

# ՄԱՀՎԱՆ ԵՎ ԿՅԱՆՔԻ ԻՍՄԱՍԻ ՀԻՄՆԱՆՆԻՐԸ ԴԱՎԻԹ ՄԱՀԱՂԹԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ս. Ս. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

**Գործընդունման միայն մեկ հոդոց լուրջ  
փիլիսոփայական հիմնախնդիր՝  
ինքնատարանության հիմնախնդիրը:  
Արքեր և Զամյու**

Հայ փիլիսոփայական միտքը ժամանակ առ ժամանակ հայտնվել է իր դարաշրջանի կարևորագույն գաղափարական որոնումների կիզակետում: Ժամանակ առ ժամանակ համաշխարհային մշակույթի համատեքստում լուրջ ու նշանակալից որոշ հարցադրումներ արվել են հայ մտածողների կողմից: Հայ վաղ միջնադարյան մշակույթին, իսկ նրա սահմաններում էլ՝ փիլիսոփայությանը, վիճակվել է բացառիկ պատմական առաքելություն՝ յուրացնել անտիկ մշակույթի արժեքները, անցկացնել դրանք սեփական աշխարհայացքի պրիզմայով և պահպանել ու փոխանցել քրիստոնեական մշակույթին: V-VI դարերի փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթը եղել է մեկն այն հանրագիտակներից, որ իրենց գործունեությանը կապ են ստեղծել իրար հաջորդած երկու մշակութային աշխարհների միջև: Այս երևույթը յուրովի արժևորել է ռուս փիլիսոփա Բ. Մ. Կեդրովը գիտությունների դասակարգմանը նվիրված մենագրության մեջ. «Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները վկայում են այն մասին, որ արդեն վաղ միջնադարում փիլիսոփայական միտքը Մերձավոր Արևելքի երկրներում տվեց բացառապես կարևոր պոստուլներ, իրականացնելով յուրօրինակ շփում անտիկ մտածողների գաղափարների և հետագա ֆեոդալական մտածելակերպի միջև: Դավիթ Անհաղթի ժամանակների Հայաստանում այդ շփումն ուներ երկակի բնույթ. այն միաժամանակ հանդես եկավ որպես տարբեր մշակույթների ժամանակային (մի կողմից՝ անտիկ, մյուս կողմից՝ արաբական միջնադարի և հատկապես Վերածնության մշակույթների միջև) և տարածական (Արևելքի և Արևմուտքի երկրների մշակույթների միջև) կապ: VI-րդ դարում Հայաստանը հայտնվել էր տարբեր պատմական դարաշրջանների՝ հին աշխարհի և նոր ժամանակաշրջանի, ինչպես նաև երկրի տարբեր կողմերի՝ Արևելքի և Արևմուտքի մարդկային մշակույթների ժառանգորդման և կապի երկու ուղիների հատման կետում: Համապատասխանաբար, Դավիթ Անհաղթի հայացքները, մասնավորապես գիտությունների դասակարգման հարցի շուրջ, ասես կապող օղակ դարձան հույն փիլիսոփաների գաղափարների և Մերձավոր Արևելքի ու Միջին Ասիայի, իսկ այսուհետ՝ նաև Արևմուտքի երկրների մտածողների աշխատությունների միջև»<sup>1</sup>: Կեդրովի այս բարձր գնահատականին կարելի է ավելացնել միայն, որ այդ մշակույթները կապող օղակ դարձավ նաև դավթյան մարդաբանությունը: Իսկ մահվան և կյանքի հիմնախնդրի նրա լուծումները, մասնավորապես, ձևավորվելով այն դաշտում, որտեղ անտիկ մտածելակերպը, մշակույթը վեր է ածվում քրիստոնեականի, իրենցով էլ ձևավորեցին, փոխակերպեցին այդ դաշտը: Սույն հոդվածում փորձ կարվի հիմնավորել այս դաստորության իրավացիությունը:

Նախ և առաջ պետք է նշել, որ մարդու հիմնախնդրի անհաղթյան լուծումների ուսումնասիրությունն ունի որոշակի բարդություններ պահպանված աղբյուրների սակավության և անտղակիտության պատճառով: Այնուամենայնիվ, չի կարելի համաձայնել այն տեսակետի հետ, ըստ որի Դավիթ Անհաղթի պահպանված երկերում «մարդուն անդադարանալն ունի կողմնակի, երկրորդական բնույթ»<sup>2</sup>: Ինչու է, Անհաղթի երկերում չենք կարող գտնել մարդու հիմնախնդրի համակարգված տե-

<sup>1</sup> Б. М. Кедров, Классификация наук, т. 1, М., 1961, с. 472.

<sup>2</sup> З. Куксевич, Концепция человека у Давида Непобедимого, в кн. Философия Давида Непобедимого, М., 1984, с. 191.

տալան, սակայն կարող ենք պնդել, որ անհաղթյան փիլիսոփայական փաստարկումների ողջ շարքն ուղղված է մեկ վերջնական նպատակի՝ մարդու հիմնախնդրի լուծմանը: Մարդը Անհաղթի փիլիսոփայության կենտրոնական օղակն է, թեպետև նրա պահպանված աշխատություններում քանակական տեսակետից գերակշիռ տեղ ունի տրամաբանական պրոբլեմատիկան:

