

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ ԵՎ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

ԳԵՂՈՐԿ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Դավիթ Անհաղթը հայ գիտության և դրականության սկզբնավորման դարաշրջանի ականավոր ներկայացուցիչներից է և զգալի ավանդ է մուծել Հայաստանում փիլիսոփայական-գիտական մտքի լինելության ու հետագա զարգացման դործում:

V—VI դդ. Պարսկաստանն ու Բյուզանդիան, բաժան-բաժան անելով հայ ժողովրդի սլասմական բնօրրանը, միաժամանակ հայոց ինքնուրույնությունը հիշեցնող բոլոր տեսակի զաղափարական ու մշակութային հատկանիշները վերացնելու քաղաքականություն էին վարում: Այդ ձգտումներին բնորոշմականելու համար հայ առաջադեմ գործիչներն ազգային ինքնուրույն մշակույթի ստեղծման միջոցով աշխատում էին բարձրացնել հայ ժողովրդի ինքնագիտակցությունը և մշակել զաղափարական միավորիչ սկզբունքներ, հանուն որի մարտնչում ժողովուրդն էր վիճակի լինի պահպանել ազգային միասնությունը:

Դավիթ Անհաղթն այդ գործին լծված նշանավոր մտավորականներից էր: Կրթությունը կատարելագործելով Ալեքսանդրիայում և հելլենիստական քաղաքակրթության կենտրոններում ստանալով «Անհաղթ» փիլիսոփայի համբավ, նա եռանդուն գործունեություն է ծավալում նաև փիլիսոփայական գիտությունը Հայաստանում զարգացնելու համար: Նրա ակտիվ մասնակցությամբ են հունարենից հայերեն թարգմանվել հունահելլենիստական աշխարհի մի շարք փիլիսոփաների աշխատությունները: Այդ թարգմանությունների ընթացքում ստեղծվել են բազմաթիվ գիտական-փիլիսոփայական տերմիններ ու հասկացություններ, որոնք հարստացրել են մեր լեզուն՝ մեկընդմիջտ մտնելով նրա բառաֆոնդի մեջ: Շնորհիվ այդ ստեղծագործական ջանքերի, V—VI դդ. թարգմանիչների սերունդը հայոց լեզուն գիտական նոր մակարդակի բարձրացրեց և պայմաններ ստեղծեց հայ ինքնուրույն մշակույթի հետագա զարգացման համար:

Հայ մշակույթի պատմության մեջ Դավիթ Անհաղթն առաջինն էր, որ փիլիսոփայության պրոբլեմներն առանձին քննության առարկա դարձրեց: Մինչև Դավիթ Անհաղթը հայ մտավորականության ներկայացուցիչներն իրենց ինքնուրույն աշխատություններում փիլիսոփայության հարցերը մասնագիտական քննության չեն ենթարկել: Պրանք, եթե արծարծվել են նրանց գործերում, ապա արծարծվել են միջնորդավորված ձևով, այլ խնդիրների առնչությամբ: Ու դրանց ապացուցման համար: Մինչդեռ Դավիթ Անհաղթի ստեղծագործական ժառանգության մեջ իրենց ուղղակի հարցադրումով և հանգամանորեն ևն լուսաբանվում փիլիսոփայական գիտության տարբեր բաժինների՝ գոյարանության ու իմացաբանության, հոգեբանության ու տրամաբանության, բարոյագիտության ու գեղագիտության այլևայլ հարցեր: Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը երևան է գալիս ինքնուրույն տեսքով, այսպես ասած, մաքուր վիճակում, կրոնից ու աստվածաբանությունից անկախ, որը նրա ժամանակներում բացառիկ երևույթ էր: Ինչպես գիտենք, այդ դարերում աշխար-

Նիկ գիտափիլիսոփայական միտքն անշեղ անկում էր ապրում՝ իր դիրքերն աստիճանաբար դիջելով՝ աստվածաբանությունը, կրոնական մտածելակերպին։ Հակառակ այդ համընդհանուր երևույթի, Դավիթ Անհաղթն իր երկերում պաշտպանեց ու արտացոլեց անտիկ աշխարհի և հիմնականում պերիպատեաիկյան ուղղության ավանդույթները, դրանով իսկ նպաստելով աստվածաբանությունից փիլիսոփայության մեկուսացմանը։

Հայագիտությունը հաստատում է, որ Դավիթ Անհաղթից առ այսօր հայտնի է չորս անուն աշխատություն։ Իրանցից պիտավորը «Սահմանք իմաստասիրության» երկն է, մնացած երեքը Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»։ «Անալիտիկաներ» և մեր դարաշրջանի III դ. Նեղինակ Պորփյուրի «Ներածություն» աշխատությունների մեջ քննվող հարցերի վերլուծություններ-մեկնաբանություններն են։ Բացառությամբ մեկի՝ «Անալիտիկաների», մնացած երեք աշխատությունները պահպանվել են հունարեն և հայերեն (գրաբար) լեզուներով։ Դավիթ Անհաղթի երկերը վկայում են, որ նա լավատեղյակ է եղել հունահելլենիստական աշխարհի բոլոր հիմնական փիլիսոփայական ուսմունքներին և իր երկերում հիշատակել է շատ ու շատ իմաստասիրների անուններ՝ չարադրելով նրանց մտքերն ու պաշտպանած գրույթները։

Դավիթ Անհաղթը բնութագրվում է որպես նորպլատոնական ուղղության ներկայացուցիչ, բայց նրա փիլիսոփայության համակարգում շատ ցայտուն են արտացոլվում Արիստոտելի իմացաբանության և տրամաբանության մատերիալիստական զաղափարները։ Դա բացատրվում է նրանով, որ Դավիթ Անհաղթն Ալեքսանդրյան դպրոցի սաներից էր, նորպլատոնական մի դպրոց, որը, ի տարբերություն Աթենական և Սիրիական դպրոցների, առավելագույն չափերով էր իր վրա կրում Արիստոտելի փիլիսոփայության ազդեցությունը։

