

„DAVID ANHAGHTH, the „Invincible“ Philosopher“, Avedis K. Sonjian (ed.), Scholars Press. Atlanta, Georgia, 1986, 150 pp.

«ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱԳԻՓ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆ», Ավետիս Գ. Սանջյան (խմբ.), Սքոլարս պրես Հրատ., Ատլանտա, Ջորջիա (ԱՄՆ), 1986, 150 էջ:

Ինչպես տեղեկանում ենք գրքի առաջարանից, Կալիֆոռնիայի Համալսարանի (Լոս Անջելես) Հայագիտական հետազոտությունների նարեկացիական ամբիոնը, որը վարում է փիլիսոփայության դոկտոր Ավետիս Սանջյանը, 1981-ին կազմակերպել է Դավիթ Անհագիթին նվիրված սիմպոզիում, որին մասնակցել են փիլիսոփայության, վաղ քրիստոնեական գրականության, բյուզանդական և հայ մշակույթի պատմության մի խումբ մասնագետներ: Այս սիմպոզիումին ներկայացված յոթ զեկուցումների տեքստերն է ամփոփում տվյալ ժողովածուն, որը լույս է ընծայվել Կալիֆոռնիայի Համալսարանի Գուստավ Գրյունբերգումի անվան մերձավորարևելյան հետազոտությունների կենտրոնի հովանավորությամբ Հրատարակվող «Մերձավոր արևելքի մշակույթի և հասարակության հետազոտություններ» մատենաշարով: Զետեղված նյութերից երեքը (Գ. Նախ-նիքյանի, Ռ. Քոմսոնի, Հ. Նալատյանի) ծանոթ են սովետական գիտական հասարակությանը: Դրանք 1980-ին Երևանում կայացած Հորեյանական նստաշրջանին ներկայացված զեկուցումներն են՝ որոշ վերախմբագրությամբ:

Հենց սկզբից պետք է նկատել, որ դեռ պարզարանված չեն Դավթի կյանքի և գիտական ժառանգության շատ հարցեր, որոնցից հանգուցային են Դավթի հարաբերությունը նորապլատոնական փիլիսոփայությանը, նրա հայացքների համատեղելիությունը քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ, Դավթի գիտական ժառանգության լրիվությունը: Ինչպես կտեսնենք ստորև, այս հարցերում ժողովածուի հեղինակներն ունեն տարբեր, երբեմն իրարամերժ կարծիքներ:

Ժողովածուն բացվում է Ավետիս Սանջյանի առաջարանով, որը սեղմ կերպով ներկայացնում է հոգևածների հիմնական դրույթները և հատկապես տարակարծությունների հանգուցային խնդիրները, ինչպես և ներածական հոդվածով, որը պատկերացում է տալիս Դավթի կյանքի ու գործունեության, մշակութային միջավայրի, նրա երկասիրությունների բովանդակության և այն ազդեցության մասին, որ դրանք ունեցել են առանձնապես հայ մշակույթի զարգացման վրա: Թրվում է, չկա դավթագիտության բնագավառին վերաբերող որևէ հարց, որը վրիպած չլինի Ա. Սանջյանի ուշադրությունից և որի մասին նա շտա ամփոփ, բայց և ամբողջական գաղափար: Մյուս առանձնահատկությունը մատենագիտական-աղբյուրագիտական հարուստ տեղեկություններն են, որոնք հաղորդում է հոգևածագիրը (ծանոթագրություններն իրենց ծավալով նույնիսկ համեմատելի են բուն տեքստի հետ): Դրանք հավաստի են դարձնում շարադրանքը և օգնում են մյուս հոգևածների ընթերցման ժամանակ կողմնորոշվելու այն վիճելի հանգուցային հարցերում, որոնք թվարկվեցին վերը: Այս առումով հասկանալի է, որ Ա. Սանջյանը, վկայակոչելով առհասարակ Հայագիտությունից անկախ փիլիսոփայության պատմության մեջ ընդունված տեսակետը, ուշադրություն է հրավիրում այն առանձնահատկությունների վրա, որով նորապլատոնականության Ալեքսանդրյան դպրոցը տարբերվում է մյուսներից. հենց այս տարբերություններն են, որ հիմք են տալիս հասկանալու Դավթի փիլիսոփայության մեջ Պլատոնի և Արիստոտելի հաշտեցման միտումը, պլուրալիզմի, պերիպատետիկյան և ստոյիկյան ուսմունքների յուրացումը, հակումը դեպի բնական գիտություններն ու հատկապես դեպի Արիստոտելի տրամաբանությունը և իմացաբանությունը: Քրիստոնեության նկատմամբ Ալեքսանդրյան նորապլատոնականության վերաբերմունքի տեսակետից էլ բոլորովին բնական է թվում նաև, որ ռեկուզել Դավթի ուսմունքն իր արմատներն ունեւր անտիկ հելլենիստական փիլիսոփայության ավանդույթի մեջ, այսուհանդերձ նրա շատ գաղափարներ պարարտ հող գտան Հայաստանում, և նրա նորապլատոնականությունը խոլընդոտ չեղավ, որպեսզի հայ եկեղեցու հայրերն օգտագործեին նրա փիլիսոփայությունը ի շահ իրենց պաշտոնական քրիստոնեական դավանաբանության և գաղափարախոսության (էջ 5): Այս լույսով և մեջերերելով Ս. Արևշատյանի կողմից գիտական շրջանառության մեջ դրված փաստական տվյալները՝ Ա. Սանջյանը հակված է կշիռ տալու այն վարկածին, որ Դավթին իսկապես հե-