Անհաղթի տարվածությունը մարդու էության հիմնախնդրով երևում է նույնիսկ «Պորփյուրի «Ներածություն» վերլուծություն» և «Արիստոտելի «Անալիտիկայի» մեկնություն» զուտ տրամաբանական երկերում: Հեղինակը «Պորփյուրի «Ներածության» վերլուծությունում» անդրադառնում է հինգ ձայներին՝ սեռ, տեսակ, տեսակային տարբերություն, սեփական հատկանիշ և պատահական հատկանիշ, սահմանում է դրանք, վերլուծում դրանց նմանություններն ու տարբերությունները՝ նպատակ ունենալով հեշտացնել Պորփյուրի «Ներածության» և Արիստոտելի «Կատեգորիաների» ուսումնասիրումը: Թվում է, թե մարդաբանական հարցադրումների դաշտ չկա այստեղ, սակայն Անհաղթը որպես ուսումնասիրվող առարկայի կիրառման հիմնական ոլորտ ընտրում է «մարդ» հասկացությունը: Անհաղթի բերած օրինակների ճնշող մեծամասնությունը վերաբերում է մարդուն, որպես կանոն՝ մարդու սահմանմանը, երբեմն՝ կոնկրետ մարդկային խնդիրներին, իսկ երբեմն էլ «մարդ» հասկացությունը կիրառվում է սովորության ուժով: Տրամաբանական հասկացությունների բովանդակությունը վերհանելուն զուգընթաց՝ որոշակիորեն ուրվագծվում է նաև մարդու անհաղթյան պատկերացումը: Օրինակ՝ «սեփական հատկանիշ» հասկացությունը բացատրելիս Անհաղթը նշում է. «...Եվ կամ արտահայտվում է [ի պատասխան] ինչպիսին է գոյը [հարցի] և հանդես է գալիս, որպես էական սեփական հատկանիշ, օրինակ, երբ մենք հարց ենք տալիս, թե ինչպիսին է մարդու էությունը, ի պատասխան ասում ենք, թե [մարդը] մտածելու և գիտություն ընկալելու ընդունակ [արարած] է, որը մարդու սեփական հատկանիշն է» (էջ 134) կամ «նկարագրությունը կարող է պահպանել իր ամբողջությունը՝ նրանից մեկ բառի վերացման դեպքում. օրինակ, երբ մենք ասում ենք՝ մարդը հետևակ, երկոտանի, ուղղագնաց, լայնաեղունգ էակ է: Արդ, եթե դու մյուս բաներն ասելով, բաց թողնես լայնաեղունգը, ոչ մի պակասություն մարդու բնութագրության մեջ չի լինի: Բայց երբ մենք տալիս ենք մարդու սահմանումը և ասում, որ նա բանական, մահկանացու, մտածելու և գիտություն ընկալելու ունակությամբ օժտված էակ է, և բանականը բաց թողնելով ասում ենք մնացած մյուս բաները, այդ մենք արդեն չենք կարող համարել մարդու սահմանում, որովհետև մարդը չի կարող մարդ լինել առանց բանականության» (էջ 174-175): Մեկ այլ դեպքում գրում է. «Եթե տարբերիչ հատկանիշները հակադիր լինեին միմյանց, նրանք չէին կարողանա իրականում դրսևորվել որևէ մեկ բանի մեջ, բայց ահա բանականն ու անբանը դրսևորվում են մարդու մեջ և չեն վերացնում միմյանց» (էջ 214): Նմանատիպ օրինակները բազմաթիվ են, նրանք ասես կազմում են տեքստ տեքստի մեջ: Նույն ձևով՝ «Արիստոտելի «Անալիտիկայի» մեկնություն» աշխատության մեջ թեև Դավիթն ուսումնասիրում է հավաքաբանությունը, ապացուցման տեսությունը, սակայն այստեղ և ս տրամաբանական նյութը մեկնաբանելու, ակնառու դարձնելու համար նա դիմում է «մարդ» հասկացությանը: Քննարկելով հավաքաբանության օգտակարության հարցը՝ նա մեկ անգամ և ս շեշտում է «Սահմանքում» առաջ քաշած իր միտքը, որ «...ապացուցական հավաքաբանությունը օգտակար է ամեն մի փիլիսոփայության համար և՛ տեսական, և՛ գործնական, որպեսզի մենք [առանց ապացույցի] որպես ճշմարտություն չընդունենք այն, ինչ տեսության մեջ ճշմարտության տեսք ունի, որպեսզի սուտ գիտություն չընկալենք և որևէ չարիք չգործենք» (էջ 254): Ըստ Անհաղթի՝ թե՛ ճանաչողությունը և թե՛ տրամաբանությունը մարդուն չարիքից հեռու պահելու գործիք, միջոց են: Հետևապես, իր տրամաբանական երկերը և ս հայոց փիլիսոփան յուրօրինակ ձևով ծառայեցնում է գործնական փիլիսոփայության նպատակներին: Այլ կերպ ասած՝ Անհաղթի տեսական գործունեության նպատակն է վերջո համգում է մարդու հիմնախնդրին:

Այնուամենայնիվ, մարդաբանական հարցադրումների տեսանկյունից կարևորագույնը Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկն է, որտեղ հեղինակը փորձ է անում մարդու գոյության իմաստավորման, մարդու մեջ աստվածայինի վերհանման: Անհաղթը հավատում է մարդուն, ստեղծում կենսահաստատ փիլիսոփայություն, որը մահկանացու

<sup>3</sup> Են Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Երևան, 1980, էջ 135 (այսուհետև տեքստում կնշվի տվյալ աղբյուրի միայն համապատասխան էջը):

«գետնակոխ» էակին բարձրացնում է դեպի կատարելություն, հիմնավորում նրա գոյության անհրաժեշտությունն ու փրկության հնարավորությունը:

Առաջին իսկ հայացքից երևում է, որ փիլիսոփայության վեց սահմանումներից երեքում («փիլիսոփայությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին», «փիլիսոփայությունը Աստծուն մնամվելն է ըստ մարդկային կարողության» և «փիլիսոփայությունը խորհրդածություն է մահվան մասին») հայ իմաստասերը փիլիսոփայությունն ընկալում է որպես փիլիսոփայական մարդաբանություն: Այս սահմանումներով իսկ նա փորձում է մարդու կեցությանը վերագրել էականը, կատարյալը, անացը: Դավիթը մարդու հիմնախնդիրը լուծում է ընդունելով բացարձակը, որպես մարդկային ձգտումների ու որոնումների նպատակակետ՝ կատարյալ փիլիսոփամ (մարդկանցից լավագույնն, ըստ Անհաղթի) մնամ է Աստծուն: Բացարձակի լինելիության պայմաններում մահն էլ ձեռք է բերում նոր նշանակություն:

Պետք է նշել, սակայն, որ «Սահմանքն» ունի երկակի կառուցվածք: Մի կողմից այն փիլիսոփայության գոյության հետևողական ապացուցում է՝ ընդհանուրից մասնավորը գնացող հետևողական բաժանումներով, որոնց միջոցով մտածողությունը, հասնելով քըննարկվող հարցի վերջնակետին՝ ամենափոքր բաժանմանը, նորից վերադառնում է ընդհանուրին: Այն բնորոշվում է որպես մտածական մեծավարպետություն (վիրտուոզություն), որով, ըստ Ա. Ֆ. Լոսևի, Դավիթ Անհաղթը մանրակրկիտ կերպով վեր է հանում ուսումնասիրվող հիմնախնդրի բոլոր ելևէջներն ու նրբերանգները՝ Մյուս կողմից, կարելի է պնդել, որ «Սահմանքն» ունի ակնարկային բնույթ. Դավիթը բավարարվում է այս կամ այն հարցի շուրջ ակնարկ անելով, որևէ հղմամբ, որի հանդեպ իր վերաբերմունքը չի հստակեցնում: Այս կապակցությամբ Անհաղթն ունի մի հետաքրքիր դիտողություն. «Նա (Պյութագորասը) չցանկացավ թողնել որևէ գրվածք, ասելով՝ «Ես ցանկանում եմ թողնել ուսմունքս ոչ թե անշունչ, այլ շնչավոր էակներին», անշունչ անվանելով գրքերը, իսկ շնչավոր՝ աշակերտներին, որոնք կարող են պատասխանել և լուծել տարակույսները, եթե որևէ մեկը հարցնի կամ տարակուսանքի մեջ լինի, իսկ գրքերը միշտ միևնույն բանն ասելով, չեն կարող լուծել իրենցից դուրս գտնվող տարակույսները» (էջ 69): Երևում է, որ Պյութագորասի այս մտածելակերպը Դավիթն էլ բնորոշ է, ինքը և ս, կարծես, գերադասում է կենդանի շփումը մտքերն «անշունչ էակներին» թողնելուց: Ըստ այդմ, դատողություններ անելիս, ասես, նկատի ունի որոշակի կոնկրետ հասցեատիրոջ: Հայ փիլիսոփայի նպատակն է տալ փիլիսոփայության սահմանումներն ու բաժանումները: Այս խնդիրը նա իրագործում է մեծահնտորեն: Բայց յուրաքանչյուր զլուխգործոց երկ միշտ ավելին է, քան հեղինակն է նախանշում որպես նպատակ: «Սահմանքն» էլ ոչ միայն փիլիսոփայության գոյության հիմնավորում է, այլև՝ «փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարան» (եթե կարելի է այսպես արտահայտվել): Ինքը՝ Անհաղթը, տեսնելով, որ հնարավոր չէ մեկ երկով սահմանափակվել, խոստանում է, օրինակ, մարդ-Աստված հարաբերությանն անդրադառնալ աստվածաբանական աշխատության մեջ: Ցավոք, քանի որ մեզ այդ կարգի երկերը չեն հասել, մնում է «Սահմանքում» առկա մտացողանքներից անել եզրակացություններ: Եվ հենց այստեղ է, որ յուրաքանչյուր ակնարկ ձեռք է բերում մեծ նշանակություն: Թեև Անհաղթն ունի շարադրելու պարզ ոճ, սակայն նրան հասկանալը դժվարանում է, երբ նա դիմում է ընթերցողին, ենթադրելով որոշակի համապարփակ մշակութային համատեքստ, առանց որի ճանաչման հնարավոր չէ աղեկվատ ըմբռնել խորը ենթատեքստ ունեցող «Սահմանք իմաստասիրության» երկը: Այս առանձնահատկությունը դժվարություններ է առաջացնում, մասնավորապես, մահվան և կյանքի իմաստի հարցը պարզաբանելու ընթացքում: Անհաղթը մարդուն սահմանում է որպես «բանական, մահկանացու, մտածելու և գիտենալու ընդունակ կենդանի» (էջ 36): Այս սահմանման մեջ, ըստ էության, ընդգծվում է երկու հատկանիշ՝ բանական և մահկանացու: Մրանք այն երկու ատրիբուտներն են, որոնցով պայմանավորված է մարդու գոյությունը: Հայ հեղինակը պնդում է. «Շնչավոր և զգացող լինելու տարբերիչ հատկանիշները հաստատում են կենդանի էակի գոյացությունը: (...) Իսկ բանական և մահկանացու լինելու հատկանիշները հաստատում են մարդու գոյացությունը» (էջ 208): Նախ և առաջ մատնացույց է

\* Տե՛ս Ա. Փ. Լոսև, Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого («Դավիթ Անհաղթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան» ժողովածուում, Երևան, 1983):

արվում մարդու վերջավորությունը, որը նրա կեցության անբաժանելի բնութագիրն է, մի գործուն, որ դարձել է մարդկային մշակույթի անընդհատ նորացման, հարստացման, մարդկային սերունդների ինքնահաստատման անվերջանալի մղումի ազդակ: Մահը մարդուն ակտիվ գործունեության տանող կարևորագույն շարժառիթն է և, որպես այդպիսին, փիլիսոփաների ուշադրության մշտական առարկան: Մահվան հիմնախնդիրն անհաղթյան փիլիսոփայության մեջ սերտորեն կապված է մարդու գոյության իմաստավորման և այդ ընթացքում փիլիսոփայության նշանակության բացահայտման հետ:

Անհաղթը, հետևելով Պլատոնին, փիլիսոփայությունը սահմանում է որպես խորհրդածություն մահվան մասին: Թյուրիմացություններից խուսափելու համար նա սահմանում է նաև, թե ինչ են գոյությունն ու չգոյությունը, կյանքը և մահը: Անհաղթը կյանքը սահմանում է որպես «ունակություն և գոյության պատճառ, իսկ մահը որպես գրկվածություն և չգոյության պատճառ» (էջ 75), սակայն մահվանը չի տալիս որևէ արժեքային գնահատական: Անհաղթի փաստարկներում կարծես թե տեղ չկա դատապարտվածության և ողբերգականության զգացումների. չգոյությունը նույնքան բնական է, որքան գոյությունը. «Չգոյությունը բնական մահն է», որն էլ իր հերթին «հոգու անջատումն է մարմնից, որից մենք բոլորս վախճանվում ենք» (էջ 76): Դավիթը և՛ կյանքը, և՛ մահը բաժանում է բնականի և կամայականի: Բնական կյանքը հոգու և մարմնի բնական միավորումն է, իսկ կամայական կյանքի դեպքում, ըստ Անհաղթի, ավելի վատը հաղթում է ավելի լավին, մարմնական ցանկությունները հաղթում են հոգուն: Սա անատակ, ոչ ողջախոհ կյանքն է: Բնական մահը բնական կյանքի ավարտն է, կամայական մահը՝ կամայական կյանքի: Երբ մարդը որոշում է վերջ տալ անառակությանը, գործել բարոյական պահանջներից ելնելով, նա «սպանում» է կամայական կյանքը կամայական մահվամբ: Կամայական մահն է «առաքինի կենցաղավարությունը, որը նշանակում է կենդանի եղած ժամանակ խորհել մահվան մասին՝ կրքերը սպանելու միջոցով» (էջ 76):

Հայ իմաստասերը գտնում է, որ բնական մահն անխուսափելի է, սակայն մարդը չպետք է այդ անխուսափելիությունը գիտակցելով իրեն իրավունք վերապահի դիմելու ինքնասպանության: Դավթի վերաբերմունքն ինքնասպանության հանդեպ բացասական է. ինքնասպանությունը ոչ մի արդարացում չի կարող ունենալ: Անհաղթը նշում է, որ կամայական մահը ոչ մի դեպքում ինքնասպանությունը չէ, այն կրքերի մահացումն է մարդու կենդանության օրոք, կենդանության, որն անհրաժեշտ պայման է կամայական մահվան իրականացման համար: Այնինչ ինքնասպանությունը մարդուն գրկում է կենդանությունից, հետևապես և կամայական մահվան հնարավորությունից: Հայ փիլիսոփան բերում է ինքնասպանության երկու ձևի նկարագրություն. այսպես կոչված մետաֆիզիկական ինքնասպանություն և կեցության կոնկրետ պայմաններով (սով, աղքատություն, հիվանդություն և այլն) պատճառավորված ինքնասպանություն: Որպես «մետաֆիզիկական» ինքնասպանության օրինակ Անհաղթը բերում է ոմն Կլեոմբոտոս Ամբոակիացու արարքը, որն իրեն զցել է պարբուսից և վախճանվել, քանզի Պլատոնին սխալ է հասկացել, նրան թվացել է, թե փիլիսոփան պետք է մտածի բնական մահվան մասին: Այս «մետաֆիզիկական» ինքնասպանությունը մարդու ազատության յուրօրինակ դրսևորում է, սեփական կյանքը տնօրինելու, նրանից հրաժարվելու կամքի ազատության դրսևորում: Անհաղթը չի ընդունում փրկությունը ինքնասպանության միջոցով, ինչպես ստոիկները: Ընդունում է միայն փրկությունը կամայական մահվամբ, քանզի գտնում է, որ փիլիսոփան հոգում է մահվան մասին՝ իրեն տրված կյանքում ավելի ու ավելի կատարելագործվելով, կրքերից ավելի հեռանալով և անվերջ առաքինության ձգտելով: Ըստ Անհաղթի, մարդու նպատակն այս գործընթացն է, որ կարող է խանգարվել բնական մահվան պատճառով: Ինչ-որ իմաստով Դավիթն արհամարհում է բնական մահը, քանի որ կյանքը, կենդանությունը համարում է միջոց՝ կամայական մահվան հասնելու: Ուրեմն, փիլիսոփայությունը չի կարող տանել դեպի ինքնասպանություն, ընդհակառակն, այն հոգում է խռովված հոգիների մասին: Անհաղթն, առանց իր կողմից որևէ մեկնաբանության, դիմում է հեղինակությանը. «Այդ առիթով փիլիսոփա Օլիմպիոդորոսն ասաց. «Եթե Պլատոնի գրվածքը չկանխեր իմ մղումը, ես տաժամաբար հատած կլինեի կյանքիս հոգնաթախանձ հանգույցը» (էջ 76):

Պլատոնը հոգու ինքնախնամքի, նրանում աստվածայինի վերհանման մեջ է տեսնում

մարդու անմահությունը: Մարդն, ըստ Պլատոնի, էզոտերիկ էակ է, որի աստվածային էությունը բացահայտվում է ինքնակատարելագործման, հոգևոր, մշակութային աշխատանքի ընթացքում: Երբ կա այդ աշխատանքը, մարդու համար մահը գոյություն չունի: Հոգևորի, աստվածայինի, հավերժականի մեջ մարդը կորցնում է անգամ իր անհատական մահը: Բնական մահը գրկվում է իր սարսափելիությունից, քանի որ այն անտանելի է միայն այն մարդու համար, որի կյանքն ուղղված չի եղել իր ներսում անմահի որոնումներին, որը կարծես թե չի էլ ապրել, չի իրականացել և խուճապի է մատնվում մահվան մասին մտածելիս: Իսկ փիլիսոփան «իրոք դադարում է վախենալ մահվանից, քանի որ նրա առջև բացվում է անվերջանալի և ոգևորիչ կենսական հեռանկարը (անմահության ձեռքբերումը), նա իրոք կատարելագործում է իրեն, կատարում մշակութային աշխատանք»<sup>5</sup>: Փիլիսոփա Օլիվյա Ռոբերտսը Պլատոնի շնորհիվ գտնում է իր «հոգնաթախանձ» կյանքի նորացման հնարավորությունը: Դավիթն, այնուամենայնիվ, կլեոնրոտոսների շատանալու մտահոգությամբ հավելում է կատարում. «Փիլիսոփայությունը մտածումը է մահվան մասին, երբ **մարդը կենդանություն ունի, որի միջոցով** (ընդգծումն իմն է՝ Ս. Պ.) նա իրագործում է մահվան վերաբերյալ իր մտածումը: Բայց այստեղ մահը պետք է հասկանալ ոչ որպես բնական մահ, այլ՝ կամայական, որով իրագործվում է կրթերի մահացումը» (էջ 77):

Գ. Խրդոպյանն այս կապակցությամբ տալիս է փոքր-ինչ հակասական մեկնաբանություն. նրա կարծիքով Դավիթը «չի պաշտպանում քրիստոնեական խորհրդապաշտությունն ու ասկետիզմը՝ որպեսզի ցանկությունների, հետաքրքրասիրության մահացման մեջ տեսնի անմահությունը: Նա ավելի է մոտենում օրիգենական ըմբռնմանը: Նրա համար անմահությունը մեղքից ազատվելու մեջ է»<sup>6</sup>: Եթե հայ մտածողին բնորոշ չեն քրիստոնեական խորհրդապաշտությունն ու ասկետիզմը, առավել ևս բնորոշ չպետք է լինի մեղքից ազատվելու ձգտումը: Մեղքից ելնող մարդաբանությունն էլ քրիստոնեական է, և մի՞թե Դավիթն ուզում է մահացնել ցանկությունն ու հետաքրքրասիրությունը: Դժվար է պատկերացնել, թե դրանց մահացումից հետո ինչ պետք է մնա: Հաշվի առնենք նաև, որ «մեղք» հասկացությունն Անհաղթը չի օգտագործում, նա խոսում է կրթերից կամ ախտերից ազատվելու մասին, որոնք չեզոք են քրիստոնեության հանդեպ՝ ի տարբերություն զուտ քրիստոնեական մեղքի: Իսկ ինչ վերաբերում է անմահությանը, Դավթի տեքստը թույլ չի տալիս փիլիսոփայությունն անմահության հետ ուղղակիորեն կապել, թեև Պլատոնը երկու տարբեր ճանապարհներով արել է դա. 1) փիլիսոփայության արմատը էրոսն է, մահկանացուի ձգտումը՝ բարձրանալ-հասնել անմահությանը<sup>7</sup>, 2) «Եթե հոգին անմահ է, ապա պահանջում է խնամք ոչ միայն այսօրվա համար, որ մենք անվանում ենք մեր կյանքը, այլ բոլոր ժամանակների համար: Եվ եթե որևէ մեկը հոգ չի տանում իր հոգու մասին, մենք դա այսուհետև կհամարենք լուրջ վտանգ: Եթե մահը լիներ ամեն ինչի վերջը, այն կդառնար երջանիկ գյուտ վատաբարո մարդկանց համար, վախճանվելով, նրանք միանգամից կազատվեին և՛ մարմնից, և՛ հոգու հետ միաժամանակ, սեփական արատավորությունից»<sup>8</sup>: Անմահությունը, ըստ Պլատոնի, մի կողմից փիլիսոփայության նպատակն է, մյուս կողմից՝ պատճառը: Եթե հոգին անմահ չլիներ, չէր լինի նաև փիլիսոփայության անհրաժեշտությունը: Կարելի է ենթադրել, որ այս հարցերում ևս Դավիթը Պլատոնի հետևորդն է եղել, քանի որ բնական մահվան հանդեպ նրա անվրդովությունը, հավանաբար, բխում է միայն հոգու անմահությունն ընդունելուց: Դավիթը շեշտում է, որ հոգին անմահ է, քանի որ «ինքնաշարժ է, ինքնաշարժը մշտաշարժ է, մշտաշարժն անմահ է» (էջ 97): Ավելին, հոգու անմահության ընդունմամբ հնարավոր է բացատրել նաև ինքնասպանության դավթյան կտրուկ մերժումը: Անհաղթը հակված չէ ընդունել ինքնասպանության որևէ տեսակ կամ այն արդարացնող որևէ փաստարկ, թեպետ նրա շարադրելու ոճը երբեմն շփոթմունքի տեղիք կարող է տալ. կարծես թե Անհաղթը համաձայն է այն փաստարկի հետ, որ բերում է ստոիկների անունից: «Մետաֆիզիկականից» բացի Անհաղթը, հետևելով ստոիկյաններին, տալիս է կեցության կոնկրետ պայմաններով պատճառավորված ինք-

<sup>5</sup> Stiv B. M. Rozin, Смерть как феномен культурно-антропологического и эзотерического осмысления. В кн. В. М. Розин, Введение в культурологию, М., 1997, с. 174.

<sup>6</sup> Գ. Ա. Խրդոպյան, Հայ սոցիալական ինստասիրության պատմություն, Երևան, 1978, էջ 338:

<sup>7</sup> Stiv Պլատոնի «Խնջույք» երկխոսությունը:

<sup>8</sup> Պլատոն, Տեդոն, 107 c-d:

նասպանությունների բնութագիրը. «Նրանք [ստոիկյանները] ասում են, քանի որ մեր կյանքը նման է մեծ հացկերույթի, ապա և ինչքան պատճառ կգտնվի հացկերույթը խափանելու համար, այնքան էլ պատճառ կգտնվի իրավացի համարելու ինքն իրեն վերացնողին: (...) հացկերույթը խափանելու համար կա վեց պատճառ: [Առաջինը] կերակուրի պակասության պատճառով, որովհետև կերակուրի պակասի դեպքում հացկերույթի մասնակիցները ճիշտ են վարվում, որ վեր են կենում սեղանից, և հացկերույթը վերջանում է: Այդպես և ճիշտ է վարվում նա, ով վերջ է տալիս, այսինքն՝ ոչնչացնում է իրեն՝ գոյության միջոցների պակասի պատճառով, չցանկանալով սովի զոհ դառնալ» (էջ 77): Անհաղթն այս հանգամանքներում էլ տեսնում է այլ լուծում, առաջ է քաշում նոր տիպի արժեք (Վիկտոր Ֆրանկլի եզրաբանությամբ՝ վերաբերմունքի, հաղթահարման արժեք), ըստ որի չքավորը ոչ թե պետք է վերջ տա իր կյանքին, այլ գնա ցանկացած խիզախման, որպեսզի ազատվի սովից. Անհաղթը ցույց է տալիս, որ ստոիկյանները ճիշտ չեն հասկացել Թեոդիս Մեգարացու բանաստեղծությունը՝ ընկալելով այն որպես ինքնասպանության կոչ: Ընդհակառակն, այն գործունեության մարտահրավեր է.

*«Աղքատությունից փրկվելու համար արժի,  
որ ծովի խորքերն ընկնենք,  
Եվ բարձր ժայռից, արևին հասնող քարափից  
ներքև անդունդը նետվենք:  
Ում որ դիպել է նետն աղքատության,  
ինչքան էլ ազնիվ սրտի տեր լինի,  
Անգամ խոսելու իրավունք չունի,  
կապված է լեզուն դժբախտ աղքատի:  
Այստեղ, ո՞վ Կիռնոս, երկրի տարածքում և ծովի վրա,  
Անվերջ ու անծայր,  
Մենք պետք է անդուլ որոնենք մի ելք՝  
աղքատությունից փրկվելու համար» (էջ 309):*  
**(թարգմ.՝ Ս. Արևշատյանի)**

Այս տողերը պետք է ընկալել ոչ թե ուղիղ իմաստով, ինչպես անում էին ստոիկյանները, այլ որպես այլաբանություն, այդ դեպքում ծովի խորքերն ընկնելն ու անդունդ նետվելը ֆիզիկական մահ չեն նշանակում: Մեգարացին կոչ է անում ամենուր՝ երկրի տարածքում և ծովի վրա, անդուլ ելք որոնել՝ աղքատությունից փրկվելու համար:

«Հացկերույթի խափանման երկրորդ պատճառը կերակուրների անպիտանությունն ու թունավորվածությունն է: Որովհետև եթե կերակուրներն այդպիսին են, ճիշտ են վարվում հավաքվածները, որ վեր են կենում սեղանից, և խափանվում է հացկերույթը: Արդ, ճիշտ է վարվում նաև նա, ով սպանում է ինքն իրեն, եթե նրա մարմինը ենթարկվել է մի ինչ-որ շարք հիվանդության և փչացման, այդ [անբուժելի] ցավից ազատվելու համար» (էջ 77-78): Այստեղ դարձյալ ի հայտ է գալիս Անհաղթի շարադրելու լակոնիզմը, երբ նա ստոիկյանների բերած օրինակին տալիս է պատասխան ուրիշի շուրթերով, առանց մեկնաբանության. «Ում կինիկյան փիլիսոփա, որը կիսով չափ անդամալուծված էր, դիմեց Հուլիանոս կայսեր, ասելով. «Մարմնիս կեսը մեռավ, իսկ մյուս կեսը դեռ ապրում է, գթա, ո՞վ թագավոր, կիսված կինիկյանին. հրամայիր բժշկել կամ սպանել»: Իսկ նա պատասխանեց. «Դու անարդարություն ես գործում երկուսի նկատմամբ էլ, և՛ Պլուտոնի, և՛ Փայիթոնի. մեկից զրկված լինելով, դու դեռևս հոգ պետք է տանես մյուսի մասին» (էջ 78): Անհաղթն արհամարհանքի չի արժանացնում ոեւլ կյանքի պայմանները, սակայն դրանց չի տալիս այնքան մեծ արժեք, որպեսզի դրանք դառնան կյանքից հրաժարվելու պատճառ: Ցանկացած պայմաններում կյանքը Դավթի համար արժեք է, միջոց, որ մարդուն թույլ է տալիս գտնել իր ինքնության իմաստը: Կյանքը պետք է պահպանել՝ իրականացնելու համար մահվան մասին մտածումը:

20-րդ դարում, Դավթից մեկուկես հազարամյակ հետո ավստրիացի հոգեբան-փիլիսոփա Վիկտոր Ֆրանկլը մշակում է ուսմունք մահվան և կյանքի իմաստի մասին, որն իր ոգով շատ հարազատ է դավթյան մտտեցմանը: Ելնելով մեր դարի մարդաբանության ձեռքբերումներից՝ Ֆրանկլը առաջարկում է լոգոթերապիայի՝ խոսքով կամ իմաստով բուժման մեթոդը,

երք մարդը հոգեբանի օգնությամբ հնարավորություն է ստանում վերագտնել իր կյանքի կորուսյալ իմաստը, ազատվել իրեն ոչնչացնող արսուրդից, հոգևոր վակուումից: Ֆրանկը նշում է այս ճանապարհին գերիմաստի (լինի Աստված, թե մի այլ էություն) հոգեբանական նշանակությունը. «Ակնհայտ է, որ հավատը գերիմաստի գոյության հանդեպ, ինչպես մետաֆիզիկական ուսմունքներում, այնպես էլ Հայտնության կրոնական պատկերացումներում, ունի ահռելի հոգեթրթրապատիկ և հոգեհիզդեհիկ նշանակություն: Ներքին ուժի վրա հիմնված իսկական հավատի նման այս հավատը մարդուն դարձնում է անհամեմատ ավելի կենսունակ: Նմանատիպ հավատի համար, ի վերջո, ոչ մի անիմաստ բան չկա»<sup>9</sup>: Դավիթն իր փիլիսոփայությամբ կատարում է խնամող-բուժող ընկերակցի (փիլիսոփայի, ուսուցչի, հոգեբանի) դերը, ունենալով այդ գերիմաստը՝ Աստված (տվյալ համատեքստում անտիկ և քրիստոնեական ընկալումները մերժենում են), դեպի որն անընդհատ ձգտումը մարդուն հեռացնում է ունայնությունից, դառնում ներքին պահպանող զսպանակ: Ֆրանկը տարբերում է երեք տիպի արժեք. ստեղծագործական-արարչական, վերապրման և վերաբերմունքի: Մտեղծագործական-արարչական արժեքները մարդու կյանքն իմաստավորում են աշխատանքով, նորի ստեղծմամբ, վերապրման արժեքները՝ գեղեցիկի հանդեպ սիրով, ընդհանրապես՝ ապրումների ինտենսիվությամբ: Սակայն երբ մարդը հանգամանքների բերումով զրկվում է այս երկու կարգի արժեքների միջոցով ինքնաիրականացման հնարավորությունից, նրան, միևնույն է, մնում է արժեքների մի ողջ աշխարհ, որ Ֆրանկը համարում է մարդու կողմից սեփական կյանքը սահմանափակող գործոնների հանդեպ վերաբերմունքի, հարաբերության արժեքների աշխարհ: Այս աշխարհն էլ առաջին երկուսի նման թե որակապես, թե քանակապես անվերջ է. «Նույնիսկ ակնհայտորեն աղքատիկ գոյությունը, որում զգացվում է և՛ արարչական, և՛ վերապրման արժեքների պակասը, այնուամենայնիվ, թողնում է մարդուն արժեքների իրականացման մի վերջին, իրականում՝ բարձրագույն հնարավորություն: (...) Հենց որ արժեքների ցանկը լրացվում է վերաբերմունքի արժեքներով, ակնհայտ է դառնում, որ մարդու գոյությունն, ըստ իր էության, **երբեք չի կարող լինել անիմաստ**» (ընդգծումը հեղինակինն է՝ Ս. Պ.)<sup>10</sup>: Ըստ իս, հենց սա նկատի ունի Դավիթ Անհաղթը, երբ ակնարկում է, որ, այնուամենայնիվ, պետք է հոգ տանել Փայիթոնի մասին: Հայ իմաստասերը գիտակցված խնամքի ջատագովն է. մարդը գիտակցում է, որ իրենից խլվել են կենսական հյութերը, սակայն շարունակում է լինել բարի: Մարդու կեցության ողբերգականության բնորոշ կողմերից մեկն էլ այն է, որ գործունեության դաշտը, որ տրվում է իրեն, ազատությունն ու առողջությունը, որ անհրաժեշտ են գործելու համար, քայլ առ քայլ վերցվում են նրանից, այսինքն՝ մահը ներկա է մարդու ամբողջ կյանքի ընթացքում: Ըստ Անհաղթի, դրան մարդը գիտակցելով պետք է հակադրվի: Նույն խնդիրն է մտահոգում նաև XX-րդ դարի ավստրիացի գրող Ֆրանց Կաֆկային, որի հերոսներից մեկը՝ Գրեգոր Ջամգան («Կերպափոխություն») հայտնվում է առաջին հայացքից անհավանական թվացող, իսկ իրականում՝ ինչ-որ իմաստով, շատ սովորական մի իրավիճակում: Մի առավոտ արթնանալով՝ նա մեծագույն դժվարությամբ հասկանում է, որ վերածվել է արտառոց միջատի: Ջարմանալի է, որ երիտասարդը չի հարցնում՝ ինչու հենց ինքը: Կարծես թե հեղինակն ուզում է ասել, որ բոլորն էլ վաղ թե՛ ուշ, արագ թե՛ դանդաղ, կերպափոխվում են, պարզապես դատապարտված են կերպափոխության: Ջամգան կորցրել է ամեն ինչ, նույնիսկ՝ խոսելու կարողությունը, բայց գիտակցությունը տեղն է: Այս ամբողջի արսուրդին Կաֆկան հակադրում է Գրեգորի բարությունը, միակ բանը, որ տվյալ պարագայում մնացել է նրա «տնօրինության» տակ: Գրեգորը կարող էր և, գուցե թե, պետք է չարանար, սակայն մնում է համակ բարություն: Այս «պարադոքսալ» լուծումն են առաջարկում նաև Անհաղթը՝ ինքնախնամքի տեսանկյունից, քրիստոնյաները՝ ինքնամոռացման:

Ստոիկ Սենեկան գտնում էր, որ պետք է ունենալ ապրելու քաջություն: Անհաղթն ամեն դեպքում կողմ է այս մտքին: Սակայն Սենեկան ամեն դեպքում չէ, որ ապրելը համարում է քաջություն, բարոյական արժանիք. «Հարկավոր է ապրել, չվախենալով ոչնչից՝ ո՛չ մարդկանցից, ո՛չ աստվածներից: Բայց եթե դու ապրելու քաջություն չունես, ապա մեռնելու քա-

<sup>9</sup> В. Франк, Человек в поисках, М., 1990, с. 163.

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

չություն ունեցիր: Քանզի որտեղ չկա ինքնասպանություն գործելու ընդունակություն, այնտեղ կյանքը վերածվում է ստրկության»<sup>11</sup>: Իսկ ըստ Անհաղթի, կյանքն ի սկզբանե բանտարկություն է անմահ հոգու համար, այնպես որ ցանկացած պայմաններում հոգին կարող է և պետք է զբաղվի ինքնախնամքով: Ծանր պայմաններն ու փորձությունները սկզբունքորեն ոչինչ չեն փոխում. նույնն է հոգու անցնելիք ճանապարհը՝ խորհրդածություն մահվան մասին:

Ստոիկյանների հաջորդ փաստարկները Դավիթը մեջ է բերում առանց գնահատելու. «Հացկերույթի խափանման երրորդ պատճառը հանդես է գալիս այն ժամանակ, երբ որևէ աղետ է պատահում տամտիրոջ հետ, որովհետև՝ եթե տամտերը հանկարծակի հիվանդանա կամ լուր ստանա սիրելի մարդու մահվան մասին, հրավիրվածները վեր են կենում սեղանից, և հացկերույթը խափանվում է: Եվ ահա, եթե որևէ մեկի հետ աղետ պատահի, նա իրավացիորեն վերջ է տալիս իր կյանքին, ինչպես արեց պյութագորուհի Տինիքտան, որին կոչում էին Թեանո: Որովհետև նա, ընկնելով Սիցիլիայի բռնավորի ձեռքը, (...) իր լեզուն ծամելով վախճանվեց:

Չորրորդ պատճառն, ըստ որի նույնպես խափանվում է հացկերույթը, հարբելն է, որովհետև երբ մասնակիցները հարբում են, ապա ճիշտ են անում, որ հացկերույթը վերջացնում են: Այսպես և ճիշտ է վարվում նա, ով խորին ծերության հասնելով վերջ է տալիս իրեն, երբ արդեն սկսում է զառանցել, աղճատ ու անկապ բաներ ասել:

Իսկ հինգերորդ պատճառը (...) ճիշտ է վարվում իրեն վերջ տվողը այն դեպքում, երբ ընկնում է թշնամիների ձեռքը, և նրան ստիպում են որևէ պիղծ բան անել, կամ մայրապականություն գործել, կամ օրև է անպիտան բան ուտել:

Վեցերորդ պատճառը (...) ճիշտ է վարվում նա՝ ով վերջ է տալիս ինքն իրեն, երբ ընդհանուր աղետ է պատահում, օրինակ, ինքնասպան է լինում քաղաքը թշնամիների ձեռքն անցնելուց առաջ, երբ սարսափը հաղթահարում է մարդուն: **Այսպես են ասում ստոիկյանները** (ընդգծումն իմն է - Ս. Պ.)» (էջեր 78-79): Անհաղթի այս մեջբերումն՝ առանց սեփական մեկնաբանությունների, տեղիք է տվել քյուրըմբոնումների: Օրինակ, Գ. Խրյուպյանը կարծում է, որ Անհաղթն ընդունում է ինքնասպանության սոցիալ-տնտեսական, հայրենասիրական և կենսաբանական ձևերը. «Եզնիկ Կողբացու և Եղիշեի նման Դավիթը ևս մահը գերադասում է անպատիվ կյանքից: Եվ վերջապես մարդ այս արարքին կարող է դիմել մարմնական ցավերից ազատվելու համար և ծեր վիճակում»<sup>12</sup>: Մակայն Անհաղթը չի կարող մահը գերադասել անպատիվ կյանքից, բանի որ նրա կարծիքով կյանքն անպատիվ լինել ոչ մի դեպքում չի կարող. մտածումը մահվան մասին, կրքերի հաղթահարումը, ինքնաարարումը կյանքը դարձնում են իմաստալից, հավիտենականով սրբազործված անզամ կես մարմին ունեցողի համար: Հայ փիլիսոփան մեկ անզամ ևս պնդում է, որ ոչ ոք չպետք է վերջ տա իր կյանքին, **ոչ նա, ով այդ ամուսն է իրավացիորեն, ոչ էլ նա, ով այդ ամուսն է անիրավացի կերպով** (ընդգծումն իմն է՝ - Ս. Պ.) (էջ 79): Իրավացի հիմք ինքնասպանությունը կարող է ունենալ, բայց պատշաճ լինել այն չի կարող, Անհաղթը ինքնասպանությունը վտարում է պիտոյական աշխարհից: Ինչ վերաբերում է անպատիվ կյանքից մահը գերադասելուն, ապա պետք է նշել նաև, որ թեպետ Անհաղթը ցանկացած դեպքում դեմ է ինքնասպանությանը, բայց կյանքը որպես միջոց ընկալելով, նա, կարծես, զաղափարական հիմք է ստեղծում սեփական մահվանը անվրդով նայելու: Սոկրատեսը, որ Դավիթի համար չափանիշ էր ու ելակետ, Պլատոնի «Ֆեդոնում» իր աշակերտներին, որոնք ողբերգություն էին ապրում, բացատրում էր, թե ինչու է այդպես հանգիստ ընդունում մահը: Չմոռանա՞ք, որ Սոկրատեսն ինքնասպանություն չէր գործում: Նա արժանապատվորեն ընդունում էր արտաքին հանգամանքների լուծման իր բաժինը:

Պատահական չէ Բերտրան Ռասելի այն եզրակացությունը, որ նույնիսկ «բազում քրիստոնյաների համար «Ֆեդոնը» [այսինքն՝ Սոկրատեսի մահվան նկարագրությունը - Ս. Պ.] Զրիստոսի մահվան նկարագրությունից հետո երկրորդ տեղում է

<sup>11</sup> Տե՛ս Լ. Հ. Արթուրյան, Օ՝, ժամանակներ, օ՝, բարբոր, Մեմֆլա. «Երջանիկ է նա, ով երջանկության կարիք չի գգում», «Առավոտ», 5.09.97:

<sup>12</sup> Գ. Խրյուպյան, նշվ. աշխ. էջ 339:



գտնվում»<sup>13</sup>: Անհաղթը, թեև որոշակիորեն չի ասում, սակայն իր տրամաբանությամբ մեզ բերում է այն մտքին, որ փիլիսոփան, ճիշտ է, ինքն իրեն չի սպանում, սակայն, եթե պետք է, կարող է արժանապատվորեն հրաժարվել կյանքից, ունենալ «մեռնելու քաջություն» և ոչ՝ ինքն իրեն սպանելու: Այս կապակցությամբ Ջ. Ավետիսյանը նշում է. «Պատահական չէ, որ փիլիսոփան մարդուն հիշեցնում է առաքինության արժեքը՝ առաքինությամբ ոգեկոչված մարդը միայն կարող է գնալ անմահության: Հայոց կյանքից հավանաբար նա [Դավիթ Անհաղթը-Ս.Պ.] օրինակ ուներ Ավարայրի պատերազմում զոհված հերոսներին, որոնց նշանաբանը «գիտակցված մահը անմահություն է» կարգախոսն էր»<sup>14</sup>: Անհաղթը գտնում էր, որ մարդն իր կենդանությունը միշտ պետք է իմաստավորի, դրա մեջ է երանությունը, ինքնախնամքի արդյունքը: Բայց, եթե մարդուն վիճակվում է նաև իմաստավորված մահ, սա արդեն կրկնակի երանություն է, իրավամբ՝ գիտակցված մահն անմահություն է: Մահվան գիտակցման անհրաժեշտության այս պահանջն ենք տեսնում նաև մեծ Նարեկացու «Մատյանի» հետևյալ տողերում.

*«Ինչպես այլազգի մի իմաստասեր  
Մահն համարում է մեծագույն չարիք,  
Եթե իսկապես իմաստավորված, գիտակցված չէ այն,  
Ես էլ իմ խոսքով նույնն եմ հաստատում.  
Քանզի անզգա ու պանդարամիտ անասունի պես  
Մեռնում ենք իզուր՝ ու չենք զարհուրում,  
Կորչում ենք՝ ու չենք սոսկում ապշահար,  
Չենք երկուդում, երբ հողն ենք իջնելու,  
Տարագրվում ենք՝ ու չենք տազնապում,  
Եղծվում ենք՝ ու չենք ստրջում բնավ,  
Մաշվում ենք՝ ու չենք մտառում նույնիսկ,  
Հատնում ենք անհագ, անփույթ, անտարբեր,  
Գնում ենք անդարձ ու չենք սքափվում,  
Գերեվարվում ու չենք էլ զգում այդ»<sup>15</sup>:*

**(Քարզմ.՝ Վ. Գևորգյանի)**

Դավիթի մարդաբանությունը կտրված չէր իր ժամանակաշրջանից, հայ փիլիսոփան չէր կարող չապրել իր ժողովրդին բաժին ընկած պատմական ճակատագրով և քանի որ, հանգամանքների բերումով, նյութական աշխարհում չէր տեսնում հայի ինքնաիրականացման միջոցը, ընտրել էր եզոտերիկի, ներքին աշխատանքի ճանապարհը, աշխատանք, որի պակասից էր ծնվել Նարեկացու մարդկային ողբերգությունը: Անհաղթը ոչ մի կերպ չէր կարող, ստորկյանների մնան, արդարացնել քաղաքը թշնամիների ձեռքն անցնելուց առաջ սարսափից կատարվելիք ինքնասպանությունները, քանի որ հայը պետք է ապրեր, ապրեր և ունակ լիներ պայքարելու ոչ միայն քաղաքը, այլև ամբողջ պետությունը թշնամիների ձեռքն անցնելուց հետո, և հային պետք է պահեր հոգևոր ներքին աշխատանքը: Հնարավոր ինքնասպանությունները կանխելու միտումով հայ փիլիսոփան դիմում է նաև արարչի կամքին, ենթադրելով, որ Աստծուն դեմ գնալու գիտակցումը կարող է խոչընդոտ լինել անգամ սեփական գոյության թվացյալ անհիմաստության պայմաններում. «Նա, ով այդպիսի միտք կամ ցանկություն ունի, դեմ է գնում արարչին, կամենալով բռնությամբ կտրել այն հանգույցը, որ նա է կապել» (էջ 79): Գ. Խրյուպյանը ենթադրում է, որ բացառված չէ, որ տվյալ միտքը Դավիթի բնագրի մեջ ներմուծված լինի հետագա մտածողների կողմից: Սակայն դժվար է ընդունել այս ենթադրությունը, քանի որ մեջբերված միտքը ներդաշնակ է ինքնասպանության վերաբերյալ սուկրատես-պլատոնյան գծին, որի հետևորդն էլ Անհաղթն է: Պլատոնն իր «Օրենքներում» մեղադրում է ինքնասպան եղածներին «թուլության և քաջության բացակայության» մեջ ու առաջարկում, նրանց թաղել գերեզմանոցներից հեռու՝ չնշելով ոչ թաղման տեղերը, ոչ թաղվածների անունները<sup>16</sup>: Տեսնում ենք, որ այս խնդրում քրիստոնեական ոգին

<sup>13</sup> Б. Рассел, История западной философии, Новосибирск, 1999, с. 138, տող. ծան.:

<sup>14</sup> Ջ. Ավետիսյան, Մարդը Երբորի հայ գրականության մեջ, Անթիլիաս, 1994, էջ 89:

<sup>15</sup> Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, Բան ԾԵ, Գ:

<sup>16</sup> Տես Պլատոն, Օրենքներ, IX 873 c-b:

հարազատ մնաց իրեն նախորդած անտիկ ավանդույթին, և զարմանալի չպետք է լինի Նիցշեի հակակրանքը ֆեոդոնյան Սոկրատեսի համդեպ: Այդ հակակրանքը ծնունդ է առնում քրիստոնեության և սոկրատեսականության հարազատության գիտակցումից: Դավիթը փաստարկում է Պլատոնի «Ֆեդոնի» միջոցով. «...պետք է թողնել կապողին, մինչև որ նա չարձակի» (էջ 79)<sup>17</sup>: Հոգու անմահության, ինքնասպանության մերժման հարցերում ի հայտ է գալիս անտիկ մտածելակերպից միջնադարյանին տանող կամուրջը, և այստեղ Դավիթ Անհաղթը պատկանում է այդ երկու մշակույթներին:

Նիցշեն նշում է, որ անտիկ աշխարհում հակադիոնիսականությունը սկիզբ է առնում Սոկրատեսից (համձին որի Նիցշեն տեսնում է «տեսական մարդու» տիպը): Հակադիոնիսականությունը հատուկ է քրիստոնեությանը, այս առումով սոկրատեսյան փիլիսոփայությունը և քրիստոնեությունը հարազատ են միմյանց: Սակայն Նիցշեն հրաշալի կերպով վերհանելով ողջ մարդկային իրականության երկակի՝ ապոլոնյան-դիոնիսյան բնույթը, «սոկրատեսյան Եվրոպայում» հրաժարվում է տեսնել դիոնիսյանը: Նիցշեն հարցնում է. «Կա՞, արդյոք, իմաստության մի բնագավառ, որից տրամաբանը վտարված է»<sup>18</sup>: Եվ պատասխանում՝ այո՛, կա՞, դա դիոնիսյանն է: Սոկրատեսը որպես զուտ տրամաբան վտարված է այնտեղից: Բայց չէ՞ որ «Ֆեդոնի» Սոկրատեսը երաժշտություն էր հորինում, և մի՞թե դիոնիսյանի խոստովանանք չէ «ես գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ»-ը: Եվ վերջապես «Ֆեդոնի» Սոկրատեսը իր ողջ տրամաբանականությամբ համդերձ, այնուամենայնիվ, դիմում է մյուսոսին՝ ներկայացնելու համար հոգու անմահությունը և կյանքը երկրային կյանքից հետո<sup>19</sup>: Դավիթ Անհաղթի «Սահմանքում» մենք հիմնականում տեսնում ենք ապոլոնյանը՝ տրամաբանականը, սակայն նաև այնպիսի ակնարկներ, որոնք հիմք են տալիս ենթադրելու, որ հայ փիլիսոփան չէր կարող հոգու և մահվան խնդիրը թողնել լուծումների այն մակարդակին, որ առկա է «Սահմանքում»:

Սոկրատ-պլատոնյան փիլիսոփայությունը հունական իրականության մեջ արդեն մշակել էր այն հոգևոր հողը, որում քրիստոնեության ծիլերը պետք է պարարտ բերք տալին: Չարմանալի չէ, որ Սոկրատեսին ու Պլատոնին համարում էին «քրիստոնյաներ Քրիստոսից առաջ»<sup>20</sup>: Նրանց առաջ քաշած մի շարք գաղափարներ (այնկողմնային (տրանսցենդենտ) իրականության գոյությունը, հոգևորի առաջնայնությունը նյութականի նկատմամբ, հոգու անմահությունը, հոգու հետմահու քնությունը աստվածային դատարանի կողմից, կրթերի հաղթահարումը և այլն) քրիստոնեական աշխարհայացքի շրջանակներում նորովի իմաստավորվեցին և ավելի խորացվեցին: Հայոց իրականության մեջ Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը դարձավ հետագա հայ քրիստոնեական մտածողների ելակետերից ու չափանիշներից մեկը, երբեմն՝ կարևորագույնը: Անհաղթը ոչ միայն մերժում է ինքնասպանությունն արդարացնող այլոց փաստարկները, այլև բերում է սեփական փաստարկներ, որոնք բացառում են ինքնասպանության որևէ արդարացում: Դրանցից մեկը փիլիսոփայի և Աստծո մահության փաստարկն է. «Ճշմարիտ փիլիսոփան մահն է աստծուն (...): Իսկ նա, ով մահն է աստծուն, ինքն իրեն չի սպանում, այսինքն չի ոչնչացնում, ուրեմն ակնհայտ է, որ փիլիսոփա չէ նա, ով ինքն իրեն ոչնչացնում է, թեպետ և մտածում է մահվան մասին: Եվ քանի որ նա, ով մահն է Աստծուն, ինքն իրեն չի սպանում, ապա պարզ է, որ ամեն ոք, ով ինքնասպան է դառնում, ոչ միայն չի մահանվում աստծուն, այլև հակառակվում է նրան, ցանկանալով ինքն իրեն մեղցնել և քանդել այն կապը, որ նա է կապել, և անջատել հոգին մարմնից» (էջ 74): Անհաղթը մարդու, որպես Աստծո կապած հանգույցի մասին իր միտքը հետևողականորեն կրկնում է, և այն նույնքան քրիստոնեական է, որքան՝ հարազատ սոկրատ-պլատոնյան ավանդույթին:

Դավիթը լավատեսորեն է լուծում մարդու համար ամենացավոտ խնդիրներից մեկը՝ մահկանացու լինելու հարցը: Եվ անհրաժեշտություն չկա փիլիսոփայության «մուտքը» զարդարել այն ցուցանակով, որ կախված է դժոխքի դարպասների վրա. «Թող հույսն՝ այս-

<sup>17</sup> Անհաղթը մեջ է բերում՝ Պլատոն, Ֆեդոն, 62 b:

<sup>18</sup> Տե՛ս Փ. Ницше. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм, В. кн. Ф.Ницше, Сборник, Минск, 1997, էջ 535:

<sup>19</sup> Տե՛ս Պլատոն, Ֆեդոն, 110b-114c:

<sup>20</sup> Այդ մասին տե՛ս P. Тарнас, История западного мышления, М., 1995, էջ 89-90:

տեղ մտնելիս»<sup>21</sup>: Այս ցուցանակը վերաբերում է ոչ ամեն փիլիսոփայության: Անհաղթի կենսահաստատ համակարգում մարդը կարող է և պետք է իմաստավորի իր կյանքը, գոյության ցանկացած պայմաններում գտնի արժեքներ, որոնց կարող է ծառայեցնել իր գոյությունը: Ծայրահեղ դեպքում, երբ էլ ոչ մի արժեքի ծառայել մարդը չի կարող, նա, այնուամենայնիվ, կարիք ունի ինքնախնամքի, իր մեջ մարդկայինի պահպանման, եթե հնարավոր է՝ շատացման: Մարդը պետք է գործի, և նրան գործունեության մղող կարևորագույն ազդակը մահն է:

**С. С. ПЕТРОСЯН - Проблема смерти и смысла жизни в философии Давида Непобедимого.** - Антропологичная философия Давида Непобедимого, органически возникнув в среде античной философии, не неся в себе и тени религиозного, все же плавно, и также органично переходит в христианскую философию. Давид продолжает традицию «первых христиан» Сократа и Платона, принимая бессмертные души, существование Абсолюта и вечную человеческую тягу к нему. Согласно Давиду, жизнь всегда имеет смысл, так как человек может и должен в любых жизненных ситуациях искать в себе божественное, найти ценности, которым можно служить. Если волею обстоятельств человеку не суждено осуществляться в ценностях созидания и красоты, он все же владеет огромным миром ценностей самопреодоления. Анахт считает, что жизнь—средство для человека, чтобы он мог осуществить свою «думу о смерти». Армянский философ отвергает всякое самоубийство, считая, что любую жизнь можно «использовать» на пути к абсолюту. Бог связал душу человека с телом, и человек не имеет права разрывать эту связь. Эту идею Непобедимый заимствует у Платона, и она созвучна христианскому запрету самоубийства. Анахт отвергает также так называемое «метафизическое» самоубийство, говоря, что философия не отрицает надежду на спасение, а, наоборот, дарит ее.

<sup>21</sup> Տե՛ս Օ. В. Суворов, *Сознание и Абсолют*, М., 1999, էջ 12: