

քին ու եկեղեցաբանական արժեքին նկատմամբ: Ասով հաղերձ հաստատուն կը մնայ հետեւեալ կարեւոր կէտը. Հռոմի Եկեղեցին ընդունած է եւ Երբեք չէ փոխած այս մասին իր տեսակէտը՝ Թէ Հայ Եկեղեցին ունի վաւեր խորհուրդներ եւ Թէ անոր Եպիսկոպոսները կը վայելեն իրենց հօտին վրայ հովուական վաւեր իրաւասութիւն:

Միապէս հաղորդակցութեան հարցն ալ, որ յատկապէս սուր հանգամանք կը ստանայ ԺԸ. դարու առաջին տասնամեակներուն, վը հետեւի հռոմէական շրջանակներուն մէջ Հայ Եկեղեցւոյ նկատմամբ արտայայտուած արժեքաւորումներուն վայրահակ զուգահիւրին:

Այնպէս կ'երեւի Թէ Ժիսակեան հաղորդակցութեան հարցին նկատմամբ հռոմէական յաճախի միջամտութիւններուն առիթ տուած են միսիոնարներու եւ քարոզիչներու տարակարծութիւնները, վէճերը, որոնք կը խռովէին հաւատացեալներու խղճի անդորրութիւնը եւ, իրենց տեւական դիմումներով, շփոթութեան կը մատնէին նաեւ վերին իշխանութիւնները: Արդարեւ զանազան վկայութիւններ ցոյց կու տան որ տակաւին 1890ական թուականներուն, Պոլսոյ եւ Զմիւռնիոյ մէջ, որեւէ խնդիր չէր յարուցաներ Ժիսակեան հաղորդակցութիւնը, մանաւանդ Թէ սիրաւի յարաբերութիւններ կը տիրէին Հայերու եւ Լատիններու միջեւ: Բնականաբար, հարցին նոր հանգամանք մը ստանալուն սատարած է նաեւ կաթողիկէութեան յարող հայերու թիւին բազմացումը: Ուրոյն Նուիրապետութիւն մը կազմելու հաւանականութեան յանդիմանը կը մղէր միախոնարներէն շատերը խաղաղութեան ծիսական հաղորդակցութիւնը, փութացնելու նպատակով ուրոյն Նուիրապետութեան մը հաստատութիւնը:

Միապէս հաղորդակցութեան հարցին նկատմամբ ԺԸ. դարու առաջին երեսնամեակի ընթացքին Հռոմի տուած լուծումներուն եւ կատարած տնօրինումներուն մէջ, կարելի է յստակօրէն նշարել՝ եթէ ոչ կատարելապէս իրարու ընդդիմացող, գէթ իրարմէ զարտուղող երկու ուղղութիւն, իւրաքանչիւրն ալ ունենալով պարագաներու համաձայն փր նրբերանդները: Այս հարցին շուրջ Հռոմ քաջարձակապէս մերժողական դիրքորոշումի մը պիտի հասնի միայն 1720ի Ժանուարի 1720ի ծանօթ կոնդակով: Մինչ այդ՝ կարեւոր հանգրուան մը կը նշէ հռոմէական դիրքորոշումներուն մէջ 1710ի վճռադիրը, այնու որ կը ներկայացնէ գէթ մասնակի եւ առժամեայ գերակշռութիւնը աւելի մեղմ եւ հաշտարար ընթացքի մը կողմնակիցներուն: Ուշագրաւ երեւոյթ մըն է որ այս վճռադիրին հրատարակութեան անմիջական դրդիչը եղած է Նոյնինքն Միաբանութիւնը Վերադարձնելու ամբաստանութիւններէն: Սակայն, ինչպէս ակնարկեցինք, Միաբանութիւնը եւ համախոհներու այս գերակշռութիւնը չատվաղանցուկ բնոյթ մը ունեցաւ: Ասոր պատճառը մասամբ դուցէ Նոյնինքն վճռադիրին յօրինուածքին մէջ որոնելու է, այնու որ առիթ տուած էր տատանումներու եւ կասկածներու այն հարցերուն շուրջ, որոնք նկատմամբ իրարու հակառակ եւ հակասող լուծումներ կ'առաջարկուէին միախոնարներուն կողմէ: Կը շարունակէին Հռոմ հասնիլ տարակոյսներու եւ հարցումներու դէպքեր, որոնք կը սպասէին յատկումի: Յատկում մը, որ ըստ ինքեան կրնար կատարուիլ դրական կամ բացասական ուղղութիւններով: Գերակշռեց այս անգամ բացասական ուղղութիւնը եւ սուսնց ալիւս տեղիք տալու որեւէ տատանումի կամ բաց դուռ մը թողլու ուրիշ որեւէ հնարաւորութեան: Այս պարագան կը բացատրուի՝ երբ զայն կը նկատենք Ժամանակին տիրող աստուածաբանական եւ իրաւագիտական ընդհանուր շրջածիրին մէջ. 1710ի վճռադիրը որոշ չափով կ'իւրացնէր փոքրամասնութեան մը տեսակէտները, որոնք գրեթէ ճակատագրականօրէն սահմանուած էին նահանջելու մեծամասնութեան ճշդումներուն դիմաց. անշուշտ ուրիշ հարց՝ Թէ ինչ արդիւնքով:

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ՆՇՈՒՄՆԵՐ
COMMUNICATIONS ET NOTES

ԴԱԽԻԹ ԱՆՅԱՂԹԻ ԲԱՐՈՑԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԵԱՑՔՆԵՐԸ*

(ՀԱՄԱԴՐԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ)

Դաւիթ Անյաղթի բարոյագիտական հայեացքները ճշտորոշելու համար՝ անհրաժեշտ է յամենալ անոր հիմնական աշխատութեան, այսինքն՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան» մէջ պարզաբանուած փիլիսոփայական զանազան տեսութիւններուն վրայ, որոնք սերտ աղերս ունին մեր նիւթին հետ: Ուրիշ խօսքով, մեր ուշադրութեան առարկայ պէտք է դարձնենք Դաւիթի տեսութիւնները փիլիսոփայութեան սահմանումներուն, տեսական եւ գործնական փիլիսոփայութեան տարբերակման, Աստուծոյ իմացութեան աստիճաններուն, մարդկային հոգիի իմացութեան, եւ քարիի ու չարի վերաբերեալ հայեացքներուն մասին, որոնք չոյս կը սփռեն Դաւիթի բարոյագիտական եզրայանդումներուն վրայ:

Ծանօթ է, անշուշտ, որ «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկին հիմնական մասը նուիրուած է փիլիսոփայութեան հնարաւորութեան եւ էութեան խնդրի պարզաբանումին: Յայտնի է նաեւ, որ Դաւիթ մի ամբողջութեան մէջ կը զուգակցէ փիլիսոփայութեան վեց առանձին սահմանումներ, որոնցմէ իւրաքանչիւրը կը քննէ երկու սկզբունքէ՝ առաջին՝ անկէ, որ սահմանողին մէջ կը համարուի ենթական կամ առարկան. եւ երկրորդ՝ անկէ, որ սահմանողին մէջ կը համարուի անոր լոյսը կամ նպատակը: Դաւիթի համաձայն, այս է իւրաքանչիւր սահմանումի էութիւնը:

Հետեւեալներն են Դաւիթի վեց սահմանումները.

*) Այս գրութեան բովանդակութիւնը ներկայացուած է իբր հաղորդում՝ 1980ի Մայիսին Երեւանի մէջ կայացած Միմպոզիումին, Դաւիթ Անյաղթի ծննդեան 1500-ամեակին առթիւ, կազմակերպութեամբ ՀՍՍՀ Գիտութիւններու Ակադեմիային:

ճշմարտութիւնը ըմբռնելով՝ կ'օգնէ գործնական փիլիսոփայութեան «չարէն խոստափելու» եւ նախապատրաստելու «ըստ գիտութեան եւ ըստ գործոց որչափ կարողութիւն է մարդոյն նմանիլ Աստուծոյ»։ Դաւիթ կը հաւաստէ, թէ մարմինը հոգիի տնօրէնն է, ժամանակաւոր հանգրուանը։ Այլ խօսքով, փիլիսոփայութիւնը կեանքի փորձութիւններու միջոցով հոգին անսխալ կը պահէ եւ կրկին Աստուծոյ հետ միաձուլելու միակ միջոցն է։

Փիլիսոփայութեան երկու կողմերու եւ հոգիի երկու հիմքերու իր տարբերակման եւ հակադրման մէջ՝ Դաւիթ բարին կը գերադասէ ճշմարտութենէն։ Այս մասին ան կ'ըսէ. «Բարին աւելի պատուական է քան ճշմարիտը՝ իբրեւ աւելի ընդհանուր եւ աւելի բովանդակալից. որովհետեւ ամէն ինչ որ ճշմարիտ է, ան բարի ալ է, բայց ոչ ամենայն բարին ճշմարիտ է, որովհետեւ կը տեսնենք Երեմի, որ սուտն ալ բարի է»։ Իր տեսակէտը ամրապնդելու համար՝ Դաւիթ կը դիմէ Պղատոնի հեղինակութեան. Պղատոն «յայտ առնէ ասելովն՝ թէ իմաստասէր կոչեմ ես ոչ զյոգնագէտն՝ եւ ոչ զայն որ կարող գոյ բազում ինչ առնուլ ի բերան, այլ զայն՝ որ անարատ եւ անբիծ վարս ստացեալ ունի յինքեան. որ է գործական իմաստասիրի»։

Դաւիթ գործնական ըսելով կը հասկնայ ո'չ թէ հասարակական մարդու գործնական արարքը, այլ անոր ապրելակերպի նախապատրաստութիւնը փիլիսոփայութեան տեսութեան հայեցողութեան համար, այսինքն՝ այն ճշմարտութեան հայեցողութեան համար, որմէ կը բխի անոր կենսական վարքի սկզբունքը։ Այս հանգամանքը Դաւիթ կը բերէ այն եղբայրացութեան՝ թէ «տեսականը առաջին է, որպէսզի տեսականի ու բանականի միջոցով ըլլայ նաեւ գործնականը. գործնականը անբան եւ առանց պատճառի պէտք է ըլլայ»։ Այնուհետեւ Դաւիթ կը գրէ. «Գործնականը որպէսզի յառաջանայ եւ կարգաւորուի՝ կարիքն ունի տեսականի. անիկա անբան եւ առանց պատճառի պէտք է որ ըլլայ։ Այլ պէտք է, որ նախ՝ տեսութեան միջոցով քննուի բարին ըստ իր բնութեանը եւ ապա միայն առաջնորդուի գործնականը»։

Այսպէսով, Դաւիթի տեսական մասը թէեւ ելակէտային սկզբունք է, հոգիի գործունէութեան սկզբնական գրասենյակը, բայց նախապատրաստութիւնը տրուած է մարդու գործնական վարքին կամ, ինչպէս ինքը կ'ըսէ, հոգիի գործունէութեան գործնական գրասենյակն։ Գործնական փիլիսոփայութիւնը, վերջին հաշուով, փիլիսոփայելու թէ՛ նպատակը եւ թէ՛ արդիւնքն է։

Այժմ քննենք Դաւիթի տեսութիւնները Աստուծոյ իմացութեան մասին։ Նախ եւ առաջ կը տեսնենք՝ թէ Դաւիթ իրական գոյութիւնը կը պատկերացնէ որպէս աստուածային եւ մարդկային կեցութիւն, որպէս տեսակ մը ընդհանրութիւն եւ ամբողջականութիւն,

որ մատչելի է թէ՛ մտքին եւ թէ՛ զգայութեանը։ Իր ամբողջութեան մէջ աղ իրական գոյը երեւան կու գայ երկու տարբեր գրասենյակով. մէկը մտքով ըմբռնելի գոյերու աշխարհն է, որու ծայր ատիճանը Աստուածն է, միւսը՝ զգայական ընկալումի՝ քնադատութեան, աշխիւն՝ մարդը շրջապատող նիւթական առարկաներու աշխարհը։

Դաւիթի ըմբռնումով՝ Աստուծոյ իմացութիւնը կ'անցնի շարք մը յաջորդական աստիճաններէ։ Առաջին աստիճանը պէտք է ըլլայ հետազոտութիւնը մարդու շրջապատի իրերուն, որոնք ենթակայութեամբ եւ մտածողութեամբ «նիւթաւորը գոն»։ Երկրորդ աստիճանը ձեւերու իմացութիւնն է, որոնք «ենթակայութեամբը նիւթաւորը գոն, իսկ մակամտածութեամբը աննիւթը»։ Ձեւերը, իրենց բովանդակութեամբ, նիւթական են եւ առանց նիւթի չեն ըլլար։ Միւս կողմէ, սակայն, ձեւերը վերացականացած պատկերներ են, որոնք անջատուած են նիւթական իրերէն։ Երրորդ աստիճանը այն իմացութիւնն է, որ ենթակայութեամբ եւ մտածողութեամբ նիւթական չէ, ինչպէս Աստուած, հրեշտակը, միտքը եւ հոգին, որոնք թէ՛ ենթակայութեամբ եւ թէ՛ մտածողութեամբ նիւթական չեն ըլլար։ Հնարաւոր չէ Աստուած, կամ հրեշտակը, կամ հոգին պատկերացնել նիւթական կեցութեամբ։ Այդ կը նշանակէ, որ կան այնպիսի իրեր, որոնք ո'չ նիւթական կազմով են տրուած, ո'չ ալ միտքը անոնց նիւթական որեւէ բան կը վերադրէ։ Աննիւթական պատկերներու իմացութիւնը աստուածային կեցութեան իմացութեան՝ ըստ ենթակայի եւ ըստ մտածողութեան աննիւթական աշխարհի իմացութեան նախապատրաստումն է։ Ուստի, առանց ձեւի իմացութեան՝ անհնարին է Աստուծոյ կեցութեան իմաստը։ Եւ վերջապէս, ըստ Դաւիթի, Աստուած բոլոր գոյերու լինելովեան պատճառն է։ Ան կը պաշտպանէ Աստուծոյ գոյութեան տիեզերաբանական ապացուցման սկզբնականէն, համարելով որ միայն բնութիւնը ճանչնալով հնարաւոր է անոր արարիչը ճանչնալ։

Դաւիթ Անյաղթի բարոյադիտական հայեացքները աւելի հանգամանորէն հասկնալու համար, պէտք է նաեւ անդրադառնալ մարմնի եւ հոգիի վերաբերեալ անոր տեսութիւններուն մասին։

Դաւիթի ըմբռնումով, փիլիսոփայական խնդիրներն ու նպատակները կը բխին մարդկային հոգիի գործունէութենէն, որ, իր կարգին, ունի երկու գրասենյակով՝ ճանաչողական եւ կենդանական։ Հոգիի ճանաչողութեան գործունէութիւնը երեւան կու գայ վերջնական աստիճաններու շնորհիւ, որոնք են՝ զգայութիւն, երեւակայութեան աստիճաններու շնորհիւ եւ բանականութիւն։ Ինչ կը վերաբերի հոգիի կենդանական գրասենյակին, ան երեւան կու գայ չորս բարբի հոգիի կենդանական գրասենյակին, ան երեւան կու գայ չորս վիճակի մէջ, որոնք են՝ կամք, ընտրողութիւն, ցանկութիւն եւ բարկութիւն։

Եթէ Հոգիին ճանաչողական գործունէութիւնը կը զարգանայ տե-
սական փիլիսոփայութեան միջոցով, ապա կենդանական գործունէու-
թիւնը կը զարգանայ գործնական փիլիսոփայութեան շնորհիւ: Ըստ
Դաւիթի, մարդու Հոգիին այդ կենդանական դրսեւորումը կապուած
է մարդու վարքին, անոր անհատական եւ առանձին գործունէութեան
հետ: Ուրեմն, այդ փիլիսոփայութիւնն է որ կը տանի դէպի առա-
քինութիւն, որուն հետ նոյնացուած է բուն գործնական փիլիսոփա-
յութիւնը:

Հոգիի՝ որպէս մարդու մարմնին մէջ գտնուող աստուածային
նախակիցքի մասին նոր-աղատոնական պատկերացումը, եւ մարմնի
ու Հոգիի երկուութեան տեսութիւնը, տեղ գտած է նաեւ Դաւիթ
Անյաղթի փիլիսոփայութեան մէջ: Աստուած Հոգին միացուցած է
մարմնին, մարմինը Հոգիի զննան է, Հոգին անմահ է. ասոնք, ան-
շուշտ, չատ յայտնի տեսութիւններ են, որ կու գան Պղատոնէն, եթէ
ոչ աւելի կանոնաւ շրջանի մտածողներէն, եւ յետագային դարձած
են նաեւ քրիստոնէական վարդապետութիւն:

Պղատոնի նման՝ Դաւիթ Հոգին կը բաժնէ երեք մասի, այսինքն՝
բանական, ցամաքական կամ կամային եւ ցանկական մասերու: Ասոնց-
մէ իւրաքանչիւրը ունի իր որոշակի առաքինութիւնը: Դաւիթի հա-
մաձայն, առաքինութիւնները թուով չորս են. խոհականութիւն, ա-
րիութիւն, ողբախոհութիւն եւ արդարութիւն: Հոգիին բանական
մասը օժտուած է խոհականութեամբ, ցամաքական մասը՝ արիու-
թեամբ, եւ ցանկական մասը՝ ողջախոհութեամբ: Փնչ կը վերաբերի
արդարութեան, Դաւիթ գայն հաւասարապէս կը տարածէ Հոգիին
բոլոր մասերուն վրայ, որպէսզի անոնցմէ իւրաքանչիւրը ունենայ
անկէ եւ որպէսզի Հոգիի բոլոր մասերը իրարու հետ արդարամտօրէն
վերաբերին: Ըստ Դաւիթի, բանականութիւնը, որպէս Հոգիի մաս,
կ'իջիէ անոր միա երկու մասերուն վրայ: Հոգիի ցամաքական մասը
կը գտնուի բանականութեան իշխանութեան տակ եւ միաժամանակ
կ'իջիէ Հոգիին ցանկական մասին վրայ: Անհրաժեշտ է Հոգիի այդ
մասերուն միջեւ պահպանել որոշ յարաբերակցութիւն, որուն խախ-
տումը կը յանգեցնէ ամբողջ Հոգիի կործանումին: Այս պատճառով,
Դաւիթ առաջնակարգ նշանակութիւն կու տայ արդարութեան՝ որ-
պէս յատուկ առաքինութիւն. «Արդ այսոցիկ այսպէս ելոց, վասն զի
արդարութիւն առաւելագոյն է քան գայլ առաքինութիւնս, որպէս
թափանցեալ ընդ ալրան, եւ զբարեկարգութիւն նոցա պահեալ, վասն
այսորիկ որպէս կարեւոր ինչ գնա միայն յիշեաց»: Պոհականութիւնը
որպէս առաքինութիւն հանդէս կու գայ որպէս տեսական փիլիսո-
փայութեան գերագոյն սկզբունք, իսկ արդարութիւնը որպէս առա-
քինութիւն՝ գործնական փիլիսոփայութեան գերագոյն սկզբունք:
Այսպիսով, ամբողջութեան մէջ վերացուած, փիլիսոփայութիւնը կ'են-

Թարկուի առաքինութեան, եթէ չըսենք՝ որ անոր կը նոյնացուի:
Այս կապակցութեամբ Դաւիթ կը հաւաստէ. «... Թէ արդարեւ ա-
ռաքինութիւն բարեբշխակութիւն է, եւ մայր իմաստութեան առա-
քինութիւն է. վասն զի ի ձեռն առաքինութեան ստանամք զիմաս-
տասիրութիւն»: Ասով կը բացատրուի, թէ ինչու Դաւիթ իր գլխա-
ւոր աշխատութիւնը, «Սահմանք իմաստասիրութեան»ը, կ'աւարտէ
բարոյագիտական հարցերով, որոնք նշանակալից տեղ կը գրաւեն
անոր աշխարհահայեացքի ամբողջ համակարգին մէջ:

Փնչպէս արդէն տեսանք, Դաւիթ Անյաղթի համոզումով՝ փիլի-
սոփայութիւնը ստեղծուած է մարդու Հոգին զարգացնելու ու կա-
տարելութեան առաջնորդելու համար: Այս պատճառով անոր իմաս-
տասիրութեան մէջ կարեւոր տեղ յատկացուած է մարդուն եւ անոր
վերաբերող խնդիրներուն: Հետեւելով հելլենիստական աւանդոյթնե-
րուն՝ ան կը քննարկէ անհատին (եւ վերացական մարդուն) հոգեւոր
եւ իմացական փրկութեան հարցը: Դաւիթի հայեցողութեամբ, ար-
դար մարդը երջանիկ է, եթէ նոյնիսկ անտեսուի եւ ապանուի. իսկ
անիրաւ եւ չար մարդը՝ թշուառական է, թէպէտեւ յարգուի եւ օ-
րինակելի համարուի:

Դաւիթ Անյաղթ կ'ընդդէմ նաեւ մարդուն բացառիկ դերը տիե-
րբքի մէջ: Անոր համոզումով, եթէ մարդը չըլլար՝ տիեզերքի մէջ
ամէն ինչ անկատար կ'ըլլար: Մարդը բնութեան եւ Աստուծոյ միջ-
նորդն է, կապակցող օղակը, աշխարհի փոքրագոյն նմանակը: Մար-
դը կենդանական աշխարհի անբաժանելի մասնիկն է, անոր այն աս-
դը կենդանական աշխարհի անբաժանելի մասնիկն է, անոր այն աս-
տիճանը՝ որուն յատուկ է բանականութիւնը: Ի տարբերութիւն կեն-
դանիներու, մարդու մէջ բանականութեան իշխանութիւնը կ'ապա-
հովէ Հոգիի բաղադրամասերուն եւ առաքինութիւններուն ներդաշ-
նակութիւնը՝ առաջացնելով արդարութիւնը:

Եզրակացնենք:

Դաւիթի բարոյագիտական հայեացքներուն ելակէտը մարմնի եւ
Հոգիի երկուութեան տեսութիւնն է: Մարդկային մարմինը Հոգիին
ժամանակաւոր ապաստանարանն է, եւ Հոգին որքան աւելի շուտ
ազատի մարմնական աշխարհիցէն, այնքան աւելի լաւ կ'ըլլայ
իրեն համար: Բայց եթէ Աստուած Հոգին կապած է մարմնին հետ,
այսպէս մարդ պէտք է հնազանդի աշխարհիճակին եւ ասոր հետ մէկ-
տեղ շարունակ ձգտի սանձահարելու եւ մեռցնելու մարմնական ա-
մէն տեսակի մղումներ, եւ անով իսկ ձգտի Հոգեկան վեհութեան
եւ ինքնակատարելագործման:

Մարդը հաւասարապէս ընդունակ է թէ՛ բարի եւ թէ՛ չար գործի:
Չար գործը, որ կը թիւ կենդանական Հոգիի ոչ բանական մասէն,
այսինքն՝ ցանկութենէն եւ ցասումէն, յառաջ կու գայ մարդու ա-
զատ կամքով եւ ընտրութեամբ: Չարը եւ ամէն տեսակի անիրա-

և ութիւնը արդիւնք են մարմնական ցանկատիրութեան եւ անարդարացի ցասումի: Եթէ մարդու կեանքին մէջ կայ չարի գոյութեան փաստը կամ անոր կեցութեան «փոթորիկը», ատիկա մարդու հոգիին փորձութիւնն է:

Ամենասարսափելի փորձութիւնները միայն կը դարձնեն եւ կը վեհացնեն մարդու հոգին, եւ կը դարձնեն վայուն ու համարձակ՝ պայքարի մէջ: Ուրեմն, Դաւիթ կը ջատագովէ ո՛չ թէ ստրկական խոնարհումը չարի հանդէպ կամ սկեպտիկեան անտարբերութիւնը, այլ չարի ճանաչումն ու յաղթահարումը՝ ըլլա՛յ անձնական կամ ընդհանուր տեսակի: Ասիկա կը հաստատուի Դաւիթի փիլիսոփայութեան վերջին եզրափակիչ սահմանումին մէջ, ուր կը պատասխանէ այն հարցին՝ թէ ինչո՞ւ համար գոյութիւն ունի փիլիսոփայութիւնը: Եւ կը պատասխանէ: «Արդ արյոցիկ արայէս ելոց, շնորհեաց Աստուած զիմաստասիրութիւն վասն զարդարելոյ զմարդկային հոգի: Արդ զգիտնական գորութիւնսն զարդարէ ի ձեռն տեսականին, իսկ զկենդանական ի ձեռն գործականին, որպէս զի մի՛ զսոստ գիտութիւն ի կարծեաց ընկալցուք, եւ մի՛ չար ինչ գործեսցուք»: Ասկէ կը հետեւի՝ թէ փիլիսոփայութիւնը ցոյց կու տայ «չարէն խուսափելու» ուղին, թէ մարդը պէտք է փիլիսոփայէ՝ որպէսզի կարենայ խուսափել չարիք գործելէ: Այդ է փիլիսոփայութեան նպատակը, եւ անով կ'աւարտի Դաւիթի բարոյագիտական հայեացքներու ամբողջ համակարգը:

ԱՌԵՏԻՍ Գ. ՍԱՆՃԵԱՆ

Summary

THE ETHICAL CONCEPTS IN THE PHILOSOPHY OF DAVID THE INVINCIBLE

AVEDIS K. SANJIAN

The principal source for David the Invincible's ethical concepts is his major work entitled *Definitions of Philosophy*. Although this work does not contain a distinct and systematic exposition of David's ethical concepts, his views on this theme can be gleaned from his discussions of philosophical definitions and theoretical and practical philosophy, as

well as his theories pertaining to the comprehension of God and the nature of good and evil.

In discussing his second definition, namely, «Philosophy is knowledge of divine and human realities», David contends that, because philosophy concerns itself with human behavior, it should not ignore the examination of the divine state, that it must follow the example set by God, and on the basis of what it can learn from Him, must endeavor to elevate human beings to a state of perfection.

In connection with his third definition, namely, that «Philosophy is the meditation on death», David asserts that the fundamental subject of philosophical concern is the attainment of human perfection, which in turn suggests that man must be prepared to comprehend the divine *logos* (or Word). The attainment of this objective presupposes liberation from sinful passions, which in turn would ensure the cleansing of the soul and deliverance from all afflictions. Since death means the destruction of the body, it follows that «the true philosophers avoid all corporal passions and do not submit to them». As David points out, in Plato's view «mortification» was never intended to suggest that man must resort to suicide. Moreover, following Plato's «Phaedo», David reaffirms the view that philosophy brings man closer to God, and it is only through philosophy that man resembles God.

Amplifying his fourth definition, namely, that «Philosophy is imitation of God, to the best of man's ability», David underscores man's endeavor, through his deeds, to resemble God. From this concept is derived the significance of the comprehension of God's most important attributes, that is, omnipotence, goodness, and wisdom. He draws a parallel between the perfect man (that is, the philosopher) and God: He says that God is omnipotent, and He can do and He does whatever He wishes. Similarly, the perfect man's resemblance to God stems from the fact that man, also, can do whatever he wishes as man, because he never aspires to do that which is impossible for him to do. Moreover, God is good, because He cares for and desires all of mankind's welfare. Indeed, goodness is God's essence, whereas evil is supplanted by the superiority of goodness. It is the function of philosophy to render perfect the imperfect man, so that he might be able to resemble God. David points out, however, that goodness is not man's primary essence; rather, man acquires goodness.

Moreover, God is wise, He knows all and at all times; hence His knowledge is not confined by time and space. Man also aspires to omniscience, but his comprehension is dictated by possibility and not reality. Man differs from God in that, whereas God's wisdom stems from His nature, man acquires wisdom, and the more knowledge he acquires the closer he draws to God in his imitation of Him. God cares about the existing world because of His wisdom, and if wisdom exists so does philosophy; hence man's ability to resemble God is granted to him through philosophy. It is evident that David's aforementioned views regarding man's interrelationship with God are in accord with the Neoplatonic concept of man as the shadow of the supreme being, a shadow

that must accompany God and be like Him in all the attributes that stem from His divine nature.

In David's view, the foundation of philosophy is the soul's cognitive quality, while its objective is the cognition of the world that exists independently of his consciousness. The foundations of practical philosophy comprise the soul's other qualities, namely, valor, sound judgment and justice, and its purposes are the freedom of humanity from moral blemishes, the leading of man's soul to goodness, and showing him the path to virtue. David asserts that truth is not an end in itself; rather, by comprehending truth, theoretical philosophy aids practical philosophy to avoid evil and to prepare man in his quest for resemblance to God. In other words, philosophy, through life's temptations, maintains the integrity of the soul, and is also the only means whereby the soul is again merged with God.

To better understand David's ethical concepts, we must also examine his views concerning the body and the soul. He posits that the problems and objectives dealt with in philosophy stem from the activity of the human soul, which in turn is manifested in two ways, namely, cognitive and animal, that is, pertaining to the body. The soul's cognitive operation manifests itself through ascending stages, namely, sensation, imagination, opinion, judgment, and reason. On the other hand, the soul's animal or physical manifestation develops in four conditions, namely, will, choice, desire, and anger. David asserts that, whereas the soul's cognitive activity develops through theoretical philosophy, its animal activity develops through practical philosophy. The latter's manifestation is directly associated with man's conduct and with his personal, singular actions. Hence practical philosophy guides man in his pursuit of a virtuous life.

The Neoplatonic view of the soul as the divine origin in the body of man, and the concept of the dualism of the body and soul, are reflected in David's philosophy as well. The Platonic concepts that God united the soul with the body, that the body is the soul's dungeon, and that the soul is immortal, are of course well known. These are concepts that subsequently became an integral part of Christian teachings.

Not unlike Plato, David divides the soul into three parts: the rational, the irrational or volitional, and the passionate. Each one of these, in turn, has its own virtue. The virtues are four in number — prudence, valor, sound judgment, and justice. The soul's rational part is endowed with prudence, its irrational part with valor, and its passionate part with sound judgment. Justice is shared by all parts of the soul equally and all parts of the soul deal with each other equitably. Reason, as a part of the soul, governs its other two parts. The soul's irrational part is governed by reason and, simultaneously, it governs the soul's passionate part. It is essential to maintain a certain harmony among the soul's parts, lest their disharmony cause the destruction of the soul. Prudence as a virtue is considered by David as the supreme principle in theoretical philosophy, while justice as a virtue is viewed as the supreme principle in practical philosophy.

David asserts that philosophy was created to ennoble man's soul and to lead him to perfection. That is why a considerable part of his philosophical work is devoted to man and to questions pertaining to man. Following the Hellenistic traditions, he explores the problem of the spiritual and intellectual salvation of the individual. In his view, the just man is a happy man, even if he is ignored or derided; conversely, the unjust and evil man is wretched, even if he is respected and is deemed worthy of emulation.

As we have seen, the basic premise of David's ethical concepts is the dualism of the body and the soul. Since the human body is the soul's temporary refuge, the sooner it delivers itself from this bodily refuge the more beneficial will it be for the soul itself. Yet, because God has joined the soul to the body, man must accept this state of affairs; he should always seek to subdue and destroy all corporal impulses; and he should aspire to spiritual nobility and self-perfection.

David posits that man is equally capable of good and evil deeds. The evil deed, which he says stems from the soul's non-rational aspect, is committed by man's free will and choice. Evil and all injustice result from physical passion and unjust irrationality. Only the most horrible temptations forge and ennoble man's soul, and make it steadfast and fearless in combat. Hence David advocates not a slavish submission to nor skeptical indifference towards evil; rather, he advocates the recognition of and triumph over evil, be it of a personal or of a general nature. This view is affirmed in the final two paragraphs of his *Definitions of Philosophy*, which sum up his views on the purpose of philosophy: «It must be understood that philosophy exists for the purpose of ennobling and adorning the human soul and for ennobling it to move from the material and hazy life to the divine and the immaterial... God has granted the gift of philosophy to adorn man's soul. It adorns the soul's intellectual capacities through theoretical philosophy, and its animal aptitudes through practical philosophy, so that we would not acquire false knowledge from vain thoughts and would not commit evil deeds». In short, man must engage in philosophical pursuits to avoid committing evil deeds. This is the fundamental purpose of philosophy, and it is within this framework that David has formulated his ethical concepts.

In sum, David's ethical concepts are an interesting and sometimes ingenious blend of Hellenic, Hellenistic and Christian ideas. They constitute a quite systematic attempt to christianize pagan philosophy, to place Greek ideas within a Christian theological context.