Հաստատվում փիլիսոփայական գիտության հետագա կայունացման ու վերելքի առումով չափազանց մեծ է Դավիթ Անհաղթի դերը։ Նրա ազդեցությունը նկատելի է ոչ միայն մասնավոր հարցերի ու պրոբլեմների լուծման բնագավառում, այլև առհասարակ փիլիսոփայելու ոճի և բառապաշարի աստարեղծում։ Հետագա դարերի (ընդհուպ մինչև XIX դ.) փիլիսոփայության լեզուն, նրա բառաֆոնը, հասկացությունների համակարգն ու դատողությունների ոճական առանձնատեսությունները շատ ընդհանրություններ ունեն այն լեզվի հետ, որը ձևավորվել ու ստեղծվել է Դավիթ Անհաղթի ժամանակներում՝ նրա անմիջական ու ակտիվ մասնակցությամբ։ Այդ, այսպես կոչված, հունարան գրաբարը՝ հիմնականում փիլիսոփայության, տեսական մտածողության լեզուն, փոխանցվել է հետագա դարերի մտավորակունեւրին։ Նվ եթե գիտության այլ ճյուղերում հայտ լեզուն V—VI դդ. համեմատությամբ որոշակի փոփոխություն է ապրել դասական դրաբարից դեպի միջին հայերեն, այդ փիլիսոփայական-տրամաբանական գիտությունը վերաբերող մտքերն արտահայտվում էին գլխավորապես հունարան գրաբարով՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաների» ու «Պերիարմենիասի», Պորփյուրի «Ներածություն» թարգմանության, Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության», ինչպես նաև V—VI դդ. թարգմանաբար երևան եկած փիլիսոփայական այլ գրականության ոճով ու բառաֆոնիով՝ փոքր շեղումներով ու տարբերությամբ։

Դավիթ Անհաղթի աշխատությունների և հետագա դարերի փիլիսոփայական գրականության համեմատական ուսումնասիրությունն ակնհայտ է

դարձնում նաև այն իրողությունը, որ փիլիսոփայության բովանդակությանը վերաբերող, նրա տարրերը հանդիսացող մի շարք դրույթներ ու սկզբունքներ, որոնք ձևակերպվել են վերջինիս կողմից, փոխանցվել են հետագա դարերի իմաստասիրներին և որպես անառարկելի ճշմարտություններ դարձել են այն հիմնաքարերը, որոնցով կառուցվել են իմաստասիրական համակարգերն ու ուսմունքները: Հայ իմաստասերները լիովին ընդունել են Դավիթ Անճաղթի՝ փիլիսոփայությանը տված վեց սահմանումները: Հետևելով Դավիթ Անճաղթին, նրանք նույնպես ընդունել են, որ իմաստասիրությունը նախ՝ գիտություն է զոյի մասին, երկրորդ՝ գիտություն է աստվածային և մարդկային իրերի ու երևույթների մասին, երրորդ՝ խոհ է մահվան վերաբերյալ, չորրորդ՝ հետապնդում է մարդկային կարողությունների սահմաններում աստվածայինի նմանվելու նպատակ, հինգերորդ՝ իմաստասիրությունը արվեստների արվեստ է, գիտությունների գիտություն, վերջապես, վեցերորդ՝ այն սեր է իմաստության նկատմամբ՝ և յս սահմանումները հայ միջնադարում դիտվել են որպես այլ գիտությունների համամատություն միփիլիսոփայական գիտության առանձնահատկությունները բացահայտող, նրա խնդիրներն ու նպատակները բնութագրող սահմանումներ:

Հայտնի է, որ միջնադարում փիլիսոփայության առջև աստվածաբանական սոցիալությունները հիմնավորելու օժանդակ, ծառայական խնդիր է դրվել, որի զաղափարը միջնադարյան հայ մտավորականները գտել են Դավիթ Անճաղթի՝ փիլիսոփայությանը տված սահմանումներից մեկում, այն է՝ «Իմաստութիւն է գիտութիւն աստուածայնոց և մարդկայնոց իրողութեանց», և ըստ այսմ էլ նրանք տեսականորեն օրինականացրել ու արդարացրել են փիլիսոփայությունը աստվածաբանության աղախին դարձնելու պրակտիկան:

Միջնադարի հայ իմաստասերները մեծապես օգտագործել են Դավիթ Անճաղթի փիլիսոփայական ուսմունքի թեզերն ու սկզբունքները՝ հիմնավորելու իմար իրենց առաջ քաշած ու պաշտպանած զաղափարները, տեսական ու պրակտիկ բազմազան հարցեր: Այսպես, Երեմյայի, «Սահմանը իմաստասիրութեան» աշխատության մեջ, իմաստասիրությունը երկատելով տեսականի ու դործնականի և տեսական փիլիսոփայությունն էլ իր հերթին բաժանելով երեք բնագավառների՝ բնագիտության, մաթեմատիկայի, աստվածաբանության, Դավիթ Անճաղթը, այնուհետև, սահմանում է տեսական իմաստասիրության բնագավառներից յուրաքանչյուրի սեղն այդ եռյակի համակարգում: Ընդ որում, բնագիտությանը (բնաբանականին) հատկացնում է առաջին տեղը, աստվածաբանականին՝ երրորդ, իսկ մաթեմատիկային (ուսումնականին)՝ միջին, որովհետև այն Երեմյայի տրոհ է որպես բնաբանական և աննիթ՝ որպես աստուածաբանական³: XI դ. նշանավոր մտավորական Գրիգոր Մագիստրոսը, որն առաջիններից մեկն էր, որ հունահելլենիստական գիտությունն ու մշակույթն ուսումնասիրելու պահանջ առաջադրեց, և որով փաստորեն սկսվում է զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը՝ հիմնավորելու իմար աշխարհիկ գիտությունները՝

