարց դնելը նա նպատակ է դնում պարզել, թե ինչ է նշանակում սահմանել: Բայց այս վերջին հարցն էլ պարզելու համար նա ուզում է իմանալ սահմանման մասին առհասարակ:

Սկզբում նա դեն է նետում այն ամենը, ինչը սահմանում չէ: Գոյություն չունեցող ու երևակայական իրերը, ինչպես նաև կասկածելի իրերը սահմանվելու արժանի չեն: Սահմանել կարելի է միայն այն, ինչը որևէ բան է:

Բայց որևէ բանը, մտածում է Դավիթ Անհաղթը, կարելի է միայն անվանել, այսինքն՝ անուն տալ նրան, չխորանալով այլ բաների մեջ: Իսկ դա կլինի սահմանման միայն սկիզբը, այլ ոչ ինքը՝ բուն սահմանումը: Եվ դա սահմանման սկիզբը կլինի, այլ ոչ բուն սահմանումը այն պատճառով, որ այստեղ մենք միայն առանձնացնում ենք մի որոշ առարկա մնացած բոլորից, տարբերում ենք այն, բայց ըստ էության չենք սահմանում: Առարկայի անունը առանձնացնում է նրան այլ առարկաներից, բայց դեռևս այն չի սահմանում: Սկզբում անհրաժեշտ է տվյալ առարկան առանձնացնել, այսինքն՝ տարբերել մնացածներից: Դրանով սահմանումն սկսվում է, բայց չի ավարտվում, այլ սահմանափակվում է առարկան նշելով: Բայց թե նշել, որոշել, պարզել առարկան դարձյալ դեռևս չի նշանակում այն սահմանել:

Առարկան սահմանելու համար պետք է ուշադիր զննել նրա բովանդակությունը: Բայց այդ զննելն էլ սահմանում չէ, այլ սահմանվող առարկայի

³ Նույն տեղում, էջ 32:

⁴ Նույն տեղում:

այս կամ այն հատկանիշների նկարագրություն: Իսկ նկարագրությունը կարող է լինել էական և ոչ էական: Եվ ահա երբ սահմանվող ընդհանրությունը մեր կողմից ըմբռնվի իբրև էական մասնավոր հատկանիշների համակցություն, միայն այդ ժամանակ կարելի կլինի ասել, թե իրոք տվյալ առարկան մենք սահմանել ենք: Ընդ որում առարկայի հատկանիշների համակցությունը, անգամ եթե այդ հատկանիշներն էական են, պետք է տարբերել սահմանվող առարկայից. ըստ այդմ էլ Դավիթ Անհաղթը առարկայի անունը տարբերում է նրա նկարագրումից կամ սահմանումից: Եթե չկա անվամբ տրվող առարկան, չի կարող լինել նաև այն, ինչին վերագրվում են հատկանիշները, այսինքն՝ այն, ինչը ենթակա է սահմանման: Ահա թե ինչու առարկայի անունը ղեռն ո՛չ նրա սահմանումն է, ո՛չ էլ անգամ նրա նկարագրությունը, իսկ սահմանումը կամ նկարագրությունը արդեն նրա անունը չէ սոսկ:

Այսպիսով, ստացվում է սահմանման աստիճանների հետևյալ համակարգը. առարկայի գոյության անկասկածելի փաստը, նրա տարբերությունը այլ առարկաներից, առարկայի ներսում տարբեր մոմենտների տարբերակվածությունը, առարկայի ներսում այդ հատկանիշների էական բնույթը և, վերջապես, առարկայի այդ էական հատկանիշների գումարը, որն արդեն պարզապես գումար չէ, այլ ինչ-որ մի նոր որակ, բոլոր ենթակա մարմինների մի նոր ամբողջություն, այսինքն՝ ինքն առարկան է՝ ինչպես այլ առարկաներից իր ունեցած տարբերություններով, այնպես էլ իր բաղմաղան ներքին (և անույշման էական) մասնավոր հատկանիշներով: Այստեղ ղեռն փիլիսոփայական սահմանում չկա: Այստեղ կան որևէ բան սահմանելու, այդ թվում նաև փիլիսոփայությունը սահմանելու հնարավորության պայմանները միայն: Բայց արդեն առարկայի սահմանման հնարավորության այդ պայմանները կառուցելիս երևում են և՛ նրա մասնավոր հատկանիշների տարբերակվածությունը, և՛ այդպիսի հատկանիշներից յուրաքանչյուրի նկարագրությունը, և՛ այդպիսի ամեն մի հատկանիշի մեջ այն բանի առկայությունը, ինչն այդ առարկայի ընդհանուր էությունն է կազմում, և՛ անցումը առարկայի տարբերակա-նկարագրականից նրա ունիվերսալությանը, և՛ վերջապես, առարկայի բուն ունիվերսալությունը: Հարկավ, այդ ամենը մեր կողմից ուսումնասիրվող տրակտատի առաջին մասի բովանդակությունն է: Բայց դա տրակտատի բովանդակությունը չէ միայն: Դա մեկնաբանությունն է նրա բովանդակության վերտուղային զարգացման, որը դուրս չի գալիս և իրավունք չունի դուրս գալու տրակտատի բովանդակության սահմաններից: Դա էլ հենց տրակտատի բովանդակությունն է, բայց տրված իր վերտուղային-մտածողական բովանդակության մեջ:

Ընդհանրապես բռնե՛ք բանի սահմանման վերլուծությունից հետո արդեն Դավիթ Անհաղթն անցնում է զոյլ՝ սահմանմանը: Դավիթ Անհաղթի տարբերակման մեթոդը պահանջում է ընդունել, որ դա ղեռն փիլիսոփայության սահմանում չէ, թեև հետագայում նրա մոտ այն հանգես է գալիս իբրև ոչ այլ ինչ, քան գոյի մասին գիտություն: Այստեղ ղեռն խոսքը վերաբերում է միայն բուն գոյին, այսինքն՝ իր իսկ գոյի սահմանմանը, ավելի ճիշտ՝ գոյին որպես սահմանման առարկայի ընդհանրապես, իսկ փիլիսոփայության մասին, որպես գոյի լեսություն, ղեռն խոսք չկա: Այստեղ Դավիթ Անհաղթը զբաղվում է գոյի՝ համանման նկատմամբ չորս հայեցակետերի քննությամբ:

Առաջին. ասում են, թե զոյր չի կարելի սահմանել, որովհետև այն սովորերը նույնն է, այսինքն՝ չկա զոյր իբրև ընդհանրություն և զոյր՝ իբրև պահպանմանակիություններ: Իսկ եթե այն չի կարելի սահմանել, չի կարելի նաև ճանաչել: Դավիթ տեսակետից դա ճիշտ չէ: Եթե անգամ զոյն անմիջականորեն սահմանելի չէ (այն բանի հիման վրա, թե նա ամենուրեք միևնույնն է), դա չի նշանակում, թե նա անճանաչելի է: Միևնույն բանի կամ համայնության մասին կարելի է հարց տալ, թե այն քանի նշանակություն ունի, թե ինչ նշանակությամբ ենք մենք խոսում նրա մասին և, վերջապես, թե ինչպես առանձնացնել այդ նշանակությունը մյուսներից, այսինքն՝ ինչպես այն սահմանել: Այս ճանապարհով մենք կհասնենք զոյի սահմանմանը և, զրանով իսկ, նրա ճանաչմանը:

Երկրորդ. ասում են զոյի սահմանումը հնարավոր չէ, որովհետև նա հավետ փոփոխվում է, հոսում և ամեն պահ նա մի այլ բան է: Սակայն, առադկում է Դավիթը, փոփոխվում է միայն մասնավորը, իսկ ընդհանուրը մնում է: Բայց ընդհանուրն էլ հենց հիմքն է ամբողջ մասնավորի սահմանման, այլապես չի լինի նաև ինքը փոփոխվողը:

Երրորդ. ինչպես ասում են փիլիսոփայության թշնամիները, ամեն գիտելիք ձեռք է բերվում զգայությունների միջոցով: Բայց սա նույնպես ամենին ճիշտ չէ: Դավիթ Անհաղթը ընդունում է ճանաչողության բաղմամբով այլ ձևեր, որոնք հնարավորություն են տալիս սահմանել զոյր:

Չորրորդ. փիլիսոփայությունը մերժվում է այն հիման վրա, թե լինելով գիտելիք համընդհանուրի մասին, այն չի կարող գտնվել առանձին վերցված մարդկային հոգում, ինչպես որ սպիտակությունը չի կարող գտնվել հենց այս ձյան մեջ: Դրան Դավիթն առաքելում է, հայտնելով, թե համընդհանուր փիլիսոփայության ենթական է հանդիսանում ոչ թե մարմինը, այլ բանականությունը, իսկ բանականությունը կարող է մտածել հակադրություններ և, մասնավորապես, իր մեջ ամփոփել միաժամանակ թե՛ ընդհանուրը և թե՛ մասնավորը⁵:

Այսպիսով, Դավիթ Անհաղթն ապացուցեց, որ հնարավոր է սահմանել ոչ միայն ամեն բան, այլև հենց ինքը զոյր: Եվ քանի որ փիլիսոփայությունն էլ նա սահմանում է որպես ուսմունք զոյի մասին, ուրեմն, ըստ նրա, ավելի բարձր աստիճան է հենց փիլիսոփայությունը որպես գիտություն զոյի մասին:

Եթե ամեն մի կշռադատության թեմատիկան Դավիթ Անհաղթը հասկացել է շորս իմաստով, իսկ զոյի մասին գիտության հերքումները նրա մոտ նույնպես շորսն են, զոյի սահմանումն էլ հնարավոր է դարձյալ շորս իմաստով, ապա այժմ արդեն հարց է ծագում փիլիսոփայության՝ որպես զոյր հիմնավորող գիտության մասին: Բայց այստեղ արդեն նրա մոտ կա զոյի այդ փիլիսոփայական սահմանման վեց մոմենտ:

Առաջին. փիլիսոփայությունը գիտություն է ոչ միայն զոյի մասին (նրա հնարավորությունն այդ իմաստով արդեն ապացուցված է), այլև զոյի մասին իբրև ալգպիսիբի, զոյի բնության մասին⁶:

⁵ Նույն տեղում, էջ 33—38:

⁶ Նույն տեղում, էջ 58—59:

Երկրորդ. փիլիսոփայությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին⁷։ Դա, մեր ժամանակակից լեզվով թարգմանած, կնշանակի, որ փիլիսոփայությունը գործառու է եղրային կամ սահմանային կատեգորիաներով։ «Պորփյուրի «Ներածություն» վերլուծությունը» տրակտատում Դավիթն ուղղակի ասում է. «Սկզբն էություն սահմանն է, իսկ պատահական հատկանիշը սահմանն է ոչ էականի»⁸։

Նրբորդ. փիլիսոփայությունը հոգացողություն է մահվան մասին⁹ (այստեղ Դավիթ Անհաղթը հենվում է Պլատոնի վրա)։ Բայց մահն այստեղ Դավիթ Անհաղթը հասկանում է ոչ թե տառացի, ոչ թե որպես սեփական կյանքի միտումնավոր դադարեցում, այսինքն՝ ինքնաուպանություն, այլ որպես կրքերի փայլում՝ առաքինի կյանքի հասնելու համար։ Տրամաբանական իմաստով դա պարզապես լինելություն է, գոյացում, բայց ոչ դատարկ և ոչ զուրկ ամեն մի նշանակությունից, այլ այնպիսի գոյացում, որի մեջ այն նպատակը, որին ձգտում են, այս կամ այն կերպ ներկա է ամեն պահ։

Չորրորդ. փիլիսոփայությունը աստծուն նմանվելն է։ Սա նույնպես պետք է հասկանալ փիլիսոփայորեն, այսինքն՝ տրամաբանորեն։ Իսկ տրամաբանական իմաստով կարելի է պատկերացնել նմանեցման չորս տեսակ. համորակ, տարրորակ, տարատեսակ (նկատի ունենալով որակի տեսակն ի տարբերություն որակի սեռային հասկացության) և սիմվոլիկ։ Այս վերջին տերմինը Դավիթ Անհաղթի մոտ չի օգտագործվում։ Բայց Դավիթն այստեղ խոսում է տիպարին պատկերի նմանության մասին։ Երբ փիլիսոփայության մասին խոսվում է իբրև աստծուն նմանվելու մասին, ապա նկատի է առնվում տիպարին այդ նմանվելը։ Ընդ որում Դավիթ Անհաղթը խիստ պարզորոշ կերպով պնդում է մարդու և աստծու տարաբնույթ լինելու հանգամանքը. եթե մարդը նմանվում է աստծուն, ապա դա ամենևին էլ չի նշանակում, թե նրանք միևնույն բնությունն ունեն։ Մարդը մի բան է, աստված՝ բոլորովին այլ։ Այսպիսի պայմանի դեպքում փիլիսոփայության ըմբռնումը իբրև աստծուն նմանողություն իր մեջ ոչինչ մեղսական ու անտրամաբանական չի պարունակում¹⁰։

Հինգերորդ. Դավիթ Անհաղթը, հետևելով Արիստոտելին, փիլիսոփայությունը սահմանում է որպես արվեստների արվեստ և գիտությունների գիտություն։ Ըստ Դավթի դա նույնպես ճիշտ է, միայն թե անհրաժեշտ է բոլոր այդ կատեգորիաներն ըմբռնել ըստ հնարավորին ճշգրիտ։ Այսպես, օրինակ, վերանում է բառերի կրկնաբանական օգտագործման սխալը։ Երբ մենք ասում ենք «գիտությունների գիտություն» կամ «արվեստների արվեստ», ապա ակներև է, որ այդ երկու դույզ կատեգորիաների երկրորդ կատեգորիան ունի շատ ավելի ընդհանուր բնույթ։ Օրինակ՝ երկրաչափությունն էլ է գիտություն ֆոնետիկան էլ գիտություն է հնչյունների մասին, բայց ոչ մեկը, ոչ մյուսը ոչ «գիտությունների գիտություն» է, ոչ էլ «արվեստների արվեստ»։ Եվ եթե փիլիսոփայությունը աստծուն նմանվելն է, ապա դա մի ինչ-որ մասնավոր նմանություն չէ, այլ ամենաընդհանուր¹¹։

7 Նույն տեղում, էջ 59—60։

8 Նույն տեղում, էջ 192։

9 Նույն տեղում, էջ 60—65։

10 Նույն տեղում, էջ 65—68։

11 Նույն տեղում, էջ 70—77։

Եվ, վերջապես, վեցերորդ. փիլիսոփայությունը ճիշտ են սահմանում իբրև «իմաստասիրություն», օգտագործելով «փիլիսոփայություն» տերմինի ստուգաբանությունը: Բայց ի՞նչ բան է իմաստասիրությունը: Այստեղ նույնպես հարկ է անցկացնել ճանաչողական ունակության հինգ տարբերակում. հզայություն (միշտ միայն մասնակի է), երևակայություն (մասնակի իմացություն է բացակայող իրի մասին), կարծիք (հիմնված է կամ չի հիմնված պատճառների իմացության վրա), տրամախոհություն (ընդհանուր գիտելիք է, հիմնված պատճառների իմացության վրա) և միտք կամ գիտական գիտելիք¹²: Իսկ ինչ վերաբերում է իմաստությանը, ապա այն բուն մտքի նպատակն է¹³, կամ իսկական գիտություն է գոյի մասին, այսինքն՝ աստծու մասին¹⁴:

Եթե հիմա մենք համեմատենք Դավթի մոտ ստացված փիլիսոփայական սահմանումները այն ամենի հետ, ինչ ասվեց վերը սահմանման մասին ընդհանրապես, այսինքն՝ ամեն մի առարկայի ու ամեն մի գոյի սահմանման մասին, ապա հեշտությամբ կպարզենք, որ ընդհանրապես սահմանման ամեն մի տրամաբանական պայման Դավթի կողմից պահպանվում է նաև փիլիսոփայության սահմանման դեպքում: Կարելի է ասել, որ այն գոյը, որի մասին խոսվում է փիլիսոփայության մեջ, տարբերվում է ընդհանրապես ամեն մի գոյից նրանով, որ հանդիսանում է բոլոր իրական առարկաների անվերջ մտեցման սահմանը, նրանց անվերջ ու եզրային սահմանումը: Բայց եթե Դավթի Անհաղթը սահմանափակվեր միայն այդ փիլիսոփայական սահմանումով, այն կմնար անհասկանալի և որպեսզի պարզ դառնա, նա տվել է ընդհանրապես սահմանման մի ամբողջ տեսություն: Բավական է սահմանման այդ ընդհանուր տրամաբանական պայմանները մենք կիրառենք գոյի նկատմամբ, իբրև հենց այդպիսին, այսինքն՝ գոյի բնության նկատմամբ, և մենք տեղի ունեցող կստանանք նաև այն իմաստության սահմանումը, որի նկատմամբ սերը և որի իմացությունն էլ հենց փիլիսոփայությունն է: Կրկնում ենք, քաղբենու համար, որը սեր չունի դեպի իմացությունը և չգիտի, թե ինչ է նշանակում մտածողություն սիրելը, Դավթի Անհաղթի բոլոր այդ մասնատումները ձանձրալի են ու ավելորդ: Բայց ովքեր սիրում են մտածել, նրանց համար բոլոր այդ տրամաբանական մասնատումները ոչ թե ձանձրույթ են, այլ մտածողական մեծահմտություն, վիրտուոզություն: Այստեղ ամեն բան կոտորակված է մինչև վերջին աստիճանը, բայց ամեն բան նաև պարզ է նկարագրական տեսակետից: Դեռ ավելին, այդ ամբողջ մտավոր կոտորակվածությունը հաղորդում է նաև այն առավելագույն և անվերջ ունիվերսալության մասին, որով ներթափանցված է մեր կողմից վերլուծվող տրակտատը սկզբից մինչև վերջ:

Դավթի Անհաղթը դիֆերենցված մոտեցում է հանդես բերում նաև փիլիսոփայության բաժանմանը վերաբերող հարցում: Այստեղ մենք մանրամասնությունների մեջ չենք մտնի, քանի որ այդ մանրամասնությունները մենք արդեն բավականաչափ ցույց ենք տվել: Սակայն շատ կարևոր է գիտե-

¹² Նույն տեղում, էջ 77—78:

¹³ Նույն տեղում, էջ 68:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 78:

նալ, որ նաև այստեղ, նախքան փիլիսոփայության մասին խոսելը, Դավիթը խոսում է որևէ բանի բաժանման մասին ընդհանրապես: Դրանում նույնպես երևում է բաժանվող առարկայի տարբերակա-նկարագրական ունիվերսալությունը՝ տրված աստիճանաբար ու հաջորդաբար: Փիլիսոփայությունը, ըստ Դավթի, բաժանվում է տեսության և պրակտիկայի, տեսությունը՝ բնագիտության, մաթեմատիկայի և աստվածաբանության, պրակտիկան՝ քաղաքականության, տնտեսագիտության և բարոյագիտության: Այդպիսի բաժանման մեթոդական հնարը համոզիչ կերպով ցույց է տրված Դավթ Անհաղթի կողմից: Ընդհանրապես ամեն բաժանում նրա կողմից պատկերացվում է ութ իմաստով, որոնցից ճիշտ նա համարում է միայն առաջին երեքը՝ սեռից տնտեսակը, ամբողջից մասը և համանուն ասույթից տարբեր նշանակությունները:

Սակայն բաժանման բոլոր այդ եղանակները, ներառյալ անգամ այն երեքը, որոնք Դավթ Անհաղթը համարում է ճիշտ, ինչպես պարզվում է, կիրառելի չեն փիլիսոփայության նկատմամբ, որտեղ եթե հնարավոր է անգամ որևիցե բաժանում, ապա միայն մի բանից այդ նույն բանը: Փիլիսոփայությունը կարելի է բաժանել տեսության և պրակտիկայի, բայց չպետք է մոռանալ, որ փիլիսոփայական տեսությունը փիլիսոփայական պրակտիկա է, իսկ փիլիսոփայական պրակտիկան՝ փիլիսոփայական տեսություն: Այլ խոսքով՝ փիլիսոփայությունն այնքան ամբողջական է, որ նրա յուրաքանչյուր մասը միևնույն ժամանակ ամբողջն է: Ուստի անհրաժեշտ է ասել, որ Դավթ Անհաղթն առհասարակ դեմ է ամեն տեսակի ձևական-տրամաբանական բաժանման: Տեսությունը և պրակտիկան, որոնց բաժանվում է փիլիսոփայությունը, միավորվում են մի ամբողջության մեջ, այսինքն՝ մարդկային հոգու ձգտման մեջ՝ հասնելու առավելագույն ճշմարտության: Այս իմաստով փիլիսոփայությունը մարդկային հոգու զարդն է: «Անհրաժեշտ է գիտենալ, — եզրափակում է Դավթը, — որ փիլիսոփայությունը գոյություն ունի այն բանի համար, որպեսզի ազնվացնի ու գեղեցկացնի մարդկային հոգին»¹⁵: Մտքի տարբերակա-նկարագրական վիրտուոզությունը անվերջ բազմազան ձևեր է ընդունում, բայց մարդկային ձգտման այդ անվերջությունը հնարավոր է միայն այն պատճառով, որ նրա համար կա սահման, նույնպես անվերջ, բայց նույնպես առկա մարդկային բանականության ամեն մի մանրագույն շարժման մեջ: Դավթի մոտ կարդում ենք. «Բնությունն ամենուրեք ունի բոլոր իրերի վերջին սահմաններ, քանի որ տիրապետում է թե՛ փոքրաթվության, թե՛ բազմության, փոքրի և գերմեծի չափին»¹⁶: Բայց ինչը սահմանափակ է ըստ բնության, անսահման է ըստ ճանաչողության: Անհատական առարկաները «մեր ճանաչողությանը համապատասխան... անսահման են, սակայն բնականից իրենք անսահման չեն»¹⁷, թեև նրանց քանակն անվերջ է:

Դավթ Անհաղթի փիլիսոփայական-պատմական սխրանքը նրա տեսությունն ու մեթոդն են, որոնց մեջ վիրտուոզ կերպով, մեծահմտորեն միահյուսված են բացարձակ, այսինքն՝ անվերջ, առավելագույնս ընդհանրացված

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 99:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 149:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 148:

ճշմարտությունը և մարդկային որոնումների առանձին, իրենց բնությամբ վերջավոր մոմենտները: Մենք կասեինք, որ Դավիթ Անհաղթի այդ փիլիսոփայությունը հետավոր, թող լինի թեկուր մոտավորապես ու մասնակի, բայց այնուամենայնիվ կանխազգացումն է այն բանի, ինչ ասել է Վ. Ի. Լենինը՝ «Մարդկային մտածողությունն իր բնույթով ընդունակ է տալու և տալիս է մեզ բացարձակ ճշմարտություն, որը կազմվում է հարաբերական ճշմարտությունների գումարից: Գիտության զարգացման յուրաքանչյուր աստիճան նոր հատիկներ է ավելացնում բացարձակ ճշմարտության այս գումարին, բայց յուրաքանչյուր գիտական դրույթի ճշմարտության սահմանները հարաբերական են, քանի որ մերթ լայնանում, մերթ նեղանում են գիտելիքների հետագա աճման հետևանքով»¹⁸:

Թարգմ. է. Գ. ՌՇՏՈՒՆԻ

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДВИГ ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО

Проф. А. Ф. ЛОСЕВ (Москва)

(Резюме)

Предлагаемая работа ставит своей целью сформулировать специфику философии Давида Анахта. Эта философия была не просто неоплатонизмом, поскольку типов неоплатонизма было очень много. Но она не была и просто александрийским неоплатонизмом, поскольку и этот последний был слишком разнообразен. Давид Анахт был представителем не античной и не византийской, но армянской национальной философии, правда, с использованием всех достижений философии предыдущих веков. Эта специфика выразилась у Давида Анахта в выработке весьма гибких, а иной раз даже изысканных методов логической мысли, доходивших до виртуозных приемов как в постоянных дилеммах мысли, так и в их педагогически-убедительной дескрипции. Именно в этом нужно видеть живую сущность комментаторства Давида в отношении античного наследия, а не в самом этом формальном комментаторстве, характерном для умирившей античности, но совершенно не характерном для только что зародившейся юной и богатой армянской мысли VI в. Это легче всего проследить на том, как Давид определяет философию, и на том, какое разделение философии он проводит.

Философия является для него теорией бесконечно предельного обобщения всех сущих предметов, но такого, которое отражается и во всех отдельных единичных предметах. В связи с этим у Давида дилективно-дескриптивная виртуозность и пафос логической мысли

¹⁸ Վ. Ի. Լենին, Երկերի լրակատար ժողովածու, հատ. 18, էջ 166:

принимают бесконечно разнообразные формы, но эта бесконечность человеческого стремления возможна только потому, что для нее имеется предел, тоже бесконечный, но тоже присутствующий в каждом мельчайшем движении человеческого разума.

Философско-исторический подвиг Давида Анахта заключается в теории и методе виртуозного сплетения абсолютной, т. е. бесконечной, предельно-обобщенной истины и отдельных, по природе своей конечных моментов человеческих исканий. Мы бы сказали, что эта философия Давида Анахта есть отдаленное, пусть хотя бы приближенное и частичное, но все же предчувствие того, что говорил Ленин: «Человеческое мышление по природе своей опособно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» (В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, с. 137).