

ՂԱԿԻԹ ԱՆՅԱՂԹԻ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՈՒՂՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ս. Ս. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Փիլիսոփայությունից ավելի լավ բան աստվածներից
երբեք չի շնորհվել և էլ երբեք չի շնորհվելու մարդկանց:

Պլատոն

Փիլիսոփայությունը հոգևոր մշակույթի ամենայնուրեք տարրն է: Եթե կրոնը, արվեստը, իրավունքը ի հայտ գալուց հետո իրենց գոյություն ունենալու փաստն այլևս չեն վիճարկում, վերանում են այդ հարցադրումից ու գործ ունենում յուրաքանչյուրն իր առարկայի հետ, ապա փիլիսոփայությունն ինքն իրենից ու իր գոյության խնդրից վերանալ չի կարող, քանի որ իր առարկան նաև հենց ինքն է: Իր գոյության երկուսուկես հազարամյակի ընթացքում փիլիսոփայությունը եղել է անվերջ որոնումների մեջ, փորձել է արդարացնել ինքն իրեն: Ամեն մի ուսմունքում փիլիսոփայությունը յուրովի գտել է ինքն իրեն, սակայն այդ գործընթացը չի ավարտվել, քանի որ փիլիսոփայությունը «դատապարտված» է մշտական ինքնատրոնման: «Փիլիսոփայության յուրահատկություններից մեկը նրա ինքնագիտակցության բարձր մակարդակն է: Փիլիսոփայությունը միշտ ասես թե հանելուկ է եղել ինքն իր համար, և փիլիսոփայական մտածողության առարկան և մեթոդը սահմանելը միշտ եղել է իր իսկ առաջնակարգ խնդիրներից մեկը: Ինչի մասին էլ խորհրդածեր, փիլիսոփայությունը միաժամանակ խորհրդածում էր ինքն իր մասին: Փիլիսոփայությունն ինքը պետք է որոշի իր կարգավիճակը, տեղը մարդկային գիտելիքի հարուստ շտեմարանում: Այդ բանը ոչ ոք չի կարող անել նրա փոխարեն»¹: Երբեմն փիլիսոփայությունն անցել է մերժման ու կասկածի ճանապարհով, որոշ մտածողներ որոնել են ու չեն գտել և կասկած են հայտնել՝ արդյո՞ք գոյություն ունի փիլիսոփայությունը:

Եվ ի պատասխան իմաստասիրության գոյությունը կասկածի տակ դնողների՝ հայոց իմաստասեր Դավիթ Անհաղթը գրել է «Փիլիսոփայության սահմանումները» երկը, որտեղ ասում է. «Արդ, մեր առջև փիլիսոփայությունն է, մարդկային զբաղմունքներից ամենագեղեցիկը և պատվականը, որի գոյությունը մեզ համար կասկածից վեր է: Բայց ոմանց համար, որոնք նման են գույնեթի մասին դատողություն անող կույրերին, այն տարակուսելի է: Դրանց մասին է Ստագիրացին ասում, թե ի ծնե կույրերը չեն կարող դատել գույների մասին, որովհետև նրանք ի ծնե չգիտեն, թե ինչ է գույնը»²: Այսինքն՝ փիլիսոփայությունը՝ որպես հոգևոր ներքին մշակույթ, չի կարող գոյություն ունենալ ներքին աշխատանքով չզբաղվողների («ի ծնե կույրերի») համար, փիլիսոփայության մասին դատել կարող են նախ և առաջ նրանք, որոնց համար փիլիսոփայությունը կենսակերպ է: Անհաղթն այն մտածողն է, որն իր «ես»-ի պրիզմայի միջով անց է կացնում այն բոլոր ճշմարտությունները, որոնք փորձում է հիմնավորել «Սահ-

¹ Լ. Ա. Абрамян. Лекции по философии, Ер., 1996, с. 24.

² Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Եր., 1980, էջ 37 (այսուհետ տեքստում՝ փակագծերի մեջ, կնշվի տվյալ աղբյուրի միայն համապատասխան էջը):

մանքում»։ Քանի որ նրա համար փիլիսոփայությունը ավելին է, քան օբյեկտիվ գիտելիքը, ուստի փիլիսոփայության մասին նրա դատողությունները արժեքային, հուզական գունավորում ունեն. Դավիթը մարդկային զբաղմունքներից ամենագեղեցիկն ու պատվականը համարում է փիլիսոփայությունը, որի հետ համեմատած որևէ այլ աշխատանք նվաստ ու երկրորդային է գտնում։ Եթե փիլիսոփայությունը սերն է իմաստության հանդեպ, ապա Անհաղթը սիրում է այդ սերը և փորձում է պաշտպանել մարդուն տրված այդ «ինտելեկտուալ» սիրո իրավունքը։ «Եկեք ուրեմն մեր փիլիսոփայական գրույցները հագեցնենք աստվածային իմաստնությամբ, որովհետև դեպի այն մեզ բերեց մեծ սերը, ողջախոս ինքնամոռացումը և իմաստուն տենչանքը», - իր երկի հենց ամենասկզբում առաջարկում է նա։

Դավթի փիլիսոփայությունը մեթոդաբանական իմաստով մարդաբանական է, քանի որ նրա համակարգում անձը երբեք չի կորչում, փիլիսոփայությունը երբեք չի վերածվում վերանձնային, մարդուց՝ որպես կոնկրետ էակից, անկախ, վերացական տեսության։ Ընդհակառակը, Անհաղթը փորձում է ներկայացնել ապրված, խորապես գիտակցված ճշմարտություններ։ Եթե որոշ դեպքերում մեք է բերում իր փորձը, այլ դեպքերում էլ ներկայացնում է այլոց ներաշխարհում կատարվածը. «Փիլիսոփա Օլիմպիոդորոսն ասաց. «Եթե Պլատոնի գրվածքը չկանխեր իմ մղումը, ես տաժանաբար հատած կլինեի կյանքիս հոգնաթախանձ հանգույցը» (էջ 76), կամ՝ այլ տեղում. «Փիլիսոփայությունը ինչ-որ անօգուտ բան չէ. դրա մասին է ասում Պլատոնը՝ իր խոսքն ուղղելով ոմն Թեոդորոսի. «Մենք ունենք այնպիսի բարիք, ո՛վ Թեոդորոս, որից ավելի լավը երբեք չի եղել և էլ չի շնորհվելու մարդկանց աստվածների կողմից» (էջ 125)։ Այստեղ Անհաղթը հետևում է իր մեծ նախորդներին՝ Սոկրատեսին ու Պլատոնին։ Եթե Սոկրատեսը սեփական վարքով էր իրականացնում իր փիլիսոփայությունը, ապա Պլատոնը Սոկրատեսի անձի միջոցով, նրա վարվելու եղանակով ու մարտահրավերներին տված պատասխաններով էր հիմնավորում յուրաքանչյուր փիլիսոփայական դրույթ։ Անհաղթը մեք է բերում Պլատոնի ասույթը, որպեսզի հիմնավորի, որ փիլիսոփայությունն անօգուտ բան չէ։ Ըստ հայ մտածողի, այն ազնվացնում ու գեղեցկացնում է մարդու հոգին, այն աշխատանք է, հոգու աշխատանքն ինքն իրեն մշակելու ուղղությամբ։

Թեպետ Անհաղթն իր երկը շարադրում է իր ապրած դարաշրջանի հարացույցների տեսանկյունից, ապրված, սեփական կեցության պրիզմայի միջով անցկացված լինելու առումով նրա փիլիսոփայությունն էքզիստենցիալ է այս հասկացության կիրկեգորյան ընկալմամբ. «Ճշմարտությունն այն չէ, ինչ գիտես, այլ այն է, ինչ դու կաս։ Ճշմարտությունը չի կարելի իմանալ, ճշմարտության մեք կարելի է գոյություն ունենալ կամ չունենալ։ Հետևաբար, ճշմարտությունն, ըստ Կիրկեգորի, անձնավորությունից վերացարկված ինչ-որ բան չէ, որ գոյում է միայն նրա գիտելիքի ոլորտում՝ չշոշափելով կեցությունը, այն բոլորի համար նույնական, մարդուց անկախ չէ։ Ընդհակառակը, ճշմարտությունը կարող է լինել միայն անձնական կամ, ինչպես ասում է Կիրկեգորը, էքզիստենցիալ, այսինքն՝ մարդու գոյությունից ներքնապես անբաժանելի»¹ (ընդգծումն իմն է - Ս. Պ.)։ Անհաղթի համար, իրոք, ճշմարտությունն այն չէ, ինչ մարդը գիտի, այլ այն, ինչ նա կա։ Եթե իր քառերով ասենք՝ բարիքը ճշմարտությունից վեր է։

Իհարկե չի կարելի Դավթի փիլիսոփայությունը կտրել իր ժամանակից, նրա մասին դատել մերօրյա հարացույցներով, բայց հենց ինքը՝ Անհաղթը, դնում է առանձին մարդու, անձնավորության հարցը։ Հայ իմաստասերն այդ անում է փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողների հետևյալ փաստարկը քննելիս. «Եթե նա [փիլիսոփայությունը] ընդհանուր գիտություն է, ապա չի կարող

¹ Ս. Ս. Гайденоко, Прорыв к трансцендентному, М., 1997, с. 15.

լինել մի հոգու մեջ, որովհետև ընդհանուր գիտությունը ընդհանուր պատահական հատկանիշ է, իսկ ընդհանուր պատահական հատկանիշը չի կարող լինել մասնավոր ենթակայի մեջ, որովհետև, օրինակ, ընդհանուր սպիտակությունը չի կարող լինել ձյան մեջ, հակառակ դեպքում այն չէր կարող լինել կրի կամ կաթի մեջ: Այսպիսով, եթե փիլիսոփայությունն ընդհանուր գիտություն է, այն չի կարող լինել մասնավոր ենթակայի, այսինքն Սոկրատի կամ Պլատոնի մեջ» (էջ 43): Այս դատողություններում ձևական տրամաբանական ճշմարտությունները վեր են դասվում դիալեկտիկական հակասություններից: Անհաղթը, հարազատ մնալով իր դարաշրջանի ոգուն, փորձում է փաստարկել իր հակառակորդի մեթոդական գիճանոցի միջոցով՝ լուծելու համար այն տարակույսները, որ փիլիսոփայությունը կարող է, այո՛, գոյություն ունենալ Սոկրատի, Պլատոնի, ընդհանրապես մի հոգու մեջ: Նա պնդում է, որ բանականությունը կարող է բացահայտ կերպով և առանց խառնելու ընդունել հակադրությունները, հետևապես նաև՝ ընդհանուր փիլիսոփայությունը: Այսինքն՝ յուրաքանչյուր բանական էակ կարող է իր մեջ կրել փիլիսոփայությունը: Չնայած այստեղ Անհաղթը մարդու հոգում փիլիսոփայության կրող համարում է միայն բանականությունը, սակայն մի քանի պարբերություն այն կողմ նշում է. «Դեռևս Պլատոնն ասում էր, թե փիլիսոփա է անվանում ոչ թե նրան, որը շատ բան գիտե, և ոչ էլ նրան, որը կարող է շատ բաների մասին խոսել, այլ նրան, ով անբիծ ու անարատ կյանք է վարում, որը հենց գործնական իմաստասիրությունն է» (էջ 42): Հայ փիլիսոփայի համակարգում փիլիսոփայությունը ներկայանում է որպես կենսաձև, եթե տեսական փիլիսոփայությունն ընկալվում է բանականությամբ, ապա գործնականն իրականացվում է մարդու ողջ էությամբ, հետևապես՝ ինչպիսիս մարդն է, այնպիսին էլ նրա փիլիսոփայությունն է:

Ընդհանրապես, դարաշրջանի էկզեգետիկ մշակույթն իր կնիքն է թողնում նաև հայ մտածողի մտահանգումների վրա: Անհաղթն ընդունված ոճով օղակ առ օղակ կապակցում է եզրահանգումների շղթան: Եվ ճիշտ չի լինի, վերանալով ժամանակաշրջանի յուրահատկություններից, «Սահմանքի» հեղինակին մեղադրել փաստարկումների կաղապարի մեխանիկական յուրացման մեջ: Ահավասիկ, Ժ.-Պ. Մահեն գրում է. «Հետևենք, օրինակ, թե ինչպես է նա (Դավիթ Անհաղթը - Ս. Պ.) արդարացնում փիլիսոփայության գոյությունը. «Եթե կա աստված, կա և իմաստասիրություն: Բայց աստված իրոք գոյություն ունի: Միայն էպիկուրականներն են ասում, թե աստված չկա: Արդ, եթե կա աստված, կա և նախախնամություն, քանի որ աստված ոչ միայն ստեղծում է, այլև խնամք է տանում ստեղծվածների նկատմամբ: Ուրեմն, եթե կա նախախնամություն, կա և իմաստություն, որովհետև նա նախախնամում է ոչ թե անմտորեն, այլ իմաստուն կերպով: Եթե կա իմաստություն, կա և իմաստության բաղձանք: Եվ եթե կա իմաստության բաղձանք, կա և սեր դեպի իմաստությունը: Եվ եթե կա սեր դեպի իմաստությունը, կա և իմաստասիրություն, որովհետև իմաստության հանդեպ սերը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ իմաստասիրություն»: Այս սիլլոգիզմի սխալաստիկ քարացածությունը լիովին Քրիզիպպի ոգով է, ընդ որում՝ ակնհայտ կերպով հիշեցնում է այն եղանակը, որով վերջինս ցուցադրում էր գուշակության գոյությունը. «Եթե մենք ընդունում ենք, որ գոյություն ունեն աստվածները, որ աշխարհը ղեկավարվում է նրանց խելքով, որ նրանց նախախնամությունը մարդկային ցեղի գլխին է, և որ նրանք կարող են մեզ տալ ապագայի նշաններ, ապա ես հիմքեր չեմ տեսնում ժխտելու համար գուշակության գոյությունը»: Բավական է բերված տեքստում գուշակություն բառը փոխարինել իմաստասիրություն բառով, որպեսզի բացահայտենք Դավթի փաստարկումը»:

՝ Ж.-П. Майе. Совершенный философ и божественное в „Определениях философии,, Давида Непобедимого. В сб.: „Философия Давида Непобедимого“, М., 1984, с. 230.

Մի՞թե կարելի է այսպիսի մեխանիկական հնարներով բացահայտել այնպիսի մտածողի փաստարկումը, ինչպիսին Անհաղթն է: Եթե Մահեն հաշվի չառներ դարաշրջանի ոճաբանությունը, դա կլիներ այլ հարց, բայց նա անտեսում է նաև, որ գործ ունի փիլիսոփայական դիրքորոշման հետ: Դավթյան համակողմանի ուսմունքը ներսից դիտարկելու փոխարեն, Մահեն ձևական, ըստ էության, սխալաստիկ չափանիշով է դատում՝ իրար հետ շփոթելով սկզբունքորեն տարբեր երկու երևույթ: Ծարադրանքը կարող է շատ նման լինել, քանի որ դարաշրջանի մեթոդաբանությունը նույնն էր: Չմոռանա՞ք, որ էկզեզետիկ էր ոչ միայն քրիստոնեական, այլև հունասիրական գրականությունը: Անհաղթի ոճը կարող է խիստ նման լինել Քրիզիպպի և այլոց ոճերին, սակայն այդ նմանությունը դարաշրջանի ոգու ծնունդ է: Հայ մտածողը ոչ մի դեպքում (սկզբունքորեն) չէր կարող «փիլիսոփայություն» բառը փոխարինել «բախտագուշակությամբ»։ Դավթի համար փաստարկումների այդ շարքը կարևոր է, քանի որ նա փիլիսոփայությունն ընկալում է որպես հոգու խնամք. եթե Աստված նախախըճամուս է, ապա մարդը պետք է շարունակի խնամել: Սա է դավթյան տրամաբանությունը⁵: Անհաղթը 5-6-րդ դարերի հեղինակ է և ակնհայտորեն, ուղղակի կերպով շեշտել է իր ժամանակին բնորոշ հարցադրումները, սակայն, որպես խորը մտածողության արտացոլում, նրա երկը չի կարող մնալ իր ժամանակի սահմաններում: Դավթի ուշադրության կիզակետը մարդու գոյության իմաստի, ինքնաստեղծման խնդիրներն են, որոնք ոչ այսօր, ոչ էլ երբևէ չեն կարող կորցնել իրենց արդիականությունը:

Դավթի Անհաղթի փիլիսոփայությունը մարդաբանական ուղղվածություն ունի տարբեր առումներով: Նախ՝ մեթոդաբանական առումով. փիլիսոփայությունը՝ որպես մարդկային կենսափորձի և՛ արդյունք, և՛ պայման: Ըստ առարկայի, Անհաղթի փիլիսոփայությունը մարդաբանական է, քանի որ նրա փիլիսոփայության կիզակետը մարդու հիմնախնդիրն է: Եվ վերջապես, մարդաբանական ուղղվածություն ունի ոչ միայն իր՝ Դավթի փիլիսոփայությունը, այլև ընդհանրապես փիլիսոփայությունն Անհաղթի ընկալմամբ: Ակնհայտորեն այդ են հաստատում նաև փիլիսոփայության դավթյան սահմանումները:

Մեթոդաբանական առումով Դավթի Անհաղթի փիլիսոփայությունը մարդաբանական ուղղվածություն ունի, նախ՝ քանի որ նրա փիլիսոփայության հիմքում ապրվածն է, զգացածը, Յասպերսի եզրաբանությամբ՝ «իսկական կեցության բացությունը»: Մյուս կողմից՝ Դավթի փիլիսոփայության մարդաբանական ուղղվածությունն ի հայտ է գալիս փիլիսոփայությունը որպես հոգու խնամք դիտարկելիս: Փիլիսոփայությունը մեթոդ է, որով մարդը կարող է ինքն իրեն (իսկ փիլիսոփան՝ նաև ուրիշներին) կրթել, դաստիարակել: Փիլիսոփայությունն այն ուժն է, որի շնորհիվ իրականացվում է մարդու հոգու ձևավորումը՝ «զարդարումը»: Ի վերջո փիլիսոփայությունը պայդեյայի՝ կրթության հունական համակարգի բարձրագույն աստիճանն է: Սա փիլիսոփայության պլատոնյան ընկալումն է, որի հետևորդը հայ իմաստասերն է:

Ավանդաբար Դավթի Անհաղթը դասվել է նորպլատոնականության անլեքսանդրյան դպրոցի հետևորդների շարքը: Դպրոց, որտեղ ուժեղ էր Արիստոտելի ազդեցությունը, և համեմատաբար թույլ՝ պլատոնական տարրը: Եղել է նույնիսկ կասկած՝ որքանով կարելի է Դավթին համարել նորպլատոնական: Ն. Գասպարյանը ժխտում է Դավթի Անհաղթի նորպլատոնական լինելը: Նա նորպլատոնականությանը բնորոշ է համարում երկրային կյանքի հանդեպ խորը հոռետեսությունն ու հուսահատությունը, մեղսապարտության ու թուլության ուսմունքը, մարդու ազատ, ինքնուրույն մտքի նկատմամբ անվստահությունը և եզրակացնում. քանի որ «նեոպլատոնիզմին բնորոշ այդ գծերից ոչ մեկը բնորոշ

⁵ Այս մասին տե՛ս Ս. Ս. Պետրոսյան, Դավթի Անհաղթ. փիլիսոփայությունը որպես հոգու խնամք, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2000, թիվ 1 (100), էջ 108:

չէ Դավիթ Անհաղթի հայացքներին», հետևապես հայ մտածողը նորպլատոնական չէ⁶: Պետք է նշել, որ այս դաշտում բավական լուրջ ուսումնասիրության կարիք է զգացվում. նախ, պետք է փորձել հասկանալ նորպլատոնականությունն երևույթն իր ամբողջության մեջ ու առանձին ուղղություններով, ապա՝ որոշել, թե ինչ հարաբերության մեջ է հայ մտածողը նորպլատոնականությունն մշակութային երևույթի նկատմամբ: Ն. Գասպարյանը գտնում է, որ եթե Դավիթ Անհաղթը մեծացել, հասունացել և իր կրթությունը ստացել է նորպլատոնականների շրջապատում, այդ փաստից անպայմանորեն չի բխում, որ իր փիլիսոփայական հայացքներով նա նորպլատոնական է⁷: Ինչ խոսք, վերոնշյալ տեսակետներն ունեն գոյության իրավունք, սակայն ոչ մի դեպքում, ըստ իս, պատահական չէ Անհաղթի նորպլատոնական որոշիչը: Երևի թե պետք է հարազատություն որոնել ոչ միայն մյուս նորպլատոնականների՝ Պլոտին, Յամբլիքոս, Պրոկլյուս, և հայ մտածողի, այլև հենց Պլատոնի և Դավիթ Անհաղթի միջև: Հայ իմաստասերը պլատոնական է մարդու հիմնախնդրի իր լուծումներում: Փիլիսոփայության որպես մարդու հոգու ձևավորման և պահպանման, ինքնախրանման ընկալմամբ Անհաղթն անշեղորեն հետևում է իր մեծ ուսուցիչներին՝ Սոկրատեսին ու Պլատոնին: Ինչպես նշում է Վ. Յեզերը, «Սոկրատեսը գիտության բարձրագույն նպատակ համարում էր Բարիքի ճանաչումը: Պլատոնն ուղիներ էր փնտրում այդ նպատակին հասնելու համար: Անցնելով իր տգիտության ընդունման սոկրատեսյան մաքրագործ կրակի միջով՝ նա զգաց, որ կարող է հաղորդակցվել Սոկրատեսի որոնած բացարձակ արժեքների հետ: Այսպիսով պետք է որ վերականգնվեր գիտելիքի և կյանքի կորուսյալ միասնությունը»⁸: Անհաղթն էլ, պնդելով, որ տեսականը գործնական է, և գործնականը՝ տեսական, փորձում է վերականգնել գիտելիքի և փորձի լիարյուն կապը: Փիլիսոփայությունը համարելով կենսաձև, անվերջ ինքնակատարելագործման դիրքորոշում, աստվածային անվերջանալի ձգտում՝ Անհաղթը գնում է Պլատոնի և նրա ուսուցիչ Սոկրատեսի ճանապարհով. փորձում է փիլիսոփայության կորուսյալ գործնականությունը դարձնել իրականություն. «...գործնական մասի բացակայության դեպքում անկատար է լինում փիլիսոփայությունը: Իսկ կատարյալ փիլիսոփան իրեն պետք է զարդարի ոչ միայն տեսությամբ, այլև գործնական փիլիսոփայությամբ» (էջ 117): Անհաղթը «տեսական» մարդը չէ, ինչպես Նիցշեն է ընկալում Սոկրատեսին: Սոկրատեսյան «ճանաչիր ինքդ քեզ»-ը ինքնախնամքի կոչ է, գործունեություն: Ավելին, Անհաղթը մարդուն համարում է պարզապես գործունեության դատապարտված էակ. «Գործնականը նույնպես մեր մեջ գոյություն ունի, որը դրսևորվում է հոգու անդադար գործունեության մեջ, որը նույնիսկ այն ժամանակ, երբ մենք քնած ենք, դադար չունի, շարունակելով իր՝ երագների միջոցով դրսևորվող գործունեությունը: Իսկ երբ քնած չենք և անգործ ենք լինում, մենք կամ մազ ենք փետում կամ էլ խաղում ենք ծեղով» (էջ 101): Ամրագրելով մարդկային հոգու անդադար գործունեության փաստը՝ հայ իմաստասերը փորձում է այդ գործունեությունը տանել օգտակարի հունով և խորհուրդ է տալիս երիտասարդությանը. «[Պլատոնի] մի գրվածքում ասվում է. կրթիր քեզ, շատ բաներից հավաքելով քո մեջ այն, ինչ ինքն է գալիս. քանի դեռ երիտասարդ ես, իսկ եթե չանես այդ ժամանակին, գիտությունը կփախչի քեզանից» (էջ 263):

Թեև կրթության մասին ուղղակիորեն խոսելու փոխարեն Դավիթը գերադասում է խոսել հոգու ձևավորման, գեղեցկացման ու խնամքի մասին, այնուամենայնիվ, հունական պայդեյայի, հզոր կրթական համակարգի, մի մասնիկն էլ

⁶ Տե՛ս Ն. Մ. Գասպարյան, «Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան» գրքի գրախոսություն, «Տարեգիրք», 1985, «Հայոց փիլիսոփայության պատմության հարցեր», էջ 216:

⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 218:

⁸ В. Йезер. Пайде́я. Воспитание античного грека, М., 1997, с. 107.

բերում է հայոց աշխարհ և ինչ-որ իմաստով հիմք դնում հայկական պաշտեյա-
յին: Ծարունակելով Մեսրոպ Մաշտոցի, Եզնիկ Կողբացու և այլոց՝ կրթությանն
ուղղված գործունեությունը՝ Անհաղթը նոր երանգ է տալիս կրթության գաղա-
փարին: Եթե սկզբում լինել կիրթ, պարզապես նշանակում էր չլինել տգետ, կա-
րողանալ գրավոր խոսքի միջոցով հաղորդակցվել մշակութային արժեքներից,
ապա Դավթի համար գիտելիքից գատ, գիտելիքի կողքին շատ ավելի կարևոր-
վում է առաքինության ձեռքբերումը: Անհաղթն առաքինության օգտին փաս-
տարկում է՝ դարձյալ ելնելով կոնկրետ մարդկային փորձից. «Երբ ինչ-որ մեկը
հարցրեց նրան, թե ասա ինձ, ո՞վ Պլոտին, այն մարդը, որ կենդանության օրոք
կրեց Պրիամոսի փորձությունները և տեսավ Իլիոնին բաժին ընկած աղետները
և մահից հետո նետված էր անթաղ, երջանի՞կ է նա, թե՞ ոչ: Դրան Պլոտինն
այսպես պատասխանեց. «Թո՛ղ քո կարճատևությունը, ոչինչ չի կարող եղծել
հոգեկան առաքինությունը» (էջ 75): Եթե հայոց եկեղեցու հայրերն իրականաց-
րեցին կրթական այն խնդիրը, որ հայը պետք է կարողանա հայերենով հաղոր-
դակցվել Սուրբ գրքերին, կրթության միջոցով դառնալ քրիստոնեական բարո-
յականության կրողը, ապա Անհաղթի համար ինքնախնամքը, ինքնադաստիա-
րակումը նշանակում էին անհատի կողմից սեփական բարոյական ակզունքնե-
րի գիտակցված մշակում: Հայ մտածողը կրթում է ազատ և հզոր անհատակա-
նություն: Այս կապակցությամբ տեղին է նշել Նիցշեի, Դոստոևսկու և XIX-XX
դդ. մի շարք մտածողների այն դրույթը, որ մարդուն չի կարելի հարգել միայն
սոսկ մարդ լինելու համար. «Պարզապես մարդը կենդանի է, պարզապես մար-
դիկ՝ հոտ: Մարդը միշտ ջանք է գործադրում լինել մարդ, հենց այնպես, ինքնա-
բերաբար մարդը չի ծնվում ու չի ապրում: Մարդը չի կարող լինել առաքինու-
թյան ավտոմատ, նա պետք է ամեն անգամ ինքն իր համար որոշի, թե ինչ են
բարիքն ու չարիքը, որն է իր գոյության իմաստը: Նա պետք է ամեն անգամ ձրգ-
տի դեպի գերմարդկային նպատակներ, որպեսզի այդ ձգտումների արդյունքում
իրականանան գոնե մարդկային նպատակները»⁹: Մեզանից մեկ ու կես հազա-
րամյակ առաջ Դավիթ Անհաղթն արդեն իսկապես առաքինի համարում է այն
մարդուն, ով գիտե իր առաքինի լինելու պատճառը, այսինքն՝ ով ընտրություն է
կատարել, ազատ է եղել, այնինչ կան առաքինություններ (ծառայական, անբա-
նական և սովորութային), որոնք, ըստ Անհաղթի, չեն բխում մարդու ներքին էու-
թյունից, նրան տրված են բնությունից կամ մինչև ինքը ձևավորված սովորույթ-
ներից: Հայ իմաստասերը հատուկ նշում է. «ըստ սովորույթի կարելի է լինել ող-
ջախոհ, բայց ոչ իմաստուն» (էջ 87): Անհաղթը չի մերժում սովորույթի նշանա-
կությունը, նա ասում է, որ սովորութային առաքինությունները ստեղծվում են
շնորհիվ ավանդաբար ժառանգածի և հրահանգի ու մարդուն կարող են դարձ-
նել ողջախոհ, հետ պահել հակահասարակական քայլերից, սակայն «իրենց
բնությամբ առաքինի և մեծ մարդիկ կանոնների կարիք չունեն, այլ գործում են
այդ կանոններից վեր և իրենք հետնորդների համար կանոն են հանդիսանում»
(էջ 264): Փիլիսոփան տանջալից կերպով, երկարատև որոնումների արդյուն-
քում իր կյանքի կանոններն է մշակում, որոնք, ըստ Անհաղթի, դառնում են կա-
նոններ հետնորդների համար: Հետագայում կանտը պետք է պահանջի, որ
մարդը փորձի վարվել այնպես, որ իր վարքի կանոնը համընդհանուր կանոն
դառնալու հիմք ունենա: Ողջախոհ լինելը դեռ իմաստություն չէ, իմաստունն ա-
նընդհատ ընտրում է, նա լիովին պատասխանատու է իր քայլերի համար, չի
կարող արդարանալ ո՛չ հասարակական բարքերով, ո՛չ սեփական բնությամբ:
Անհաղթը գործնականին բնորոշ է համարում կամավորությունը, ընտրողու-
թյունը, հոժարությունը, բարկությունը և ցանկությունը: Ազատ մարդուն բնու-
թագրում են կամավորությունը և ընտրողությունը:

Ինչպես արդեն նշվել է, մարդը Դավթի փիլիսոփայության կենտրոնական
օղակն է, և հայ մտածողի փիլիսոփայությունը ոչ միայն մեթոդաբանական ա-

⁹ В. Губин, Е. Некрасова. Философская антропология, М., 2000, с. 91.

ռումով, այլև բովանդակությամբ մարդաբանական բնույթ ունի: Առանց մարդու, ըստ Անհաղթի, տիեզերքն անկատար կլիներ, մարդն է իր գոյությամբ զարդարում զգալի աշխարհը: Դավիթ Անհաղթի համակարգում մարդն իրեն զգում է ոչ թե կորուսյալ, լքված, արսուրդին ենթակա էակ, այլ տիեզերքի կեցությունն ամբողջական դարձնող կարևոր արարած. «Պատռնը «Տիմեոս» տրամախոսության մեջ] ասում է, որ երկիրն ու երկինքը ստեղծելուց հետո արարիչը հայտարարեց երկնային արարածներին, թե մինչ այժմ մնում են մեր կողմից դեռևս անստեղծ երեք մահկանացու սեռ, և քանի դեռ նրանք չեն գոյացել, երկինքը կլինի անկատար» (էջ 37): Պատռնի երկուսն Աշխարհը կատարյալ կլինի, եթե ունենա կենդանի բոլոր տեսակները, որոնցից ամենակատարյալը մարդն է¹⁰: Իսկ Անհաղթն ուժեղացնում է մարդու գոյության նշանակության պահը՝ վկայակոչելով Պատռնի վերոհիշյալ երկխոսությունը. «Իսկ ինչի՞ համար է մարդը: Զգալի աշխարհը զարդարելու համար, քանզի եթե մարդկային սեռը գոյություն չունենար, ամեն ինչ անկատար կլիներ» (ընդգծումն իմն է - Ս. Պ.) (էջ 37): Հաջորդ դարերի հայոց մատենագրության մեջ մարդու կողմից զգալի աշխարհը զարդարելու դավթյան գաղափարը ոչ միայն չի մոռացվում, այլև ավելի է խորացվում՝ լրացվելով մարդու արարող ունակությամբ: Ահավասիկ, «Պատճառ Սահմանաց գրոցն» անանուն մեկնությունում կարդում ենք.

«Բան. Թ է վասն զարդարելոյ զերկիր:

Լուծմունք. Որ արդարև մարդ է, որ զարդարե զերկիր ի ձեռն բազմագործ արհեստի իրոյ՝ քաղաքաց և զեղեցիկ ազարակաց՝ և տանց, զարմանազան շինուածոց և բարձրաբերձ աշտարակաց արօրե՛լ զնա, տածել բուրաստան և այգիս»¹¹:

Բնության մեջ մարդը բացառիկ էակ է: Հայ մտածողն ընդունում է նաև հրեշտակների, դևերի, հավերժահարսերի և այլ էակների գոյությունը, բայց մարդը բացառիկ է, քանի որ նրան տրված է ընտրության հնարավորություն. մարդը կարող է ինքն իրեն դարձնել այն, ինչ ուզում է: Ինչ-որ իմաստով մարդն, այո՛, կիսատ էակն է, բայց հենց դա էլ նրա աստվածացման հնարավորությունն է: Դավիթ Անհաղթը նշում է. «Մարդը ձեռք է բերում բարությունը (որը ներհատուկ է Աստծուն - Ս. Պ.), ուստի նա կարող է և ձեռք բերել չարություն, ինչպես որ օղբ կարող է ընդունել լույսը, երբ լուսավորվում է արևածագի ժամանակ, ուստի կարող է ընդունել նաև խավարը, ինչպես և խավարում է արևը մայր մըտնելուց հետո» (էջ 82): Եթե մարդու էությունը կանխորոշված լիներ, ապա իմաստությունն որոնելու անհրաժեշտություն չէր առաջանա: Մարդը խորհրդածության, փնտրտուքի դատապարտված էակն է: Անհաղթը մարդուն սահմանում է որպես բանական, մահկանացու, մտածելու և գիտենալու ունակ կենդանի՝ այս սահմանմամբ ընդգծելով մարդու երկու կարևորագույն բնութագրերը. մարդը մահկանացու է և գիտակցում է իր մահկանացու լինելը, քանի որ օժտված է բանականությամբ՝ մտածելու և գիտենալու ունակությամբ:

Մարդու այսպիսի ընկալումից էլ բխում է ընդհանրապես փիլիսոփայության անհաղթյան պատկերացումը՝ ամրագրված փիլիսոփայության վեց սահմանումներում (փիլիսոփայությունը գիտություն է գոյերի մասին որպես այդպիսին, փիլիսոփայությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին, փիլիսոփայությունը խորհրդածություն է մահվան մասին, փիլիսոփայությունը աստծուն նմանվելն է ըստ մարդկային կարողության, փիլիսոփայությունը գիտությունների գիտությունն է և արվեստների արվեստը, փիլիսոփայությունը սերն է իմաստության հանդեպ), ընդ որում՝ առավել շեշտված մարդաբանական բնույթ ունեն այն սահմանումները, որոնց ծագումը հայ

¹⁰ Տե՛ս Платон, Сочинения, том 3, М., 1971, էջ 481:

¹¹ Հ. Պ. Խրիզոյան, Արդյո՞ք ամբողջական աշխատություն է «Պատճառ Սահմանաց գրոցն»-ը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2000, թիվ 1, էջ 81:

հեղինակը կապում է Պլատոնի անվան հետ և որոնք համարում է փիլիսոփայության նպատակի սահմանումներ: Սակայն նաև ըստ ենթակայի պլուրազորայան սահմանումներից մեկն ուղղակիորեն նշում է. փիլիսոփայությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին. «Ծառայելով մարդկային կարիքներին նա (փիլիսոփայությունը- Ս.Պ.) չի արհամարհում աստվածային իրողությունները, և ծառայելով աստվածային բաներին, նա չի անտեսում մարդկային իրողությունները, այլ հետևում և աշակերտում է աստվածային բաներին, իսկ մարդկային գործերը կարգավորում է և կատարելագործում» (էջ 72): Եթե բուն քրիստոնեական մտածողության համար գոյություն ունեցողն ամբողջովին աստվածայինի ստվերն է, արարման արդյունք և այլն, ապա Անհաղթի տեքստում ուղղակիորեն նշվում է, որ աստվածային և մարդկային իրողությունների կողքին կան նաև գոյեր, որոնք ոչ աստվածային են, ոչ մարդկային: Ընդհանրապես աստվածայինի դավթյան ըմբռնումը դժվար է միարժեքորեն բնորոշել: Հայ մտածողի «Աստված» հասկացությունը կարելի է մեկնաբանել (կախված համապատասխան կոնտեքստից) երեք ձևով. նրանում մեկ պարզ տեսնում ենք անտիկ աստվածներին, մեկ քրիստոնեական աստծու բնորոշ գծերը, բայց, որպես կանոն, գործ ունենք մետաֆիզիկական աստծու, աստված-սիմվոլի հետ: Անհաղթի աստվածը առանձնանում է որպես կատարելության խորհրդանիշ, որպես փիլիսոփայության միաժամանակ և՛ ենթակա, և՛ նպատակ, դեպի որն իր անման ընթացքում պետք է, որ ձգտի մարդը. «ամեն մի արվեստ սիրում և տենչում է իր ենթակային: (...) Իսկ Պլուրազորասը, գատորոշելով իմաստունին, նրան անվանեց գոյի մասին ճշմարիտ գիտությունն ունեցող, որովհետև նա առաջինն էր, որ իմաստությունն անվանեց գիտություն ճշմարիտ գոյի, այսինքն՝ աստծու մասին» (էջ 96):

Բացատրելով ըստ գերազանցության փիլիսոփայության սահմանումը, որ Դավիթը վերագրում է Արիստոտելին՝ փիլիսոփայությունը արվեստների արվեստն է և գիտությունների գիտությունը, հայ հեղինակն անձնավորում է փիլիսոփայությունը՝ այն համեմատելով իշխանների իշխանի՝ թագավորի հետ. «Եվ ինչպես թագավորը չի աղտոտում իրեն՝ ամբոխի հետ անմիջականորեն խոսելով, այլ դրա համար իշխաններ է նշանակում, որոնց միջոցով հոգ է տանում ամենաստորին և փոքր մարդկանց մասին, այնպես և փիլիսոփայությունը առաջ է քաշում արվեստները, որոնց միջոցով ճանաչում է նրանց իսկ ենթակա իրերը» (էջ 88): Այստեղ ևս հայ մտածողը հուզական, արժեքային մոտեցում է հանդես բերում: Նա փիլիսոփայությունը համեմատում է նաև աստծու՝ թագավորաց թագավորի հետ. «Ինչպես աստված ունի մի աներևույթ գորություն, որի միջոցով հոգ է տանում երկրային էակների մասին, այնպես և փիլիսոփայությունը առաջ է քաշում գիտությունները, որպեսզի նրանց միջոցով ճանաչի նրանց իսկ առարկաները» (էջ 88): Այստեղ ոչ բացահայտ կերպով երևում են Անհաղթի որոշ պատկերացումներ հասարակական աստիճանակարգի և աստծու դերի վերաբերյալ: Անհաղթն, այնուամենայնիվ, ընդունում է, որ կան ամենաստորին և փոքր մարդիկ, սակայն փոքր մարդու մասին ավելին չի ասվում:

«Սահմանքի» հեղինակը ուշագրավ միտք է արտահայտում փիլիսոփայի մասին՝ քննելով, թե ինչպես է ճարտասանությունը որպես արվեստ օգտվում փիլիսոփայությունից՝ արվեստների արվեստից, այլ կերպ՝ արվեստների մեթոդաբանությունից: Ծարտասանությունը փիլիսոփայությունից վերցնում է արդարության մասին ուսմունքը և դրանով հարդարում է իրեն, սակայն «ճարտասանները չիմանալով արդարության բնությունը, նախընտրում են զրկանք պատճառել, քան թե զրկանք կրել, իսկ փիլիսոփան, որպես արդարության բնույթն իմացող, դրանցից և ոչ մեկը չի նախընտրում, բայց եթե պատահի, որ ընտրության կարիք լինի, նախընտրում է զրկանք կրել, քան թե զրկանք պատճառել» (ընդգծումն իմն է - Ս. Պ.) (էջ 90): Ինչու՞: Հայ իմաստասերը բացատրում

է. քանի որ վնաս պատճառելով ուրիշի հոգուն՝ մարդը նախ և առաջ վնասում է իր հոգին՝ կատարելով անիրավ և անպատեհ գործ: Անհաղթյան այս լուծումն էլ ինչ-որ իմաստով պարադոքսալ է. այնտեղ, որտեղ բնության մեջ հաղթում է գոյության պայքարը, փիլիսոփան՝ որպես մշակութային և այս առումով՝ անբնական էակ, վարվում է անբնական կերպով: Եթե պետք է ընտրել, նա ընտրում է զրկանք կրելը, ոչ թե պատճառելը՝ դրանով, ըստ Անհաղթի, պաշտպանելով իր հոգին: Նմանօրինակ դիրքորոշումը առօրյա մտածողության տեսանկյունից կարող է անհեթեթ, անվազագույնը՝ աննպատակահարմար թվալ, սակայն ինչ-որ իմաստով մարդն իր անբնականությամբ է մարդ, քանի որ համարձակվել է բնությանն ասել՝ ոչ, վեր բարձրանալ նրանից: Այս մասին է Օելերն ասում. «Այն, ինչ մարդուն մարդ է դարձնում, մի սկզբունք է, որը հակադիր է ամբողջ կյանքին ընդհանրապես, այն՝ որպես այդպիսին, ընդհանրապես չի հանգեցվում «կյանքի բնական էվոլյուցիային», իսկ եթե ինչ-որ բանի էլ հանգեցվում է, ապա միայն իրերի բարձրագույն հիմքին»¹²:

Ըստ նպատակի փիլիսոփայության սահմանումները, ինչպես արդեն նըշվել է, առավել ընդգծված մարդաբանական ուղղվածություն ունեն: Անհաղթը փիլիսոփայությունը համարում է խորհրդածություն մահվան մասին, երբ մարդը գնում է կամայական մահվան, այսինքն՝ կրքերը սպանելու միջոցով կամայական՝ անառակ կյանքից հրաժարման և հասնում բարի գոյության՝ առաքինի կյանք վարելով և կրքերը մահացնելով¹³: Սա մերձավոր նպատակն է, որին հասնելուց հետո մարդն իր առջև դնում է առավել հեռավոր (ամենաերանելի և վայելույ) նպատակը՝ փիլիսոփայության միջոցով նմանվել աստծուն ըստ մարդկային կարողության: Մարդու աստվածացումը դառնում է փիլիսոփայության վերջնական նպատակը: «Աստված» հասկացությունը դառնում է Անհաղթի մարդաբանական փիլիսոփայության հիմնական հասկացություններից մեկը, գուցե՝ կարևորագույնը: Իսկ ինչու՞ Աստվածը, ինչու՞ Բացարձակը: Այս հարցի հնարավոր պատասխաններից մեկը տալիս է Օ. Վ. Սուվորովը: Նա գրտնում է, որ Բացարձակի անհրաժեշտությունն ամենից առաջ ունի իմացաբանական դրդապատճառ. գիտելիքի ցանկացած համակարգ ավարտուն և կատարյալ ձև է ստանում, եթե կառուցվում է այնպիսի հիմնարար գաղափարի շուրջ, որով կարելի է բացատրել ողջ գոյավորը: Սակայն Բացարձակի պահանջմունքը ոչ այնքան իմացաբանական, որքան էքզիստենցիալ բնույթ ունի. Բացարձակը տիեզերքի յուրօրինակ «խարիսխն» է, որը կայունություն և իմաստ է հաղորդում վերջինին, բայց առավել կարևոր է էքզիստենցիալ պահն այն է, որ միայն Բացարձակի շնորհիվ է մարդը կարողանում աշխարհն ընկալել ոչ որպես անիմաստ քաոս, որտեղ իր «եսը» մի փոշեհատիկ է, այլ որպես ներդաշնակ իմաստավորվածություն, որտեղ կարելի է հուսալ անձնական անմահության մասին¹⁴: Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական համակարգում աստվածայինն, իրոք, իմաստ է հաղորդում գոյություն ունեցող ամեն ինչի, իսկ աստվածայինին նմանվելու, աստվածացման անվերջ ընթացքն իրենով լցնում է մարդու գոյությունը:

Հայ մտածողը պնդում է, որ Աստվածն ուրիշ չէ, օտար չէ մարդուն, որ թեև հնարավոր չէ նույնանալ Աստծուն, բայց կարելի է նմանվել որպես պատկերը բնօրինակին: Այս հարցում էլ Դավիթն փոքր-ինչ թյուր կերպով է ըմբռնել Ջ. Կուկսիչը: Նա գրում է. «2նայած մարդը դիտարկվում է որպես «Աստծու պատկեր», նա միանգամայն տարբեր է Աստծուց: Կարելի է խոսել նույնիսկ մարդու

¹² М. Шелер. Положение человека в космосе. В сб.: "Проблема человека в западной философии", М., 1988, с. 53.

¹³ Այս մասին մանրամասն տես Ս. Ս. Պետրոսյան, Մահվան և կյանքի իմաստի հիմնախնդիրը Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայության մեջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2000, թիվ 3, էջ 34-44:

¹⁴ Տես Օ. В. Суворов, Сознание и Абсолют, М., 1999, էջ 89-91:

և Աստծու միջև գոյություն ունեցող խզման, անջրպետի մասին, քանի որ նրանց միջև եղած տարբերությունն է հենց կազմում մարդկային կեցության հիմքը: Աստծու և մարդու բնույթները նույնը չեն, և, հետևապես, նույնը չեն նաև նրանց կատարելությունները»¹⁵: Սակայն մարդու և Աստծու էությունների միջև «անջրպետ» չկա, այդ մասին է խոսում հենց ինքը՝ Անհաղթը. «...ոմանք ասում են, թե փիլիսոփան մարդ լինելով չի կարող նմանվել աստծուն, և մոգոնում են այդ հետևյալ կերպ: Աստծու և մարդու էությունները տարբեր են. դրա մասին է խոսում նաև բանաստեղծը, ասելով, թե չկա ոչ մի նմանություն անմահ աստվածների և մահկանացու գետնակոխ մարդկանց միջև: Իսկ ում էությունը տարբեր է, նրանց կատարելությունը նույնպես տարբեր է» (ընդգծումը իմն է - Ս. Պ.) (էջ 80): Հետագա շարադրանքն Անհաղթը նվիրում է այդ տարակուսանքը փարատելուն: Ընդունելով, այնուամենայնիվ, որ մարդու և Աստծու էությունները նույնը չեն, հայ մտածողը, սակայն, անջրպետ չի տեսնում և գտնում է, որ կատարյալ փիլիսոփան երեք հատկանիշներով՝ բարությանը, իմաստությանը և հզորությանը, նման է Աստծուն: Եթե Անհաղթն ընդունել խզումը աստվածային և մարդկային էությունների միջև, այլևս անիմաստ կլինել առ Աստված շարժումը: Փրկության հույսը հենց նմանության ձեռքբերման մեջ է: Բացարձակ նմանություն լինել չի կարող, բայց կարող է լինել աստվածանմանություն ըստ մարդկային կարողության: Ինչ-որ իմաստով մարդկային կարողությունն էլ անսահման է: Սա դավության փիլիսոփայության լավատեսության հիմքն է՝ հզորանալ, իմաստնանալ և դրա շնորհիվ կարողանալ լինել բարի: Բարությունը հզորություն է ենթադրում: Անհաղթյան Աստվածը միանգամից տրված չէ մարդուն, որոշարկված չէ, այլ, ինչ-որ իմաստով, հենց ստեղծվում է փիլիսոփայող մարդու կողմից, ավելի ու ավելի է ամբողջանում այնքանով, որ քանով մարդու աչքերն ի վիճակի են դառնում տեսնել աստվածային լույսը. ըստ Անհաղթի, աստվածային լույս կա այնտեղ, որտեղ կա այդ լույսը ընկալելու ունակ հոգի:

XX դարի փիլիսոփայական մարդաբանության հիմնադիրներից Մաքս Շելերը, փորձելով բացահայտել մարդու տեղը տիեզերքում, հանգում է եզրակացությունների, որոնք, ըստ իս, հարազատ են Աստծու և մարդու փոխհարաբերության անհաղթյան ընկալման ոգուն. «Մեզ համար, - գրում է Շելերը, - մարդու հիմնական հարաբերությունը աշխարհի հիմքի հանդեպ այն բանի մեջ է, որ այդ հիմքը անմիջականորեն ընկալում և իրականացնում է ինքն իրեն հենց մարդու մեջ: Սա Սպինոզայի, Հեգելի (ավելացնենք՝ Դավիթ Անհաղթի - Ս. Պ.) և այլոց վաղուց ասված միտքն է. նախասկիզբը ըմբռնում է ինքն իրեն մարդու մեջ հենց այն գործողությամբ, որով մարդը տեսնում է իրեն արմատացած Աստծու մեջ: Հետևապես, այս ինքնաիրականացման, այս, ասես, ինքնաստվածացման տեղը, որ որոնում է կեցությունը, հենց մարդն է, մարդկային ինքնությունն ու մարդկային սիրտը»¹⁶: Շելերը շարունակում է. «Ինձ կասեն և արդեն իրոք ասել են, որ մարդը չի կարող տանել ոչ ավարտուն, դարձող Աստծու գաղափարը: Իմ պատասխանը հետևյալն է. մետաֆիզիկան ապահովագրական ընկերություն չէ թույլ, օգնության կարիք ունեցող մարդկանց համար: Այն արդեն իսկ ենթադրում է մարդու հզոր, բարձր տրամադրվածությունը: Հետևապես, միանգամայն պարզ է, որ մարդն իր զարգացման և աճող ինքնագիտակցության ընթացքում է գալիս այն գիտակցմանը, որ ինքը «աստվածության» ի հայտ գալու համագործակիցն է, գործուն մասնակիցը»¹⁷ (ընդգծումներն իմն են - Ս. Պ.):

Եթե գոյաբանական առումով Դավիթ Անհաղթը համամիտ չէ Շելերին, Աստված նրա համակարգում կա, գոյում է, ապա բարոյագիտական, մարդու

¹⁵ З. Куксевич. Концепция человека у Давида Непобедимого. В кн.: "Философия Давида Непобедимого", М., 1984, с. 80.

¹⁶ М. Шелер, *ճշվ. աշխ.*, էջ 93-94:

¹⁷ Նույն տեղում:

համար ունեցած նշանակության տեսանկյունից հայ մտածողը նույն բանն է ասում. աստվածայինը կա այն հոգում, որն ունի ձգտում դեպի այն և կա այնքանով, որքանով այդ հոգին ընդունակ է ճանաչել աստվածայինը: «Աստվածայինն ինքնընտանացյալն անճանաչելի է, սակայն նայելով նրա ստեղծագործություններին և արարածներին, ինչպես նաև աշխարհի կարգավորված շարժումը, մենք մտածողության և մտահայեցողության միջոցով հասնում ենք լինում արարչին» (էջ 42).- գտնում է Անհաղթը: Մարդը, ամեն մի գոյ ճանաչելով, ինչ-որ իմաստով մարդկայնացնում է այն, ուժ ձեռք բերում այդ գոյի նկատմամբ: Սա առավել ևս վերաբերում է աստվածայինին, որն «ինքնընտանացյալն անճանաչելի է», որի ճանաչումը, հետևապես, ամենամեծ չափով է կախված ճանաչողից՝ մարդուց: Մարդը, իմաստավորելով ողջ գոյավորը, կենդանություն է հաղորդում աստվածայինին՝ ինքն էլ ինչ-որ իմաստով աստվածանալով: Դավիթը եզրահանգում է. եթե կա Աստված, կա նաև իմաստասիրությունը: Փիլիսոփան, ըստ նրա, Աստծուն նման մարդն է, քանի որ «այն գծերը, որոնք հատուկ են աստծու կերպարին, հատուկ են նաև կատարյալ փիլիսոփային» (էջ 81): Այդ գծերն են բարությունը, իմաստությունը և հզորությունը: Կատարյալ փիլիսոփան նման է Աստծուն, քանի որ ինչպես Աստված խնամում է բոլորին, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան հոգ է տանում անկատար հոգիների մասին և իմացման միջոցով անկատար հոգին հասցնում է կատարյալ գիտության: Ինչպես Աստված ամեն ինչ գիտի, այնպես և կատարյալ փիլիսոփան ձգտում է ամեն ինչ իմանալ: Ինչպես Աստված կարող է անել այն ամենը, ինչ որ կամենա, այնպես և կատարյալ փիլիսոփան կամենում է այնքան, ինչքան կարող է անել: Հզորության կապակցությամբ Անհաղթն ասում է, որ կատարյալ փիլիսոփան անկարելի բան չի ցանկանա (օրինակ՝ դիպչել երկնքին), իսկ Աստված ազատ է ցանկանալ այն, ինչ կարող է, նաև անել այն, ինչ ցանկանում է: Բայց, այնուամենայնիվ, ըստ Դավթի, կան բաներ, որ Աստված անել չի կարող. «Մտքում հնարավոր, բայց իրականում սուտ է ասելը, թե աստված ամեն ինչ կարող է անել, որովհետև բոլորը այդպես են կարծում: Բայց դա սուտ է, որովհետև աստված չի կարող չար բան անել՝ իր անսահման բարության պատճառով, որը բնականորեն և գերբնականորեն բխում է նրանից» (էջ 272): Դե, եթե Աստծու հզորությունը կարող է սահմանափակվել, ուրեմն գործ ունենք մետաֆիզիկական Աստծու, Աստված-սիմվոլի հետ, որի մասին բոլորը այլ բան են կարծում, փիլիսոփան՝ այլ: Եվ հենց այդ սահմանափակման մեջ էլ մարդը կարող է գտնել փրկության հույս. եթե նույնիսկ Աստծու հզորությունն է սահմանափակ, ապա իմաստ չունի թախծել սեփական սահմանափակության պատճառով, չէ՞ որ չբավարարված տենչանքները մեծ թախիծ են առաջ բերում:

Իրեն բնորոշ անուղղակի ոճով Պիթիա գուշակուհու շուրթերով Անհաղթը փիլիսոփային անվանում է Աստված. «Փիլիսոփան նման է աստծուն, ինչպես ասում է Պիթիա գուշակուհին, դիմելով օրենսդիր և փիլիսոփա Լիկուրգոսին, որովհետև առաջին փիլիսոփաները օրենսդիրներ էին. «Մտի՛ր, ո՞վ Լիկուրգոս, զոհաբերության գոլորշիներով լի իմ տաճարը, ես տատանվում եմ, չգիտեմ, թե ինչ անվանեմ քեզ, աստված՞, թե՛ մարդ. բայց աստված կկոչեմ քեզ, ո՞վ Լիկուրգոս»: Նա այսպես է ասել ոչ այն պատճառով, որ չգիտեր, թե ինչ պետք է անվանել նրան, այլ որպեսզի ցույց տա աստծու և փիլիսոփայի բնության մերձությունը (ընդգծումն իմն է- Ս. Պ.): Դրա համար նա ավելացնում է. «Բայց աստված կկոչեմ քեզ, ո՞վ Լիկուրգոս» (էջ 57):

Դավթյան փիլիսոփան, այսինքն՝ կատարյալ մարդը, խորհրդածելով մահվան մասին և ձգտելով աստվածանմանության, միաժամանակ նաև ստեղծում է իր Աստծուն, ինչ-որ իմաստով աստվածանում է: Եվ այս կերպ գոյելն է, որ կարելի է անվանել «կեցության լիակատարություն»: Սակայն, որոշակի օրինակափոխմամբ, բարձրագույն հոգևորն ամենամանկաշտպանն է ու խնամքի կարոտը (համեմատած մատերիայի ցածր ձևերի հետ), հետևապես այն, աստվածայինը,

սենք է պահպանել անընդհատ հոգածությանը, որն էլ, ըստ Դավիթ Անհաղթի, փիլիսոփայությունն է:

С. С. ПЕТРОСЯН - *Антропологическая направленность философии Давида Анахта (Непобедимого)*. - Автор статьи стремится показать, что философия великого армянского мыслителя антропологична. Антропологичность выявляется в разных аспектах. Во-первых, методологически: философия как и условие, и результат человеческого жизненного опыта. Во-вторых, по предмету: проблема человека - центральная проблема философии Давида Анахта. И, наконец, антропологична не только философия самого Анахта, но и - по его убеждению - философия вообще. В его определениях философии, как таковой, мы видим именно антропологическую философию. Предметом философии, по Давиду Анахту, являются божественные и человеческие сущности, а целью - размышления о смерти, освобождение от дурной жизни и, посредством этого, подражание божественному, в каком-то смысле - обожествление самого человека.