³ Դավիթ Անճաղթ, Սահմանը իմաստասիրութեան, իմաստասիրության սկզբունքներ, Թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշտյանի, Մոսկ., 1960, էջ 50:

- նույն տեղում:

3 նույն տեղում, էջ 124

բնագիտությունն ու մաթեմատիկան ուսումնասիրելու և դրանք ուսումնական ծրագրերում մտցնելու իր պահանջը, դիմում էր Դավիթ Անճաղթի վերոհիշյալ ստորաբաժանմանը, Ընդունելով տեսական իմաստասիրության բաժանումը երեք բնագավառների, և Դավիթ Անճաղթի նման մաթեմատիկային միշին տեղ հատկացնելով՝ Մագիստրոսը նշում էր, որ նախ՝ բնագիտության և ապա՝ մաթեմատիկայի իմացությունը նախապայման է ու հոգ է նախապատրաստում աստվածաբանականն ըմբռնելու և անառարկայական-վերացական մտածողության, աստվածային «պանմարմին» բնության մասին դատողություններ անելու համար, «կայակոչելով հենց Դավիթ Անճաղթի օրինակը, Մագիստրոսն ասում է, թե հակառակ պարապյալում, այսինքն՝ եթե մարդ չունի «բնաբանական» և հատկապես «ուսումնական» զիտելիքներ, ապա, երբ ցանկանա իմացություն ձևոր բերել աստվածաբանության բնագավառում, կգտնվի երկար ժամանակ խաղարում ավրելուց հետո արևին նայել ցանկացող մարդու վիճակում, որն անմիջապես կկուրանա՝ Տվյալ դեպքում Մագիստրոսը դիմել է Դավիթ Անճաղթի սկզբունքներին՝ մանկավարժական-ուսուցողական խնդիրներ պարզաբանելու առնչությամբ:

Տեսական իմաստասիրությունը ըստ բնագավառների դասակարգելու այս նույն խնդրին հետագայում անդրադարձել են Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը (XIII դ.) և որոշ լատիվ Հովհան Որոտնեցին (XIV դ.): Երզնկացին տեսական իմաստասիրության դավթյան բաժանման մասին նյութը օդատուրծել է իմացաբանական հարցեր պարզաբանելու նպատակով՝ զոյի տարբեր բնագավառների ճանաչման խնդրում զգայարանների և բանականության զերի հարցը լուսաբանելու կապակցությամբ:

«Ենվելով Դավիթ Անճաղթի վրա, Երզնկացին ցույց է տալիս, որ բնագիտական, մաթեմատիկական և աստվածաբանական գիտելիքները տարբեր կերպ են ձևոր բերվում, որովհետև տարբեր է նրանց առարկան, բնության մասին գիտելիքների օբյեկտը պայելի աշխարհն է, բնության առարկաներն ու երևույթները: Եվ քանի որ դրանք նյութական են՝ ազդում են մեր զգայարանների վրա ու ճանաչվում ամենից առաջ հինգ զգայարանների միջոցով: Ի տարբերություն բնագիտականի, աստվածաբանականը, որի օբյեկտը «ենթակայություններ և մակամտածություններ (այսինքն՝ իր գոյությամբ և մտածողության համար— Գ. Գ.) աննիթ է, որպես աստուած, և հրճուակր, և որ ինչ յաղագս իմանալի աշխարհին»⁴,— դրում է Երզնկացին հետևելով Դավիթ Անճաղթին,— ձևոր է բերվում միայն մտածողությամբ: Զգայարաններն այս դեպքում որևէ դեր չեն խաղում և իմացությունը տեղի է ունենում առանց նրանց միջամտության: Ինչ վերաբերում է «ուսումնականին»՝ մաթեմատիկային, ապա այս բնագավառի գիտելիքների մի մասը ստացվում է զգայական ընկալմամբ, մյուսը՝ առանց զգայարանների միջամտության, քանի որ մաթեմատիկայի առարկան «...նիթաուր է որպես բնաբանական»⁵ և աննիթ որպես աստուածաբանական»⁶:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ միջնադարյան հայ իմաստասերները ոչ միայն վերաշարադրել են Դավիթ Անճաղթի աշխատություններում առաջադրված դրույթները, այլև ստեղծագործաբար օգտագործել են դրանք

⁴ «Գրիգոր Մագիստրոսի Քղթերը», Այնթապ, 1910, էջ 114:

⁵ Մատենադարան, ձեռ. № 2173, էջ 104 ա:

⁶ Նույն տեղում:

դանադան սկզբունքները ապացուցելու նպատակով՝ Վերը շարադրված դեռ-
յունում՝ Մադիստրոսը ձգտել է հիմնավորել բնագիտության և մտքեմատի-
կայի ուսուցման ասհրաժեշտությունը՝ այսինքն՝ օգտագործել է պրակտիկ
խնդիր հիմնավորելու նպատակով, իսկ Նրդեկացին՝ ճանաչողության հետ
առնչվող խնդիրները պարզարանելու առիթով է դիմել Վալիթի Անճաղթի
դրույթներին։ Նրանք երկուսն էլ, թե՛ Մադիստրոսը, թե՛ Նրդեկացին, ոչ
միայն տվել են Վալիթի Անճաղթի մտքերի պոլիտիվ շարադրանքը, այլ դրանք
ծառայել են իրենց առաջադրած թեղերի ապացուցմանն ու հիմնավոր-
մանը՝ ստեղծագործաբար մոտենալով նրա ժառանգությանը։

Վալիթի Անճաղթի փխխոփայակալի դրույթների ստեղծագործական օգտա-
գործման վստ օրինակ կարող է ծառայել դիատոլյան և արվեստի առարկայի
ու նպատակի Նրդեկացու բնութագրումը, որի բնկացքում նա ելել է Վալիթի
Անճաղթի սկզբունքներից, Վերջինս Վասմանը իմաստասիրությանն՝ երկուս
դրել է. Վասմանը կամ յենրակայլ առնուն և կամ ի կատարմանը, և կամ
լեկուցունց, այսինքն յենթակալ է և ի կատարմանէ... Որգոն... աստեղարաչ-
խութիւն ենթակալ ունի գերկնային մարմինն, իսկ կատարումն ոչ եթէ դառ-
նելն նման նմա, այլ գիտել զշարժումն նորա։ Եվ ասլա շարունակել է. ճեւ
յենթակալէ՝ յորժամ ասեմք, եթէ բժկութիւն է արհեստ յաղագս մարդկային
մարմնոյ բնութեան եղեալ։ Իսկ ի կատարմանն, յորժամ ասեմք, եթէ բժկու-
թիւն է առողջութեանն արարիչ. քանզի կատարումն բժկութեան է կամ
դեկուկալ առողջութիւնն պահել, և կամ դմերժեալն վերստին ածել յուղղու-
թիւնն։

Ընդունելով, բայց և յուրովի մեկնաբանելով Վալիթի Անճաղթի այս
մտքերը, Նրդեկացին գրում է. Անմենայն արուեստը և մակացութիւնը բա-
նաւորաց և ձեռագործից երիցս այսոցիկ կարօսուանն ադիտայից՝ ենրակա
նիւրոյն, և զօրութեան հանճարոյն, և կատարման զործոյն։ Կոնկրետացնե-
լով իր այս միտքը գիտութիւնների երկու տարբեր բնագավառների՝ աստղա-
բաշխության և բժշկության նկատմամբ, նա շարունակում է. Ե... աստղաբաշ-
խական արուեստի նիւր է՝ էութիւն երկնային մարմնոյն, և ուսնաւ հմտու-
րեւն նորին՝ գիտել շրջագայութեանն յեղանակ և զշարժումն ընթացից յու-
սաւորացն, իսկ կատարումն է՝ ոչ առնելն նման նմա, այլ անվրէպ և անսղալ
գիտութիւն նորին։ Նմանապէս և բժշկական արուեստ՝ նիւր ունի զմարդկային
մարմինն, զի յաղագս մարդկային մարմնոյ եղանի, և նսնճաւ զօրութեան
արուեստի սշրա է՝ գիտել զխառնութեանն առաւելութիւն և նուազութիւն, և
ի շարժմանն երակացն, և ըստ ժամանակին և հասակին և բնութեան տեղոյն
դեղս կազմել՝ յարմարական ծաղկացն շարախառնութեամբ։ Իսկ կատարումն
բժշկութեան է կամ զնեւրկա առողջութիւնն պահել, կամ ի քաց զնացեալն
վերստին դարձուցանելս։

Համեմատելով վերը բերված շարադրանքները, դժվար չէ նկատել, որ
Նրդեկացին տառացիորեն չի կրկնել Վալիթի Անճաղթի մտքերը, այլ ստեղծա-
գործաբար է մոտենցել դրանց։ Արգացած ֆեոդալիզմի դաբաշրջանի միջ-
նադարյան մտավորականը գիտության դավթյան բեորոշմանը ավելացնելով
մի երրորդ՝ ասանճաւ հմտութեանս, ասանճաւ զօրութեանս մոմենտը, յուրօ-

Վալիթի Անճաղթի, Վասմանը իմաստասիրութեան, էջ 38—42 (ընդգծումները մերն են—Գ. Գ.)։

8 Մատենադարան, ձեռ. № 2173, էջ 261 ա (ընդգծումները մերն են—Գ. Գ.)։

բիճակ մոտեցում է ցուցաբերել Դավիթ Անհաղթի վերը բերված մտքի նկատմամբ, նա գտնում է, որ «ենթական» և «կատարումն», այսինքն՝ միայն նյութի և նպատակի բնութագրումը բավարար չեն գիտությունների սահմանումը տալու համար: Այդ երկուսի հետ մեկտեղ նա անհրաժեշտ է համարել գիտությունը բնութագրելիս տալ ոչ միայն նրա, այսպես ասած, վերջնական նպատակը, այլև նշել գիտության ճանաչողական հիմնական խնդիրները, բացահայտել նրա բովանդակության զխավոր բաղադրիչ մասերը: Ընդ որում, Նրդնկացին գրում է, որ, օրինակ, աստղաբաշխության «հանձար հմտութիւնն» է՝ «գիտել շրջագայութեանն յեղանակ և զշարժումն ընթացից լուսաւորացն», իսկ բժշկության «հանձար զօրութիւնն» է՝ «գիտել զխառնութեանն առաւելութիւն և նուազութիւն, և ի շարժմանէ նրակացն, և ըստ ժամանակին և հասակին և բնութեան տեղոյն դեղս կազմել յարմարական ծաղկացն շարախառնութեամբ»: այսինքն՝ առաջին դեպքում պետք է գիտենալ երկնային լուսատուների շրջապտույտի բնույթն ու շարժման օրինաչափությունները, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մարմնում տարրերի համամասնությունն ու այդ համամասնության փոփոխության պատճառները և ծաղիկնեբից բուժման նպատակով համապատասխան դեղեր պատրաստելու եղանակները:

Միջնադարյան հայ իմաստասերներն իրենց փիլիսոփայական ռմբոնումներն արտահայտելիս ելել են Դավիթ Անհաղթի ուսմունքի ոչ միայն տառից, այլև ոգուց: Այսպես, արձանագրելով հանդերձ մի շարք հարցերի լուծման մեջ Պլատոնի և Արիստոտելի տեսակետների տարբերությունը, նրանք միաժամանակ նշել են, որ դրանք միմյանց չեն հակադրվում, այլ հետևանք են տաբեր առումներով հարցի բնության: Այսպես են նրանք բացատրել, չբինակ, բնդհանուր հակացությունների գոյության մասին պատույնյան և արիստոտելյան տեսակետների տարբերությունը: Հետաքրքրական այստեղ այն է, որ այս հարցում հայ իմաստասերները, ըստ էության, շարունակել են նորպատոնականության ներկայացուցիչ Դավիթ Անհաղթի վերաբերմունքը՝ հակադիր տեսակետները հաշտեցնելու հակումը:

Հայտնի է, որ Դավիթ Անհաղթը Պորփյուրի «ներածութեան» վերլուծության մեջ չանացել է հաշտեցնել բնդհանուրի գոյության հարցում Պլատոնի և Արիստոտելի ռմբոնումները, պաշտպանելով այն միտքը, թե և՛ Պլատոնը, և՛ Արիստոտելը ընդունում են, որ բնդհանուրը գոյություն ունի «նախ բան դբագումս, և թէ ի բագումս և ի վերայ բաղմաց»⁹, այսինքն՝ բնդհանուրը գոյություն ունի բաղմաթիվ եզակի իրերից առաջ, նրանց մեջ և նրանցից «ևտո» մեր մտքում, XIV դ. հայ նշանավոր իմաստասեր Հովհան Որոտնեցին ժառանգել է Դավիթ Անհաղթի նման մոտեցումը և ստեղծագործաբար այն կիրառել Արիստոտելի «Կատեգորիաների» վերլուծությանը նվիրած իր աշխատության այն հատվածներում, որտեղ նա բնում է բնդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերության հարցը՝ դրանց առաջնության տեսակետից¹⁰:

Փիլիսոփայական տարբեր ուսմունքները, հարցերի բնության ու վեր-

⁹ Դավիթ Անհաղթ, «Վերլուծութիւն ճնրածութեանն» Պորփյուրի, համահավաք բնական բնագիրը, Թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջարկն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1976, էջ 46—52:

¹⁰ «Յո՞վ հանն ու Որոտնեցւոյ վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի», Երևան, 1956, էջ 34—38:

լուծություն տարբեր մեթոդները՝ ճշտեցնելու հակում Դավիթ Անճաղթի մոտ։ Անկատարելություն է նաև Արիստոտելի «Կատեգորիաների» կապակցությամբ Պորփյուրի «ներածություն» աշխատությանը նրա տված գնահատականում։ Անշուշտ, Դավիթ Անճաղթը նկատել է Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և նրա վերաբերյալ Պորփյուրի «ներածություն» էական տարբերությունը, որը մեթոդաբանական բնույթ ունի։ Եթե Պորփյուրի կողմից «Հին դժանդիր» (սեռ, տեսակ, տարրերի, սեփական և պատահական հատկանիշներ) քննությունը մտաճանցողական բնույթ ունի, ապա Արիստոտելի առաջադրած տասը կատեգորիաների վերլուծությունը հազեցած է իրական բովանդակությամբ։ Նկատելով այս հանգամանքը, Դավիթ Անճաղթը, այսուամենայնիվ, աշխատել է բարձր գնահատել Պորփյուրի երկը և արժեքավորել այն փխխոփայական գիտության համար։ Նա գրել է. «Եթե Ստորոգությունքնա Արիստոտելի յամենայն իմաստասիրությունս պիտոյանան, վասն զի ներածությունք հնաամենայն իմաստասիրություն, վասն զի նորք ուսանիմք զամենայն զգոյսս։ Արդ եթե Ստորոգությունքնա Արիստոտելի յամենայն իմաստասիրությունս պիտանանան, իսկ ի Ստորոգությունքնա Արիստոտելի պիտանանայ առաջիկայ շարագրությունս (իմա՝ Պորփյուրի «ներածությունք»), ապա ուրեմն և յամենայն իմաստասիրությունս պիտանանայ առաջիկայ շարագրությունս»¹¹։ Դավիթ Անճաղթի այս գնահատականը կրկնել են Վահրամ Բաբունին և Հովհան Որոտնեցին՝ Պորփյուրի «ներածությունք» նվիրված իրենց վերլուծականներում։ Եվ այսպես, անցյալի փխխոփայական սկզբնաղբյուրները գնահատելու հարցում ևս ունենք հայ իմաստասերների վրա Դավիթ Անճաղթի ազդեցությունը մի պերճախոս փաստ։

Դավիթ Անճաղթի դերը հայոց փխխոփայության պատմության մեջ զրևեղում է նաև նրանում, որ հետագա դարերի մտավորականները նրա ստեղծագործական ժառանգությունից էին զիտելիքները քաղում անտիկ աշխարհի իմաստասերների ու նրանց ուսմունքների վերաբերյալ։ Դավիթ Անճաղթի աշխատություններն ուսումնասիրելիս ղեկավար չէ նկատել, որ փխխոփայական այլևայլ հարցեր քննելիս ու հիմնավորելիս նա շատ ճանաչելի շահատակում անտիկ իմաստասերների անունները, վկայակոչում նրանց տեսակետները, քաղվածքներ բերում նրանցից և այլն։ Դավիթ Անճաղթի երկերն այս առումով հարուստ շտեմարան են և զգալիորեն խթանել են հայ մտավորականների հետաքրքրասիրությունը հունասելլենիստական գիտության և մշակույթի նկատմամբ։

Միջին դարերի մտավորականներից շատերը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, Հովհաննես Սարկավազը, Հովհաննես Երզնկացի Պյուզը, Վահրամ Բաբունին, Հովհան Որոտնեցին և ուրիշներ, անդրադառնալով գոյի հարցին, այն բաժանել են երկու տեսակի. գոյ, որն իրականում գոյություն ունի և գոյ, որն առկա է միայն մեր մտքում և իրականում գոյություն չունի։ Եվ որպես միայն մտքում գոյություն ունեցողի օրինակ՝ նրանք հիշատակում են առասպելական էակներ՝ եղջերվաբաղն ու արայելը։ Այսպիսի բաժանումը հայ փխխոփայության մեջ կայունացել է Դավիթ Անճաղթի ժառանգության հիման վրա և որպես ակունք, բերվող օրինակով հանդերձ, նրա «Սահմանք իմաստասիրու-

