

ԳԻՏԱԿԱՆ ԻՄԱՑՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ
ԳԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Ռ. Զ. ԶԻԶՅԱՆ

Ժամանակակից փիլիսոփայական հետազոտություններում առաջին պլանի մղվել գիտության մեթոդաբանությունը, և այդ հանդամանքը իր հերթին պայմանավորում է աճող հետաքրքրությունը դեպի գիտական մեթոդաբանության պատմությունը: Հայ մեծ մտածող Դավիթ Անհաղթի աշխատություններում կան մի շարք գաղափարներ, որոնք կարևոր են ինչպես գիտության մեթոդաբանության պատմության առումով, այնպես էլ գիտական մեթոդաբանության ժամանակակից տեսությունը մշակելու համար: Մյուս կողմից, Դավիթ Անհաղթի մեթոդաբանական հայացքների վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս նոր տեսանկյունից լուսաբանել նրա հարուստ գիտական ժանգոտությունը:

Դավթի գործերը հիմնականում նվիրված են փիլիսոփայությանը և տրամաբանությանը, և այս երկուսն էլ նրան պարտադրաբար կանգնեցնում են մեթոդաբանական հարցադրումների առջև: Նա ձգտել է ի հայտ բերել և արժևալու իմացությունն պրակտիկայում օգտագործվող միջոցները. բացահայտել նրանց առավելություններն ու թերությունները¹: Այստեղ կարելի է առանձնացնել երեք հանգուցային պրոբլեմ: Առաջին՝ ինչպե՞ս է հնարավոր մարդկային իմացությունը, որո՞նք են իմացության մարդկային կարողությունները. երկրորդ՝ ինչպիսի՞ն է գիտական գիտելիքի ներքին կառուցվածքն և հիերարխիան. երրորդ՝ ո՞րն է գիտական իմացության տրամաբանական միջոցների համակարգը:

Մարդկային իմացությունը, ըստ Դավթի, իրականանում է շնորհիվ հինգ ճանաչողական ունակությունների («գիտական գործիքներ»)՝ զգայության. երևակայության, կարծիքի, տրամախոհության, մտքի: «Եւ զգայութիւն է առաջիկայ իրի մասնական գիտութիւն, վասն զի ամենայն զգայութիւն զմասնական գիտութիւն գիտէ»²: Պարզ է, որ ժամանակակից տերմինաբանությամբ մենք դործ ունենք արտաքին իրերի զգայական ընկալման հետ: Ընկալված առարկայի զգայական կերպարի վերարտադրությունը մարդու գիտակցության մեջ առարկայի բացակայության պայմաններում մենք այժմ անվանում ենք մըտապատկեր: Այդ նույնը Դավիթը նշում է «երևակայութիւն» տերմինով: «Սահմանք իմաստասիրութեան» գլուխգործոցում նա հակիրճ ձևով բնութագրում է. «Իսկ երևակայութիւն է բացագոյիցն մասնական գիտութիւն»³: «Մեկնութիւն ի «Վերլուծականն» Արիստոտելի» աշխատությունում բացատրվում է, որ երևակայությունը այն է, ինչ պահվում է հիշողության մեջ ընկալվածից, երևացածից. «Այլ և երևակայութիւն զմասնականանցն բուն հարկանէ, քանզի գոր ինչ առնու ի զգայութեանց՝ զայն պահէ. վասն որոյ և երևակայութիւն յորջորջի, այս ինքն՝ երեւեցելոցն կացումն»⁴:

¹ Տե՛ս է. Դ. Զ. Զարուբյան. Տրամաբանության փիլիսոփայություն. Երևան, 1979, էջ 147—148:

² Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավաք բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արեշատյանի. Երևան, 1980, էջ 80:

³ Նույն տեղում:

⁴ Նույն տեղում, էջ 304:

Իր ծանոթագրություններում Ս. Ս. Արևշատյանը իրավացիորեն նշում է, որ «Երևակայության» այս ստուգաբանումը բնորոշ է միայն հին հայերենին⁵։ Ընդգծենք, որ Դավիթ Անհաղթի «Երևակայություն» տերմինը իր բովանդակությամբ լիովին տարբեր է նրա ժամանակակից իմաստից։ Ինչպես վերը նշվեց, Դավիթ մոտ աչն օգտագործվում է ժամանակակից «մտապատկեր» հասկացությունն իմաստով, իսկ դուտ երևակայական, իրականությունում գոյություն չունեցող ստորակալի պատկերացման համար նա օգտագործում է «սոսկ մտածություն» արտահայտությունը, որպես օրինակ նշելով «եղջերվաբաղի»՝ եղջերուի և քարայծի խառնուրդի վերաբերյալ երևակայական պատկերացումը։ «Եվ երևակայությունը սոսկ մտածությունից տարբերվում է նրանով, որ երևակայությունն, ինչպես ասացինք, բացակայող բաների վերհիշումն է, իսկ սոսկ մտածությունը պատկերացումն է գոյություն չունեցող բաների մասին, ինչպես ասենք, որ երբ որևէ մեկը իր մտքում եղջերվաբաղ է ստեղծում, սրբ գոյություն չունի»⁶։

Ճանաչողական կարողությունների պրոբլեմը վերլուծելիս Դավիթ Անհաղթը, հիմնականում հետևելով Արիստոտելին, այս կեսում էսպես ճշգրտում է մեծ Ստագիրացու ուսմունքը։ «Հոգու մասին» աշխատության երրորդ գրքի երրորդ գլուխը նվիրելով մտապատկերին («Երևակայությանը»), Արիստոտելը այդպես էլ չի կատարում մտապատկերի և դուտ երևակայականի կարևոր տարանջատումը։ Բացի այդ, հայ փիլիսոփան ուղղակիորեն նշում է հիշողության դերը զգայությունների հիման վրա մտապատկերի առաջացման պրոցեսում, իսկ Արիստոտելը բավարարվում է զգայության և երևակայության փոխհարաբերության բավական անորոշ բնութագրումով։ Երևակայությունը շարժում է, որը առաջանում է «գործող զգայություններից»⁷։ Այս վերջնական բնութագիրը ճշգրտ հասկանալու համար պետք է նկատի առնել մի անսպասելի հանգամանք։ սահմանելով և բացատրելով զգայությունը և դրա հիման վրա՝ երևակայությունը, Արիստոտելը օգտագործում է «պատկեր», «մտապատկեր» հասկացությունները, որպես ինքնըստինքյան հասկանալի մի բան։ Իսկ մտապատկերի միջոցով երևակայության սահմանումը շատ պարզ խնդիր է. երևակայությունը (արիստոտելյան իմաստով) այն ընդունակությունն է, որի շնորհիվ առաջանում են մտապատկերները⁸։

