



ԴԱԻԻԹ ԱՆՅԱՂԹ

Մանրանկար «Սահմանի Իմաստութեան» ձեռագրի ամուսնա-
 քերթին. Մատենադարան, Չեռ. քիւ 1746, էջ 2ա (1280 ք.) :

Ե. դարու հայ մեծանուն փիլիսոփայ Դաւիթ Անյաղթի ծննդեան 1500-ամեակին առիթով, մայր հայրենիքի մէջ թէ այլուր կազմակերպուած գիտական միջազգային նստաշրջանները անգամ մը եւս եկան հաստատելու, թէ հաննարեղ մտածողին իմաստասիրական աւանդը մեր օրերուն համար եւս կը մնայ ուսանելի:

Յաջորդ էջերուն մէջ հրատարակուող գիտական չորս վկայութիւնները՝ նուիրուած Դաւիթ Անյաղթի իմաստասիրական աշխարհին, մեր յատուկ խնդրանքով *Հանդէս* ին տրամադրուած են Սփիւտֆահայութեան Հետ Մշակութային Կապի Կոմիտէին կողմէ, որուն կը յայտնենք մեր մասնաւոր շնորհակալութիւնները:

ԽՄԲ.

Դաւիթ Անյաղթի փիլիսոփայութեան սահմանումները եւ դրանց արդիական նշանակութիւնը

ԵՌԻՐԻ ՄԵԼՎԻԼ *

Անցեալի մեծ մտածողի ժառանգութեան կարելի է ունենալ կրկնակի մօտեցում: Կարելի է հետաքրքրուել, թէ նա ինչ տեղ է զբաղեցնում փիլիսոփայութեան պատմութեան մէջ: Այդ դէպքում հարկ է բացայայտել նրա կեանքի ընկերա-պատմական իրադրութիւնը, վերլուծել նրա բերած աւանդը փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործին, ժամանակակիցների ու հետնորդների վրայ նրա թողած ազդեցութիւնը, նրա զազափարները ճակատագրով: Այդպիսի մօտեցումը ոչ միայն օրինական է, այլեւ անհրաժեշտ՝ փիլիսոփայութեան պատմութիւնն ուսումնասիրելիս եւ դասաւանդելիս, եւ մենք միշտ օգտուում ենք այդ մօտեցումից: Սակայն հնարաւոր է նաեւ այլ մօտեցում: Կարելի է առաջ քաշել ոչ թէ այն հարցը, թէ ինչ նշանակութիւն ունեն տուեալ փիլիսոփայն եւ իր ուսմունքը տուեալ ժամանակի համար, այլեւ այն՝ թէ դրանք ինչ նշանակութիւն ունեն մեր ժամանակի համար, մեր սեփական տեսական խնդիրները լուծելու համար: Սակայն տուեալ մօտեցումը արդեօք օրինաջափ է: Արդեօք արդարացի՞ է դրանում ամփոփուած այն յոյսը, թէ շատ զարեւր առաջ արտայայտուած զազափարները այժմ էլ կարող են ու-

* Փրոֆ. Երիւրի Մելվիլ վարիչն է Մոսկուայի Համալսարանի Արտասահման-
կան փիլիսոփայութեան Պատմութեան Ամբիոնին:

նենալ ոչ միայն պատմական, այլև տեսական եւ դործնական այժմէական հետաքրքրութիւն:

Ի հարկէ, երբ խօսքը բնական դիտութիւնների կամ մաթեմատիկայի մասին է, ապա անցեալ դիտնականների նուաճումներն ու դիտերը ներհիւսուում են դիտութեան բուն մարմնին՝ ինչպէս Պիւթագորասի վարկածը կամ Արքիմեդի օրէնքը: Սակայն չէ որ դա այն դիտութիւնն է, որ սկզբունքօրէն տալիս է ստուգուած եւ ապացուցուած համընդհանուր ճշմարտութիւններ: Դա փիլիսոփայութիւնն է, որտեղ իւրաքանչիւր մտածող, իւրաքանչիւր դպրոց տուել է իր սեփական հայեացակէտը, որտեղ այնպէս հազուադէպ է ձեռք բերուել ընդհանուր համաձայնութիւն եւ որտեղ այնքան դժուար է ապացուցել որեւէ դրոյթ: Եթէ մենք հաւատում ենք Պիւթագորաս-մաթեմատիկոսի վարկածի ճշմարտութեանը, արդեօք դա նշանակու՞մ է, թէ մենք կարող ենք ընդունել նրա փիլիսոփայական հայեացքները, ասենք, փիլիսոփայութեան նրա սահմանումը, նրա ուսմունքը այն մասին, թէ ամէն ինչ կազմուած է թուերից, նրա միտքը ուղիւնների ներդաշնակութեան մասին: Ի հարկէ, ոչ:

Բայց եւ այնպէս, այստեղից չի հետեւում, թէ նրա փիլիսոփայական դադափարները չեն կարող մեզ համար այնպիսի նշանակութիւն ունենալ, ինչպէս որ ունեն նրա մաթեմատիկական դադափարները: Հարցն այն է, որ այդ նշանակութիւնները տարբեր են: Նրա մաթեմատիկական վարկածը մենք ընդունում ենք որպէս դիտական աւարկայական ճշմարտութիւն, իսկ նրա փիլիսոփայական հայեացքները՝ որպէս խորհրդածութեան նիւթ, որպէս մտքի խթանիչ, որպէս ակնարկ՝ հետազօտութեան հնարաւոր, բայց ոչ պարտադիր ուղիւններից մէկի մասին:

Փիլիսոփայական խնդիրները առ հասարակ, այդպէս էլ խնդիրներ են մնում դարեր ու հազարամեակներ շարունակ: Փիլիսոփաները դրանց անդրադառնում են կրկին ու կրկին, ամէն անգամ մի նոր տեսանկիւնից, ամէն անգամ իմաստաւորելով դրանք նորովի, վերանայելով նախկին լուծումները, տալով դրանց նոր տարբերակները: Փիլիսոփայութեան մէջ քիչ կան դրոյթներ, որոնք կարելի է համարել բացարձակ ճշմարտութիւն, որոնք հնարաւոր էր սերտել մէկընդմիջտ: Նիւթը առաջնային է, իսկ դիտակցութիւնը՝ երկրորդական — ահա առաջին անվիճելի ճշմարտութիւնը: Շարժումը նիւթի անկապտելի յատկանիշն է՝ սա երկրորդն է: Սակայն արդէն այստեղ ծաղում են հարցեր ու տարաձայնութիւններ. արդեօք կարելի՞ է խօսել շարժման աղբիւրի մասին, որքանով որ այն հանդիսանում է ատրիբուտ, այսինքն՝ նիւթի անքակտելի յատկանիշ...

Սակայն Հենց այն պատճառով, որ փիլիսոփայութիւնը ծայրից-ծայր խնդրայարոյց է, որ այն շարունակ վերադառնում է իր «յաւերժական խնդիրներին», անցեալի մեծ ուսմունքները չեն դառնում միայն պատմութեան սեփականութիւն: Հենց այդ պատճառով էլ նաեւ փիլիսոփայութեան պատմութիւնը լոկ պատմութիւն չէ: Ահա թէ ինչու անցեալի մեծ մտածողի ուսմունքը կարող է նաեւ անմիջական նշանակութիւն ունենալ արդիականութեան համար: Մենք կարող ենք նրան վերաբերուել ինչպէս մեր այժմէական բանավէճերի մասնակցի, քանի որ նրա բազմաթիւ խնդիրները նաեւ մեր խնդիրներն են:

Սակայն հարցը միայն ընդհանուր խնդիրների առկայութիւնը չէ: Անցեալի մտածողները, չնայած նրանց պատմական սահմանափակութեանը, ունեն բազմաթիւ իսկական կանխատեսումներ եւ ճշմարիտ յայտնադործութիւններ: Մենք հազուադէպ, չափազանց հազուադէպ ենք յենում նրանց դադափարների վրայ, դրանք քիչ ենք օգտադործում՝ ինչպէս մեր տեսական աշխատութիւններում, այնպէս էլ ժամանակակից իտէալիստական ըմբռնումները քննադատելու համար: Մի կողմից՝ մենք բարձր գնահատական ենք տալիս նրանց, հրատարակում ենք նրանց դործերը, համարում փիլիսոփայութեան դասականներ, իսկ միւս կողմից՝ գրեթէ լրիւ անտեսում ենք նրանց ուսմունքի տեսական բովանդակութիւնը եւ նրա նշանակութիւնը արդիականութեան համար: Եւ, ի հարկէ, դրանով մենք չատ բան ենք կորցնում: Ես կ'ասէի՝ ինքներս կողոպտում ենք մեզ:

Անդրադառնալով հայ մեծ փիլիսոփայ Դաւիթ Անյաղթի ստեղծագործութեանը, մենք կարող ենք այդ անձի մէջ տեսնել ոչ միայն պատմական դէմք, որ նշանակալի դեր է խաղացել իր ժողովրդի հոգեւոր մշակոյթի զարգացման գործում, ոչ միայն մի մարդու՝ ում փիլիսոփայական հզօր տաղանդը թոյլ տուեց ստեղծագործարար իւրացնել յոյն մտածողների բազմաթիւ լաւագոյն գաղափարները եւ ստեղծել մի ինքնատիպ փիլիսոփայական սինթեզ: Այլեւ նրա անձում մենք կարող ենք տեսնել մի մտածողի, ում գաղափարները արժանի են մեր ամենաուշադիր վերաբերմունքին հենց այն խնդիրների տեսանկիւնից, որոնք ծառայած են մեր դիմաց այսօր: Մի իմաստունի, ում կարծիքի հետ արժէ հաշուի նստել մեր խնդիրները լուծելիս:

Ես կը ցանկանայի անդրադառնալ «Սահմանք Իմաստասիրուեան»ում, Դաւիթ Անյաղթի առաջ քաշած մի քանի հարցերի: Ես չեմ տայ նրա հայեացքների ընդհանուր բնաթաղիւրը, չեմ խօսի նոր պղատոնականների դպրոցին նրա պատկանելու մասին, քննութեան չեմ առնի նրա վերաբերմունքը դէպի միւս փիլիսոփաները:

Ես նրա հայեացքները կը վերցնեմ այնպէս՝ ինչպէս որ դրանք կան, դրանց այսպէս ասած՝ կանխիկ արժէքով:

Իր երկում Դաւիթ Անյաղթը առաջ է քաշում այն հարցը, թէ ինչ բան է փրկիսօփայտութիւնը, ինչով է զբաղւում այն, որն է նրա կոչումը: Բայց չէ՞ որ սա փրկիսօփայտութեան յաւերժական հարցն է, որը մեր օրերում էլ նոյնքան արդիական է հնչում, որքան եւ մէկ եւ կէս հազար տարի առաջ: Այդ հարցին պատասխանելը դիւրին չէ: Թէեւ մենք փրկիսօփայտական երկը միշտ կարող ենք տարբերել մասնաշաղկատակ դիտական, զրտական, հրապարակախօսական եւ այլ երկերից, սակայն մենք լուրջ զփուարութիւններ ինք բախում՝ երբ հարկ է լինում տալ փրկիսօփայտութեան ընդհանուր սահմանումը:

Արեւմտեան արդի փրկիսօփայտութիւնում զոյուլթիւն ունեն փրկիսօփայտութեան բազմաթիւ եւ ամենաբազմապիսի սահմանումներ ու հասկացութիւններ: Հիւսերը փրկիսօփայտութիւնը սահմանում է որպէս երեւութաբանութիւն (phenomenology), այսինքն՝ որպէս նկարագրական դիտութիւն գիտակցութեան երեւոյթներ ձևախն: Հայտիկըրը այն սահմանում է որպէս «մտածողութիւն լինելութեան մասին»: Ժասրերը՝ որպէս «զոյուլթեան ինքնապայծառացում», նէոպոզիտիվիստները՝ «լեզուի արամարանական վերլուծութիւն»ը, եւայլն:

Մարքսիստ-փրկիսօփայտներ ի մէջ էլ այս հարցում համերաշխութիւն չկայ: Ոմանք փրկիսօփայտութեան առարկան տեսնում են իմացութիւնը ուսումնասիրելը, միւսները՝ նրա գլխաւոր առարկան համարում են մարդուն, երրորդները՝ այդտեղ գտնում են ինչ որ զոյարանութիւն: Փրկիսօփայտութեան դասադրքային սահմանումը՝ «գիտութիւն ընութեան, հասարակութեան եւ մտածողութեան առաւել ընդհանուր օրէնքներ ձևախն», վաղուց արդէն դադարել է բաւարարել մեզ: Վերջերս արուեց, իմ կարծիքով, մի յաջող փորձ՝ տալու փրկիսօփայտութեան աւելի լրիւ — սինթետիկ սահմանում՝ «աշխարհի եւ մարդու ընդհանուր տեսութիւն»¹, սակայն այդ սահմանումն էլ համընդհանուր ճանաչում չի գտել:

Իսկ ի՞նչ է ասում Դաւիթ Անյաղթը: Ամենից առաջ նա տալիս է սահմանման իր ըմբռնումը: Դաւիթ Անյաղթի համար սահմանումն է՝ «բան կարճառոտ, յայտնիչ ընութեան ենթակայ իրի»²: Իրանից յետոյ նա բերում է փրկիսօփայտութեան ոչ թէ մէկ, այլ վեց սահմա-

1. Բ. Տ. Գրիգորեան (Նմբ.), Փրկիսօփայտութիւնը եւ Գիտութեան Արժէքային Ձեւերը, Մոսկուա, 1978, էջ 15 (առւերէն):

2. Դաւիթ Անյաղթ, Երկեր, Մոսկուա, 1975, էջ 180 (առւերէն): Հետագայում այն հրատարակութեան էջերը կը նշուեն յօդուածում:

նում, որոնք պատկանում են Պիլթազորասին, Պղատոնին եւ Արիտտուելին: Այլ կերպ ասած, նա հրաժարւում է մէկ-միակ սահմանման փորձից, այսինքն՝ փիլիսոփայութեան էութիւնը մէկ նախադասութեամբ արտայայտելու փորձից: Թէեւ նրա բերած սահմանումները փոխ առնուած են ուրիշ փիլիսոփաներից, բայց Դաւթին են պատկանում այն ծառայութիւնն ու արժանիքը, որ նա ըմբռնեց — փիլիսոփայութեան բովանդակութիւնը այնքան համապարփակ է եւ բազմակողմանի, որ ոչ մի առանձնակի սահմանում այն արտայայտել չի կարող: Միայն մի շարք սահմանումների միջոցով, որոնք ընդգրկում են փիլիսոփայութեան բովանդակութեան տարբեր կողմերը, եւ, այդպիսով, փոխադարձաբար լրացնում միմեանց, հնարաւոր է քիչ թէ շատ ամբողջական եւ լրիւ պատկերացում տալ նրա մասին: Ինձ թւում է, թէ այդ զաղափարը շահագանց հեռանկարային ուղի է բաց անում փիլիսոփայութեան առարկային նուիրուած մեր բանավէճերի համար:

Դաւթի բերած սահմանումները այսպիսիք են. առաջին՝ փիլիսոփայութիւնը գիտութիւն է գոյերի մասին, որպէս այդպիսին: Երկրորդ՝ փիլիսոփայութիւնը գիտութիւն է աստուածային եւ մարդկային իրողութիւնների մասին: Երրորդ՝ փիլիսոփայութիւնը խորհրդածութիւն է մահուան մասին: Չորրորդ՝ փիլիսոփայութիւնը Աստուծոն նմանուելի է ըստ մարդկային կարողութեան: Հինգերորդ՝ փիլիսոփայութիւնը արուեստների արուեստն է եւ գիտութիւնների գիտութիւնը: Վեցերորդ՝ փիլիսոփայութիւնը սէր է իմաստասիրութեան նկատմամբ (էջ 52):

Դաւթի շահանում է, որ փիլիսոփայութիւնը որպէս մարդկային ձեռնարկում, որպէս նրա կրքի առարկայ (սէր իմաստութեան նկատմամբ) — պահանջում է նաեւ այլ բնութագրութիւն, որը հնարաւոր է ձեւակերպել այլ դատողութիւնների միջոցով, հենց այնպիսի՝ որոնք մենք կոչում ենք արժէքաւորող: Նա ասում է. «Փիլիսոփայութիւնը իմաստութեան, արուեստների եւ ընդհանուր գիտութիւնների մայրն է» (էջ 53): Սա, ի հարկէ, սահմանում չէ, սա արժէքաւորող դատողութիւն է, որքանով որ «իմաստութեան մայր» արտայայտութիւնը փոխաբերութիւն է, որը ծառայում է փիլիսոփայութիւնը փառաբանելուն, հաստատելուն նրա, ինչպէս ինքն է ասում՝ միւս գիտութիւնների նկատմամբ ունեցած փիլիսոփայութեան առաւելութիւնը» (էջ 53)՝ որպէս առաւել բարձրագոյն եւ աղնուագոյն մի գործի, որին ընդունակ է մարդը: Քննութեան առնենք փիլիսոփայութեան սահմանումները:

Փիլիսոփայութիւնը առաջին հերթին բնորոշում է սահմանում է որպէս գիտութիւն, որպէս հենց գիտութիւն գոյի մասին: Դա

համընդհանուր զիտութիւն է, իսկ համընդհանուր փրկիսփայլութեան կրողը հանդիսանում է բանականութիւնը: Արդեօք այս սահմանումը կարելո՞ւ է հիմա մեզ համար: Այո, կարեւոր է, որովհետեւ այն ուղղուած է մի կողմից փրկիսփայլութեան անբանական մեկնութեան դէմ, որը այն հակադրում է զիտութեանը եւ բանականութեանը, իսկ միւս կողմից՝ նէոպոզիտիւլ այն մերժման դէմ, որը հրաժարում է փրկիսփայլութեան մէջ տեսնել զիտութիւն դոյլի մասին: Սակայն, ինչպէս Դաւիթ Անյաղթն է վկայում, եւրոպական փրկիսփայլական աւանդոյթի տակաւին բուն աղիւնքում փրկիսփայլութիւնը հասկացուել է հենց որպէս զիտութիւն բոլոր դոյլերի մասին, որպէս բանականութեանը հասնելու բարձրագոյն գործք: Մենք նոյնպէս փրկիսփայլութիւնը համարում ենք ամենից առաջ զիտութիւն եւ մեր թիկունքում, այդպիսով, ունենք փրկիսփայլութեան ամբողջ երկուս եւ կէս հազարամեայ պատմութիւնը:

Ապա ես քննութեան կ'առնեմ ոչ թէ երկրորդ, այլ հինգերորդ սահմանումը, որը պատկանում է Արիստոտելին եւ յայտարարում է, թէ փրկիսփայլութիւնը արուեստների արուեստն է եւ զիտութիւնների զիտութիւնը: Այս սահմանումը ունի նաեւ արժէքաւորման պահ: Այն ծառայում է փրկիսփայլութիւնը միւս բոլոր արուեստներից եւ զիտութիւններից վեր դասելուն: Ըստ Դաւթի, «երբ մենք ասում ենք արուեստների արուեստ՝ զբանով իսկ փրկիսփայլութիւնը նմանեցնում ենք թաղաւորի», իսկ «զիտութիւնների զիտութիւն ասելով, մենք փրկիսփայլութիւնը նմանեցնում ենք Աստծուն»: Միւսնոյն ժամանակ այս սահմանումը բացայայտում է փրկիսփայլութեան բնոյթն ու կոչումը: Դաւիթ Անյաղթը բացատրում է, որ Արիստոտելը «այն պատճառով սահմանեց փրկիսփայլութիւնը որպէս արուեստների արուեստ եւ զիտութիւնների զիտութիւն, որովհետեւ փրկիսփայլութիւնը ճանաչում է իրերի բնութիւնը, իսկ նրանց արտաքին կողմերն ու զրսեւորումները թողնում է ճանաչել արուեստներին եւ զիտութիւններին» (էջ 71): Փրկիսփայլութիւնը առանձնացնում, զատում է բոլոր իրերի հիմքը, բոլոր արուեստներին եւ զիտութիւններին տալիս է սկզբնաղբիւրներ ու սկզբնապատճառներ, եւ կարող է նոյնիսկ շտկել նրանց սխալները: Վերջին դէպքում Անյաղթը ակնյայտօրէն նկատի ունի տրամաբանական սխալները: Այս սահմանման քննութիւնը նա աւարտում է հետեւեալ բառերով. «Դարձեալ պէտք է զիտեմալ, որ Արիստոտելը փրկիսփայլութիւնն անուանում է արուեստների արուեստ եւ զիտութիւնների զիտութիւն այն պատճառով, որ բոլոր բանական արուեստները կարիք ունեն բաժանման, սահմանման եւ սպացուցման, որոնց մայրն է ճանաչուած փրկիսփայլութիւնը (էջ 73):

Արխիտոտելի եւ Դաւիթ Անյաղթի ժամանակներից այդքան անց՝ դիտութիւնը, որ դեռեւս իր օրօրոցում էր, աճել-զարձել է հոգեւոր եւ արտադրական հզօր ոյժ: Այն սկսել է յաւակնել մտաւոր լիակատար ինքնավարութեան: Այնինչ՝ փիլիսոփայութիւնը համեստացել է: Այն արդէն չի համարձակուի իրեն անուանել գիտութիւնների գիտութիւն, եւ նրա այդպիսի ըմբռնումը ժխտուած է մարքսիստական գրականութիւնում: Հնարաւոր է, դա արուած է որպէս ինքնաքննադատութիւն... Այնուամենայնիւ, փիլիսոփայութեան եւ գիտութեան յարաբերութեան՝ Դաւիթ Անյաղթի ասածի մասին արժէ խորհրդածել, որովհետեւ տարրական ճշմարտութիւն է՝ որ առանց փիլիսոփայութեան գիտութիւնը չի զարգանայ, որ նրա մեթոդական հիմքերը վերաբերում են փիլիսոփայութեան ոլորտի: Պատահականութիւն չէ, որ գիտութեան եւ փիլիսոփայութեան պատմութեան հենց առաջին օրերին հասկացուել էր դրանց անխզելի կապի անհրաժեշտութիւնը: Ինչպիսիք էլ լինեն փիլիսոփայութեան միւս դերերը, գիտութեան մեթոդական ղեկավարման դերը ամենակարեւորներից մէկն է: Ու թէ եւ որոշակի-գիտական հետազօտութիւնները փիլիսոփայական դատողութիւններով փոխարինելը թոյլատրելի չէ, ես վստահ չեմ, թէ արժէ այդպէս վախենալ փիլիսոփայութիւնը սրպէս գիտութիւնների գիտութիւն սահմանելուց այն իմաստով, որը նրան հաղորդում է Դաւիթ Անյաղթը:

Անդրադառնանք այժմ փիլիսոփայութեան երկրորդ սահմանմանը: Այն ասում է, որ փիլիսոփայութիւնը գիտութիւն է աստուածային եւ մարդկային իրողութիւնների մասին: Աստուածային գործերի մասին յիշատակելը, ի հարկէ, տուրք է կրօնին, որից խուսափել փիլիսոփայութիւնը այն ժամանակ չէր կարող ոչ մի կերպ: Սակայն սահմանման երկրորդ մասը արդէն խօսում է մարդկային իրողութիւններից՝ ինչպէս որ երրորդ սահմանումը — փիլիսոփայութիւնը խորհրդածութիւն է մահուան մասին, չորրորդը՝ փիլիսոփայութիւնը Աստծուն նմանուելն է ըստ մարդկային կարողութեան, եւ վեցերորդը՝ փիլիսոփայութիւնը սէր է իմաստութեան նկատմամբ: Այսպիսով, այդ բոլոր սահմանումները համակեդրոնանում են մարդու վրայ՝ նրա կեանքի ու մահուան վրայ: Փիլիսոփայութիւնը մարդուն պէտք է օգնի գլուխ հանել իր վախճանաւոր լինելու խնդրից. այս միտքը անցնում է փիլիսոփայութեան ամբողջ պատմութեան միջոյ՝ սկսած Սոկրատից ու Պլատոնից, ապա Մոնթէյն, Պէյքըն, Սպինոզա, Քանդ՝ ընդհուպ մինչեւ ժամանակակից դոյութեանապաշտները, Այնչթայնը եւ Ռասսըլը: Յաւօք, մեծ փիլիսոփաները սովորաբար աշխատում են շրջանցել:

Փիլիսոփայութիւնը որպէս Աստծուն նմանուելու զաղափարը,

մարդու հոգեւոր, այսինքն մտաւոր եւ բարոյական անընդհատ կատարելագործման անհրաժեշտութեան դադափարն է՝ արտայայտուած աստուածաբանական լեզուով: Դաւիթն ասում է. «Աստուծու կերպարին յատուկ են հեանեալ երեք յատկանիշները՝ բարութիւնը, իմաստութիւնը եւ հղօրութիւնը... Կատարեալ փիլիսոփան նոյնպէս բնութագրուած է այս երեք յատկանիշներով՝ բարութեամբ, իմաստութեամբ եւ ուժով: Բարութեամբ, որովհետեւ ինչպէս Աստուած ինամուտ է բոլորին, այնպէս էլ կատարեալ փիլիսոփան հոգ է տանում անկատար հոգիներին մասին, եւ իմացման միջոցով անկատար եւ անզէտ հոգին հասցնում է կատարեալ գիտութեան, իսկ իմաստութեամբ է բնութագրուած, որովհետեւ ինչպէս Աստուած ամէն ինչ գիտէ, այնպէս եւ կատարեալ փիլիսոփան ձգտում է ամէն ինչ իմանալ, իսկ բնութագրուած է ուժով, որովհետեւ ինչպէս Աստուած կարող է անել այն ամէնը, ինչ որ կամենայ, այնպէս եւ կատարեալ փիլիսոփան կամենում է այնքան, ինչքան կարող է անել» (էջ՝ 66-67):

Այդ դատողութիւնը նա հանրադրումարի է բերում փիլիսոփայութեան վեցերորդ սահմանմամբ, հետեւեալ ձևով. «Նմանուել Աստուծու, նշանակում է խոհեմութեամբ տողորուած դառնալ բարեպաշտ եւ արդար» (էջ 68): Ահա բուն էութիւնը՝ թէ ի՞նչ բան է փիլիսոփայութիւնը եւ թէ ի՞նչ է ուսուցանում: Փիլիսոփայութիւնը միայն զիտելիքների ձգտում չէ, միայն համընդհանուր գիտութիւն չէ գոյի մասին, ամենից առաջ այն իմաստութեան սէր է, իմաստութիւն, որը զիտելիքի եւ բարոյականութեան միասնականութիւնն է: Փիլիսոփայութեան նշանակութիւնը մարդկային կեանքում հենց այն է, որ նա միացնում է զիտելիքը եւ առաքինութիւնը, կամ զիտութիւնը եւ բարոյականութիւնը: Գիտելիքը հանդիսանում է մարդու կատարելագործման անհրաժեշտ, բայց ոչ բաւարար նախադրեալը: Նուազ կարեւոր չէ նրա առաքինի կամ բարոյական լինելը:

Փիլիսոփայութեան այդ երկակի բովանդակութեան եւ ձրգտման համաձայն էլ Դաւիթ Անյաղթը նրա մէջ տեսնում է երկու մաս. «Փիլիսոփայութիւնը բաժանուած է տեսականի եւ գործնականի, որովհետեւ տեսականի միջոցով մենք ճանաչում ենք բոլոր գոյերը, իսկ գործնականի միջոցով ուղղում ենք մեր բարքերը» (էջ 81): Փիլիսոփայութեան երկու մասերի փոխյարաբերութիւնը նա քննութեան է առնում, ըստ էութեան, դիալեկտիկորէն: Դաւիթ միտքը՝ փոխանցուած աւելի ժամանակակից լեզուի, այն է, որ տեսութիւնը վեր է գործնականից, «որովհետեւ ճանաչման համար տեսութեանն են ներթարկում բոլոր գոյերը, իսկ գործնականին՝ միայն մարդկային հոգիները»: Սակայն գործնականը վեր է տեսութիւնից ըստ իր նպատակի, «որովհետեւ տեսութեան նպատակը ճշմարտութիւնն է,

մինչդեռ գործնականի նպատակը բարիքն է... իսկ բարիքը աւելի նախընտրելի է, քան ճշմարտութիւնը, որպէս աւելի ընդհանուր եւ համապարփակ մի բան, որովհետեւ այն ամէնը, ինչ ճշմարիտ է՝ բարի է, բայց ամէն մի բարի բան ճշմարիտ չէ...» (էջ 83) :

Միաժամանակ, ըստ Դաւթի, տեսութիւնը առաջնային է, քանի որ գործնականը գոյութիւն ունի տեսութեան եւ բանականութեան շնորհիւ, թէեւ դրանով գործնականի նշանակութիւնը չի նսեմանում, որովհետեւ այն «բանականութեան միջոցով զարդարում է բարոյականութիւնը եւ սանձահարում է կրքերը... Ինչպէս ասում է Պղատոնը՝ «Ես փիլիսոփայ եմ անուանում ոչ այն մարդուն, որ շատ բան գիտէ եւ ոչ նրան, ով շատ բաների մասին կարող է խօսել, այլ նրան, ով անրիժ ու անարատ կեանք է վարում» : Որովհետեւ կատարեալ փիլիսոփայն նա չէ, ով մեծ դիտելիքներ ունի, այլ նա՝ ով կարող է հնազանդեցնել կրքերը» (էջ 95-96) : Այսպիսով, փիլիսոփայութեան երկու մասերը գոյութիւն չունեն մէկը միւսից անկախ, նրանք գտնուում են զիլալելտիկական մշտական փոխներգործութեան մէջ, փոխանցում են մէկը միւսին՝ լոկ միասին վերցուած կազմելով փիլիսոփայութիւնը : Այդ պատճառով «կարելի է նաեւ տեսականը անուանել գործնական, եւ գործնականը՝ տեսական : Եւ տեսականը գործնական են անուանում այն պատճառով, որ տեսութիւնը մտածողութեան գործ է, իսկ գործնականը անուանում են տեսական, որովհետեւ գործնականը տեսականի ծնունդ է, որովհետեւ նա տեսականի միջոցով հասնում է ողջախոհութեան, բարի լինելու զազափարին, իսկ այնուհետեւ գործելով իրականացնում են նոյնը» (էջ 93) :

Դաւթի լեզուն, ի հարկէ, հնամենի է : Մեր ժամանակներում հազիւ թէ ունէ մէկի մտքով անցնի խօսել բարեպաշտութեան կամ առաքինութեան մասին : Միամիտ է հնչում նաեւ «կրքերի սանձահարում» արտայայտութիւնը : Մեր բարոյագիտութիւնը զերազասում է շխօսել կրքերի մասին, եւ դրանց հասկացութիւնը անցել է հոգեբանական գիտութեան ոլորտը : Բայց բարոյական բովանդակութեան մասին առաջ քաշուած զազափարը, բարոյական բովանդակութիւն, որ հենց ներքնապէս յատուկ է փիլիսոփայութեան հասկացութեանը, — արժանի է ուշադրութեան եւ պահպանում է իր արդիականութիւնը նաեւ մեր օրերում : Դաւթի համար փիլիսոփայութեամբ զրադուելը պէտք է օժանդակի մարդու բարոյական, եւ ո՛չ միայն մտաւոր կատարելագործմանը : Այդ պատճառով էլ փիլիսոփայութիւնը գիմում է իւրաքանչիւր առանձին մարդու եւ նրան ներկայացնում բարոյական պահանջներ :

Դաւթի այդ զազափարները արդեօք որեւէ նշանակութիւն ու-

նե՞ն մեզ համար: Անտարակոյս՝ այո: Ես կարծում եմ, որ մեր օրերում մարդու բարոյական դաստիարակութիւնը, դիտութեան մեթոդական գեղալարման հետ մէկտեղ, պէտք է լինի փիլիսոփայութեան գլխաւոր սլաշտօններից մէկը:

Ինձ թւում է, որ փիլիսոփայութիւնը պէտք է աւելի շատ դիմի մարդուն, տուեալ որոշակի անհատին, պէտք է ձգտի նրան հասցնել իր բարոյական բովանդակութիւնը, անմիջական արձագանգ ծնի նրա մտքում եւ սրտում: Այդ ժամանակ նա կը կարողանայ անհամեմատ աւելի մեծ դեր խաղալ նրա աշխարհայեացքը ձեւաւորելու դործում: Այս տեսանկիւնից Դաւիթ Անյաղթի «Սահմանք Իմաստասիրութեան»-ում շարադրուած հայեացքները մեզ համար եւս ունեն անանց արժէք:

Եզրափակելով, կը ցանկանայի ասել. անցեալի մեծ մտածողների փիլիսոփայական ժառանգութիւնը իմաստութեան եւ բարոյական ուժի յաւիտենական, անհատնում աղբիւր է: Կարելի է միայն ցանկանալ փիլիսոփաներին, որ աւելի յաճախ ու աւելի շատ վերցընեն այնտեղից:

DAVIT ANHAGHT: THE DEFINITIONS OF PHILOSOFY

YURI MELVIL

(Summary)

Davit Anhaght (V-VI centuries A. D.) is not only a synthesizer and creative assimilator of the classical Greek tradition into Armenian philosophy, but also a man who has played a decisive role in the development of Armenian intellectual heritage.

In his «Definitions of Philosophy» Davit finds the nature and the role of philosophy best explained through the sum of six definitions, which are as follows: philosophy is the science of being; it is the science of human and divine things; it is the contemplation of death; it is the imitation of God; it is the science of sciences and art of arts, and finally it is the love of wisdom.

In conclusion, we find that since the primary aim of philosophy should be the formation of the individual's personality and his worldview, Davit's specific conception of philosophy has permanent value both for his and our time.