չինական է՝ Ենեբրոդեան ի Սուրբ Խաչն Աստուածընկալ իրոնական դրվածքը և՛ որ նա կարող էր լինել արեոպագիտյան երկու դրվածքների (Եթադագս երկնային քահանայապետությանն և Եթադագս եկեղեցական քահանայապետությանն) հեղինակը։ Ա. Սանջյանն ամբողջովին Դավթի ազանդությունի հունի մեջ է դնում ու քննում միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունն ընդհուպ մինչև 1711 թ.՝ նկատի ունենալով, որ Դավթի գաղափարները հիմնարար նշանակություն են ունեցել, իսկ նրա երկերը մեկնվել են փիլիսոփայության դասական երկերին համահավասար։ Սա ամենից ընդունված տեսակետն է հայ միջնադարյան փիլիսոփայության զարգացման՝ ներքին միտումների վերաբերյալ։ Բայց մենք կուզենայինք ուշադրություն հրավիրել նաև այն նոր առանձնահատկությունների վրա, որ ձևեր է բերել զարգացած ավատատիրության շրջանի և ուշ միջնադարի հայ փիլիսոփայությունը՝ անհաղթյալ՝ ավանդույթը շարունակելով՝ հանդերձ։ Դրանցից կարևորագույններն են. զուտ փիլիսոփայական տեսակետից՝ նոմինալիստական-արիստոտելական միտումների ուժեղացումը և տիրապետությունը, գաղափարական տեսակետից՝ կրոնափիլիսոփայական թեմաների արծարծումը, մշակութաբանական տեսակետից՝ վաղ վերածննդին հասնող հումանիստական մոտիվների առաջացումը։ Սրանք առանձնահատկություններն են, որոնցով ընդ։ Մի առանձին թեմա է Դավթի փիլիսոփայական երկասիրությունների առնչությունը ուշ հելլենիստիկ հայ փիլիսոփայությունն արդեն դուրս է գալիս անհաղթյալ ավանդույթի շրջանակներին և ուսմունքների, արարական և բյուզանդական մտածողների հետ։ Ա. Սանջյանն այս դեպքում վկայաբերում է Դավթի Անհաղթի հոբելանին նվիրված նստաշրջանի զեկուցումները, որոնցում տվյալներ կան Դավթի հետ այլ խոշոր մտածողների գաղափարական և՛ նույնիսկ տեքստային ընդհանրության մասին։ Սա շատ կարևոր հարց է։ Հարկավ, Եթադագս Անհաղթի՝ որպես մտածողի, եզակիությունը որոշվում է այն մեծ ներդրումով, որ նա արել է հայ փիլիսոփայական գրականության պատմության զարգացման գործում (էջ 11)։ Սա մեծ բան է մեզ՝ հայերիս համար։ Բայց շատ ավելի կարևոր է համոզվել նաև, որ Դավթը նկատելի տեղ ունի և ընդհանուր փիլիսոփայության պատմության մեջ, և այդ տեղը կարող է որոշվել, եթե մանրամասն ցույց տրվի, թե ինչ դեր է խաղացել Ալեքսանդրյան դպրոցը (որի ուղույն դեմքերից է Դավթը), հատկապես V—VI դդ., անտիկ մշակույթը վերածննդում և ուշ միջնադարյան ու արարական մշակույթին փոխանցելու խնդրում։