¹¹ Դավիթ Անճաղթ, Վերլուծություն ներածությունքնա Պորփյուրի, էջ 14—16։

թեան» աշխատությունն է¹², անկախ այն հանգամանքից, որ այդ միտքը հունահելլենիստական է իր ծագումով:

Միջնադարյան գրեթե բոլոր հայ իմաստասերների մոտ արտացոլվել է աստծո գոյության ապացուցման կոսմոլոգիական եղանակը, ըստ որի աստծո կենցաղային հավաստվում է աշխարհի գոյության փաստով. հթե կա հետևանքը՝ աշխարհը, ապա պետք է լինի նաև դրա պատճառը, պետք է լինի նրա ստեղծողն ու շարժման մեջ դնողը: Լկյս տեսակետը, որի հիմնավորողներին մեկը հղել է Լերիստոտելը, պաշտպանել է նաև Դավիթ Անհաղթը: Սահմանքում նա գրել է. «Թէպէտ և աստուածայինն անգիտելի է ըստ ինքեան, այլ սակայն, տեսանելով զստեղծութիւնս և զարարածս նորա և զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի, ի մտածութիւն և ի կարծիս զամբ ստեղծչին»¹³: Դավիթ Անհաղթին հետևելով՝ աստծո գոյության ապացուցման այս եղանակը պաշտպանել են, ինչպես ասվեց, միջին դարերի հայ գրեթե բոլոր իմաստասերները: Լկնշուշտ, շենք ուղում ասել, որ կոսմոլոգիական ապացուցման եղանակը միայն ու միմիայն Դավիթ Անհաղթի միջոցով է անցել մեզ հետաքրքրող դարերի բոլոր մտավորականներին: Սակայն, այնուամենայնիվ, Դավիթ Անհաղթի երկը այդ գաղափարի փիլիսոփայական-աշխարհիկ սկզբնաղբյուրներից մեկն է եղել և անառարկելիորեն դեր է խաղացել այդ սկզբունքի տարածման ու մասսայականացման գործում:

Շարունակելով թվարկումն այն փաստերի, որոնք բացահայտում և արտացոլում են Դավիթ Անհաղթի ազդեցությունը միջին դարերի հայ իմաստասիրական մտքի բովանդակության վրա, պետք է ասել, որ մասնավորապես Դավիթ Անհաղթի միջոցով է հետագա դարերի իմաստասերներին անցել իմացության հինգ աստիճանների կամ ձևերի մասին ուսմունքը, որին հանդիպում ենք Հովհաննես Երզնկացի Պապի, Վահրամ Բաբունու, Հովհան Խրտանեսու և այլոց մոտ: Դավիթ Անհաղթը Սահմանքում գրում է, թե մարդկային ճանաչողության հնարավորությունները հինգն են. դրանք են՝ «զգայութիւն, գերեակայութիւն, զկարծիս, զտրամախոհութիւն, զմիտս»¹⁴, Լկնուհետև նա բնութագրում է այդ հնարավորություններից յուրաքանչյուրը. ընդ որում, նշում է, որ զգայութիւնը առկա իրի վերաբերյալ տալիս է մասնավոր գիտելիք, երևակայութիւնը գիտելիք է բացակա իրի մասին, և այս գիտելիքը տարբերվում է «սոսկ մտածութեամբ» տրվածից նրանով, որ Լթե երևակայութիւնը հիշողութիւն է բացակա, բայց իրականում գոյութիւն ունեցող իրի մասին, ապա «սոսկ մտածութեամբ» տրվածը վերաբերում է իրականում գոյութիւն չունեցողին, «որպես յորժամ որ զեղջերուաբաղն ստեղծանիցէ յիրում մտածութեանն, որ ոչ է գոյ»¹⁵, — ասում է Դավիթ Անհաղթը: Սահմանքում երկու բնութի գիտելիք է. մի գեպքում գիտելիքի պատճառը հայտնի է, երկրորդ գեպքում՝ անհայտ: Օրինակ՝ ասում ենք, թե բանական հոգին անմահ է, բայց չգիտենք դրա պատճառը: Տրամախոհութիւնը միջոցով գիտելիք է ստացվում ընդհանուրի մասին, որի պատճառը հայտնի է: Տրամախոհութիւնը «պատճառը հայտնի կարծիքից» տարբերվում է նրանով, որ կարծիքը՝ մտահանգման եզրակացությունն է, իսկ տրամախոհու-

¹² Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 2:

¹³ Նույն տեղում, էջ 16:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 108:

¹⁵ Նույն տեղում:

թյունը՝ կարծիքի միջոցով ստացված հավաստի նախադրյալների հիման վրա արված եզրակացությունն է։ Մտքի բնութագիրը Դավիթ Անհաղթը չի տալիս։

Իմացության աստիճանների վերաբերյալ Դավիթ Անհաղթի արտահայտած վերոհիշյալ դրույթներին անդրադարձել է Վահրամ Բաբունին և տվել դրանց յուրովի շարադրանքն ու պարզաբանումը, ուր կարելի է տեսնել հարցերի խոր ու ստեղծագործական ըմբռնում¹⁶։ Այս իրողությունը բացահայտելու համար հետևենք Բաբունու դասողություններին։ Թվարկելով ճանաչողության դավթյան հինգ հնարավորությունները, նա նշում է, որ այդ հինգ «կարողությունների» միջոցով է մարդ իրականացնում աշխարհի ճանաչողությունը։

Զգայությամբ կարողանում ենք իմանալ, օրինակ, գրում է Բաբունին, որ սա նշի ծառ է, որ այս ձայնը կենդանու է և այլն։ Զգայությամբ ձեռք բերված գիտելիքներն արդյունք են զգայարանների անմիջական տվյալների։

Նրևանալությամբ մարդ իմանում է բացակա իրերի մասին, որոնց վերաբերյալ նա զգայարանների միջոցով առաջ տվյալներ է ստացել։ Այս վերջին հանգամանքը, ասում է Բաբունին, երևակայության համար չափազանց կարևոր է ու նրա էությունն է։ Ինչպես և Դավիթ Անհաղթը, Բաբունին ևս երևակայությունը տարրերում է «սոսկ մտածութիւն»-ից, որի տակ, ինչպես ակնհայտ է տրված բացատրություններից, Բաբունին, Դավիթ Անհաղթի նման, հասկանում է իրականում գոյություն չունեցող և ոչնչի շճամապատասխանող մտակառուցումները, մտապատկերները։ Օրինակ՝ երբ պատկերում են «մարդու գլխով որևէ գիշատիչ և այլ նման բաներ», — գրում է Բաբունին։ Ճանաչողության այս երկու կարողությունները՝ զգայությունն ու երևակայությունը «մասնական գիտութիւն են», այսինքն՝ դրանցով մենք իմանում ենք զգայական-եղակի իրերի ու նրանց հատկանիշների մասին։ Իմացության այս աստիճանը դեռևս ընդհանրացում չի պարունակում և մնում է «մասնական գիտութեան» մակարդակի վրա։

Անցում զգայականից դեպի ընդհանրացում կատարվում է կարծիքի միջոցով, որը կարող է լինել երկու տեսակ՝ «անպատճառ» և «հանդերձ պատճառաւ»։ Առաջին դեպքում եզրակացության հիմքերն անհայտ են՝ կարծիք է հայտնվում առանց դրա պատճառների գիտության, իսկ երկրորդ դեպքում ընդհակառակը՝ գիտենք կարծիքի պատճառները և կարծիքը այդ պատճառներից արված եզրահանգումն է։

Տրամախոնորությունը, որը նույնպես պատճառներից արված եզրահանգում է, ճանաչողության ավելի բարձր աստիճան է։ Նրանով մարդ «զընդհանուրսն գիտենաւ»։ Այդ ընդհանուրը տրվում է նրա հիմունքների մասին խորելու միջոցով։ Օրինակ՝ Բաբունին նշում է, որ «տրամախոնութեամբ» գիտենք, թե ինչ են երկիրը և բույսերը, ինչ են մարդը և կենդանին, օդը և ծովը և այլն։

Մտքին, ինչպես և Դավիթ Անհաղթը, Բաբունին բնութագրումներ չի տալիս, սակայն զգայության, երևակայության, կարծիքի և տրամախոնության վերաբերյալ վերը բերված պարզաբանումներից հետո նա գրում է, թե

16 Մատենադարան, ձեռ. № 3201, Էջ 171 ա—172 ա։

«Տրամախոհություն և միտքն ծնանին զմակացութիւն, զի յորժամ սկիզբն առնէ իրաց մի, որ զժուարին է լսել՝ ապացուցիւ լսեցնէ»¹⁷, Այս դատողությունից հետեւում է, որ միտքը՝ բանականությունը բնդհանուր գիտելիքներ տվող ճանաչողության բարձրագույն աստիճանն է:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, Վահրամ Բաբունին բավականաչափ հարադատորեն և ստեղծագործաբար է ներկայացրել հայ անվանի իմաստասիրի սեղմ արված դատողություններն իմացության աստիճանների վերաբերյալ:

Վահրամ Բաբունին նյութի խոր բմրոնմամբ է շարադրել ու պարզաբանել Դավիթ Անշաղթի փաստարկներն՝ ուղղված ճանաչողության ներառությունն ու իմաստությունը ժխտող պիրոնյան սկեպտիցիզմի, կրատիլյան բեյառիզմի և սոփեստ Գորդիասի հիմնական դրույթների դեմ: Իր մեկ նաբանություններով նա, միաժամանակ, որոշ շահով լայնացրել ու խորացրել է այդ փաստարկների բովանդակությունը՝ նոր դրույթներ առաջադրելու կամ տարբեր աոիքներով Դավիթ Անշաղթի արտահայտած սկզբունքները զուգակցելու միջոցով: Արդեգրելով հայ մեծանուն փիլիսոփայի մտքերն իմաստասիրության նշանակության, ճանաչողության մեջ նրա ունեցած դերի և դիտական բարձր ու հրապուրիչ հատկանիշների վերաբերյալ, Բաբունին այնպիսի կրթոտությունք է խոսում դրանց մասին, որ կարծես մարտականորեն տրամադրված թշնամու հարձակումներից է պաշտպանում իր խոր համոզմունքներից բխող ամենանվիրական զաղափարները¹⁸: Այս ամենը խոսում են այն հսկայական ազդեցության մասին, որ Դավիթ Անշաղթն ունեցել է XIII դ. հայ նշանավոր նոմինալիստ իմաստասերի վրա:

Դավիթ Անշաղթի ազդեցությունը զգալի է նաև Հովհան Որոտնեցու վրա: Վերջինիս փիլիսոփայական հայացքներում առկա են Դավիթ Անշաղթի աշխատություններում արտահայտված բաղմաթիվ դրույթներ, որոնք Որոտնեցու համար շատ հաճախ հիմնաքարեր են փիլիսոփայական իր շինություններ, նրա առանձին մասերը կառուցելիս: Իմացությանը վերաբերող հարցեր լուսաբանելիս նա ևս, Բաբունու նման, դիմել է ճանաչողության հինգ աստիճանների մասին Դավիթ Անշաղթի ուսմունքին՝ դրանք յուրովի օգտագործելով իմացության իր ուսմունքը արտացոլելիս: Իմացության պրոցեսը նա բաժանել է երկու աստիճանի և անվանել դրանք արտաքին ու ներքին զգայություններ: Ընդ որում, արտաքինի տակ նա հասկանում է միայն զգայությունն ու բնկայումը, իսկ ներքինի տակ՝ «նախ՝ հասարակ զգայութիւն (մտապատկեր— Գ. Ր.), երկրորդ՝ երևակայութիւն, երրորդ՝ կարծիսն, չորրորդ՝ տրամախոհութիւն, հինգերորդ՝ միտքն»¹⁹: Ակնհայտ է, որ Որոտնեցին իմացության ողջ պրոցեսը բաժանել է զգայական և տրամաբանական տարիանների և տրամաբանականի մեջ թվարկել Դավիթ Անշաղթի իմացության հինգ ձևերը՝ զգայության տակ հասկանալով մտապատկերը:

Դավիթ Անշաղթը մեծ ավանդ է ներդրել Հայաստանում տրամաբանություն գիտությունը հիմնադրելու և տարածելու գործում: Այս խնդրում նշանակալի է նրա դերը ոչ միայն որպես հիմնադրի, այլև որպես ներխուժողի տրամաբանական ուսմունքի մատերիալիստական էությունն արտացոլողի

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 171 ր.

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 143 ա—162 ր.

¹⁹ Նույն տեղում, ձև. № 6573, էջ 243 ր.

ու պաշտպանի՝ Հայ իրականության մեջ 'Դավիթ Անհաղթն առաջինն էր, որի ստեղծագործական ժառանգության մեջ մասնագիտորեն քննվելու լուսաբանվել են տրամաբանության բոլոր հոգիները՝ հասկացության, դատողության և մտահանգման վերաբերյալ ուսմունքները։ Հետագա դարերի հայ իմաստասերները, օրինակ՝ XVII դ. նշանավոր իմաստասեր Սիմեոն Զուղայեցին²⁰, տրամաբանությանը նվիրված իրենց գործերը պրելիս մեծ շահով օգտվել են Դավիթ Անհաղթի ստեղծագործական ժառանգությունից։ Նույնիսկ XIX դ. տրամաբանության և փիլիսոփայության որոշ հայ ներկայացուցիչներ իրենց ուսմունքի բովանդակությունը շարադրելիս օգտվել են Դավիթ Անհաղթի երկերից և առաջադրված դրույթները հիմնավորելու համար դիմել են նրա ասույթներին և վկայակոչել նրա հեղինակությունը։

Միջին դարերում Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները փիլիսոփայական-տրամաբանական գիտելիքներ ուսուցանելու հիմնական ձևերից էին հղելու։ Այդ նպատակով նրա աշխատությունները նաև մեկնաբանվել են։ Հայկական ձեռագրերում պահպանվել են Վահրամ Բաբունու, Գրիգոր Տաթևացու, Առաքել Սյունեցու և այլոց մեկնությունները։ XVIII դ. հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Նրեանցին ուսուցողական նպատակով փիլիսոփայական ձեռնարկ ստեղծելիս՝ նրանում հիմնական տեղ է հատկացրել Դավիթ Անհաղթի երկերին։

Միջնադարի հայ մտավորականները անդրադարձել են բառուղականության խնդիրներին։ Իրենց քարոզներում, ճառերում, մեկնություններում նրանք շոշափել են բարոյականության մի շարք սկզբունքներ, հիմնավորել են դրանք և հանդես բերել բարոյականության մասին հայացքների ամբողջական համակարգ։ Լուսաբանելով էթիկական հարցեր՝ այս բնագավառում ևս Դավիթ Անհաղթի մտքերը նրանց համար ելակետային դրույթների նշանակություն են ունեցել։ Նրանք, օրինակ, գտնում էին, որ մարդկային բարոյական հատկանիշները կարող են լինել ձեռքբերովի (սեմակստացական) և բնությունից տրված՝ ռեակական։ Առաջին դեպքում բարոյական հատկանիշները մարդու կողմից գիտակցվում են, ուստի կարող են հսկողության ենթարկվել, իսկ երկրորդ դեպքում, երբ այդ հատկանիշները բնությունից են, այսինքն՝ կախված են մարդու մարմնում տարրերի համամասնությունից, առաջ հատկանիշները մարդու մոտ արտահայտվում են ինքնաբերաբար։ Այս բնութագրեր, որն արտացոլվել է Դավիթ Անհաղթի Սահմանքում²¹, հետագայում հանդիպում ենք Հովհաննես Սարկավազի, Ներսես Լամբրոնացու, Հովհաննես Նրզնկացու, Մխիթար Գոշի, Վահրամ Բաբունու, Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց մոտ։

Եվ այսպես, բավականաչափ շատ են այն գաղափարները, սկզբունքները, թեղիքը, որոնք Դավիթ Անհաղթի աշխատությունների միջոցով հաղորդվել են հետագա դարերի իմաստասերներին։ Վերը շարադրվածը վկայում է միջնադարի հայ իմաստասիրական մտքի վրա Դավիթ Անհաղթի նկատմամբ ազդեցության, Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության զարգացման գործում նրա զրավոր ժառանգության անուրանալի դերի մասին։

²⁰ Սիմեոն Զուղայեցի, Գրք տրամաբանության, Կ. Պոլս, 1728։

²¹ Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրության, էջ 90։

ДАВИД АНАХТ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРМЯНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

ГЕВОРГ ГРИГОРЯН

Резюме

Давид Анахт (V—VII вв.) сыграл выдающуюся роль в деле становления и развития в Армении научно-философской мысли. По его инициативе был переведен с греческого на армянский язык ряд философских произведений античных авторов. Благодаря этим и другим переводам словарный фонд армянского языка пополнился многими научно-философскими терминами.

Труды Давида Анахта—его главное сочинение «Определения философии», три сочинения-комментарии, посвященные анализу трудов Аристотеля «Категории» и «Аналитики» и труда Порфирия «Введение»—стимулировали развитие философской и логической, этической и эстетической наук в средневековой армянской действительности вплоть до XIX в. Влияние Давида Анахта распространяется на многих мыслителей, в частности, на таких видных философов, как Григор Магистрос, Ваграм Рабуни, Ованес Ерзынкаци, Ованес Воротнеци, Симеон Джугаец и др., которые не просто механически повторяли мысли Давида Анахта, а творчески использовали их для обоснования и доказательства выдвинутых ими теоретических положений и практических задач.