Զգայությունը, երևակայությունը (մտապատկերը), կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը Դավիթ Անհաղթը որակում է որպես ճանաչողության աստիճաններ⁹։ Զգայությունը և մտապատկերը գործ ունեն մասնակիի հետ, այս կոնտեքստում՝ եզակիի հետ¹⁰։ (Արիստոտելը բազմիցս ընդգծել է, որ զգայությունը նպատակաուղղված է դեպի եզակին¹¹)։

Կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը ճանաչում են ընդհանուրը. կարծիքը՝ առանց ընդհանուրի հիմքում ընկած պատճառն իմանալու, տրամախոհությունը՝ ըստ պատճառների իմացության, իսկ միտքը՝ վեր լինելով պատճառների իմացության անհրաժեշտությունից, քանի որ լինելով «ինքնատեսող»¹² բոլոր գույերը ճանաչում է անմիջականորեն¹³։

Կարծիքի, տրամախոհության և մտքի՝ որպես իմացական միջոցների, ներշնչված բնութագրերը սկիզբ են առնում արիստոտելյան աշխատություններից։

⁵ Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, աշխարհաբար թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի. Երևան, 1980, էջ 321։

⁶ Նույն տեղում, էջ 97։

⁷ Аристотель. Сочинения. Т. 1, М., 1976, с. 432.

⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 430։

⁹ Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 96։

¹⁰ Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 80։

¹¹ Տե՛ս, օրինակ, Аристотель. Сочинения. Т. 1, с. 407։

¹² Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 304։

¹³ Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 253։

«Երկրորդ անալիտիկայի» առաջին գրքի երեսուներեքերորդ գլուխը ամբողջությամբ նվիրված է գիտելիքի և կարծիքի միջև եղած տարբերությանը: Գիտելիքը ճանաչում է ընդհանուրը՝ Ելնելով անհրաժեշտ նախադրյալներից, պատճառների իմացությունից (գիտելիքը պատճառի իմացությունն է): Անհրաժեշտը այն է, ինչը չի կարող լինել այլ կերպ: Կարծիքի նախադրյալները անհրաժեշտ չեն: Կարծիքը նրա մասին է, ինչը նույնիսկ լինելով ճշմարիտ, կարող է լինել և այլ կերպ: Եթե ոռոշ դրույթ ճշմարիտ է, բայց չի բացահայտում, որ այն բխում է առարկայի էությունից, չի բացահայտում պատճառը, ապա մենք գործ ունենք միայն կարծիքի, այլ ոչ թե գիտական ճշմարտության հետ¹⁴:

Վկայակոչված բնութագրերից հետևում է, որ հայ փիլիսոփան «կարծիք» հասկացությունը մեկնաբանում է զուտ արիստոտելյան իմաստով և, համապատասխանաբար, նրա «տրամախոհությունը» գործ ունի գիտական գիտելիքի հետ՝ նույնպես արիստոտելյան սահմանմամբ: Ինչ վերաբերում է Դավիթի մոտ նվաճած իմացության վերջին միջոցին՝ «մտքին», ապա այն համապատասխանում է արիստոտելյան «նուս» (բանականություն, խելք) հասկացությանը, քանի որ Արիստոտելը, նշելով ճանաչողական նույն հինգ կարողությունները, վերջում գնում է նուսը¹⁵: Բացի այդ, Դավիթի «միտքը», ինչպես նաև արիստոտելյան «նուսը» ընդունակ են անմիջական իմացության, երկուսն էլ վեր են պատճառների իմացությունից:

Բանականության (նուսի) այսպիսի, ըստ էության իդեալիստական, մեկնաբանության համար հիմքեր են տալիս Արիստոտելի որոշ ձևակերպումները «Հոգու մասին» աշխատությունում: Բանականությունը («խելքը») ամենալինարարին է, առանձին գոյություն ունեցող, անփոփոխ, հավերժական և անմահ¹⁶: Սակայն այս բացարձակ բանականությունը գրեթե ոչ մի կապ չունի Արիստոտելի կողմից քննարկվող «ինչպե՞ս է ընթանում մտածողությունը»¹⁷: Հարցի հետ իսկ բանականության այս ասպեկտով վերլուծության արդյունքով Արիստոտելը տալիս է մի շարք մատերիալիստական, խորը գիտական լուծումներ: Զգայությունների աղբյուրը արտաքին, եզակի իրերն են, իսկ զգայության կարողությունը հնարավոր չէ առանց մարմնի: Զգայությունները միշտ ճշմարիտ են, քանի որ սլատենում են ներգործող առարկաների հատկությունները, «ձևերը»: Մտապատկերները նման են զգայություններին և բանական հոգու համար կատարում են զգայությունների գեր: Բանականությունը, խելքը այն ընդունակությունն է, որի միջոցով հոգին մտածում և դատում է: Բանական ռոփին երբեք չի կարող մտածել առանց մտապատկերների, խելքը կարծես թե ներքին հայացքով դիտում է մտապատկերները: Այդ պատճառով էլ զգայություններից զուրկ էակները չեն կարող ոչինչ հասկանալ կամ ճանաչել¹⁸:

Լուսաբանելով մարդկային ճանաչողության կարողությունները, Դավիթը այնուհետև անցնում է գիտելիքի ձևերին ու աստիճաններին, որոնք են հմտությունը, արվեստը և գիտությունը: Եվ այս ասպարեզում նույնպես նա լուրջ ներդրում է կատարում, էպպես խորացնելով գիտելիքի տեսությունը վերաբերող պատկերացումները:

Գիտելիքի հարցը քննարկվել է դեռևս Սոկրատի և Պլատոնի կողմից: Սակայն պորբլեմի առաջին սիստեմատիկ լուծումը տվել է Արիստոտելը «Անալիտիկաների» վերջին գլխում: Գիտական գիտելիքի և դիտության առաջացման նախապայմանները, ըստ Արիստոտելի, զգայությունը, հիշողությունը և փորձն են: Նույն առարկայի զգայական ընկալման կրկնության, հիշողության, փորձի (պրակտիկայի գաղափարի նախատիպի) շնորհիվ աստիճանաբար ձևավորվում են ամենաառաջին ընդհանրացումները և ընդհանրացման հաջորդ աստի-

¹⁴ SL՝ս Арнстотель. Сочинения. Т. 2, М., 1978, с. 259, 270, 312—313.

¹⁵ SL՝ս նույն տեղում. հ. 1, էջ 430:

¹⁶ SL՝ս նույն տեղում, էջ 435—443:

¹⁷ նույն տեղում, էջ 433:

¹⁸ SL՝ս նույն տեղում, էջ 407, 421, 430—440:

ճանները: Իսկ փորձից էլ սկիզբ են առնում «արվեստները» (բժշկությունը, նավաշինությունը և այլն) և գիտությունները (Երևույթների պատճառները բացահայտող տեսական գիտելիքները):

Ճանաչողական ընդունակությունների և գիտական գիտելիքի առաջացման Արիստոտելի ուսմունքներին բնորոշ է հետևյալը՝ նրանք լիովին տարանջատված են միմյանցից, կարծես թե «Հոգու մասին» աշխատության հեղինակը ոչ միայն չի գրել «Անալիտիկաների» վերջին զրույցը, այլ նույնիսկ ընդհանրապես ծանոթ չէ նրան: Եվ Դավիթ Անհաղթի դիրքորոշումը ունի այն առավելությունը, որ քաջատեղյակ լինելով արիստոտելյան ողջ ժառանգությանը, նա մի միասնական սիստեմի մեջ է դիտարկում վերը նշված արիստոտելյան երկու ուսմունքները: «Արդ, այս բաներն իմանալուց հետո, — ամփոփում է Դավիթ Անհաղթը, — պետք է գիտենալ, որ զբաղություններից (և երևակայությունից) ծնվում է հմտությունը, պատճառի իմացության վրա չհենված կարծիքից՝ ներհմտությունը: Ներհմտությունը ծնվում է նաև զգայությունից և երևակայությունից, իսկ տրամախոհությունից և պատճառի իմացության վրա հենված կարծիքից ծնվում է արվեստը, իսկ տրամախոհությունից և մտքից ծնվում է գիտությունը»¹⁹:

Եվ այսպես՝ հմտության, ներհմտության և արվեստի աստիճանները մեղ հասցնում են գիտությանը, և նրանցից ամեն մեկի հիմքում գրված է որոշակի ճանաչողական ընդունակություն. զգայությունը և մտապատկերը (Երևակայությունը)՝ հմտության և ներհմտության, տրամախոհությունը և կարծիքը՝ արվեստի, տրամախոհությունը և միտքը (բանականությունը)՝ գիտության հիմքում: Այս վերջին կապը Դավիթը նպատակահարմար է գտնում հատուկ հիմնավորել. «Այդ այդպես է, որովհետև երբ որպես սկիզբ են վերցնում այն, ինչ կարիք ունի ապացուցման, այդ դեպքում գիտությունը ծնվում է տրամախոհությունից, իսկ երբ որպես սկիզբ են վերցնում այն, ինչ ապացուցման կարիք չունի, այն ժամանակ, ասում ենք մենք, գիտությունը ծնվում է մտքից»²⁰:

Դավիթ Անհաղթը ճշգրտում է նաև ուսմունքը գիտելիքի ձևերի և աստիճանների վերաբերյալ: Մեծ Ստագիրացին, «Անալիտիկաներում» բացահայտելով, որ փորձի հիման վրա առաջանում է էմպիրիկ գիտելիքը («արվեստը») և այնուհետև տեսական գիտելիքը («գիտությունը»), փաստորեն նշում է գիտելիքի երկու մակարդակ՝ արվեստ և գիտություն. «արվեստը՝ երբ գործ ունենք ինչ-որ մի բանի ստեղծման հետ, գիտությունը՝ երբ խոսքը զնում է գոյի մասին»²¹: Սակայն «Մետաֆիզիկայի» առաջին գլխում նա մի կողմից նշում է, որ փորձը գրեթե նույնական է գիտությանը և արվեստին, իսկ գործունեության պրոցեսում նրանցից ոչնչով չի տարբերվում, մյուս կողմից էլ ընդգծում է, որ փորձը գիտելիք է եղակիի վերաբերյալ, արվեստը և գիտությունը՝ ընդհանուրի՝ ընդ որում միայն արվեստն ու գիտությունն են սալիս պատճառների իմացությունը²²:

Գիտելիքի ձևերի և աստիճանների Դավթի բաժանումը կատարվում է որոշակի սկզբունքով. նախ ըստ ընդհանրության, այնուհետև՝ ըստ պատճառների իմացության. «Պետք է գիտենալ, որ իմացությունը լինում է ընդհանուր և մասնավոր, պատճառն իմանալով և առանց պատճառն իմանալու, որոնցից առաջանում են (իմացման) հետևյալ չորս տեսակները՝ հմտությունը, ներհմտությունը, արվեստը, գիտական իմացումը»²³: Կիրառված բաժանման համաձայն հմտությունը սահմանվում է որպես եզակի իրի իմացություն առանց նրա պատճառի իմացության («հմտութիւն է միոյ իրի անպատճառ գիտութիւն»²⁴).

19 Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 98:

20 Նույն տեղում:

21 Аристотель. Сочинения. Т. 2, с. 346

22 Տե՛ս նույն տեղում. հ. 1, էջ 65—66:

23 Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 93:

24 Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք՝ փիլիսոփայականք, էջ 77:

օրինակ, երբ դիտեն ինչ-որ մի դեղի օգտագործելը՝ շիմանալով նրա կիրառման պատճառը: Ներհմտությունը ընդհանուրի իմացությունն է, սակայն կրկին առանց պատճառի իմացման, ինչպես դա տեղի ունի բազմաճյուղ (սերահմտականաց) բժիշկ պրակտիկաների մոտ, որոնք բազում դեղեր արդյունավետ օգտագործելով, այնուամենայնիվ չգիտեն նրանց ներգործման պատճառները: Ընդհանուրի իմացությունը նրա պատճառի իմացումով՝ արվեստն ու գիտությունն են: Սրանք երկուսն էլ ճշմարիտ են («անսխալ»), սակայն այն տարբերություններ, որ գիտությունը վերաբերում է հավիտենականին և անփոփոխին, ինչպիսիք են աստղագիտության և երկրաչափության իմացության ենթակա առարկաները, որի պատճառով էլ գիտական իմացումը ընդհանուր, անսխալ և անփոփոխ գիտություն է. իսկ արվեստի ենթական փոփոխելի է, և այդ պատճառով արվեստը, լինելով իր էությունով անսխալ, երբեմն սխալական է թվում ենթակալի «անարժանավորության» պատճառով: Այսպես, հյուսնության արվեստը ինքնին անսխալ է, բայց երբ փայտի «ապականացու և փոփոխելի» լինելու պատճառով հյուսնի պատրաստած աթոռը հանկարծ կոտրվում է՝ հյուսնության արվեստը «աղձատվում է»²⁵:

Այս հիմնային ընդհանուր սխեմատիկայի կապակցությամբ Դավիթ Անհաղթը մի շարք հիշարժան գաղափարներ է առաջ քաշում, որոնք նպաստում են ճանաչողության ներկայացված աստիճանների ավելի խոր բմբռնմանը: Ներհմտության էությունը բացատրելիս նա նշում է, որ այն առաջանում է բազմիցս և միակերպ կրկնվող երևույթների հիշողության և չգիտակցված տպավորությունների շնորհիվ, ինչպես կատարվում է հարուստ փորձ ունեցող բժիշկների մոտ, որոնք հիշողության մեջ պահպանում են դեղամիջոցների շատ անգամ տեսած միևնույն ներգործությունը²⁶: Այստեղ փաստորեն հայ իմաստասերը բացահայտում է ներհմտության առաջացման մեխանիզմը:

Վերլուծելով արվեստի բնույթը, Դավիթ Անհաղթը ի հայտ է բերում մարդկային աստծողության երկու կարևորագույն հատկանիշներ: Առաջին. արվեստագետը մի որևէ բան ստեղծելու համար նախ իր մտքում է ստեղծում համապատասխան մտային կերպարը և հետո միայն մարմնավորում տալիս նրան²⁷: Բարդկային ողջ ստեղծագործական գործունեության այս կարևոր կողմը ցայտուն ձևով հետագայում ընդգծել է Կ. Մարքսը՝ փեթակի կառուցման պրոցեսում մեղվի վարվելակերպը հակադրելով շինարար մարդու աշխատանքին²⁸: Արվեստի բնույթը բացահայտող մյուս պարագան հետևյալն է. արվեստը առաջանում է փորձառության հիման վրա, նրա տեսակները «ստուգվում են բազմաթիվ փորձերով և միայն հետո արժանանում արվեստի կազմի մեջ մրտնչություն»²⁹: Այս միտքը սաղմնային ձևով իր մեջ պարունակում է ժամանակակից իմացության տեսության կարևորագույն սկզբունքներից մեկը՝ պրակտիկայի՝ որպես ճշմարտության չափանիշի սկզբունքը: Պրակտիկայի, փորձի դերը Դավիթը ընդգծել է նաև այլ առիթով. «Միայն մարդուն է հատուկ գիտելիք յուրացնել ըստ (արտաքին) ազդեցության»³⁰: Նա իրավացիորեն նշել է, որ մարդու գործնական պահանջներից են առաջացել ինչպես իմացական միջոցները, օրինակ՝ սահմանումը, այնպես էլ առաջին դիտությունները. օրինակ՝ թվաբանությունը ստեղծել են փյունիկեցիները, որոնք վաճառականներ լինելով, համարողական արվեստի կարիքն ունեին: Իր հերթին գործնականն էլ առևտրականի կարիքն ունի, որովհետև այն գոյանում և կարգավորվում է տեսության և բանականության շնորհիվ: Իսկ փիլիսոփայության տեսական և գործնական ասպեկտների կապակցությամբ Դավիթը ուղղակիորեն պնդում է տեսականի և գործնականի դիալեկտիկական փոխթափանցելիությունը. տեսականը գործ-

²⁵ Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 95:

²⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 94:

²⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁸ Կ. Մարքս. Կապիտալ. հ. 1, Երևան, 1954, էջ 189:

²⁹ Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 94:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 55:

նական է, իսկ գործնականը՝ տեսական, քանզի տեսականը գործ է մտածողության, և գործնականն էլ տեսականի ծնունդն է³¹:

Ժամանակակից գիտության մեթոդաբանության ոգուն հատկապես մոտ է այն մեծ նշանակությունը, որը հատկացնում է Դավիթը գիտելիքի ձեռք բերման գործում արժեքային գործոններին: Այս հարցի ճիշտ լուսաբանումը պահանջում է նախ սլարգել նրա տեսակետը՝ փիլիսոփայության և գիտության փոխհարաբերության հարցի վերաբերյալ: Փիլիսոփայության էությունը բացահայտելիս իմաստասերը կիրառում է փիլիսոփայության պատմության մեջ եզակի, իր բնույթով դիալեկտիկական մի հնար՝ առաջարկելով վեց սահմանում, որոնք ներկայացնում են փիլիսոփայության էական հատկանիշները նրա համակողմանի, բաղմապիսի կապերում³²: Այս վեց սահմանումներից շարքում փիլիսոփայությունը ներկայացվում է որպես որոշակի գիտություն, ընդ որում ըստ հինգերորդ սահմանման փիլիսոփայությունը ոչ թե շարքային գիտություն է, այլ «գիտությունների թագավորն» է՝ արվեստների արվեստը և գիտությունների գիտությունը («արհեստ արհեստից և մակացություն մակացութեանց»): Եվ շնայած այս ձևակերպումը Արիստոտելին վերագրելով Դավիթը մեղանշել է «Մետաֆիզիկայի» տառի հանդեպ, ինչպես դա իրավացիորեն նշել են հետազոտողները³³, այնուամենայնիվ այդ ձևակերպումը մեկնաբանելիս նա հավատարիմ է մնում «Մետաֆիզիկայի» ոգուն, որն էլ կարևորն է տվյալ դեպքում: Այս բարձրագույն գնահատականի պատճառն ըստ Դավթի այն է, որ փիլիսոփայությունը «սկզբունքներ է տալիս բոլոր արվեստներին և գիտություններին» և գիտությունների և գիտությունների մարմիններն են, իսկ աստղագիտությունը, նրա սկզբունքները փիլիսոփայական հետազոտության առարկան են:

Ճիշտ է, ոգևորվելով փիլիսոփայության ղեկավարի դերի գաղափարով, հեղինակը որոշակիորեն գերազանահատում է նրա իրական կարողությունները, երբ գրում է, որ «փիլիսոփայությունը կարող է ոչ միայն սկզբունքներ տալ բոլոր գիտություններին, այլև ուղղել նրանց սխալները»³⁴: Ուշագրավ է նաև Դավթի փորձը փիլիսոփայության գործողության ոլորտը տարածել նաև անբանական (ուսուցման համար լեզու չպահանջող) արհեստների վրա. «Եվ պետք է իմանալ, որ փիլիսոփայությունը սկզբունքներ է տալիս ոչ միայն բանական, այլև անբանական արվեստներին և գիտություններին, ինչպես, օրինակ, լարի (կիրառությունը) հյուսների կողմից և կարկինը՝ դարբնության մեջ»³⁵:

Այսպիսով, փիլիսոփայությունը ոչ միայն լավագույն գիտությունն է (Դավիթը սիրով է վկայակոչում Պլատոնի հուզական խոսքը փիլիսոփայության մասին. «Սրանից ավելի լավ բան, ով Թեոդորոս, աստվածներից երբեք չի շնորհվել և երբեք էլ չի շնորհվելու մարդկանց»), այլև գիտության տեսության և գիտական հետազոտության մեթոդաբանություն է, «որովհետև փիլիսոփայությունն իմաստության, արվեստների և ընդհանուր գիտությունների մայրն է, որովհետև նրանից են ելնում և սկզբունքներ վերցնում բոլոր արվեստները և գիտությունները»³⁶:

Աշխարհի իմացությունը նույնն է, թե փիլիսոփայությունը, և «կատարյալ փիլիսոփան ձգտում է ամեն ինչ իմանալ»: Իմացականը և բարոյականը փոխներթափանցում են, իսկ որոշ առումով բարին ավելի նախընտրելի է, քան ճշմարտությունը, որպես ավելի ընդհանուր և համապարփակ մի բան, որովհետև այն ամենը, ինչ ճշմարիտ է՝ բարի է, բայց ամեն մի բարի բան ճշմարիտ չէ:

31 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 110, 115, 117:

32 Տե՛ս Գ. Ա. Բրուտյան. Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը տրամաբանության մասին. Երևան, 1980, էջ 71:

33 Տե՛ս Ս. Ս. Արևշատյանի ծանոթագրությունը՝ Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 307:

34 Նույն տեղում, էջ 90:

35 Նույն տեղում:

36 Նույն տեղում, էջ 63:

որոշ պայմաններում սուտն էլ է բարի լինում, երբ ծառայում է բարի նպատակին: Գիտելիքը, փիլիսոփայությունը «լուսավորում» է հոգին, «գեղեցկացնում» է այն, նպատակամղում մարդուն դեպի ճշմարիտն ու բարին³⁷: Գոյերի գիտությունը, երևույթների, պատճառների և օրինաչափությունների իմացությունը «ողջախիտ հինքնամոռացման և իմաստուն տենչանքների» հետևանք է: Բարձրագույն ճշմարտությունների իմացությունը անհամեմատելի երջանկություն է պարգևում մարդուն: «Ուվքեր գեթ մի անգամ փիլիսոփայական խոսք են տենչում և պատեհ առիթ են ունենում լուկ մատի ծայրով ճաշակել նրա քաղցրությունը, նրանք բոլոր երկրավոր հոգսերին «մնաք բարյավ» ասելով, ողջախիտ մի մոլությունամբ անձնատուր են լինում նրան», — այսպիսի հուզումնալից բառերով է սկսում մեծ իմաստասերն իր փիլիսոփայական գլուխգործոցը:

Միանալով Արիստոտելին, Դավիթ Անհաղթը պաշտպանում է այն միտքը, որ փիլիսոփայությունը և գիտական հետազոտությունը սկսվում են զարմանքից: «Եթե որևէ մեկը չի զարմանում, նա չի էլ սկսում հետազոտել և չի փիլիսոփայում: Օրինակ, երբ որևէ մեկը ծիածան տեսնելով, չի զարմանում, թե ի՞նչ է դա և ոտտեղի՞ց է ստացվում նրա երփներանգ գույների բազմազանությունը, նա չի էլ սկսում քննել. իսկ եթե զարմանում է, սկսում է հետազոտել, իսկ ապա և փիլիսոփայել»³⁸:

Իրականության առարկաների և երևույթների էության իմացությունը, նրա սահմանումը պահանջում է պատասխանել հետևյալ հարցերին. գոյություն ունի՞ արդյոք հետազոտովորը, ի՞նչ է այն, որպիսի՞ն է, ինչի՞ համար է («պարտ է գրեթե յամենայն իրողութիւնս զչորսս գայտսիկ խնդրել զգլուխս. եթե է՞, և չի՞նչ է, և որպիսի՞ ինչ է, և վասն է՞ր է»³⁹):

Իմացության սկիզբը զգայությունն է, «ամենայն գիտելիքն ընդ զգայութեամբ ստորականին»⁴⁰, և ինչպես հավաստել է Արիստոտելը, զգայարանների տվյալները միշտ՝ ճշմարիտ են⁴¹: Իսկ այն, ինչ չի տրված զգայություններում, այնուամենայնիվ կարող է ճանաչվել նրանց միջոցով. անտեսանելին ճանաչվում է տեսանելիի միջոցով («աներևոյթն յերեւելացս փութագոյն ունի ճանաչիլն»)⁴²:

Զգայություններից զրկված էակը չի կարող ոչինչ ճանաչել, և մարդը ծրնվելիս «որևէ բան չգիտի իրականորեն, այլ գիտի միայն հնարավորությամբ»⁴³ (վերջին միտքը հիշեցնում է բանականության արիստոտելյան համեմատությունը՝ գրատախտակի հետ: որի վրա դեռևս ոչինչ չի գրված՝ ավելի ուշ շրջանի tabula rasa գաղափարը)⁴⁴:

Գիտական իմացության գեներ տրամաբանությունն է, որը փիլիսոփայության մասը լինելով, իրեն դրսևորում է որպես ճանաչողության գործիք՝ հետազոտողին տրամադրելով մտածողության հիմնական միջոցները և կանոնները: Իմացության տրամաբանական հնարները շորսն են՝ բաժանում, սահմանում, ապացուցում և վերլուծություն: Բաժանման գործն է վերցնել սեռը և բաժանել այն տեսակների. սահմանումը բացահայտում է հետազոտովոր իրի էությունն ու բնությունը. ապացուցումը հավաստիացնում է, որ ինչ-որ մի բան «այնպիսին է, ինչպիսին որ է». վերլուծության գործն է անգամահատել իրը այն բաների, որոնցից նա բաղկացած է»⁴⁵:

37 Նույն տեղում, էջ 82, 103, 124, 126:

38 Նույն տեղում, էջ 143:

39 Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 29:

40 Նույն տեղում, էջ 34:

41 SŁu Аристотель. Сочинения. Т. 1, с. 430.

42 Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 35:

43 Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 83:

44 SŁu Аристотель. Сочинения. Т. 1, с. 435.

45 SŁu Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 137—138:

Արիստոտելյան «Անալիտիկաների» հետ ծանոթությունը (իսկ Դավիթ Անհաղթը «Անալիտիկաների» լավագույն մեկնիչներից է) լիովին բավական է որպեսզի բնթերցողը ճիշտ պատկերացնի բաժանման, սահմանման և սպասարկման ընթացիկ գործիքների հիմնային դերը: Ընդ որում ինքը Արիստոտելն է նշել, որ սահմանամբ սկսել է զբաղվել ղեկավար Սոկրատը, իսկ բաժանումը հետադոտության միջոց է դառել Պլատոնի ձեռքում: Սակայն վերլուծության վերաբերյալ գրեթե ոչինչ չի ասված մեծ Ստագիրացու գործերում, և նշելով վերլուծությունը որպես հետադոտության շորրորդ հնար՝ բաժանմանը, սահմանմանը և սպասարկմանը հավասար, հայ գիտնականը մեկ հաղորդակցով առաջ է անցել իր դարաշրջանի մեթոդաբանությունից, քանի որ միայն XVII դարում Ռենե Դեկարտը վերլուծությունը մտցրեց գիտական հետադոտության մեթոդների շարքը:

Ուշագրավ է, որ Դավիթը բացահայտում է նաև իմացության միջոցների հաջորդականությունը հետադոտության սրտցեսում: Հարցի քննարկումը պետք է սկսել բաժանումից, քանի որ բաժանման արդյունքների հիման վրա է կատարվում սահմանումը («վստն ղի ամենայն որ առնելով զպիտանացուն ի բաժանմանէ բացակատարէ զսահմանն»)՝ Այս միտքը շափաղանց կառուցում է բաժանման և սահմանման ժամանակակից տեսությունների համար, քանի որ այսօր ո՛չ դասագրքերում և ո՛չ էլ հատուկ մենագրություններում բաժանման և սահմանման նշված փոխհարաբերությունը չի քննարկվում: Ավելին, արիստոտելյան «Օրգանոնի» նորագույն ուսերեն հրատարակությունում «երկրորդ Անալիտիկայի» երկրորդ գրքի հինգերորդ գլխի խմբագիրների կողմից տրված վերնագրում ուղղակի ասված է՝ «Բաժանման միջոցով սահմանման ստացման անհնարինությունը»: Այս եղբայրությունը կարծես թե որոշ հիմք ունի. խոսելով այն սահմանումների մասին, որոնք ստացվում են բաժանման միջոցով, Արիստոտելը այնուամենայնիվ ավելացնում է. «Սակայն այդպիսի խոսքը ամբողջությամբ վերցված սահմանում չէ»⁴⁶: Բայց չէ որ մի քանի էջ անց, նույն գրքի 13-րդ գլուխը ամբողջությամբ նվիրված է սահմանման կառուցմանը՝ բաժանման միջոցով⁴⁷:

Բաժանման, որպես իմացության միջոցի մասին հայ փիլիսոփան այնքան բարձր կարծիքի է, որ ենթադրում է, թե Պրոմեթեոսի առասպելում այլաբանորեն խոսվում է բաժանման հնարի հայտնագործության մասին. «Եվ պետք է գիտենալ, որ առասպելաբաններն ասում են, թե Պրոմեթեոսը ինչ-որ մի ժամանակ գողացավ կրակը աստվածներից և պարզեց մարդկանց, բայց սա այլաբանություն է, որովհետև Պրոմեթեոսը նախ և առաջ գտավ բաժանման եղանակը, որովհետև բաժանական եղանակը նման է կռակի, և այդ սլատճառով է, որ նրա մասին ասում են, թե մարդկանց հուր պարգևեց»⁴⁸:

Բաժանման արդյունքների հիման վրա կառուցվում է սահմանումը, որը բացահայտ, հատուկ և հակիրճ ձևով ներկայացնում է հետադոտովոր իրի բրնույթն ու էությունը. «...եթե կամի ոք յաղագս իրի ուրուք ճշմարտաբար խորհել և մտածել, պարտ է նախ գիտել ղնորին իրի բնությունն, այսինքն գտահանն»⁴⁹: Սահմանման տեսությանը Դավիթը մեծագույն տեղ է հատկացրել իր աշխատություններում, իսկ նրա հիմնական երկը՝ «Սահմանք իմաստասիրության» իր առարկայով գրեթե եզակի է բազմադարյան համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության մեջ: Ծավալի սահմանափակության պատճառով հնարավորություն չունենալով վերլուծել նրա արժեքավոր ուսմունքը սահմանման մասին, նշենք միայն, որ այդ հարցը համակողմանիորեն լուսաբանվել է Գ. Ա. Բրուսյանի մենագրությունում, որտեղ համոզիչ ձևով ցույց է տրվում

46 Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 114:

47 Аристотель. Сочинения. Т. 2, с. 322.

48 Տե՛ս նույն տեղում. էջ 335—336:

49 Դավիթ Անհաղթ. Երկեր, էջ 47:

50 Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 36:

ված այն կարևոր ներդրումը, որ կատարել է Դավիթ Անհաղթը սահմանման գիտական տեսությունը ստեղծելու ճանապարհին⁵¹։

Իր հերթին սահմանումը ապացուցման հիմքն է, կամ էլ արիստոտելյան արտահայտությամբ՝ «սկիզբն ապացուցութեան սահման է»։ Դավիթը հստակորեն տարբերում է դատողությունների ճշմարտության հիմնավորման, հավաստիացման («հաւատարմացուցանման») երեք աստիճան. հիմնավորումը ընդհանուրից դեպի մասնավորը («ի հանրակացն զմասնականսն»), մասնավորից դեպի ընդհանուրը («ի մասնականցն զհանրականսն»), եզակիից դեպի եզակին («զհաւասարաւն զհաւասարն»)։

Հիմնավորման այս եղանակներից միայն առաջինն է ասլահովում ստույգ ասպացույցը, որը և «իսկական ապացուցական կոչի»։ Մասնավորից ընդհանուրի ինդուկտիվ («մակածական») հիմնավորումը միշտ չէ մեզ հասցնում ճշմարտության («ոչ է ամենեին ճշմարիտ»)։ Իրականության երևույթներն ու առարկաները անթիվ են, և նրանց մի մասի գիտելիքի հիման վրա կատարվող ընդհանրացումները չեն կարող ապահովել եզրակացության ճշմարտությունը. «եւ զի արդեօք ոչ է ճշմարիտ մասնականան զընդհանրականսն հաւատացուցանել, վասն զի մասնականքն անթիւք և անբաւ են, և ոչ կառեն ելո ելանել...»⁵²։ Հիմնավորվածության աստիճանի տեսանկյունից ամենաթույլը եզակիից եզակին անցումն է, հավաստիացումը «հավասարից հավասարին» կամ էլ արիստոտելյան տերմինով՝ պարադեյզման (օրինակը). «Քանզի յասելն՝ թէ մի տացուք Դիոնիսի մարմնապահս, վասն զի և Պիսիստրատոս առեալ բռնացաւ, ոչ է ճշմարիտ. քանզի ոչ եթէ յորժամ Պիսիստրատոս բռնացաւ, և Դիոնիսիոս բռնացաւ»⁵³։

Դատողությունների ճշմարտության հիմնավորման աստիճանների Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը լուրջ ներդրում է գիտական հետազոտության մեթոդաբանության զարգացման պատմության տեսանկյունից։ Բանն այն է, որ ստեղծելով սիլլոգիստական ապացուցման, ինդուկցիայի (մակածության) և համասմանության ուսմունքները, Արիստոտելը իր կոնցեպցիայի մի կարևոր կետը թողել է չլուսաբանված։ Խոսքը լրիվ և ոչ լրիվ ինդուկցիայի տարբերակման մասին է։ Ինդուկցիայի արիստոտելյան սահմանման մեջ, ինչպես նաև նրա տեսական վերլուծություններում մենք գործ ունենք լրիվ ինդուկցիայի հետ, քանի որ այստեղ բացահայտորեն նշվում է բոլոր եզակի դեպքերի քննարկման անհրաժեշտությունը⁵⁴։ Սակայն այլ դեպքերում Արիստոտելը մակածությունը բնութագրում է որպես ընդհանուրի ապացուցումը մասնավորի և եզակիների հիման վրա, որն էլ ընկալվում է ժամանակակից ընթերցողի կողմից որպես ոչ լրիվ ընդուկցիա⁵⁵։ Որոշ դեպքերում էլ արիստոտելյան մակածությունը պետք է մեկնաբանվի որպես ոչ լրիվ ինդուկցիա, քանի որ խոսքը վերաբերում է անսահմանափակ բազմություններին⁵⁶։

Հայ իմաստասերը, սահմանելով մակածությունը որպես ընդհանրացում, որը հենվում է տվյալ տիրույթի միայն մի մասի ուսումնասիրության վրա, այն փաստորեն նույնացնում է ոչ լրիվ ինդուկցիայի հետ և վերացնում քննարկվող անորոշությունն ու հնարավոր խառնաշփոթը։

⁵¹ Տե՛ս Գ. Ա. Բրուտյան. նշվ. աշխ., էջ 62։

⁵² Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 114։

⁵³ Նույն տեղում։

⁵⁴ Տե՛ս Аристотель. Сочинения. Т. 2, с. 85, 323, 357.

⁵⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 257, 289, 507։

⁵⁶ Տե՛ս նույն տեղում. հ. 1, էջ 241. հ. 3, էջ 62։

Չնայած Արիստոտելը մտահանգման և ապացուցման ուսմունքը սլարոնակող հանրահայտ իր գործը անվանել է «Անալիտիկաներ» (ավելի ճիշտ՝ «Առաջին Անալիտիկա» և «Երկրորդ Անալիտիկա»), բայց այդպես էլ սլարոլ չէ, թե ստույգ ի՞նչ իմաստ է դրվում այդ անվանման մեջ (ստորև մենք կանդրադառնանք այդ հարցին Դավիթ Անհողթի տված մեկնաբանմանը)։ Բացի ալ, վերլուծությունը (անալիզը) արիստոտելյան աշխատություններում չի նշվում որպես հետադոտության միջոց։ Վերլուծությանը Դավիթը տալիս է միանշանակ մեկնաբանություն որպես հետադոտող իրի անդամահատում նրա կառուցվածքային տարրերի, ընդ որում վերլուծությունը հաջորդականորեն կլրատվելով հասնում է մինչև բոլոր բնական իրերի հիմքը կազմող չորս տարրերը (կասկածից վեր է, որ խոսքը արիստոտելյան ֆիզիկայի չորս հիմնային տարրերի՝ հողի, ջրի, օդի և կրակի մասին է) և ի վերջո՝ սարրերն էլ վերլուծվում են մատերիայի («նյութի») և ձևի («տեսակի»), «չորոց և բաղկացեալ գոյ»⁵⁷։

Իմացության տրամաբանական հնարներին՝ հայ փիլիսոփայի կողմից սուրաջ բաշված հաջորդականությունում վերլուծությանը հատկացված է վերջին տեղը, որովհետև այն հակադիր է ինչպես բաժանմանը, այնպես էլ սահմանմանը և ապացուցմանը. «Իսկ վերլուծական եղանակը դրվում է վերջում, որովհետև վերլուծությունը բաժանման հանդեպ հակադիր է, որովհետև բաժանումը սկսվում է սլարդագույնից և ավարտվում է բարդով, իսկ վերլուծությունը սկսվում է բարդից և ավարտվում է սլարդագույնով։ Նա հակադիր է նաև սահմանական և ապացուցական եղանակներին, որովհետև նրանք էությունների բաղմությունը մեկ են դարձնում, իսկ վերլուծությունը մեկ բնությունը բաժանում է բաղմունքի»⁵⁸։ Որքան էլ հիմնավոր են հեղինակի փաստարկները, այնուամենայնիվ նրա եղրակացության հետ դժվար է համաձայնել, քանի որ հետադոտող իրի բաղկացուցիչ տարրերի բացահայտումը ոչ թե հետադոտության ավարտն է, այլ նրա արդյունավետության նախապայմաններից մեկը։

Ճշմարտության հասնելու անհրաժեշտ սլայմաններից մեկը տրամաբանության օրենքների պահանջների պահանջումն է։ Դրանցից չորսը՝ նույնության, հակասության, երրորդի բացառման, բավարար հիմունքի օրենքները ստացել են «մտածողության հիմնական օրենքներ» անվանումը։ Դավիթը բացահայտորեն այդ օրենքները չի վկայակոչում, բայց իր հետադոտություններում և փաստարկներում լայնորեն դիմում է նրանց օգնությանը։ Հատկապես մեծ նշանակություն է տրվում նույնության օրենքին, նրա բառերով ասած՝ «Արիստոտելի սովորությանը» սահմանադառել հասկացության տարրեր իմաստները։ Ըստ Արիստոտելի, նույնության օրենքի պահանջի խախտումը, օգտագործվող հասկացությունների ոչ միանշանակությունը բացառում է ապացուցման և հերքման հնարավորությունը⁵⁹։ Նույն ոգով Դավիթ Անհողթը նախադրուշացնում է, որ հասկացությունների համանունությունը բաղմաթիվ մոլորությունների սլատճառ է, այն «մայր է մոլորութեան և երկբայութեան»⁶⁰։ Եվ ինքը օգտագործվող հասկացությունների տարրեր իմաստների մահմանալուտ-

57 Դավիթ Անհողթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 139։

58 Դավիթ Անհողթ. Երկեր, էջ 139։

59 Տե՛ս Аристотель. Сочинения. Т. I, с. 127.

60 Դավիթ Անհողթ. Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, էջ 132։

ման միջոցով դժվարին փրկիսոփայական և տրամաբանական պրոբլեմների լուծման բազմաթիվ փալլուն օրինակներ է տալիս⁶¹։ Նա հմտորեն է օգտագործում նաև հակասության օրենքի և երրորդի բացառման օրենքի հզոր զենքը⁶²։

Այսպիսով, Դավիթ Անհաղթը լուրջ ներդրում է կատարել գիտական իմացության մեթոդաբանության զարգացման համաշխարհային պատմության մեջ, ևս ոչ քաշելով մի շարք նոր գաղափարներ և ճշգրտելով ու խորացնելով արիստոտելյան սկզբունքները։

СИСТЕМА МЕТОДОВ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ ПО ДАВИДУ АНАХТУ

Р. З. ДЖИДЖЯН

Резюме

Осветив главные проблемы методологии научного познания в основном в согласии с концепциями Аристотеля, Давид Анахт по некоторым вопросам выдвинул ряд принципиально важных, новых для той эпохи идей. Прежде всего следует отметить выявление Давидом познавательных способностей, лежащих в основе каждого уровня человеческого знания. Во-вторых, отметим раскрытие роли практики как источника и критерия истинности научных знаний, а также утверждение диалектики соотношения теоретического и практического. В-третьих, очень современно звучат идеи Давида о роли ценностных факторов в научном познании. Наконец, в учении об анализе как важном средстве и этапе познавательного процесса Давид более чем на тысячелетие опередил Декарта.

61 Տե՛ս Գ. Ա. Քրուտիան, նշվ. աշխ., էջ 141—146։

62 Տե՛ս է. Դ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 143—144։