Թեզիսային համալսարանի փիլիսոփայության պրոֆեսոր Գեորգ (Ջորջ) Նախնիբյանի Եթադագս փիլիսոփայության սահմանումների մասին հոդվածը վերաբերում է քրիստոնեական վարդապետության հետ Դավթի փիլիսոփայության համատեղելիության հարցին։ Նախնիբյանը ելնում է այն ենթադրությունից, որ V—VI դդ. Հայաստանն ամբողջովին քրիստոնեացած երկիր էր, որտեղ «հալը» և «քրիստոնեան» (հայ քրիստոնեական հավատին պատկանելը) ընկալվում էին որպես համանիշներ, բայց հայ եկեղեցին ուներ նաև իր որոշակի յուրահատկությունները. եկեղեցական արարողությունները դասական հայերենով էին, տաղերն ու շարականները՝ հայկական մեղեդիներ և այլն։ Եվ այս միջնադարում, ըստ հոդվածագրի, պետք է բաղդադի խորթ լինել Դավթին իր հելլենիստական կրթությամբ և հունահելլենիստական իմաստասիրությամբ։ Այս վարկածը հիմնավորելու համար հեղինակը ջանում է ցույց տալ, որ Դավթի «Սահմանքում» արծարծված գաղափարներն անհամատեղելի են քրիստոնեական դավանաբանության հիմնական գրությունների հետ, որոնք (1) հավատը գերադասում են բանականությունից՝ մերժելով հունական և հելլենիստական մտածելակերպին հատուկ բանականության պաշտամունքը, (2) մարդու կատարելության իդեալը տեսնում են Քրիստոսին նմանվելու մեջ՝ որքանով այդ թույլ են տալիս աստծու ողորմածությունը և մարդու զորությունը, (3) մերժում են փիլիսոփայական աստվածաբանությունը, որը ջանում է ասպեկտից աստծու գոյությունը և սահմանել նրա բնությունը, և համարում են, որ միակ ճիշտը հավատի աստվածաբանությունն է, և, վերջապես, (4) բարոյականության հեղինակազորությունը ածանցում են հավատից։ Մինչդեռ, ինչպես ցույց է տալիս Գ. Նախնիբյանը, «Սահմանքում» Դավթը շարունակում է հունական ռացիոնալիզմը՝ բանականությունը և ոչ թե հավատը համարելով գերագույն հեղինակությունը, բարոյական իդեալ՝ իմաստասիրի կյանքով ապրելը, աստվածաբանությունը կախման մեջ գնելով փիլիսոփայությունից (բանական հիմնավորումից) և առաջադրելով բարոյականության բանական տեսություն։ Այս «անվերջում ռացիոնալիզմը» բարձրացնում է մարդուն. ժամրդս օժտված է ճանաչողական զորություններով՝ սկսած զգայություններից մինչև զուտ միտքը, և այս զորություններով մարդս կարող է իմանալ այն ամենը, ինչ նրա հնարավորությունները թույլ են տալիս իմանալու մարդկային և աստվածային բաների մասին։ Հավատք, հեղինակազորությունը, հրաշքը (mystery) տեղ չունեն մարդու բնության և ճակատագրի վերաբերյալ։ Դավթի հայացքներում (24)։

Անկասկած է Դավթի հունահելլենիստական ռացիոնալիզմի և բարոյական իդեալի մասին

Նախնիքյանի այս հետևությունների համապատասխանությունը Դավթի «Սահմանքին» Բայց երևի լրացուցիչ հետազոտության է արժանի այն հանգամանքը, թե կարո՞ղ էին արդյոք նման մտածելակերպը և այդպիսի մտածողը հող գտնել V—VI դդ. Հայաստանում։ Այս հարցի պատասխանը պետք է գտնվի պատմական փաստերի որոնմաների մեջ։ Հետագա մտորումների համար մենք կուզենայինք հիշեցնել արդեն հայտնի պատմական մի քանի իրողություններ։ V—VI դդ. մեր Ոսկեդարն են, մեր լուսավորության դարը, և ո՛չ փոխաբերական իմաստով. արդեն հավաստված փաստ է՝ հայագիտության մեջ մանրամասն ցուցադրված, որ Հայաստանում իրականացվում էր մշակութային ծրագիր՝ ժամանակի դիտելիքները հայերեն և հայ հասարակայնությանը ներկայացնելու համար։ Որ դա նախապես մշակված ու գիտակցարար, փուլ առ փուլ իրագործվող ծրագիր էր, երևում է նրանից, որ թարգմանվող ու գրվող երկերը համապատասխանում էին ժամանակի կրթական համակարգի հաջորդական բաժիններին՝ քերականություն, հոնոտորություն և ապա՝ փիլիսոփայություն (դրանց դասական իմաստով. այս հանգամանքը մանրամասնորեն ներկայացրել է Ս. Արևշատյանը հայ փիլիսոփայության կազմավորմանը նվիրված իր աշխատությունում մեջ, գ. II, §§ 1—2)։ Այդ երկերի ցանկը աչքի անցկացնելիս տեսնում ես, որ Դավթի «Սահմանքը» այդ ծրագրի մեջ տեղավորվում է քնական կերպով, և այն միակ երկը էր, որ կրում էր հունահելլենիստական ուղղորդված գաղափարները։ Հայ քրիստոնեական եկեղեցու դիրքավորումը կրոնական հանդուրժողության խնդրում մեծապես որոշվում էր, ուրեմն, ազգային ինքնության համար ծամանակի քաղաքակիրթ ժողովուրդների շարքը՝ բարձրանալով՝ պատմությանը պարտադրված անհրաժեշտությամբ։ Ի դեպ նկատենք, որ ինչպես Ոսկեդարում իրականացվող ծրագիրը ներկայանում է որպես ազգային ինքնության խնդիրներ լուծող մշակութային ծրագիր, այդպես էլ Հայոց մեծ կռիվն ընդդեմ պարսից և զրադաշտականության ներկայանում է ոչ որպես մոլեռանդ հավատացյալների «կրոնական պատերազմ» (այն երբեք այդպես չի հորշորշվել), այլ որպես ազգային-ազատագրական կռիվ, որպես կռիվ ազգային ինքնության համար, և նրա կրեական կերպարանքը չի շփոթեցրել, զարեւր շարունակ, մեր պատմիչներին ու պատմագիրներին, նույնիսկ կրոնական դասին պատկանողներին։

Ահա այն մտորումները, որ առաջացնում է Նախնիքյանի հոգվածը։ Բայց խոսքը տանք պատմաբաններին, աղբյուրագետներին, պատմամշակութաբաններին։ Իսկ մինչ այդ իրավունք չունենք անտեսելու այն նկատառումները, որոնք շարադրել է Նախնիքյանն այս հոդվածում։

Աստվածաբանության դոկտոր, Միլիգանի համալսարանի պրոֆեսոր Աբրահամ Տերյանը «Պլատոնը Դավթի Prolegomena philosophiae-ում» հոդվածն սկսում է մի ուշագրավ գնահատականով. մինչդեռ VI դ. նորապլատոնականներն զբաղվում էին նեղ և բժախնդիր մեկնություններով, Դավթի այս հոդվածը՝ «Սահմանքը», իսկապես փիլիսոփայական երկասիրություն է, որը վերածնում էր պլատոնյան նորապլատոնականությանը հատուկ լայն ընդգրկումը, սինթեզը։ Տերյանի հետազոտությունը բանասիրական-տեքստաբանական է, որի ընթացքում նա պարզում է, որ «Սահմանքում» Դավթը Պլատոնին է դիմում բոլոր հանգուցային հարցերում՝ ուղղակիորեն մեջբերումներ անելով նրա երկերից կամ էլ վկայակոչելով դրանք որպես ապացույցներ։ Բայց սա Պլատոնի կոյր վերաշարադրանք չէ. հոգվածում նշված է, որ որոշ տեղերում Դավթը գերադասում է դիմել Արիստոտելին, Պլուտարխոսին, ստոյիկներին։ «Այսուհանդերձ, դատելով ըստ «Սահմանքի», Դավթը ոչ այնքան էկեկտիկ փիլիսոփա կամ փիլիսոփայության պատմաբան է, որքան որ homo multarum literarum, որը փիլիսոփայում է սեփական իրավունքով և մտահոգված է լուսաբանություն որոնելով, և այն էլ ոչ ամեն մի աղբյուրից։ Իրականում, երբ նա իր կառույցներն է դնում ուրիշ փիլիսոփաների գրույթների վրա, ապա դրանց համար նեցուկ է դարձնում Պլատոնի «ապացուցիչ տեքստերը» (35)։

Ինչպես և Տերյանի հոդվածը, փիլիսոփայության դոկտոր Ռոբերտ Թոմսոնինը նույնպես (և Դավթի «Սահմանք» իմաստասիրությանն-ի հայերեն տարբերակը) ցուցադրում է, թե որքան արգասավոր կարող է լինել տեքստաբանական-բանասիրական հետազոտությունը պատմական իրողությունները հայտնաբերելու և հավաստելու գործում։ Հոգվածագիրը տեքստային բաղդադություններով ի հայտ է բերում «Սահմանքի» հունարեն բնօրինակի համեմատ հայերեն տեքստում կատարված փոփոխությունները՝ դրանք բացատրելով նրանով, որ «թարգմանիչը գիտակցում էր, որ բնագրում հիշատակվող շատ բաներ, որոնք լավ հայտնի էին Ալեքսանդրիայում, կարող էին ոչ անմիջապես հասկանալի լինել ընթերցողին Հայաստանում, որտեղ մշակութային հենքեր նշանակալիորեն տարբեր էր» (39)։ Բայց բավականին թիվ կազմող փոփոխություններով հանդերձ տեքստը հարազատ է մնում երկի բուն բովանդակությանը, և հատկանշական է, որ «բեռնաշանք է գործադրված տեքստի մեջ քրիստոնեական գաղափարներ մուծելու համար» (43)։ Հայերեն թարգմանությունների մեջ նման «հարմարեցում», համապատասխանեցում կատարելը, պարզ-

վում է, հատուկ է ոչ միայն Դավթի «Սահմանքին», այլև մասնագիտական (փիլիսոփայական, պատմական) տեքստերի այլ թարգմանությունների: Հետևաբար, գտնում է Բոմսոնը, արգարացի չէ բավականին տարածված այն պնդումը, թե հունարան զպրոցին բնորոշ է բնագրերին ստրկաբար հետևելը: Դավթի «Սահմանքի» հայերեն տարբերակի օրինակով երևում է թարգմանության ժամանակ ցուցարներով ու ստեղծագործական մոտեցումը: Հոգվածի հիմնական թեմայից դուրս, նկատի ունենալով հունահելլենիստական մշակույթի նկատմամբ քրիստոնեական Հայաստանում ճղած վերաբերմունքի զնահատման հարցի կարևորությունը, կուզենայինք երկու քաղվածք բերել այս հեղինակավոր մասնագետի հոգվածից. «Մենք կուզենայինք շեշտել, որ հայերը գեր են ունեցել Արևելահռոմեական կայսրության մտավոր կյանքում և որ նրանք հայ գիտության մեջ, նրա կազմավորման շրջանում, մոծել են գիտակարգների մի լայն շրջանակ, որը դուրս էր գալիս Մաշտոցի և նրա անմիջական աշակերտների խմբի գերազանցապես խիստ եկեղեցական հետաքրքրությունների ոլորտից» (39): Եվ մեկ ուրիշ կապակցությամբ, նշելով, որ «վաղ հայկական գրականության քրիստոնեական բնույթը համապարփակ էր», Բոմսոնն անում է հետևյալ վերապահումը. «Եհարկե, [հայ] քրիստոնեական գրողների հետաքրքրությունները դուրս էին գալիս այն բանի շրջանակներից, ինչը մենք կարող ենք անվանել քրիստոնեական տեքստեր, քանի որ որոշ հեթանոս անտիկ գրողներ ընթերցվում և թարգմանվում էին...» (43): Սա մեզ նորից հիշեցնում է այն պնդումը, որ Դավթին իր հելլենիստական մտածողությամբ միակ և պատահական երևույթ չէր V—VI դդ. հայ մշակութային կյանքում:

Վիսկոնսինի համալսարանի պրոֆեսոր Հայկ Խաչատրյանը «Ունիվերսալիաներն ըստ Դավթի, Բոեցիուսի և ալ Ֆարաբիի» հոգվածում անդրադառնում է միջնադարյան փիլիսոփայության հանգուցային հարցին, որի քննությունը և վերլուծությունը պահանջում են փիլիսոփայական մեծ կոլուտուրա, որ և գոստորել է հոգվածագիրը: Այս հարցում խիստ կարևոր են նուրբ տարբերակումները՝ ամբողջի և ընդհանուրի, ընդհանուրի և անհատ գույների ու դրանց բազմության, ընդհանուրի գոյության եղանակների և այլն: Հետազոտությունը հիմնված է Դավթի «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիրի» երկի հունարեն բնագրի վրա (անգլերեն թարգմանությամբ), որը, ինչպես երևում է, տարբերվում է հայերեն օրինակից որոշ, արժարժեղ հարցի համար բերեմն կարևոր, մանրամասնելով: Ի մի բերելով՝ Խաչատրյանը գրում է. «...Այն, ինչ ես անվանեցի [ընդհանուրի հարցի] Դավթի լուծում, որը միաժամանակ պարունակում է ընդհանուրի վերաբերյալ Արիստոտելի և Պլատոնի լուծում, որը միաժամանակ պարունակում է ընդհանուրի վերաբերյալ Արիստոտելի և սրա ազդեցությամբ՝ սր. Ավգուստինոսի մոտ» (57): Այս հետևությունը, ինչպես և մինչ այդ կատարված համեմատությունը ունիվերսալիաների հարցում Պլատինի, Ալեքսանդրի, Ամոնիոսի, Յամբլիխոսի հետ, կարևորվում են Դավթի՝ նորապլատոնական զպրոցին պատկանելու հարցի կապակցությամբ, առավել ևս, որ դրանք արված են փիլիսոփայության «ենթերին» պրոբլեմատիկայի քննության ժամանակ: Այս հոգվածի առնչությամբ ծագում է նաև այն գաղափարը, որ պատահական չեն հանգս գալիս զուգահեռները երկու նշանավոր ժամանակակիցների՝ Դավթի և Բոեցիուսի միջև. կարելի է ասել, որ հելլենիստական մշակութային աշխարհի արևելքում Դավթին արել է այն, ինչ արևմուտքում՝ Բոեցիուսը: Իսկ Դավթի և ալ Ֆարաբիի քննությունը մեկ կոնտեքստում հիմնավորված է նաև այլ՝ բանասիրական և աղբյուրագիտական տեսակետից՝ նկատի առնելով Դավթի հետ գաղափարական և, ավելին, բնագրային այն զուգահեռները, որոնք կան ալ Ֆարաբիի գրվածքներում:

Բոեցիուսի հետ անցկացվող զուգահեռը արգասաբեր է դառնում նաև այն վարկածի համար, որը պաշտպանում է Հակոբ Ներսոյանը (Օհայոյի Դեյտոնի համալսարանի փիլիսոփայության պրոֆեսոր)՝ Դավթի կրոնափիլիսոփայությանը նվիրված հոգվածում: Ըստ այս վարկածի, Դավթն Անհաղթն է հեղինակել «Ներքողան» ի Սուրբ Խաչն Աստուածընկալը՝ գրվածքը: Ներսոյանը քաջ գիտե, որ Դավթի փիլիսոփայական երկերի և այս կրոնական գրվածքի միջև կան էական տարբերություններ՝ բնագավառների, արժարժեղ խնդիրների, շարադրանքի լեզվի և ոճի: Այսուհանդերձ, նշում է Ներսոյանը, այսպիսի երկվությունը ժամանակին բացառիկ երևույթ չի եղել. խիստ բնորոշ է և նույնիսկ զարմանալի Բոեցիուսի օրինակը. «Մտաբերում եմ Բոեցիուսին, որովհետև նա Դավթի ժամանակակիցն էր և կարող էր ունենալ ինչիսկ Աթենքում. նա էլ է գրել Պորփիրի «Ներածություն», ինչպես և Արիստոտելի «Մետեֆիզիկաների» և «Վերլուծականի» մեկնությունները: Նրա «Փիլիսոփայության միաթարությունը» գրվածքում ընդմիջվում են շափածոն և արձակը, բայց նույնիսկ արձակը հնչում է որպես բանաստեղծություն: «Միաթարությունը» կարգալիս շեշտ կարող իմանալ, որ Բոեցիուսը քրիստոնյա է, այնինչ նա նույնպես գրել է հիշարժան տրակտատներ սուրբ երրորդության մասին...» (68): Նույն կերպ է հարաբերվում «Ներքողան»-ը Դավթն Անհաղթի փիլիսոփայական երկերի հետ: Այս նկատառումները վերացական կարող են լինել, եթե

շամրապնդվեն փաստական, աղբյուրագիտական տվյալներով: Մասնավորապես, նման տվյալներ կարող է բնօրինակ թրխտոնական գրականության մեկ ուրիշ, նշանավոր հուշարձանի՝ արեոպագիտյան գրվածքների հետ Դավթի ունեցած առնչությունների հետագա տեքստաբանական ուսումնասիրությունը, որը կարող է լույս սփռել Սեն Արևշատյանի առաջագրած վարկածի վրա:

Նույն նկատառումները չեն կարող անտեսվել, երբ մենք գիտում ենք ժողովածուի մյուս մասնակցի՝ Միլտոն Անաստուի (Կալիֆոռնիայի համալսարանի պատվավոր պրոֆեսոր) «Դավթի նորապատեանականության հարցի շուրջը» հոդվածին: Անաստուը կասկածի տակ է առնում Դավթի՝ նորապատեանական լինելու հանգամանքը հետևյալ նկատառումներով: Նորապատեանական փոխառություններից միակը, որին անմիջապես անդրադարձել է Դավթը, ըստ Անաստուի, Պորփյուրի Ենեթությունն է, որը Անաստուը որակում է իրեն Արիստոտելի «Ստորագրություններ» տարրական ներածություն և բոլոր առումներով ոչ նորապատեանականության վալերացիան (111): Իսկ Դավթի փոխառության երկուսն՝ «Սահմանքում», կան վկայակոչումներ, բայց ոչ ուղղակի մեջբերումներ նորապատեանականության դասականներից՝ Պլատոնից, Ամոնիոնից, Յամբլիխոսից և այլն. թվում է, թե Դավթը նույնիսկ ծանոթ էլ չէ դրանց՝ որպես սկզբնաղբյուրների: Դավթի սկզբնաղբյուրներն են Պլատոնը, Արիստոտելը, Պյութագորասը, որոնց նա գիտում է անմիջականորեն. Դավթը պատեանական է, բայց հազիվ թե նորապատեանական ավանդույթի ներկայացուցիչ: Այս հետևությունը հիմնավորելու համար Անաստուը կատարում է «Սահմանքի» տեքստի բանասիրական վերլուծություն՝ ցույց տալով, որ Դավթի այս փոխառությունը երկուսն էլ բացակայում են նորապատեանականության փոխառության փոխառություններից: Ներքին նկատի ունենալով, առավելապես, Պլատոնի «Էնեթականները», դրանց գաղափարների վերացական-մտահայեցողական համակարգով:

Անկասկած է, որ Անաստուի փաստարկները, հենց այն պատճառով, որ դրանք բանասիրական-տեքստաբանական հիմնավորում ունեն, — ուշադրավ են և կարող են ընթերցանել առնվել փոխադարձ նույնպիսի հիմնավորումով: Այնպես որ այստեղ մենք կարող ենք հայտնել միայն մի երկու ընդհանուր նկատառում, որոնք վերաբերում են ոչ այնքան անմիջականորեն Անաստուին, որքան արծաթվող խնդրին՝ Դավթի նորապատեանականությանը:

Նորապատեանականությունը միատարր չէ: Պլատոնի, այնուհետև Յամբլիխոսի ավանդույթների ընթացքում վերացական-մտահայեցողական փոխառության մասին, աստիճանաբար զիջում է նորապատեանականությանը ներհատուկ մյուս՝ վերլուծական-մեկնողական միտումին: Ա. Լուսի հեղինակավոր կարծիքով, սա վերաբերում է նորապատեանականության Ալեքսանդրյան դպրոցին հատկապես, որն սկսելի, քան մյուսները, տարվեց Պլատոնի և Արիստոտելի մեկնություններով, ընդամին ուժեղացավ օբյեկտիվ, մասամբ էլ լեկտիվական մոտեցումը և թուլացավ Պլատոնի—Յամբլիխոսի—Պորփյուրի գիծը: Ուրեմն, այն, ինչ նկատել է Անաստուը Դավթի առնչության մասին, հավասարապես վերաբերում է Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներին և, որոշ վերապահումներով, նորապատեանականության ուշ շրջանին առհասարակ: Հենց այս հանգամանքը մեզ բացատրում է նաև Դավթի մեկնողական երկասիրությունների մյուս առանձնահատկությունը (որը մատենաշում է Անաստուը ևս): Դավթի գրչին են պատկանում Արիստոտելի «Ստորագրություններ», դրանց համար Պորփյուրի դրած Ենեթությունն և Արիստոտելի «Վերլուծական» մեկնությունները: Դրանց հատուկ է ծայր աստիճան հատկություն, որը համապատասխանում է մտքի ճշգրտությանը և լեզվական արտահայտությունների միանշանակությանը: Կարելի է ասել, որ մեկնողական այս-և-դանակը հերմենևտիկական չէ, այլ՝ իմաստաբանական: Եվ սա պարզունակություն չէ, այլ լիովին համապատասխանում է Արիստոտելի և արիստոտելականության ուսցիտնալ, վերլուծական-տրամաբանական մտածելակերպին: Այլ է վիճակը, երբ խոսքը վերաբերում է Պլատոնին և պատեանականությանը, որոնց հասկացման մեջ իմաստաբանական վերլուծությունն անխուսափելիորեն պետք է վերաճի հերմենևտիկականի, եթե հաշվի առնելու լինենք այս դեպքում լեզվական նշանակությունների բազմաշերտությունը: Հենց Դավթի կողմից Պլատոնի ընթերցումը և մեկնարանումը դրա օրինակն է: Բայց դա պետք է ցույց տրվի: Վ. Վինգեբրանդի դեհադատմամբ, Արիստոտելի Երկերը Պլատոնի երկերի լրիվ հակապատկերն են. դա գիտականի և գեղագիտականի տարբերությունն է: Արիստոտելի երկերը մեզ բուրրություն ալլ հաճույք են պատճառում, քան Պլատոնի Երկերը...»:

Կարելի է, հավանաբար, պնդել, որ նորապատեանականության ընդերքում զարգացած արիստոտելական՝ ուսցիտնալ-տրամաբանական և վերլուծական-մեկնողական միտումը, որի կրողներն են նաև Դավթը, փոխանցվելով կապվել է միջնադարյան տրամաբանության, մաթեմատիկայի, դրական գիտելիքների և բնափոխառության զարգացման հետ, մինչդեռ մյուս՝ պատեանական վերացական-մտահայեցողական միտումը, իր պատկերային-բանաստեղծական շարադրանքի

ռեժիսոր, Պլոտին—Յամբլիբոս—Փիլոն—Պրոկլ ավանդույթով կապվել է հետագայի մետաֆիզիկական և կրոնափիլիսոփայական մշակումների հետ։ Անհիմով այս պնդումը՝ մենք այնուամենայնիվ չէինք ուզենա, որ այս միտումներն ընկալվեին որպես տարանջատ ուղղություններ և դրանց տարբերակումը բացարձակացվեր, շահագանցվեր։ Հիշենք նաև, որ Բոցցիուսի (գուցեև Դավթի) օրինակը մեզ վկայում է, որ այս երկվությունը կարող է հատուկ լինել միևնույն հեղինակին, նայած թե ի՞նչ բնագավառի է նա դիմում և ի՞նչ երկ է մեկնաբանում։ Արիստոտելի՞ն՝ նրա ռացիոնալ վերլուծականությամբ, թե Պլատոնին ու Պլոտինին՝ սրանց վերացականությամբ ու սիմվոլիզմով։

Եվ վերջին դիտողությունը նույն հարցի կապակցությամբ. Դավթի՝ նորապատենականությանը պատկանելու հարցը պետք է քննվի համակարգայնորեն, և նրա լուծման մեջ, բացի վերը շարադրված փիլիսոփայական հարցերից, կարևորագույն, գուցեև վճռական, փաստարկ կարող է լինել Դավթի բարոյական փիլիսոփայությունը, որն այս հարցը կապում է նաև քրիստոնեական կրոնի նկատմամբ Դավթի և նրա փիլիսոփայության ունեցած հարաբերության հարցի հետ։ Ինչպես ցույց է տալիս Ա. Սանջյանը բարոյական հասկացությունները Դավթի Անհաղթի փիլիսոփայության մեջ՝ հողվածում, Դավթի բարոյական փիլիսոփայությունն ամբողջովին գտնվում է նորապատենական բարոյագիտության ավանդույթի մեջ. իր իսկ հեղինակի գնահատությամբ, «Դավթի բարոյական հասկացությունները հունական, հելլենիստական և քրիստոնեական գաղափարների հետաքրքրական և երբեմն ուղղակի միահյուսումն են։ Դրանք խիստ սխտեմատիկ պորձ են՝ քրիստոնեացնելու հեթանոս փիլիսոփայությունը և տեղավորելու հունական գաղափարները քրիստոնեական աստվածաբանական կոնտեքստի ներսում» (109)։

Ժողովածուն խորհել է տալիս այն մասին, որ անհաղթագիտության կապակցությամբ բարձրանում են մի ամբողջ շարք հանգուցային հարցեր, որոնք կարևոր են առհասարակ հայ փիլիսոփայական մշակույթի համար, գուցեև՝ ընդհանուր միջնադարագիտության։ Միաժամանակ ակրնհայտ է, որ արտասահմանի հայագետներին և մանավանդ օտարազգի միջնադարագետներին ոչ միշտ են մատչելի սովետական միջնադարագետների ռուսերեն հրապարակած արդյունքները։ Առաջին հերթին պետք է նշել, որ բանավեճի առարկա հարցերից շատերը թերևս այլ լուսաբանում գտնին, եթե ռուսերենից հայերեն թարգմանությամբ լիներ Սեն Արևշատյանի «Փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը Հին Հայաստանում (V—VI դդ.)» (Երևան, 1973) հիմնարար և ընդգրկուն աշխատությունը։ Գործը ցույց է տալիս, որ գա անհրաժեշտ է։

Շնորհակալ ձեռնարկում է իրականացրել Ավետիս Սանջյանն այս ժողովածուով հայրենասերի՝ և գիտնականի՝ ձեռնարկում։

ՀԱՄԼԵՏ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր