

Գիրքը յուսադատճեհահանվել է
A-PDF DjVu TO PDF DEMO: Purchase from www.A-PDF.com to remove the watermark

"Նամահայկական էլ. Գրադարան"

կայքի՝ www.freebooks.do.am

կողմից եւ ներկայացվում է իր

այցելուների ուշադրությանը:

The book created by "PanArmenian E. Library"



Գիրքը կարող է

օգտագործվել միայն ընթերցանության համար...

For more info: www.freebooks.do.am

ՄԱՅՑՈՒՄ ԿԱՐՆԱԿԱՆ ԵՐ ԶԵՐ ԵՐԿՐՈՒՄՆԵՐ ԱՐԿԵՐԱԸ ԼՅՅԱՅԱՈՒ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ ԵՎ ԻՆՏԵՐՆԵՏ
ԼՈՒՄԻՆՈՍԿԵՆԱՆՈՒՄԵՆԻ ԳՐԵՐԸ:

ՔՐՈՑՆԵ ԳՐԵՐԻ ՄՏԵՐՈՄԱՆ ՄԱՆԸՄԱՐԱՆՆԵՐԸ ԿԱՐՆԱԿԱՆ
ԻՄՈՒՄԱՆ "ՇԱՄԱԼՅԱՅԱԿԱՆ ԷԼԵԿՏՐՈՆԱՅԵՆ ԳՐԱԿՈՐՄԱՆ" ԿՈՑՔԻՑ

www.freebooks.am

ԵՆԴՐՈՒՄԱՆ ԵՎՐ, ՈՐ ԾԳՏՎՈՒՄ ԵՐ ՄՏԵՐ ԿՈՑՔԻՑ
ՑԱՆԿՈՒՄ ԵՎՐ ԶՈՒՆԻ ԸՆԹԵՐՏՈՒՆԻՑՈՒՄ:



ԳՐԵՐ ԱՐԿԵՐ՝ freebooks@rambler.ru

ԴԱՎԱԻԹ ԱՆՏԱՊԻԹ





Մ. Մաշտոցի անգլ. մատենադարան,
ձեռ. № 1746

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ДАВИД
АНАХТ

MD

СБОРНИК СТАТЕЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЕРЕВАН—1980

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԳՆԱՎԻԹ ԱՆՏԱՆԹ

ՌՇ

ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ — 1980

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ԵՎ ՆՈՐ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄԸ

Հ. Ղ. ՄԻՐՋՈՅԱՆ

Վիթխարի է Դավիթ Անհաղթի դերը հայ մշակույթի պատմության մեջ: Նա Հայաստանում փիլիսոփայության, որպես գիտության, հիմնադիրն է, նրա աշխարհիկ ուղղության սկզբնավորողն ու զարգացման հետագա ուղիների մշազօղը: Այդ է պատճառը, որ մինչև XIX դ. առաջին կեսը նա անուրանալի ազդեցություն է գործել հայ տեսական մտքի գրեթե բոլոր առավել կամ նվազ աչքի ընկնող գործիչների վրա: Եվ չափազանցություն չի լինի, եթե ասենք, որ Անհաղթը հայ մշակույթի պատմության մեջ խաղացել է նույն դերը, ինչ Արիստոտելը համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ: Բայց եթե Արիստոտելի ժառանգության պատմական բախտը լուսաբանված է, գոնե արևմտահվրոպական իրականության մեջ, ամենայն մանրամասնությամբ¹, ապա նույնը չենք կարող ասել հայ իրականության մեջ Անհաղթի խաղացած դերի և գործած ազդեցության մասին: Ըստ այդմ էլ չի ուսումնասիրված, ավելի ճիշտ՝ անբավարար է լուսաբանված 'Իա-

¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս В. П. Зубов, Аристотель, М., 1963.

վիթ Անհաղթի պատմական տեղը համաշխարհային, մասնավորապես արևելյան ժողովուրդների փիլիսոփայության պատմության մեջ: Ճիշտ է, հայ տեսական մտքի զարգացման հետագա ընթացքի վրա Դավիթ Անհաղթի գործած ազդեցության մասին տարբեր առիթներով խոսել են շատերը², բայց և այնպես առայժմ հրապարակի վրա չկա մի ամբողջական կամ թեկուզ մասնակի ուսումնասիրություն, որտեղ հանգամանորեն ցույց տրվի, թե հայ մշակույթի և ամենից առաջ փիլիսոփայական մտքի պատմության զարգացման հտանհաղթյան շրջանում պատմական ամեն մի կամ թեկուզ որևէ կոնկրետ դարաշրջանում ինչպե՞ս է դրսևորվել Անհաղթի ազդեցությունը այս կամ այն գործչի և ընդհանրապես հայ տեսական մտքի վրա: Ներկա հոդվածի նպատակն է ցույց տալ, թե ինչ դեր է խաղացել Անհաղթի փիլիսոփայական ժառանգությունը նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորման գործում, որը տեղի է ունենում հիմնականում XVII դ.:

Հայագիտության մեջ արդեն քաղաքացիություն ըստացած ճշմարտություն է, որ Տաթևի դպրոցից հետո, պատմության դժնդակ բերումով, հայ փիլիսոփայական մտքի (և ոչ միայն փիլիսոփայական) մեջ սկսվում է

² Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Դավիթ Անհաղթի խնդիրը նոր լուսաբանութեամբ, Վաղարշապատ, 1904, նույնի, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928: В. К. Чалоян Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946, նույնի, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975: Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1956: С. С. Аревшатян. Формирование философской науки в Древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973; Գ. Տ. Խրլոպյան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Երևան, 1978, և այլն:

խոր անկում*, որը տևում է մինչև XVII դ. սկիզբը, երբ հայ տեսական միտքը մեծ ջանքերի գնով ոչ միայն վերականգնացնում է հայ և համաշխարհային մտքի մեզանում վաղուց մոռացված առաջադիմական ավանդույթները, այլև լուրջ քայլեր է կատարում նոր շրջանի համաշխարհային փիլիսոփայության նվաճումներին հաղորդակցվելու ուղղությամբ: Եվ եթե Դավիթ Անհաղթըն ամենայն իրավամբ համարվում է Հայաստանում փիլիսոփայության, որպես գիտության, հիմնադիրը, ապա նրա աշխատությունները** բախտորոշ նշանակություն են ունեցել նաև նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորման ու հետագա զարգացման համար: Այդ տեսակետից առանձնապես բացառիկ նշանակություն է ունեցել նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը, որը վաղուց ի վեր Հայաստանում դարձել էր փիլիսոփայության ուսուցման յուրատեսակ դասագիրք: Եվ դա միանգամայն հասկանալի է, որովհետև իբրև նոր-պլատոնականության համադրական փիլիսոփայության ամենահսկա դեմքերից մեկը, Դավիթ Անհաղթըն իր այդ աշխատությամբ յուրատեսակ հող էր նախապատրաստում ինչպես Պլատոնի ու պլատոնականների, այնպես

* Հայ փիլիսոփայական մտքի այդ խոր անկման հիմնական պատճառը պարսկաստանյան երկարատև պատերազմն էր, որը գերազանցապես ընթացել է Հայաստանի տարածքում:

** Ներկա դեպքում մենք նկատի ունենք անառարկելիորեն Անհաղթի գրչին պատկանող աշխատությունները՝ մի կողմ թողնելով ավանդաբար Դավիթին վերագրված այն բազմազան ու բազմապիսի գործերը, որոնք կամ շեն պատկանում նրան, կամ դրանց պատկանելության հարցը ենթակա է կասկածի, սակայն XVII դ. հայ իմաստասերները դրանք ընկալել ու մեկնաբանել են որպես նրա ստեղծագործություններ:

էլ Արիստոտելի ու արիստոտելականների փիլիսոփայական ուսմանքները յուրացնելու համար:

Լինելով Հայաստանում փիլիսոփայական կրթության ամենակարևոր դասագիրքը, Անհաղթի «Սահմանքն» էլ հենց XVII դ. սկզբում դառնում է այն ելակետը, որից սկսվում է հայ փիլիսոփայական մտքի վերակենդանացման, իսկ այնուհետև զարգացման պրոցեսը: Որ իսկապես դա այդպես է, մեզ անշափ հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում նույն դարի հայ անվանի պատմագիր, Անհաղթի երկերին քաջածանոթ Առաքել Դավրիժեցին³: Օրինակ, խոսելով դարասկզբին փիլիսոփայական գիտելիքներ ստանալու նպատակով հայ մշակույթի երախտավորներից մեկի՝ Բարսեղ Գավառցու կատարած տքնաջան աշխատանքի մասին, Դավրիժեցին գրում է. «Արդ՝ այս Բարսեղ վարդապետս յինքեն է իսկ գիտակ էր թէ, գիտութիւն արտաքին իմաստից և քերականութեան ոչ գոյ ի մէջ վարդապետացն հայոց, և ինքն մեծաւ տարփանօք ըղձայր թերևս հասանել այնմ գիտութեան, ոչ միայն վասն իւր, այլ մանաւանդ վասն ազգին, զի արծարծեալ սփռեսցի ի մէջ ազգիս Հայոց, որպէս զի ամենքեան հասցեն այնմ շնորհաց և գիտութեան: Վասն որոյ յարածամ առեալ ի ձեռս իւր

³ Ի դեպ՝ Առաքել Դավրիժեցին ոչ միայն քաջածանոթ է եղել Անհաղթի երկերին, այլև իր «Պատմության» մեջ երբեմն բառացիորեն գործածում է անհաղթյան արտահայտությունները (տե՛ս Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դարիժեցւոյ, Վաղարշապատ, 1896, էջ 395, այսուհետև՝ Դավրիժեցի, Պատմութիւն): Դա խոսում է այն մասին, որ Անհաղթը փիլիսոփայությունից բացի որոշակիորեն ազգել է նաև XVII դ հայ մշակույթի մյուս բնագավառների վրա, բայց այդ ամենի լուսաբանումը մեկ հոդվածի շրջանակներում վեր է մեր ուժերից:

գարտաքին գիրքն, և թէպէտ ոչ գիտէր, այլ անյապաղ և անձանձիր ընթեռնոյր. էր զի ուրեք ուրեք հասանէր ի վերայ տեսութեան, և մտաց բանին, և էր զի ոչ. բայց նա ամենայն ջանիւ առանց ձանձրանալոյ միշտ ընթեռնոյր»⁴: Ձեռնարկելով այդ դժվարին գործը, Բարսեղը, ինչպես գրում է Դավրիժեցին, «նախ սկիզբն արար Սահմանաց գրոցն, կարդայր մինչև ցվերջ պրակին, և դարձեալ դառնայր ի սկիզբն պրակին, այնքան կարդայր և դառնայր, մինչև ամենայն որպիսութեանցն տեղեկացեալ լինէր՝ և ապա անցանէր ի միւս պրակն, այսպէս առնելով մինչև ի տասն պրակն սահմանացն կարդաց*, և վերահասու եղև՝ որ այլոց ևս կարէր ուսուցանել»⁵: Համառ ինքնակրթությամբ ձեռք բերելով փիլիսոփայական բավական հարուստ գիտելիքներ, Բարսեղ Գավառցին այնուհետև փոխանցում է դրանք իր աշակերտներին՝ պատվիրելով նրանց վարվել այնպես, ինչպես ինքը, այսինքն ոչ մի ճիգ ու ջանք չխնայել փիլիսոփայական գիտելիքներ ստանալու համար և դրանք փոխանցել հաջորդ սերունդներին: Իմիջիայլոց XVII դ. սկզբում Հայաստանում փիլիսոփայական մտքի, մասնավորապես անհաղթյան ավանդույթների վերակենդանացման ու աշխուժացման գործում Բարսեղ Գավառցու կատարած մեծ աշխատանքի մասին է խոսում նաև այն փաստը, որ նա անձամբ, կամ ուրիշներին պատվի-

⁴ Դավրիժեցի, Պատմութիւն, էջ 391:

* Մեր կարծիքով «մինչև ի տասն պրակն սահմանացն կարդաց» արտահայտութիւնն չպետք է եզրակացնել, թե Բարսեղը չի կարդացել Անհաղթի գրքի մնացած գլուխները: Մեզ թվում է, որ տրվյալ դեպքում Դավրիժեցին կամեցել է ասել, թե Բարսեղը հիմնականում լուրջ դժվարութիւններ է կրել մինչև տասներորդ գլուխը:

⁵ Դավրիժեցի, Պատմութիւն, էջ 392:

րելով, արտագրել ու տարածել է փիլիսոփայական բը-
նույթի ձեռագրեր: Օրինակ, 1614 թ. նա Վարդան Հի-
զանցուն պատվիրել է արտագրել փիլիսոփայական բո-
վանդակությամբ մի սովորածավալ ժողովածու, որն
սկսվում է «Պատճառ Սահմանաց գրոց» և «Լուծմունք
Սահմանաց գրոց» անանուն երկերով, ինչպես նաև պա-
րունակում է Անհաղթի, Վահրամ Բաբունու և այլոց փի-
լիսոփայական երկերը: Ճիշտ է, Բարսեղը մահացել է
նախքան ձեռագրի արտագրությունն ավարտվելը, բայց
և այնպես երախտագետ գրիչը ձեռագրի վերջում թողած
հիշատակարանում նրա մասին գրում է. «Մեծ Բարսեղ
ռաբունապետն և պայծառաքարոզն հանուրց հայկա-
զեան տոհմիս»⁶:

Բարսեղ Գավառցու մասին վերը բերված մտքերին
համանման մտքեր Դավրիժեցին արտահայտում է նաև
նշված ժամանակաշրջանում հայ փիլիսոփայության վե-
րակենդանացման տանջալից պրոցեսի մեկ ուրիշ երախ-
տավորի՝ Մելքիսեթ Վժանեցու մասին, որը տքնաշան
աշխատանքով ձեռք բերելով փիլիսոփայական հարուստ
գիտելիքներ*, Դավրիժեցու գնահատությամբ, «գիտող
եղև, Սահմանացն, Պորփիրին, Ստորոգութեան, Պէրի-
արմէնիասին, Աշխարհացն, Առաքինութեան, Վերլուծա-

⁶ Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. № 1480,
էջ 575 ա:

* Հարկ է նշել, որ Դավրիժեցուց բացի Մելքիսեթի փիլիսոփա-
յական խոր գիտելիքների մասին մեծ հիացմունքով է խոսում նաև
նրա աշակերտ, XVII դ. հայ մշակույթի ականավոր գործիչ Ռսկան
Երևանցին՝ Դավրիժեցու գրքի առաջին հրատարակությանը կցած իր
ուշագրավ ինքնակենսագրականում (տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Կիրթ
պատմութեանց, Ամստերդամ, 1669, էջ 632):

կանին»⁷: Հետաքրքիր է, որ հետագայում Մելքիսեթն, դբաղվելով մանկավարժական գործունեությամբ, իր աշակերտներին փիլիսոփայություն է ուսուցանում գրեթե նույն աշխատությունները նույնանման հաջորդականությամբ ուսումնասիրելու ճանապարհով: Օրինակ, անդրադառնալով 1631 թ. էջմիածնում Մելքիսեթի ծավալած մանկավարժական գործունեությանը, Առաքել Դավրիժեցին գրում է. «... և յորժամ միաբանեալ եղբարքն եկին առ Մելքիսէթ վարդապետն, և սկսան դաս առնուլ, նախ՝ զքերականութիւնն դաս առին, զկնի նորա զՍահմանքն սկսան, և ապա զՊորփիրն, զՍտորոգութիւն, զՊէրիարմէնիասն, զԱշխարհացն, զԳովելին. զկնի սոցա ամենեցուն զամենայն ազգաց տօմարսն»⁸: Տարբեր աղբյուրներից մենք իմանում ենք, որ Մելքիսեթի այդ աշակերտների թվում են եղել նաև Սիմեոն Զուղայեցին և Ոսկան Երևանցին, հավանաբար նաև Առաքել Դավրիժեցին, որոնցից Սիմեոն Զուղայեցին հետագայում Հայաստանի տարբեր դպրոցներում տարիներ շարունակ զբաղվել է մանկավարժական բեղուն գործունեությամբ, իր շուրջը համախմբելով բազմաթիվ աշակերտներ: Իսկ եթե նկատի ունենանք, որ Մելքիսեթ վժանեցին իմ անապատում փիլիսոփայություն էր ուսանել ներսես Մոկացուց, որն իր հերթին եղել էր Բարսեղ Գավառցու աշակերտը, ապա վստահությամբ կարող ենք ասել, որ XVII դ. սկզբներին Հայաստանի գրեթե բոլոր քիչ թե շատ առաջավոր դպրոցների միջև գոյություն են ունեցել գաղափարական յուրատեսակ կապու ժառանգորդություն, որն իրականացնող ամենակա-

⁷ Դավրիժեցի, Պատմություն, էջ 397:

⁸ Նույն տեղում, էջ 399:

քնոր կամուրջներից են եղել Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները:

Եթե դարասկզբին, հիմք ընդունելով Անհաղթի աշխատությունները, Բարսեղ Գավառցին, Ներսես Մոկացին, Մելքիսեթ Վժանեցին և ուրիշներ մեծ դժվարություններով կարողանում են Հայաստանում նորից աշխուժացնել փիլիսոփայական միտքը, ապա դարակեսին արդեն նրանց աշակերտներն ու հետևորդները՝ Սիմեոն Զուղայեցին, Ռսկան Երևանցին, Ստեփանոս Լեհացին, իսկ դարավերջին՝ Հովհաննես (Մրթուղ) Զուղայեցին, այլևս շրավարարվելով անցյալի լավագույն ավանդույթների, և ամենից առաջ արիստոտելա-անհաղթյան ավանդույթների, սոսկ կրկնությամբ ու վերակենդանացմամբ, քննադատական մոտեցում են ցուցաբերում դրանց նկատմամբ՝ մի շարք հարցերում հայ փիլիսոփայական միտքը հասցնելով զարգացման մի նոր աստիճանի: Այդ տեսակետից առանձնապես մեծ է Սիմեոն Զուղայեցու վաստակը: Ներկա հոդվածի շրջանակներում հնարավորություն չունենալով մանրամասն լուսաբանելու Դավիթ Անհաղթի և Սիմեոն Զուղայեցու փիլիսոփայական հայացքների միջև եղած կապը, ընդհանրությունն ու տարբերությունը, մենք կփորձենք ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել բազմաթիվ փաստերից միայն առավել կարևորները:

1. Հանրահայտ է, որ հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ գոյի հարցն առաջին անգամ բազմակողմանի քննության է ենթարկել Դավիթ Անհաղթը, որը, ձևնելով արիստոտելյան մեթոդաբանական սկզբունքներից, այդ հարցին մոտեցել է հետևյալ շորս տեսանկյունից. «Եթէ է՞, և զի՞նչ է, և որպիսի՞ ինչ է, և վասն է՞ր

է»⁹: Ետանհաղթյան հայ փիլիսոփայության մեջ* այս հարցերն ավանդաբար պահպանվել են մինչև Գլաձորի և Տաթևի դպրոցների ներկայացուցիչները: Ճիշտ է, Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին «վասն է՞ր է» հարցն այլևս չեն դնում իր իսկական իմաստով, բայց և այնպես, թեկուզ ձևական առումով, այն դեռ առկա է: Որպես անհաղթյան ավանդույթների քաջագիտակ մտածող Սիմեոն Զուղայեցին ևս իր «Գիրք տրամաբանութեան» աշխատության մեջ տրամաբանության ուսումնասիրությունն սկսում է այդ հարցերի քննությունից: Սակայն, ինչպես ընդհանուր առմամբ հատուկ է իրեն, նա ստեղծագործական մոտեցում է ցուցաբերում Անհաղթի ժառանգության նկատմամբ և այդ հարցերից ուշադրություն է դարձնում միայն երկրորդի և երրորդի վրա, գիտակցաբար մի կողմ թողնելով առաջինը և վերջինը: «Եւ թէպէտ բազումք են տեսակք հարցման,— գրում է Զուղայեցին,— սակայն պիտոյանան մեզ այժմ զինչէն և որպիսի ինչէն, որք ասին զայնցանէ, որոց գոլն խոստովանեալ է: Քանզի ի հարցանելն զինչ է, կամ որպիսի ինչ է, յայտ առնէ, թէ գիտեմ զգոլն, բայց ոչ գիտեմ թէ զինչ է կամ որպիսի ինչ է: Եւ զանազանին այսոքիկ ի միմեանց, քանզի՝ զինչէն հարցանէ զամե-

⁹ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Արևշատյանի, Ե., 1960, էջ 2:

* Անհրաժեշտ է նշել, որ փիլիսոփայությունից բացի այդ սկզբունքներով էին ղեկավարվում նաև գիտության մյուս բնագավառներում: Օրինակ, քննարկվող հարցերին այդ նույն տեսանկյուններից է մոտենում նաև XIV—XV դդ. հայ անվանի տոմարագետ Հակոբ Ղրիմեցին, իր «Մեկնութիւն տոմարի» աշխատության մեջ (տե՛ս Մաշտոցի Լնվան մատենադարան, ձեռ. № 2016, էջ 5ա-բ):

նեկին ոչ գիտակցեալն, իսկ որպիսի ինչէն հարցանէ զանազանութիւնս գիտացեալ իրին»¹⁰: Ներկա հատվածում, մեր կարծիքով, ամենաուշագրավ հանգամանքներից մեկն այն է, որ Զուղայեցու համոզմամբ թեև «զի՞նչ է» և «որպիսի՞ ինչ է» հարցերը հիմնականում հետապնդում են իմացաբանական նպատակ, բայց և այնպես իմպլիցիտ ձևով պարունակում են նաև «եթէ՞ է» գոյաբանական հարցի պատասխանը, ուստի դրանք ավելի կարևոր են, քան «եթէ՞ է» հարցը*: Ճիշտ է, ժամանակին այդ հարցի վրա հարևանցիորեն ուշադրություն է դարձրել նաև Դավիթ Անհաղթը¹¹, բայց և այնպես, եթե անտիկ սկեպտիցիզմի՝ աշխարհի գոյությունը, ուստի և այդ աշխարհի գոյությունն ուսումնասիրող փիլիսոփայության, որպես գիտության, անհրաժեշտությունը ժխտող սկզբունքների դեմ պայքարելու համար նա ստիպված էր հատուկ քննության առարկա դարձնել «եթէ՞ է» հարցը, ապա XVII դ. Հայաստանում դրա կարիքն այլևս չէր զգացվում:

Առավել ևս հետաքրքիր է այն փաստը, որ եթե Անհաղթի համար «վասն է՞ր է» հարցը մեծ կարևորություն էր ներկայացնում, քանի որ ողջ գոյավորը նա դիտում էր որպես ինչ-որ նպատակի համար գոյություն ունե-

¹⁰ Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, էջ 2—3:

* Կարելի է նշել, որ նոր և նորագույն շրջանի որոշ փիլիսոփայական ուսմունքներ ընթացել են համանման ճանապարհով, երբ գերազանցապես ուշադրություն են դարձրել իմացաբանական և ոչ թե գոյաբանական հարցերի վրա:

¹¹ Տե՛ս Давид Анахт. Сочинения: составление, перевод с древнеармянского, вступительная статья и примечания С. С. Аревшатяна М, 1973, էջ 31—32

ցող, որովհետև, նրա խորին համոզմամբ, ո՛չ արարիչը, ո՛չ բնությունը և ո՛չ էլ արվեստը աննպատակ ոչինչ չեն ստեղծում¹², ապա Ջուղայեցու համար, ընդհակառակն, այդ հարցն այլևս կարևորություն չունի: Իսկ ի՞նչն է պատճառը: Մեր կարծիքով այն, որ իբրև նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորման փուլի ամենամեծ մտածող Սիմեոն Ջուղայեցին ամեն կերպ ջանում է փիլիսոփայությունն ազատագրել միջնադարում նրան բնորոշ կրոնամետ ձգտումներից և կապել այն նոր շրջանի գիտության հետ: Ըստ այդմ էլ, մերժելով բնության զարգացման ներքին նպատակադրվածության տելեոլոգիական պատկերացումը¹³, նա ավելորդ ու անիմատ է համարում նաև վերոհիշյալ հարցի քննարկումը: Սա մեկ անգամ ևս հաստատում է Ջուղայեցու ավագ ժամանակակից Ֆրենսիս Բեկոնի այն հանրահայտ դրույթը, որ փիլիսոփայությունը ժամանակի դուատրն է:

2. Դավիթ Անհաղթի ազդեցությունը Սիմեոն Ջուղայեցու վրա զգացվում է հատկապես տրամաբանության գիտության մեջ: Այստեղ արդեն Անհաղթը Ջուղայեցու համար Արիստոտելից հետո ամենամեծ հեղինակությունն է: Եվ դա բոլորովին էլ պատահական չէ, որովհետև Անհաղթի տեսական ժառանգության մեջ ամենաարժեքավոր բաժիններից մեկը տրամաբանական ուսմունքն է, որը, ցավոք, միայն վերջերս է դառնում տրամաբանության պատմաբանների ուսումնասիրու-

¹² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 32:

¹³ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Ղ. Միրզոյան, Սիմեոն Ջուղայեցի, Երևան, 1971, էջ 73—75:

թյան առարկա՝ արժանանալով բարձր գնահատականի¹⁴։ Այժմ տեսնենք, թե ի՞նչ դեպքերում և ինչպես է Սիմեոն Զուղայեցին օգտվում Անհաղթի տրամաբանական ուսմունքից։ Հստ եղանակի դատողության տեսակները քննարկելիս Զուղայեցին քաջ գիտենալով, որ այդ հարցում լուրջ տարածայնություններ կան տրամաբանների միջև՝ ոմանք ընդունում են հինգ, իսկ մյուսները՝ երեք տեսակի դատողություն, անձամբ հետևում է Դավիթ Անհաղթին, որը, նրա իրավացի կարծիքով, «յերիս որոշէ զառարկութիւնն, յապացուցականն, ի տրամաբանականն և յիմաստականն»¹⁵։ Այնուհետև, անդրադառնալով դատողությունների շրջման հարցին, Զուղայեցին կրկին ելակետ է ընդունում Անհաղթի տեսակետը, սակայն այն շի կրկնում կուրորեն, այլ ցուցաբերում է ստեղծագործական մոտեցում։ Եթե Անհաղթն ընդունելով դատողությունների շրջման երեք ձև, դրանք անվանում էր «պարզ», «մարթելի» և «բաղհակադարձութեամբ»¹⁶, ապա Զուղայեցին դրանց տալիս է նոր անուններ՝ «սեպհական, նույնական, տարբերական»¹⁷ և

¹⁴ Տե՛ս Զ. Ս. Арутюнян. Силлогистика Аристотеля в истолковании Давида Анахта, «Вестник Ереванского университета», 1973, № 3, Գ. Ա. Բրուտյան, Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը սահմանման և բաժանման մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, 4, նույնի՝ Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը մտահանգումների մասին, ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1979, № 10։

¹⁵ Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, էջ 154—155։

¹⁶ Դավիթ Անյաղք, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1967, էջ 122։

¹⁷ Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, էջ 117։

դրանց հիման վրա հուշագիտական սկզբունքով ստեղծում սիլլոգիզմի մոդուլների անունների հայկական տարբերակը¹⁸: Իսկ թե ի՞նչ է դատողության շրջումը և ի՞նչ նպատակ է հետապնդում այն, այս հարցերին պատասխանելու համար Զուղայեցին ավելի հստակ ու ընդհանրական ձևակերպմամբ բերում է դատողությունների պարզ շրջման անհաղթյան սահմանումը, տալով դրա ընդարձակ մեկնաբանությունը: Հարկ ենք համարում զուգադրաբար բերել դատողությունների շրջման այդ երկու սահմանումները:

Անհաղթ

«Պարզ հակադարձութիւն է՝ հաղորդութիւն երկուց նախադասութեանց առաջարկութեանց՝ ըստ իւրաքանչիւր երկոցունց սահմանաց որակին նոյնի մնացելոյ, իսկ կարգի սահմանացն փոխեցելոց, հանդերձ ճշմարտակցելովն»¹⁹:

Զուղայեցի

«Ըստ Դաւթի, հակադարձութիւն է փոխադրութիւն երկուց սահմանաց և հաղորդութիւն երկուց նախադասութեանց մնացելոց ի նոյն որակի, հանդերձ ճշմարտակցելով»²⁰:

Ինչպես տեսնում ենք, Սիմեոն Զուղայեցին փորձել է դատողությունների պարզ շրջման, որպես ամենաբնորոշ ձևի, անհաղթյան սահմանումից բխեցնել ընդհանրապես դատողության շրջման սահմանումը: Այնուհետև

¹⁸ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Ղ. Միրզոյան, Սիմեոն Զուղայեցի, էջ 195—197:

¹⁹ Դաւիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի, էջ 126:

²⁰ Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, էջ 114—115:

տե մանրամասն մեկնաբանելով անհաղթյան սահմանման սեփական տարբերակը՝ Զուղայեցին հատուկ ուշադրություն է դարձնում «ճշմարտակցության» պայմանին: Նրա կարծիքով, քանի որ դատողությունների շրջումը բոլորովին էլ ինքնանպատակ հնար չէ, այլ խիստ կարևոր է սիլլոգիզմի առաջին ֆիգուրի հիմնական մոդուսներից մյուս ֆիգուրների մոդուսները բխեցնելու համար, իսկ դա անհնար է առանց «ճշմարտակցության» պայմանի, ուստի Դավիթը շեշտը դրել է հենց դրա վրա: «Եւ զի ասացաւ,— գրում է Զուղայեցին,— թէ պիտաւորութիւն հակադարձութեան է առ ի վերաբերութիւն եղանակաց. իսկ անդ ճշմարտակցելն պիտոյանայ և ոչ ստակցելն. վասն որոյ ի բանի անդ միայն ճշմարտակցելն ասացաւ»²¹:

3. Տրամաբանությունից բացի Զուղայեցին արտակարգ բարձր է գնահատում նաև գիտությունների անհաղթյան դասակարգումը, որն այսօր ևս նույնպիսի գնահատականի է արժանանում սովետական գիտնականների կողմից²²: Սակայն որքան էլ Զուղայեցու համար մեծ է Անհաղթի հեղինակությունը, այնուամենայնիվ այս հարցում ևս լուրջ տարածայնություններ տեսնելով անտիկ ու միջնադարյան փիլիսոփաների միջև (Պլատոն, Արիստոտել, Գրիգոր Նյուսացի, Պրոկլ, Անհաղթ և այլք), նա հաճախ փորձում է քննարկվող հարցին տալ իր սեփական պատասխանը: Օրինակ, համա-

²¹ Նույն տեղում, էջ 119:

²² См. Б. М. Кедров. Классификация наук, I, М., 1961, стр. 50—52, С. С. Аревшагян. Формирование философской науки в Древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973, стр. 293—309

ձայնելով բնական և բնազանցական գիտությունները նույնացնող մտածողների հետ, Ջուղայեցին այդ առթիվ բերում է նրանց փաստարկները և ավելացնում. «Նաև մի և նույն գիտութիւն կարէ գոլ բնական և բնազանցական, քանզի յորժամ միտք զմասնական իմն ըստ բնական շարժման որոնէ յայնժամ է տեսութիւն բնական: Իսկ յորժամ կացուցանէ զտեսութիւն զայն զկնի հետադարձութեան անշարժապէս և անյեղարբար, և ասէ այնպէս գոլ ամենայն այնպիսի մասնական, յայնժամ է բնազանցական»²³:

Սիմեոն Ջուղայեցուց բացի Անհաղթից մեծ շափով օգտվել է նաև XVII—XVIII դդ. նշանավոր փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, աստվածաբան ու հասարակական գործիչ Հովհաննես (Մրքուզ) Ջուղայեցին (1643—1715 թթ.): Դեռևս իր առաջին գործերից մեկում՝ 1686 թ. կազմած ժողովածուում, որն անցյալի փիլիսոփաներից ու աստվածաբաններից քաղված մրտերի հավաքածու է, Հովհաննես Ջուղայեցին հատուկ բաժին է հատկացրել Դավիթ Անհաղթին՝ նրա «Սահմանքից» բերելով մի քանի հանրահայտ միտք: Իսկ 1686—1687 թթ. գրած իր «Համառօտ աստվածաբանութիւն» գրքում, խոսելով Քրիստոսի աստվածային էության մասին, ասում է, որ ինչպես «ամենայն իր սահմանան ճանաչի», այնպես էլ Քրիստոսի էությունը ճանաչելու համար նախ պետք է տալ նրա սահմանումը, իսկ վերջինս պարզելու համար պետք է իմանալ, թե ինչ է սահմանումը և քանի տեսակի է լինում այն: Սակայն խուսափելու համար ավելորդ կրկնություններից, բնթերցողին հայտնում է, որ այդ ամենի մասին ման-

²³ Սիմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, էջ 160:

րամասն գիտելիք է տալիս «Սահմանաց գիրքը» աշխատությունը, որով, փաստորեն, Անհաղթին ընդունում է որպես այդ հարցի ամենամեծ գիտակ:

Անհաղթի ազդեցությունը Հովհաննես Զուղայեցու վրա ավելի է ուժեղանում 1692 թ. գրած նրա «Համառօտ տրամաբանութիւն» երկում, որը 1711 թ. տպագրվել է Ամստերդամում և երկար ժամանակ հայկական դպրոցներում ծառայել որպես տրամաբանության դասագիրք: Ճիշտ է, այստեղ հեղինակը Դավթին ուղղակիորեն վկայակոչում է միայն մեկ անգամ՝ ընդհանուր հասկացությունների գոյության հարցը քննարկելիս՝ բերելով Անհաղթի «Սահմանքի» XVII գլխից մատանուկնիքի հանրահայտ օրինակը²⁴, բայց և այնպես կասկածից վեր է, որ նա այստեղ «Սահմանքից» բացի լայնորեն օգտվել է նաև Անհաղթի մյուս աշխատություններից: Մանրամասն համեմատությունը թողնելով մեկ այլ առիթի, այստեղ բերենք միայն մեկ օրինակ: Պարզելու համար տրամաբանության առարկայի հարցը, Հովհաննես Զուղայեցին բավական հանգամանորեն խոսում է ձայնի ու նրա տեսակների մասին և, ըստ էության, առանց Դավթի անունը հիշատակելու, վերաշարադրում նրա «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի» աշխատության համապատասխան բաժինը:

Անհաղթ

«Ձայն երկակի է, կամ յօղեալ, կամ անյօղ. յօղեալ՝ որպէս մարդոյ, կամ անսանոյ և կամ որ-

Հովհաննես Զուղայեցի

«... Ենթադատի ձայն յօղեալ և անյօղ. յօղեալ հիպակ մարդոյ և անյօղ հիզան անասնոյ: Երկաբան-

²⁴ См. у Давид Анахт. Сочинения, стр. 84.

պէս անշնչիցն հնչմունք: Եւ
 երկաքանչիւրքն դարձեալ
 երկակի, կամ նշանական,
 կամ աննշանական: Յօդեալ
 և նշանական՝ որպէս արժուի
 և եղջերու, վասն զի յօդեալ
 է սիղոբայիւք, և նշանակեն
 զարժուին և զեղջերուն: Իսկ
 յօդեալ և աննշանական՝ որ-
 պէս ձիակապիկն և եղջե-
 րուաբաղն. քանզի այսոքիկ
 յօդեալ են, բայց նշանակեն
 և ոչ ինչ: Իսկ անյօդ և նը-
 շանական, որպէս հաջիւն
 շան. զի թէպէտ և անյօդ է՝
 նշանակէ զգալուստ մարդոյ
 կամ գազանի: Իսկ անյօդ և
 աննշանական՝ որպէս հըն-
 շումն քարի կամ փայտի»²⁵:

շիւրքն երկակի՝ նշանական
 և աննշանական. յօդեալ նը-
 շանական ո՞րպակ մարդ
 կամ ձի. գրով է և նշանակէ
 զմարդ և զձի: Իսկ յօդեալ և
 աննշանական որգոն եղջե-
 րուաքաղ, թէպէտ յօդեալ,
 այլ ոչ նշանական, իսկ ան-
 յօդ և նշանական յիպէս
 շան, զի է անյօդ և նշանա-
 կէ գալուստ մարդոյ և կամ
 այլ իմն ազդումն. անյօդ և
 աննշանական հի՞բար շա-
 շիւն կամաց»²⁶:

Ինչպես ասում են՝ մեկնաբանություններն ավելորդ
 են: Չնայած ակնհայտ նույնությանը, բերված հատված-
 ների միջև բացի ձևական տարբերությունից, մեր կար-
 ծիքով, կա նաև բովանդակային որոշ տարբերություն:
 Օրինակ, բացատրելով, թե ի՞նչ է «անյօդ նշանական»

²⁵ Դաւիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի,
 համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ու-
 սերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևատյանի,
 Երևան, 1976, էջ 8, 10:

²⁶ Յովհաննէս Զուղայեցւոյ Համառօտ տրամաբանութիւն, Մեորոպ
 Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. № 8368, էջ 371 բ:

ձայնը, Անհաղթն ասում է, որ այդպիսին է շան ձայնը, որը «թէպէտ և անյօդ է՝ նշանակէ զգալուստ մարդոյ կամ գազանի», իսկ Հովհաննէս Զուղայեցին բերելով նույն օրինակը՝ «կամ գազանի» բառերի փոխարեն գրում է՝ «և կամ այլ իմն ազդումն», որով, փաստորեն, շան ձայնի մեջ, որպէս ինչ-որ նշանի, շատ ավելի նշանակութիւններ արտահայտելու հնարավորութիւն է դրնում, քան Անհաղթը:

Դավթի ժառանգութեան նկատմամբ Հովհաննէս Զուղայեցու ցուցաբերած հետաքրքրութիւնն ու ստեղծագործական մոտեցումն առավելագույնս դրսևորվում է 1696 թ. գրած «Դիրք սրբազնագործութեան» մեծածավալ երկում*, որը, կարելի է ասել, մինչ այդ նրա հեղինակած բոլոր գործերի յուրատեսակ ամփոփումն ու հանրագումարն է: Այստեղ ևս Զուղայեցին լայնորեն օգտվում է Դավթի աշխատութիւններից և հատկապէս նրա Սահմանքից՝ հաճախ անհաղթյան հարցադրումների ու մտքերի հիման վրա կատարելով փիլիսոփայական լայն ընդհանրացումներ: Այդ տեսակետից առանձնապէս ուշագրավ է հետևյալ օրինակը.

* Ի դեպ՝ այս աշխատութեան առաջին կեսը Հարութիւն Եմավոնյանի նախաձեռնութեամբ ու անմիջական մասնակցութեամբ 1812 թ. տպագրվել է Մադրասում՝ Սարգիս Ծատուր Աղավալյանի տպարանում, իսկ մյուս մասը ցարդ մնում է անտիպ: Հեղինակի ինքնագիր ամբողջական ձեռագիրը պահվում է Մաշտոցի անվան մատենադարանում (ձեռ. № 1935): Հայ առաջին պարբերականի՝ «Ազդարարի» խմբագիր, XVIII—XIX դդ. հնդկահայ ականավոր լուսավորիչ Հարութիւն Եմավոնյանի տպագրական գործունեութեան այս նորահայտ փաստին, սույն գրքի տպագրութեան շարժառիթներին և հարակից այլ հարցերին մենք կանդրադառնանք առանձին հոդվածում:

«... որպէս արեգակնային լոյս առ հասարակ զամենեւեան լուսաւորէ. բայց թէ յանպատկանաւորութենէ տեսարանացն թուի զոմանս առաւել լուսաւորել և զոմանս նուազ: Քանզի են ոմանք, որ առողջ ունին զտեսարանն, և են որ տկար, և յայսմանէ թուի զոմանս առաւել լուսաւորել և զոմանս նուազ»²⁷:

«... զոր օրինակ արեգակն, յիւրումն կողմանէ միաբար և նույնաբար տայ զլոյս իւր. սակայն ընդունօղքն ո՞չ. զի որք առողջ ունին զակն, գերազանցապէս ընդունին, և որք միջակօրէն, միօակօրէն առնուն, և որք բժօտեալքն են, ցաւազնաբար, և այսպէս զանազանութիւն առնողացն են, և ոչ տուողացն»²⁸:

Նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորման փուլի ամենաուշագրավ երևույթներից մեկը «Գումարումն յօգնադիմի իրողութեանց Սահմանաց Դաւթի փիլիսոփայի և այլոց իմաստասիրաց ի Մովսէսէ ունեմնէ ըստ տառից դասաւորութեան շարակարգեալ» փիլիսոփայական բառարանն է, որը, ինչպես երևում է վերնագրից, հիմնականում Անհաղթի «Սահմանքից» և անտիկ ու միջնադարյան այլ մտածողներից վերցված պատկերավոր մտքերի ու սահմանումների յուրատեսակ ժողովածու է: Մաշտոցի անվան մատենադարանի ներկա բառարանը պարունակող 13 ձեռագրերից 12-ը գրված է XVII դ., իսկ միայն մեկը՝ XVIII դ. (1723 թ.): Ընդ որում XVII դ. գրված ձեռագրերից յոթը շունի գրու-

²⁷ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 68:

²⁸ Յովաննէս Զուղայեցի, Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812, էջ 233 (ընդգծումը մերն է.— Հ. Մ.):

Թյան ստույգ թվական, իսկ մնացած հինգից հնագույնը գրված է 1636 թ., իսկ վերջինը՝ 1684 թ.: Ներկա հոդվածում խնդրո առարկա բառարանի հետ կապված բոլոր հարցերի քննությունը դուրս լինելով մեր նպատակից, ասենք միայն, որ այն կարող է որոշ շափով օգտակար լինել ինչպես XVII դ. հայ փիլիսոփայության պատմության ինչ-ինչ հարցեր լուսաբանելու, այնպես էլ Անհաղթի «Սահմանքի» քննական բնագիրը կազմելու համար: Բերենք միայն երկու փաստ.

Բառարան	«Սահմանք»
1 «Մակացութիւն է ընդհանուր անսխալ և անփոփոխ գիտութիւն» ²⁹ ;	«... Մակացութիւն է ընդհանուր անսխալ և անփոփոխելի գիտութիւն» ³¹ ;
2 «Մակացութիւն է գիտութիւն իւրոյ ենթակային իրողութեանց ըստ որում ունին զբնութիւն իրողութեանց» ³⁰ ;	«...Մակացութիւն է գիտութիւն անսխալ իւրոց ենթակայից իրողութեանց ըստ որում ունին զբնութիւն» ³² ;

Ինչպես տեսնում ենք, մեր ընդգծած հատվածներում տարրնթերցություններն ակնհայտ են: Իսկ եթե նկատի ունենանք, որ Անհաղթի «Սահմանքի» քննական բնագիրը կազմելիս Ս. Արևշատյանի կողմից հիմք ընդունված ADF ձևագրերում՝ վերը ընդգծված «անփոփոխելի» բառը, ինչպես ցույց է տրվում տողատակի ծանոթագրության մեջ, ունի «անսփոփելի» տարրնթերցվածը,

²⁹ Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. № 772, էջ 122ա:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 104:

³² Նույն տեղում:

բայց ոչ մեկում չկա «անփոփոխ» ձևը, իսկ «իւրոց ենթակայից» բառակապակցությունը EF ձեռագրերում ունի «իւրոյ ենթակային» տարրնթերցվածը³³, բայց ոչ մի ձեռագրում «զբնութիւն» բառից հետո չկա «իրողութեանց» բառը, ապա կարելի է ասել, որ ներկա բառարանի համար սկզբնաղբյուր է ծառայել Անհաղթի «Սահմանքի» բավական արժեքավոր ձեռագիր օրինակներից մեկը:

Մենք կցանկանայինք ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել նաև մեկ այլ, մեր կարծիքով, ուշագրավ երեւոյթի վրա: Դա այն է, որ եթե XVII դ. հայ մշակույթի նշանավոր գործիչներից շատերը, ինչպես տեսանք վերը, ցանկանալով նպաստել հայ ժողովրդի մտավոր զարթոնքին ու առաջընթացին, նրա ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը, տարածում, մասսայականացնում էին Անհաղթի աշխատությունները, զարգացնում ու խորացնում էին նրա փիլիսոփայական առաջադիմական գաղափարներն ու հարցադրումները, ապա տրամագծորեն հակադիր նպատակներ էին հետապնդում այլազգի կաթոլիկ միսիոներները: Այդ տեսակետից խիստ հատկանշական է Կղեմես Գալանոսի վերաբերմունքը Դավիթ Անհաղթի նկատմամբ:

Նախապես ասենք, որ հայագետներից ոմանք Գալանոսին համարելով հայ մշակույթի ու փիլիսոփայության անցյալի ավանդույթներին անտեղյակ անձնավորություն³⁴, նրա փիլիսոփայությունը հայտարարում են հայ ժողովրդին «օտար» և, ըստ էության, նրան դուրս

³³ Տե՛ս նույն տեղում:

³⁴ Տե՛ս Վ. Կ. Զալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 489—490:

Թողնում XVII դ. հայ փիլիսոփայության պատմությունից: Մինչդեռ մենք հակված ենք այլ կարծիքի: Եվ եթե նույնիսկ համաձայնենք Գալանոսի փիլիսոփայությանը տրված այս գնահատականի հետ, այնուամենայնիվ գտնում ենք, որ Գալանոսի գործունեությունն ու թողած փիլիսոփայական հարուստ ժառանգությունը ոչ մի կերպ չի կարելի դուրս թողնել XVII դ. հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմական կենդանի պրոցեսից հենց թեկուզ այն պատճառով, որ տասնամյակներ շարունակ գործելով հայկական գաղթօջախներում, Հռոմի և Լվովի հայկական դպրոցներում տարիներ շարունակ դասավանդելով հայոց լեզու, փիլիսոփայություն, աստվածաբանություն և այլն, նա բանավոր ու գրավոր ձևով բազմիցս բանավիճել է ինչպես անցյալի, այնպես էլ իր ժամանակի հայ անվանի մտածողներից շատերի հետ և մղում տվել հայ տեսական մտքի զարգացմանը: Էլ չենք խոսում այն մասին, որ նրա թողած տպագիր ու ձեռագիր հարուստ ժառանգության մի զգալի մասը մինչև այսօր էլ պատմական լուրջ արժեք է ներկայացնում: Ի վերջո, եթե Գալանոսն իր աշխատություններում հաճախ չի նշում անցյալի ու իր ժամանակակից հայ այն մտածողների անունները, որոնցից նա օգտվել է, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե նա ընդհանրապես անտեսում էր հայոց փիլիսոփայության դարավոր ավանդույթները: Բանն այն է, որ Գալանոսն իբրև հայ և հռոմեական եկեղեցիների միացման մոլի գաղափարախոս, իր աշխատություններում ճգնում էր հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցությունը բթացնելու նպատակով նսեմացնել կամ լավագույն դեպքում մոռացություն տալ հայ այն գործիչներին, ավքեր, նրա

կարծիքով, ամենաշնչին իսկ շափով հակադրվել են այդ գործին, ընդհակառակը, գովասանքի ոչ մի խոսք չի խնայում բոլոր նրանց հասցեին, ովքեր որևէ ձևով արտահայտվել են հօգուտ այդ միացման: Այդ իմաստով խիստ բնութագրական է նրա վերաբերմունքը մի կողմից, Սիմեոն Զուղայեցու, իսկ մյուս կողմից՝ Ներսես Շնորհալու նկատմամբ³⁵:

Արդ՝ հարց է ծագում, կարող էր արդյոք Գալանոսը, որը հայ մատենագրությունը քաջատեղյակ մի անձնավորություն էր և իրավամբ համարվում է Եվրոպայում հայագիտության հիմնադիրներից մեկը, ոչինչ չիմանալ Դավիթ Անհաղթի մասին կամ շօգտվել նրա աշխատություններից: Իհարկե, ո՛չ: Պարզվում է, որ նա ոչ միայն լավատեղյակ է եղել Անհաղթի գործունեությանն ու թողած գրավոր ժառանգությանը, այլև փորձել է վերջինս ծառայեցնել իր գաղափարաբանությանը: Օրինակ՝ իր «Միաբանութիւն սուրբ եկեղեցւոյն հայոց ընդ մեծի սրբոյն եկեղեցոյն Հռովմայ» գլուխգործոց սովարածավալ հայերեն-լատիներեն երկլեզվյա աշխատության մեջ գրում է, որ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը սովորեցրին շատ աշակերտների, որոնցից առանձնապես աչքի ընկան Մովսես Քերթովը, Դավիթ Փիլիսոփան և Մամբրեն, որոնք հունարենից կատարած իրենց թարգմանություններով «սքանչելապես փարթամացուցին հետորական ծաղկօք և զարդիւք զլեզուն հայոց առնելով դնա յոյժ գեղեցկալուր և առատաբուխ բարդեալ բառից

³⁵ Մանրամասն տե՛ս Հ. Ա. Միրզոյան, Ուսումնասիրություն հայ գրքի պատմության վերաբերյալ, «Մովեսական գրականություն», 1978, № 11:

ըստ նմանութեան հունաց լեզուին»³⁶։ Արդարությունը պահանջում է ասել, որ Դավիթ Անհաղթի՝ հունաբան դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչներից մեկի, թարգմանչական գործունեությանը Գալանոսի տված ընդհանուր առամաք այս ճիշտ գնահատականը եվրոպացիների կողմից Անհաղթի գնահատության առայժմ մեզ հայտնի առաջին փորձն է և արժանի է ուշադրության։

Մեկ ուրիշ անգամ, հավատարիմ մնալով պատմական սկզբնաղբյուրները կեղծելու, դրանք սեփական գաղափարախոսությանը հարմարեցնելու իր հարադատ մեթոդին, Գալանոսն Անհաղթի մասին գրում է, որ «սա ի հաւատոյ ճառումն յայտնապէս խոստովանէ զերկու բնութիւնս Քրիստոսի ի մի անձին Քրիստոսի»³⁷։

Հիմքեր կան ասելու նաև, որ Գալանոսն առանց Դավթի անունը հիշատակելու օգտվում է նրա աշխատություններից։ Բերենք միայն մեկ փաստ. իր «Տրամաբանութիւն» աշխատության մեջ «սահմանում» կատեգորիան Գալանոսը բնութագրում է հետևյալ կերպ. «Սահմանն պարտ է բացատրել զբնութիւն ենթակայ իրին (այս և հետագա մյուս ընդգծումները մերն են.— Ն. Մ.) որոշապէս և յայտնաբար»³⁸, իսկ վերոհիշյալ «Միաբանութիւն...» գրքում կարդում ենք. «Սահման ցուցանէ զբնութիւն ենթակայ իրին»³⁹։ Ինչպես գիտենք, Գա-

³⁶ Կղեմես Գալանոս, Միաբանութիւն սուրբ եկեղեցւոյն հայոց ընդ մեծի սրբոյն եկեղեցոյն Հոռովմայ, հ. I, Հոռմ, 1650, էջ 63—64։

³⁷ Նույն տեղում, հ. II, մասն I, Հոռմ, 1658, էջ 19ա։

³⁸ Կղեմես Գալանոս, Դրոսնք փիլիսոփայութեան ասացեալ ըստ յունաց և լատինացոց լօճիգա և ըստ հայոց թարգմանի տրամաբանութիւն, որ է ներածութիւն յամենայն իմաստասիրութիւն Արիստոտէլի, Հոռմ, 1645, էջ 142։

³⁹ Կղեմես Գալանոս, Միաբանութիւն..., հ. I, էջ 273։

լանոսից ավելի քան տասմեկ դար առաջ Դավիթ Ան-
 հաղթը գրել է. «Սահման է բան կարճառօտ, յայտնիչ
 բնութեան ենթակայ իրի»⁴⁰: Մեր կարծիքով սահման-
 ման այս երեք ձևակերպումների նմանությունը և ընդ-
 դժված հատվածների նույնությունը հաստատում են
 վերն արտահայտած մեր տեսակետի ճշմարտացիու-
 թյունը: Հարկ է նշել նաև, որ Անհաղթին մոռացության
 տալու Գալանոսի այդ ձգտումը գալիս էր և այն բանից,
 որ նշված ժամանակաշրջանում, երբ Գալանոսն ու նրա
 գործընկերներն արտակարգ ուժեղացրել էին հայ ժո-
 ղովրդի դավանափոխման ուղղությամբ գործադրվող ի-
 ռենց ջանքերը, Անհաղթը հայ փիլիսոփայական ու տե-
 սական մտքի զարգացմանը, հետևաբար և հայ ժողո-
 վրդի ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը,
 նրա ազգային համախմբմանն ու ինքնուրույնության
 պահպանմանը նպաստում էր ոչ միայն իր աշխատու-
 թյուններով, այլև իր անձով: Դարեր շարունակ Անհաղ-
 թը հորենացու հետ միասին հայ ժողովրդի աչքում եղել
 ու մնում էր որպես հայրենի մշակույթին անմնացորդ
 նվիրված, այն մեծապես հարստացնող անձնուրաց
 մտածողի հավաքական կերպար՝ յուրատեսակ շափանիչ
 դառնալով այս կամ այն գործչի մատուցած ծառայու-
 թյունն ու գիտական վաստակը գնահատելու համար:
 Օրինակ, 1641 թ. ավարտված մի փիլիսոփայական ժողո-
 վածուի, որը պարունակում է նաև Անհաղթի աշխատու-
 թյուններից մի քանիսը, հիշատակարանում ձեռագրի
 պատվիրատուն գրվատելով հայ մշակույթին Սիմեոն
 Զուղայեցու բերս ծ մեծ նպաստը, գրում է. «Եւ զինչ
 եթէ ոչ երկրորդ Դաւիթ եւ Մովսէս շնորեալ ազգիս մե-

⁴⁰ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 26:

րում Սիմէօն ասեմ, զմայլեալն առատաբար ի վերնա-
կան զեղմանէն, յորմէ ուռճացան յոքունք քերթողու-
թեան արուեստիւ եւ արտաքին գրոց տեղեկութեամբ,
եւ աստուածախօս տառից ծանօթութեամբ»⁴¹: Իսկ այդ
նույն թվականին Ռսկան Երևանցուն իր եղբայր Հով-
հաննեսի, Հայրապետի և Մկրտիչի համատեղ նամա-
կում կարդում ենք հետևյալ միտքը. «Տեսանեմք թէ
որպէս ճոխ քաջութեամբ կու ելանես այդի, ծաղկեալ
լի իմացութեամբ, նման Անյաղթ փիլիսոփայիցն, որ
է Դաւիթ»⁴²:

Մեր ունեցած նյութերը լայն հնարավորություն են
տալիս ավելի մեծացնելու ներկա հոգվածի ծավալը,
բայց, կարծում ենք, այսքանն էլ բավական է համոզվե-
լու, որ Դավիթ Անհաղթի աշխատությունները XVII դ.
չէին դարձել սոսկ պատմական արժեք ունեցող գրավոր
հուշարձաններ, այլ պահպանած լինելով իրենց կենսու-
նակությունն ու այժմեականությունը, մեծապես նպաս-
տել են հայ փիլիսոփայական մտքի վաղուց մոռացված
ավանդույթների վերակենդանացմանը, ինչպես նաև նոր
շրջանի հայ փիլիսոփայության սկզբնավորմանը: Ան-
կասկած, նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի վրա
Անհաղթի գործած ազդեցությունը չի ավարտվում նրա
սկզբնավորման փուլում՝ XVII դ., այլ շարունակվում է
հետագա դարերում ևս, որի հետազոտությունը դուրս
է ներկա հոգվածի խնդիրներից:

⁴¹ Ս. Տեր-Ավետիսյան, Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջու-
ղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. I, Վիեննա, 1970, էջ 832:

⁴² Հ. Պողոս Անանեան, Ռսկան վարդապետի նամականին, «Բազ-
մավէպ», 1967, թիւ 6—8, էջ 144:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ ԷԹԻԿԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Հ. Գ. ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ

Բարոյագիտական հարցերը միշտ էլ հայ մտածողների ուշադրության կենտրոնում են եղել: Դեռ վաղ շրջանի հեղինակներից Արտավազդ II-ը գտնում էր, որ բարոյագիտական քարոզչությունը միջոց է կարգավորելու հասարակական շատ երևույթներ, վերջ տալու «չարախոսությանն ու նախանձին», անգամ ազատվելու աստծու սահմանած պատժից: «Տանջանքի և աստծո կողմից ուղարկված դժբախտությանը շեն ենթարկվի միայն նրանք, ովքեր կլսեն աստվածությանը», — ասում է Արտավազդը: Նրա աստվածուհին դատապարտում է Պերսևսին, որը խարդախությամբ տիրել էր Հեսիոդոսի ունեցվածքը և խոստանում է ճշմարտախոսության հաստատման միջոցով վերջ տալ ուրիշների գույքի հափըշտակության պրակտիկային¹: Այլ կերպ ասած, հենց սկզբից բարոյագիտության հիմնական հարցը համարվում է սոցիալական արդարության հարց: Այդ միտումը

¹ Տե՛ս Ա. Н. Болтунова, Греческие надписи Армавира, «Известия», Армян фил АН СССР, Ереван, 1942, № 1—2: Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, Խ., 1956, էջ 61—62:

շատ որոշակիորեն հանդես է գալիս վաղ շրջանի էպիկական ստեղծագործություններում: Այսպես, օրինակ, Խորենացուց իմանում ենք, որ ժողովրդական բանահյուսության մեջ Տիգրան II-ը պատկերվում է որպես արդարամիտ և ժողովրդի կարիքների մասին հոգացող անձնավորություն: Առհասարակ իր դրական հերոսներին ժողովուրդը բարոյական կատարելության և արգարամտության տիպարներ է համարել: Երվանդը, Արտաշեսը, Տիգրանը և պետական մյուս խոշոր գործիչները, որոնց մասին խոսում է Խորենացին, պատկերվում են որպես ժողովրդի կարիքների և հայրենիքի ազատության համար պայքարողներ:

IV դ. հերետիկոսները հայտարարեցին, որ եկեղեցին ու նրա սպասավորները ժողովրդի կեղեքիչներ են, եկեղեցական բոլոր արարողությունները մասսաներին խաբելու և ոչ թե ճշմարտությանը հասնելու միջոցներ են: Աստվածային ճշմարիտ առաքինությանը կարելի է հասնել միայն անկաշառ բանականության գործողություններով, հավատացնում էին հերետիկոսները, դրանով, փաստորեն, անջատելով բարոյականության հարցը հավատից: Օգոստինոսը, ընդհակառակը, առաքինության հարցը, որպես բարոյականության կատեգորիաներից մեկը, կապեց հավատի հետ և հեթանոսների քարոզած առաքինությունը համարեց ճշմարիտ հավատից դուրս ու մերժեց: Հեթանոսն անընդունակ է առաքինության: Դրա համար պետք է ունենալ ճշմարիտ հավատ, որի ձեռքբերման բոլոր միջոցներն էլ թույլատրելի են, անգամ կեղծիքն ու բռնությունը, հայտարարեց Օգոստինոսը:

մարդու մասին դրական կարծիք ունի: Նա համաձայն չէ այն տեսակետին, ըստ որի մարդը, ունենալով կամքի ազատություն, ընդունակ է միայն շարագործության: Ո՛չ, նա բարի գործերի ևս ընդունակ է, ասում է Ագաթիանգեղոսը: Զարգացնելով այդ միտքը, Մաշտոցը գրտնում է, որ հավերժ անփոփոխ բարոյական նորմաներ չկան: Չի կարելի ասել, թե մեկը բացարձակ շար մարդ է, իսկ մյուսը՝ բացարձակ բարի: Զարն ու բարին հարաբերական հասկացություններ են: Եզնիկը հանգամանորեն փաստարկում է հիշյալ կատեգորիաների պատմականությունը. շարը սուբյեկտ չէ, այլ սուբյեկտի գործողություն, կապված ժամանակի և կոնկրետ պայմանների հետ²: Նույնը կարելի է ասել նաև բարության մասին: Եթե շարը բնությունից լիներ, այդ դեպքում օրենսդիրը օրենքներ չպիտի մշակեր, ինչպես նաև իշխանը հանցադործին չպիտի պատժեր³: Բայց նույն Եզնիկը պատմականությունից անմիջապես հրաժարվում է, երբ խոսքը վերաբերում է քրիստոնեության բարոյական նորմաներին:

Եղիշեն առաջ քաշեց մարդկանց հակաբարոյական արարքների պատճառի հարցը և փորձեց ցույց տալ այդ պատճառների վերացման միջոցները: Նրա կարծիքով յարիքի առաջացման պատճառը անուսումնությունն է: Գոստիարակության միջոցով հնարավոր է հասնել մարդկանց բարոյական կատարելագործմանը⁴:

Խորենացին գտնում է, որ անուսումնությունն անե-

² Տե՛ս Եզնիկ Կողբացի, *Եղծ աղանդոց*, Թիֆլիս, 1911, էջ 21:

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 42:

⁴ Եղիշե, *Պատմութիւն Վարդանանց*, Թիֆլիս, 1913, էջ 21:

րևակայելի շարիք է⁵: Գիտելիքներ ձեռք բերելով մենք կկարողանանք տարբերել սուտը ճշմարտությունից, շարը բարուց և գործել՝ ղեկավարվելով օգտակարության սկզբունքով: Խորենացին բերում է Պլատոնի խոսքերն այն մասին, թե «առաքինության ճյուղն աճում է քրրտինքով ու տանջանքով»⁶: Շարունակելով այդ գիծը, Խորենացին գալիս է այն եզրակացության, որ բարոյական կատարելագործման հիմքը աշխատանքն է:

Դավիթ Անհաղթի ժամանակակից Դավիթ Հարքացին գտնում էր, որ առաքինությունը բարոյական այն սկզբունքն է, որը անհամատեղելի է որևէ արատի հետ: Առաքինությունը և արատը հակադրություններ են: Մարդը չի կարող առաքինի լինել և միևնույն ժամանակ, ասենք, որկրամուլ: Արատը մարդկային բարոյական պակասություն է: Հարքացին այն կարծիքին է, որ մարդը օժտված լինելով կամքի ազատությամբ, ընդունակ է այնպիսի գործողությունների, որոնք առաքինության հետ անհամատեղելի են: Նրա կարծիքով կամքի ազատությունը մարդուն մղում է փառամոլության և որկրամոլության, որոնք նոր արատների առաջացման պատճառ են հանդիսանում⁷: Հարքացին մարդկանց արատների սոցիալական արմատների բացահայտմամբ չի զբաղվում, նրան հետաքրքրում է այն հարցը, թե ինչ կապ կա արատների միջև, թե ինչպես մեկ արատը մեկ այլ արատի առաջացման պատճառ է դառնում:

⁵ Տե՛ս Մ. Խորենացի, Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865, էջ 369:

⁶ Նույն տեղում, էջ 341:

⁷ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Դավիթ Հարքացի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 19:

Մարդկանց ունեցած բոլոր արատները Հարքացին քաժանում է երեք խմբի՝ 1) էթիկական արատներ, 2) բնական արատներ, կապված մարդկանց ցանկությունների, հոգսերի, տրամադրությունների, վախի հետ և այլն, 3) արատներ, որոնք կապված են մարդկանց առողջական վիճակի հետ⁸։ Այդ բոլորից նա զբաղվում է հիմնականում առաջին խմբի արատների ուսումնասիրությամբ, գտնելով, որ վերջին երկուսը մարդու բարոյական կերպարի հետ անմիջական առնչություն չունեն։ Եթե մարդը ֆիզիկապես առողջ չէ, ապա դրանից չի հետևում, թե նա անպայման պետք է մարդատյաց լինի, իսկ եթե նա ազատ է, իր նպատակին հասնելու համար հեշտությամբ կարող է ամեն տեսակի հակահասարակական գործողությունների դիմել։ Հարքացին հումանիստ է, նա առաջարկում է մարդկանց բարոյական սայթաքումները ժամանակին կանխել, որպեսզի նրանք լավ ու երջանիկ ապրեն։ Առաջադրված նպատակին հասնելու ուղիների հարցը քննելիս նա երբեմն մոտենում է առանձին արատների սոցիալական բնույթի ըմբռնմանը։

Ասածներից հետևում է, որ Դավիթ Անհաղթից առաջ բարոյագիտական միտքը Հայաստանում հասել էր բավական զարգացման, և նա շարունակեց իր նախորդների գիծը՝ բարոյագիտությունը դարձնելով ինքնուրույն գիտություն։ Նա գտնում է, որ բարոյագիտությունը պրակտիկ փիլիսոփայության մի մասն է, որն ունի ուսումնասիրության սեփական առարկան։ Իսկ ի՞նչ է բարոյագիտությունը։ Պատասխանելով այս հարցին, Անհաղթը գտնում է, որ «յորժամ զարդարէ ոք

⁸ Նույն տեղում, էջ 20—21։

զբարս՝ կամ զմիոյ ուրուք զարդարէ զբարս՝ և լինի բարոյական»⁹։ Ուրեմն բարոյագիտությունը մարդկանց բարոյական կերպարը կատարելագործելու օրենքների, ուղիների և միջոցների մասին ուսմունք է և ենթարկվում է գիտության բոլոր կանոններին։

Ի տարբերություն աստվածաբանության, գիտությունը գործ ունի ճանաչողության իրական օբյեկտի հետ։ Բարոյագիտության դրույթներն ու կատեգորիաներն արտացոլում են մարդկանց որոշակի հարաբերություններ։ Այլ կերպ ասած, դրանք ունեն միանգամայն օբյեկտիվ բովանդակություն։ Ուստի, կարելի է ասել, որ բարոյագիտությունը գիտություն է միանգամայն իրական բովանդակությամբ։ Անհաղթը համաձայն չէ նրանց հետ, ովքեր բարոյագիտությունը համարում են կրոնի կողմից մշակված մի համակարգ, որը կոչված է կարգավորելու եկեղեցու և մարդկանց հարաբերությունները։ Նա բարոյագիտությունը համարում է աշխարհիկ գիտություն, որն առաջացել է ոչ թե կրոնական արարողությունները կատարելու անհրաժեշտությունից, այլ շարիքի դեմ լավագույն կերպով պայքարելու մարդկանց ունեցած կարիքից։ Բարոյագիտության աշխարհիկ խնդիրներից ամենակարևորն այն է, որ պետք է օրենսդիրին օգնի երկիրը կառավարելու համար լավ օրենքներ մշակել։ Անհաղթը գրում է. «... Բարոյականն ու տնօրինականն և քաղաքականն զնիւթոյ զտեղի ունին առ օրէնսդրականն և դատողականն, քանզի օրինա-

⁹ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ոստան, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1960, էջ 148։

դրողն կամ զմիոյ ուրուք զբարս զարդարէ, կամ զտան, կամ զքաղաքի՝ վասն օրենս դնելոյ, ըստ որում իւրաքանչիւր ոք պարտի քաղաքավարիւ»¹⁰: Այլ կերպ ասած, հասարակութեան վերակառուցման գործում բարոյագիտութիւնը որոշակի դեր է կատարում: Անհաղթը ցույց է տալիս բարոյագիտութեան կապը հասարակութեան կառավարման համակարգի մյուս բաղադրիչներին հետ, որոնք, միասին վերցրած, ծառայում են հասարակութեան քաղաքական կառուցվածքի կատարելագործմանը: Այսպիսով, Անհաղթը ոչ միայն բացահայտում է բարոյագիտութեան աշխարհիկ բովանդակութիւնը, այլև ապացուցում է նրա սերտ կապն ու միասնութիւնը տնտեսութեան ու քաղաքականութեան հետ: Գործնական փիլիսոփայութիւնը բաժանելով բարոյականի, տնտեսականի և քաղաքականի՝ Անհաղթը գտնում է, որ վերջինս «պարունակեալ ունի յինքեան զբարոյականն և զտնօրինականն»¹¹: Եվ դա ճիշտ է: Հասարակութեան տնտեսական կառուցվածքն այն ուժն է, որն ի վերջո ապահովում է բարոյագիտութեան սկզբունքների բնույթն ու զարգացումը: Ճիշտ է նաև այն, որ տնտեսութիւնը ենթարկվում է քաղաքականութեանը: Անշուշտ, Անհաղթը տակավին այդ հարցերի մասին վերջնականորեն մշակված տեսութիւն չի ստեղծել, բայց արդեն ունի բարոյագիտութեան, տնտեսութեան և քաղաքականութեան փոխադարձ կապի գաղափարը, որը տիրող պաշտոնական հայացքի հետ ոչ մի առնչութիւն չունի: Դա մի կարևոր քայլ էր, որն օգնում էր հասարակական մտքի առաջընթացին: Իսկ վերջինս սերտորեն կապված էր ոչ

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 152:

¹¹ Նույն տեղում:

միայն բարոյագիտութեան, այլև տնտեսութեան ու քաղաքականութեան հասարակական դերի մասին եղած գաղափարների ավետարանական ըմբռնումներից հետանալու հետ: Անհաղթը մոտավորապես կռահում է, թե որն է այդ հարցերի ճիշտ լուծումը: Նա ճիշտ է վարվում, երբ բարոյագիտությունն ուսումնասիրում է հասարակութեան տնտեսական և քաղաքական հարաբերությունների, ինչպես նաև մարդկանց ու հասարակութեան կյանքում գործող մյուս ուժերի ու երևույթների հետ ունեցած կապի և միասնութեան մեջ:

Արիստոտելի կողմնակիցներն ասում էին, թե քաղաքականությունն իր մեջ ներառում է «գբարոյականն և զտնօրինականն, վասն զի որ կարող գոյ զքաղաք կարգաւորել, այնպիսին և զտուն և զբարս»¹², — գրում է Անհաղթը՝ իրավամբ ընդունելով քաղաքականութեան առաջնությունը, որը հանդես է գալիս բարոյագիտութեան և տնտեսութեան հետ միասին: Դա նշանակում է, որ նա բարոյագիտութեան նախադրյալները փնտրում է օբյեկտիվ իրականութեան մեջ, ժխտելով ամեն տեսակի միատիցիզմ և կրոնական նախապաշարում:

Անհաղթը բարձր է գնահատում քաղաքականութեան դերը հասարակութեան կյանքում, նա քաղաքականությունը համարում է ուսմունք արդարութեան մասին, որի մշակած սկզբունքներից հաճախ, այլ գիտություններից բացի, օգտվում է նաև ճարտասանությունը¹³: Համարելով դա ճիշտ, Անհաղթը դրանից հետևեցնում է, որ մարդու բարոյական արարքը կապված է քաղաքականութեան լավատեղյակութեան և դրա արդարացի

¹² Նույն տեղում:

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 96:

սկզբունքների հետևողական կիրառման հետ: Արդարացիության էությունը շիմանալը հանգեցնում է հասարակության օրենքների խախտմանը, հետևաբար՝ հակաբարոյական արարքների: Չիմանալով արդարության էությունը, «ճարտասանք... ընտրեն զզրկելն առաւել, քան թէ զզրկիլն»¹⁴, — գրում է Անհաղթը: Հետևաբար, արդարության էության իմացությունն օրենքի պահպանման, ուստի և բարոյականության պահանջների իրականացման համար վճռական նշանակություն ունի: Անշուշտ, օրենքի խախտումը միանգամայն հնարավոր է, բայց դա առաջին հերթին վնասում է հենց իրեն օրինազանցին: Անհաղթը համաձայն է նրանց հետ, ովքեր ասում են, թե օրենքների խախտումով ամեն ոք «զիրն վնասիցէ, անիրաւս և անպատեհս գործելով»¹⁵: Եվ դա ճշմարտությունից այնքան էլ հեռու չէ: Իր անարժան արարմունքով օրինազանցը փաստորեն ապացուցում է, որ ինքը հակահասարակական մի տարր է և այդ իմաստով վնասում է իրեն: Մատնացույց անելով այդ փաստը, Անհաղթը պահանջում է, որ մարդիկ իրենց գործողությունների մասին մտածեն, որպեսզի հեռու մնան օրինազանցություններից: Փաստորեն դա ավատատերերի վարվելակերպի քննադատություն էր, որոնք գործում էին ակնհայտորեն մերժելով արդարության ամեն մի սկզբունք: Գիտակցելով նման վարքագծի խիստ բացասական բնույթը, նա աշխատում է փոքրացնել դրա միասակարությունը, հավատացնելով, որ եթե մեկը վրնասում է ուրիշին, ապա «կամ զմարմինն վնասէ, կամ վարտաքոյսն, զինչսն յափշտակելով, իսկ զհոգին ոչ կա-

¹⁴ Նույն տեղում:

¹⁵ Նույն տեղում:

րէ վնասել, այլ զգործարան նորա, այսինքն զմարմինն»¹⁶: Դա այնքան էլ ճիշտ չէ: Ատելի վնասի բնույթը կապված է գործողության բնույթի հետ: Մարդու արժանապատվությունը վիրավորել, նշանակում է նրա հոգուն վնաս պատճառել:

Ինչպե՞ս է հարաբերվում բարոյագիտությունը տնտեսությանը: Այն բացահայտվում է տնտեսության մեջ, պատասխանում է Անհաղթը: Այս նշանակում է, որ բարոյագիտության և տնտեսության միջև գոյություն ունի փոխկապակցություն: Բայց այդ փոխկապակցությունը պատճառի և հետևանքի բնույթ չունի: Բարոյագիտությունը տնտեսության հետ կապված է նրանով, որ հանդես է գալիս դրա կոնկրետ ձևերի մեջ: Բանն այն է, որ հետևելով Արիստոտելին, Անհաղթը էկոնոմիկա ասելով հասկանում է տնային գործերի վարումը, որը վերապաքուրված է բարոյագիտության նորմաների հետ: Արիստոտելը «Տան մասին» աշխատություն է գրել, որի մեջ խոսում է տնտեսության և այն մասին, որ տան կարգավորմանը նպաստում են շորս բան՝ տղամարդու և կնոջ փոխհամաձայնությունը, երեխաների նկատմամբ ունեցած սերը, ծառային վախ ներշնչելը և եկամտի ու ծախսի հավասարակշռության պահպանումը, որովհետև դրանցից մեկն ու մեկի գերազանցումը վատ հետևանք է ունենում, ասում է Անհաղթը: Այս կարգի հարցադրման դեպքում իսկապես որ բարոյագիտությունը հանդես է գալիս տնտեսության մեջ, ավելի ճիշտ կլիներ ասել, որ տնտեսության հարցերը շատ դեպքերում, փոխարինվում են բարոյագիտական հասկացություններով: Տղամարդու և կնոջ հարաբերությունը բարոյագիտական

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 96:

հարց է, իսկ եկամտի ու դրա տնտեսվարաբար օգտա-
դործումը վերաբերում է էկոնոմիկային: Այս կարգի
դատողությունների մեջ արժեքավոր է այն, որ Անհաղթն
աշխատում է բարոյագիտական հարցերը չկտրել իրա-
կան կյանքից:

Եկեղեցու տեսակետից առաքինությունը կրոնի ա-
ռաջադրանքների բարեխիղճ կատարումն է: Անհաղթը
այլ կերպ է մտածում: Նրա կարծիքով առաքինությունը
հրջանկություն է, որովհետև դա իմաստության մայրն
է, դրա միջոցով է, որ մենք ձեռք ենք բերում սեր ի-
մաստության նկատմամբ ու դառնում երջանիկ:

Երջանկությունը լավ կյանքն է, դա կյանքի նկատ-
մամբ ունեցած սերն է և ինքնասպանության մերժումը:
Որջանիկ է այն մարդը, ասում է Անհաղթը, ով ապրում
է ըստ առաքինության, չի տխրում ոչ մարմնական փոր-
ձություններից, ոչ էլ արտաքին իրերի, այսինքն՝ գուլքի
համար¹⁷. «Իսկ որ ոչն տրտմի ի վերայ մարմնականացն
փորձութեանց և ոչ ի վերայ արտաքնոցն այնպիսին և
ոչ արտահանէ զինքն»¹⁸: Երջանկությունն աշխարհիկ
կոնկրետ բովանդակություն ունի և առաքինությունը,
որպես երջանկություն, այլ բովանդակություն ունենալ
չի կարող: Լինել առաքինի, նշանակում է լինել արդա-
րամիտ: Իսկ արդարամիտ է նա, ով «զզուգաւորութիւն
համեմատ էակացն պահէ»¹⁹: Բարոյագիտության ամեն
մի կատեգորիայի մեջ Անհաղթը փնտրում ու բացա-
հայտում է ժամանակի ամենակենսական հարցերի լուծ-
ման ուղիներ: Գտնելով, որ առաքինի մարդը պետք է

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 70:

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 88:

արդարամիտ լինի, նա հոգ է տանում շահագործողների մասին, որոնց կարիքների բավարարումը հոգատարութեան առարկա չէր: Ըստ երևույթին Անհաղթը գիտեր, որ այդ շրջանում բորբորիտներն ու մծղնեականները զինված պայքար էին մղում հանուն արդարութեան:

Երկրի վրա արդարութեան սահմանումը համարելով անհրաժեշտութիւն, Անհաղթը չի բավարարվում դրա մասին պրոպագանդա անելով, նա պահանջում է առաջադրված նպատակին հասնելու համար ցուցաբերել ակտիվութիւն: Նա համոզված է, որ ով գիտակցել է արդարութեան անհրաժեշտութիւնը՝ նա դրանով ցուցաբերել է մնացած բոլոր առաքինութիւնները մեկտեղ վերցրած, քանի որ ձեռք բերված առաքինութիւնները պատճառակցորեն հետևում են մեկը մյուսին: Որովհետև, ով պատճառակցված խելամիտ է, այսինքն՝ գիտե, թե ինչու է խելամիտ և գիտե, որ ազատութիւնը և անարդարութիւնը անառակութիւններից են առաջանում, նա անպայման, անհրաժեշտորեն պետք է առնական լինի, անտեսելով կրքերը: Նա պետք է շրջահայաց լինի, որովհետև գիտե, թե ինչու պետք է շրջահայաց լինել: Նա արդարամիտ պիտի լինի, որովհետև գիտե, որ անարդարամտութիւնն առաջանում է մարմնական տենչանքից²⁰: Բարոյական գործողութիւնների փոխկապակցութեան բացահայտումը հնարավորութիւն է տալիս մարդուն կյանքում ճիշտ կողմնորոշվել: Թեև դրանց սոցիալական բնույթի մասին Անհաղթն այս դեպքում ոչինչ չի ասում, բայց և այնպես նա ճիշտ է, նախ, այն բանում, որ իմանալով արդարութեան էութիւնը՝ մենք կարող ենք նշել այն գործողութիւնները, որոնք իրենց

²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 90:

բնույթով արդարացի են. երկրորդ, որ խելամիտ մարդը հրաժարվում է բոլոր բացասական կրքերից, և, վերջապես, նա անարդարացի գործողություններ կատարել չի կարող: Համոզված լինելով հարցերի իր ըմբռնման ճշմարտության մեջ, Անհաղթը գաղափարական պայքար է ծավալում իր հակառակորդների դեմ, որոնք միստիֆիկացիայի էին ենթարկում մարդկանց միջև եղած բարոյական հարաբերությունները: Նա համոզված է, որ մարդկանց բարոյական կատարելագործումը միանգամայն հնարավոր է, որովհետև հավերժ անփոփոխ բարոյական նորմաներ չկան:

Ի տարբերություն բնական հատկանիշների, առաքինությունը ձեռքբերովի է, — ասում է Անհաղթը: Մարդը առաքինի չի ծնվում: Նա կարող է ծնվել խարտյաշ աչքերով, կամ ֆիզիկական այլ հատկանիշներով, իսկ առաքինի է դառում դաստիարակության և այլ միջոցներով: Բանն այն է, որ ձեռքբերովի են կոչվում նաև այն առաքինությունները, որոնք մարդկանց փոխանցվում են «յաւանդութենէ և ի պատուիրելոյ»²¹:

Կարո՞ղ են արդյոք բոլոր մարդիկ էլ առաքինի լինել: Չէ՞ որ առաքինի է այն մարդը, որը և ոչ մի արտասովոր բան չի արել և չի անում: Ասել, թե բոլոր մարդիկ էլ դրան ընդունակ են, չի կարելի: Կան մարդիկ, որոնք բավարարվում են նրանով, ինչ որ իրենց է պատկանում և ուրիշների ունեցվածքին աչք չունեն: Նրանք կարող են առաքինի լինել: Բայց կան նաև այնպիսի մարդիկ, որոնք իրենց ունեցվածքով չեն բավարարվում և ձգտում են հափշտակել ուրիշների գույքը: Հարուստ մարդիկ տառապում են այդ արատով, որովհետև միշտ

²¹ Նույն տեղում, էջ 90:

աչք են դնում ուրիշի ունեցվածքի վրա և առիթը բաց չեն թողնում այն յուրացնելու համար²², գրում է Անհաղթը: Այլ կերպ ասած, հարուստները առաքինի լինել չեն կարող, ընչաքաղցության նրանց ունեցած կիրքը թույլ չի տալիս, որ նրանք բարեխղճորեն կատարեն բարոյականության նորմաները: Արդյոք սա չի՞ նշանակում, որ, ըստ Անհաղթի, տարբեր դասակարգերը տարբեր ձևով են հասկանում և իրագործում բարոյականության սկզբունքները: Համենայն դեպս ասվածից պարզ հետևում է, որ ըստ Անհաղթի, ով ցանկանում է հասարակութունը բարեփոխել այնպես, որպեսզի մարդիկ առաքինի դառնան, նա պետք է պայքարի հասարակության վրա արատավոր մարդկանց ունեցած ազդեցության, այսինքն՝ հարուստների դեմ: Ճիշտ է, նա անձամբ այդպիսի նշանաբան չտվեց, բայց նրանք, ովքեր յուրացրին նրա բարոյագիտութունը, զինված պատերազմ սկսեցին ընչաքաղցների, այսինքն՝ շահագործողների դեմ: Խոսքը վերաբերում է պավլիկյաններին և թոնդրակեցիներին, որոնց ուսմունքը շատ կողմերով հիշեցնում է Անհաղթի սոցիալական հայացքները:

Անհաղթն ասում է, որ հասարակության մեջ արատների աղբյուրները շատ են, որոնց հետ անհրաժեշտ է կռվել, ունենալով համապատասխան միջոցներ: Այդ կարգի միջոցներից մեկն էլ խելամտութունն է և մոլորության աղբյուր հանդիսացող կրքերի նկատմամբ ատելության սերմանումը: Այլ կերպ ասած, հարցի դրա-

²² Տե՛ս Դաւիթ Անյազթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանութունը գրաքարից ուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրութունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976, էջ 42:

կան լուծումը նա կապում է սուբյեկտի՝ մարդու, հասունացման և ակտիվության հետ: Իսկ կարո՞ղ է արդյոք սուբյեկտը հասնել առաջադրված նպատակին, այսինքն՝ հաղթել շարը: Պլատոնն ասում էր, թե շարը չի կարող վերանալ, որովհետև անհրաժեշտ է, որ միշտ բարությանը հակադրվող ինչ-որ մի ուժ լինի: Բայց դրանից չի հետևում, որ առհասարակ դրական ոչինչ անել հնարավոր չէ: Մարդ-փիլիսոփան ձգտում է նմանվել աստծուն, այսինքն՝ լինել արդար և բարեպաշտ իմաստության հիման վրա²³, իսկ դա նշանակում է շարության դեմ պայքարելու ուժ ձեռք բերել: Անհաղթը ուշադրություն է դարձնում Պլատոնի ուսմունքի հենց այդ կողմի վրա՝ նա այն կարծիքին է, որ շարի հաղթահարումը կապված է դրա ճիշտ ըմբռնման հետ: Բանն այն է, որ հաճախ մարդը մոլորվում է ճշմարտության որոնման ճանապարհին: Որպեսզի դա տեղի չունենա, անհրաժեշտ է, որ մենք առանց համապատասխան ապացույցի «... մի ղցուցեալսն ի տեսականումն ճշմարտապէս՝ ճշմարիտ կարծեսցուք որպէս զի մի զսուտ գիտութիւն ընկալցուք և մի շար ինչ գործեսցուք»²⁴: Երևույթները գնահատելիս ղգուշություն է պահանջվում, որովհետև այդ պնդումներից է կախված իրականում բարոյական նորմաների կիրառման համար մարդու մղած պայքարի հաջողությունը, ասում է Անհաղթը, առաջադրելով մարդկանց բարոյական դաստիարակության հարցը:

²³ Տե՛ս Գալիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 88:

²⁴ Գալիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Աբեղատյանի, Պրևան, 1967, էջ 44:

Բարոյականութեան համար տարվող պայքարի ամենակարևոր խնդիրն այն է, որ մարդիկ սովորեն շանել այն, ինչ անհամատեղելի է ճշմարիտ առաքինութեան հետ: Իսկ դրան հասնելու լավագույն միջոցը փիլիսոփայութեանը, մասնավորապես պրակտիկ փիլիսոփայութեանը տիրապետելն է: Վերջինս մեզ սովորեցնում է ոչինչ չանել «ըստ բարկութեան և ոչ ցանկալ ինչ անպատեհիցն»²⁵:

Արիստոտելը «զգացությունների շափավորութուն» էր քարոզում, իսկ Պլատոնը պահանջում էր, որ մարդիկ առհասարակ որևէ արատ չունենան: Նորպլատոնական Անհաղթը շարունակում է իր ուսուցիչներէ գործը: Մարդը չպետք է անի այն, ինչ հակասում է բարոյականութեան սկզբունքներին, որովհետև առաքինությունից կատարվող ամեն մի շեղում վնաս է հասարակութեանը: Նա պահանջում է, որ մարդիկ միայն լավ գործեր կատարեն, որ նրանք միայն բարի ձգտումներ ունենան, հավատացնելով, որ «բարին պատուականագոյն է քան ղճշմարիտն, որպէս ընդհանրականագոյն և ներպարունակական, քանզի ամենայն որ ճշմարիտ է, նա և բարի է, այլ ոչ ամենայն բարի ճշմարիտ է»²⁶: Անշուշտ, այդպիսի առանձին դեպքեր լինում են, բայց դա օրինաչափութուն համարել չի կարելի: Անհաղթը չի նկատում, որ կեղծիքի արդարացման ամեն մի փորձ հակասում է իր այն դրույթին, որ առաքինութեանը մարդկային բոլոր տեսակի արատների բացասումն է: Չէ՞ որ կեղծիքն արատ է և ստախոսը առաքինի համարվել չի կարող: Առաքինութեանը պրակտիկ փիլիսոփայ-

²⁵ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 118:

²⁶ Նույն տեղում:

յության նպատակն է²⁷: Պե՞տք է արդյոք հրաժարվել այդ նպատակից: Ո՛չ, պետք չէ: Անհաղթը պարզապես այս հակասությունը չի նկատում, նա աշխատում է օգտակարության, բարիքի և նպատակի կատեգորիաների վերլուծությամբ շարունակել զարգացնել իր բարոյագիտական ուսմունքը մարդկանց փոխհարաբերությունների կարգավորման մասին:

Իրար հետ մտնելով որոշակի բարոյական հարաբերությունների մեջ, մարդիկ աշխատում են, որ այդ հարաբերությունները լինեն օգտակար, դառնան բարիքի աղբյուր: Այն, ինչ օգտակար է, միաժամանակ և բարիք է: «Եւ պարտ է գիտել, — գրում է Անհաղթը, — եթէ երկուք այսոքիկ յարակայանան միմեանց՝ բարին և պիտանացուն»²⁸: Օգտակար է այն, ինչ բավարարում է մարդու այս կամ այն կարիքը: Նույնը կարելի է ասել նաև բարիքի մասին: Դրանք իրարից տարբերվում են միայն նրանով, որ եթե բարին ինքնին նաև օգտակար է, ապա ամեն մի օգտակար դեռ բարի չէ: Բարին այն է, ասում է Անհաղթը, «որ վասն ինքեան է ընտրելի, որգոն՝ բարեպաշտութիւն, բարերջանկութիւն»²⁹:

Բարիքն անհրաժեշտ է, երբ կողմերի հարաբերության բնույթը որոշում է պրոցեսի ելքը: Այսպես, օրինակ, տախտակը նավաշինության կամ կավը բրուտի համար: Եթե տախտակը չկա, նավաշինությունը անհրաժեշտ է: Տրամաբանության մեջ կողմերի այս հարաբե-

²⁷ Տե՛ս Դաւիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի, էջ 56:

²⁸ Դաւիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, էջ 32:

²⁹ Նույն տեղում:

րությունը կարելի է արտահայտել հետևյալ դատողութեամբ՝ եզրակացութիւնն անհրաժեշտորեն հետևում է նախադրյալներին: «Բայց ասի կարևոր, և որ վասն իւր փախչելի է, բայց վասն այլոյ ընտրելի, որպէս երակահատն. քանզի նշտրակն վասն իւր ինքեան փախչելի է՝ վասն զի ցաւեցուցանէ. իսկ վասն առողջութեան ընտրելի»³⁰, — գրում է Անհաղթը: Այլ կերպ ասած, անհրաժեշտութիւնը հանդես է գալիս տարբեր ձևերով ու բընույթով: Այդ պատճառով էլ դրա հարցը որոշելիս անհրաժեշտ է սահմանել սեփական գործողութեան նպատակը, այսինքն՝ իմանալ, թե ինչ նպատակի համար ենք ցանկանում ունենալ այս կամ այն իրը, օրինակ, բժշկական դանակը:

Անհաղթը նպատակ կատեգորիայի վրա հատուկ ուշադրութիւն է դարձնում և դա հասկանալի է: Չէ՞ որ նա ձգտում է, որ բոլոր մարդիկ առաքինի լինեն, իսկ դրա համար անհրաժեշտ է ճշտորեն որոշել այն գործողութիւնների բնույթը, որոնք կոչված են իրականացնելու նրանց առաջադրած նպատակները:

Նպատակն այն է, ինչին ձգտում ենք: Ամեն մի գործողութեան ժամանակ մենք աշխատում ենք պատասխանել այն հարցին, թե որն է դրա նպատակը: Այսպես, օրինակ, բարկութեան սահմանման ժամանակ մենք ասում ենք, թե «բարկութիւն է եռանդն զսրտին արեանն առ ի տենչումն փոխարէն տրտմեցուցանելոյ»: Տվյալ դեպքում սահմանումը երկու վիճակների բացահայտումն է՝ «... Եռանդն զսրտին արեանն յենթակայէ է, քանզի բարկութեանն ստորակայէ զսրտին արին, իսկ առ ի տենչումն փոխարէն տրտմեցուցանելոյ՝ ի կա-

³⁰ Նույն տեղում:

տարմանէ, քանզի կատարումն բարկութեան՝ է տենչալն, փոխարէն տրտմեցուցանելոյ զայն, որ տրտմեցոյցն»³¹: Դա նշանակում է, որ նպատակը պատասխանում է այն հարցին, թե ինչի համար է կատարվում այս գործողութիւնը:

Նպատակի սահմանումը մեզ հնարավորութիւն է տալիս առանձնացնել այն գործողութիւնները, որոնք ամենից հարմար են իրականացնելու մեր մտադրութիւնները: Այդպիսի նպատակի դերը մարդու կյանքում մեծ է, դրա ընտրութիւնը կատարվում է լուրջ ուսումնասիրութիւնից և իրականացման հնարավորութիւններն ու պայմանները պարզելուց հետո:

Անհաղթն ասում է, թե նպատակները լինում են տարբեր՝ մոտավոր և հեռավոր: Մոտավոր է համարվում այն նպատակը, որը ընդհանուր ձևով է սահմանում առաջադրված խնդիրը, իսկ հեռավոր է այն նպատակը, որը մատնանիշ է անում գործող սուբյեկտի կոնկրետ խնդիրը, այն, ինչին ձգտում է մարդը ոչ թե ընդհանրապես, այլ անմիջապես, պրակտիկորեն: Այդ տարբերակմանը Անհաղթը կարևոր նշանակութիւն է տալիս, դրա համար էլ աշխատում է որոշակիորեն սահմանագծել մոտավոր նպատակը հեռավորից: Առաջինը ընդհանուր բնույթ ունի, իսկ երկրորդը ճիշտ ու լրիվ ձևով գծագրում է այն, ինչին արդեն ձեռնամուխ է եղել մարդը:

Որպեսզի նպատակը սահմանվի, պահանջվում է որոշակի պատկերացում ունենալ այն օբյեկտի մասին, որի փոփոխումը պիտի բերի մեզ առաջադրված նպատակին: Կոնկրետացնելով իր միտքը, որպես նման օբ-

³¹ Դավիթ Անյաղթ, Մահմանք իմաստասիրութեան, էջ 44.

յեկտի օրինակ, նա վերցնում է փայտը, որից հյուանը տարբեր իրեր է պատրաստում: Նպատակի և միջոցի հարաբերության հարցը բազմակողմանիորեն նա չի քննում և չի տալիս այդ կատեգորիաների դիալեկտիկան, բայց չի կարելի ասել, որ նա այդ հարցերը ամբողջությամբ թևանցում է. ո՛չ, նա հատուկ քննության առարկա է դարձնում դրանց միասնության հարցը, այն, որ առաջինն անհրաժեշտորեն ենթադրում է երկրորդը, իսկ երկրորդը օրինաչափորեն ծնում է առաջինը: Եթե փայտը կա և հյուանը գործում է, այդ դեպքում աթոռ պատրաստելը, այսինքն նպատակի իրականացումն անխուսափելի է: Անհաղթը դատողության կառուցման վրա ուշադրություն է դարձնում, հավատացնելով, որ ընդհանուրը նախորդում է մասնակիին, որովհետև «եթէ ոչ գոյ ընդհանուր փայտն, և ոչ մասնականն կարէ գոլ, այսինքն ընկուղի կամ տոսախ»³², ասում է նա: 'Իա, իհարկե, ճիշտ չէ, որովհետև ծառը առհասարակ արստրակցիա է, թեև իրական բովանդակությամբ: Բայց ներկա դեպքում այդ չէ կարևորը, այլ այն, որ նպատակի կատեգորիայի քննության կապակցությամբ Անհաղթը բարձրացնում ու քննում է բարոյականության հետ կապված հարցեր: Պրակտիկ փիլիսոփայության առարկան, ասում է Անհաղթը, մարդկային հոգին է, «իսկ կատարումն զբարին. այս ինքն՝ կամ զչափաւորապէսն գոլ ի կիրս, ըստ Արիստոտելումն և կամ զանախտն գոլ, ըստ Պղատոնումն»³³: Այլ խոսքով, մարդկային հոգու ուսումնասիրությունը անխուսափելիորեն մարդու բարո-

³² Նույն տեղում, էջ 60:

³³ Դալիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի, էջ 56:

յական կատարելագործման հարց է բարձրացնում: Զգայությունների շափավորությունը կամ անարատ լինելը այն հատկանիշներն են, որոնց ձեռքբերումով մարդը հանդես է գալիս որպես առաքինի էակ: Կարո՞ղ է հասնել դրան: Նայած, թե ինչպիսի կյանք է վարում նա:

Անհաղթն ասում է, թե եղել է ու կա երկու տեսակի կյանք՝ բնական և կամայական: Բնական է այն կյանքը, որը հանդես է գալիս հոգու և մարմնի կատարյալ միասնության ձևով: Այդպիսի կյանք վարող մարդը ամեն տեսակի արատներից զերծ է, հետևաբար՝ առաքինի է: Նույնն ասել կամայական կյանքի մասին չի կարելի, որովհետև «յօժարական կենդանութիւն է, յորժամ յոռեգոյնն յաղթէ լաւագունին, այսինքն յորժամ հոգին յաղթի ի մարմնականաց հեշտութեանց, ընդ որս և անառակ կեանք կոչեցան, այսինքն ոչ յղջախոհ»³⁴: Անհաղթը ձգտում է այդ կարգի կյանքից ազատվելու ուղիներ նշել:

Անհաղթն ասում է, թե դեռևս Պլատոնը գտնում էր, որ շարն «հակառակ իմն բարույ գոլ հարկաւոր, և ոչ առաստուած զնոսա զետեղիլ. բայց զայս զմահկանացու բնութեամբ և զայս տեղեաւ շրջաբերիլ հարկ է. վասն որոյ պարտ է ջանալ փախչել աստուատ անդր զվաղացոյնան: Արդ, զի՞նչ է փախուստն՝ նմանութիւն աստուծոյ ըստ կարողութեան մարդկան: Իսկ նմանութիւն աստուծոյ է սուրբն և արդարն գոլ հանդերձ խոհեմութեամբ»³⁵: Քրիստոնեական միտիցիզմի և ասկետիզմի քարոզիչները Պլատոնի հիշյալ միտքը մեկնաբանում էին այն իմաստով, թե ըստ Պլատոնի մարդիկ պետք է

³⁴ Գալիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 72:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 86:

զբաղվեն ինքնամահացմամբ: Անհաղթը մերժում է Պլատոնի մտքի նման մեկնաբանությունը: Ծաղրելով այդ տեսակետի կողմնակիցներին, նա գրում է. «Եւ պարտ է գիտել, թէ ոմն Կլէոմբռոտոս ամբռակիացի կարծելով, թէ Պղատոն զբնաւորական մահուանէն հրամայէ խոկալ իմաստասիրին, ընկեցեալ զինքն ի պարսպէն վախճանեցաւ, վասն որոյ ասէ Կալիմաքոս՝ ուրախացիր, ով արեգակն, Կլէոմբռոտոս ամբռակիացի վազեալ ի բարձրաբերձ պարսպաց ի դժոխս»³⁶: Անհաղթը Պլատոնի ասածը ինքնասպանության կոչ չի համարում և գտնում է, որ աստված ինքնասպանությունը խոշորագույն հանցանք է համարում: Եվ որովհետեւ աստծու նմանն ինքնասպան չի լինում, ուստի նա, ով «ի բաց բառնայ զինքն,— գրում է Դավիթը, — ոչ միայն ոչ նմանի աստուծոյ, այլև հակառակ նմին է, կամելով ի բաց բառնալ զինքն և լուծանել զկապն, զոր նայն կապեաց, և անջատէ զհոգին ի մարմնոյն»³⁷: Հետևաբար, Անհաղթը վճռականորեն մերժում է մահը մարդկանց ուղղելու միջոց համարելու միստիկական քարոզը: Առաքինությանը պետք է ձգտել մարդուն մինչև աստծու կատարելությանը բարձրացնելու միջոցով, ասում է նա, գրտնելով, որ մարդու և աստծու միջև անանցանելի անջրպետ չկա: «... Որպէս արեգակնային լոյս առ հասարակ զամենեան լուսաւորէ... նոյնպէս և աստուածայինն ոչ երբէք որոշէ զինքն ի մարդոյ, այլ ամենեցուն հաւասարապէս խնամէ»³⁸,— ասում է Անհաղթը: Այդ հանգամանքը հնարավորություն է տալիս մարդուն դրժ-

³⁶ Նույն տեղում, էջ 72:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 68:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 68, 70:

վարություններից շվախենալ և ձգտել հաղթահարելու դրանք: Կատարելով պատկերավոր համեմատություն, Անհաղթը գրում է. «Քանզի որպէս լաւ նաւապետ ոչ ի հանդարտութեան ծովուն այլ ի յուզման ալեացն փորձի, նոյնպէս և վեհագոյն հոգի ի փորձութեան նահատակի»³⁹: Անհաղթը վստահ է, որ այդ փորձությունները կավարտվեն մարդ-իմաստունի հաղթանակով:

Մարդ-փիլիսոփան օժտված է աստվածային բոլոր յարեմասնություններով և «որպէս աստուածայինն ամենեցուն խնամ ածէ, նոյնպէս և կատարեալ իմաստասէրն անկատար հոգոց խնամ տանի և ի ձեռն գիտութեան զանկատար և զտգէտ հոգի ի կատարեալ գիտութիւն փոփոխելով»⁴⁰, — գրում է Անհաղթը: Լինելով իմաստուն, ունենալով գիտելիք և ուժ, փիլիսոփան կարող է օգնել մարդկանց, որպեսզի հաղթահարելով իրենց արատները, նրանք բարձրանան առաքինության աստիճանին: Այսպիսով, մարդու բարոյական կատարելագործումը մարդու իսկ, այսինքն փիլիսոփաների գործն է: Անհաղթը կրօնին ու եկեղեցուն չի դիմում: Ոչ թե ազոթքներով կամ կույր հավատով է մարդն ազատագրվում ամեն տեսակի արատներից, այլ գիտելիքներ ձեռք բերելով, տգիտության և հետամնացության դեմ պայքարելով: Այն բարձունքը, որին մարդը ձգտում է հասնել, աստվածն է: Սակայն Անհաղթի աստվածը Ավետարանի աստվածը չէ, այլ իմաստուն մարդը կամ կատարյալ փիլիսոփան: Այդ պատճառով էլ երբ Պյության Լիկուրգոսին անվանեց աստված, նա դրանով ընդգծեց,

³⁹ Նույն տեղում, էջ 78:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 82:

որ «կատարեալ իմաստասէրն նման է աստուծոյ»⁴¹,—
ասում է Անհաղթը:

Այսպիսով, Անհաղթը բարոյագիտութեան մասին մի
ամբողջ ուսմունք մշակեց՝ առաջադրելով հասարակա-
կան կարևոր նշանակութիւն ունեցող բազմաթիւ հար-
ցեր, որոնք բացառիկ դեր խաղացին հայ սոցիոլոգիա-
կան մտքի հետագա զարգացման գործում: Մի՞թե մար-
դուն երկրպագելու թոնդրակեցիների տեսակետը չի բը-
խում մարդու աստվածացման և աստծու մարդկայնաց-
ման Անհաղթի դրույթից: Առհասարակ պալլիկյանների
և թոնդրակեցիների պայքարը հանուն արդարութեան և
մարդու արժանապատւութեան, մեր կարծիքով, շատ
թելերով կապված էր Անհաղթի բարոյագիտութեան և
մարդու մասին ունեցած ուսմունքի հետ: Ուստի, վըս-
տահութեամբ կարող ենք ասել, որ Դավիթ Անհաղթը
մեծ դեր է խաղացել նաև սոցիոլոգիական մտքի զար-
գացման գործում միջնադարյան Հայաստանում:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 40:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Գ. Ե. ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

Մոտ հազար տարի է բաժանում Դավիթ Անհաղթին Պլատոնից ու Արիստոտելից, սակայն առանց վարանելու կարելի է ասել, որ իր հասարակագիտական հայացքներում Դավիթը նրանց հետևորդն է: Նախապես նշենք, որ հստակորեն բացահայտելով նրանց հայացքների միջև եղած տարբերությունն ու ընդհանրությունը, իբրև կանոն, գերապատվությունը Դավիթը տալիս է Պլատոնին, թեև մեծ մասամբ դրականորեն է մեկնաբանում և Արիստոտելի մտքերը:

Անհաղթը հասարակագիտական առանձին աշխատանք չի գրել (համենայն դեպս առայժմ այդպիսի աշխատանք մեզ հայտնի չէ), սակայն այն դատողությունները, որոնք առկա են մասնավորապես նրա «Սահմանք իմաստասիրության» և մյուս երկերում, բավականին պատկերացում են տալիս նրա հասարակագիտական ըմբռնումների մասին: Ինչպես հայտնի է, ընդհանրապես փիլիսոփայությունը նրա համար սոսկ հոգեկան բավարարության միջոց չէ, այլ ունի ոչ միայն տեսական, այլև գործնական նշանակություն: Իսկ գործնական փիլիսոփայության առարկան, Դավթի կարծիքով,

հենց հասարակագիտությունն է և ամենից առաջ՝ քաղաքականությունը, բարոյագիտությունը, մարդու ներաշխարհի ու նրա կամքի ազատության հարցերը: Կատայդմ էլ նա գրում է. «Զի թէպէտ և յետ տեսականին է, վասն զի ի ձեռն տեսականին յարդարի և ի ձեռն բանին պաճուճէ զբարոյականն և հնազանդեցուցանէ զախտըս, այլ սակայն ոչ է պարտ արհամարհել զնա, վասն զի, որպէս ասէ Պղատոն, թէ իմաստասէր կոչեմ ես ոչ զայն, որ շատն գիտէ, և ոչ որ բազում ինչ ի միտ առնուլ կարող է, այլ որ անբիծ և անաղտ կենցաղավարութիւն ստացեալ ունի յինքեան, քանզի կատարեալ իմաստասէր է՝ ոչ որ բազում ինչ գիտէ, այլ որ զախտս կարող գոյ հնազանդեցուցանել»¹:

Ինչպես տեսնում ենք, Անհաղթի պատկերացմամբ իսկական իմաստասերի դեմքը երևում է ոչ թե շատ բան գիտենալու, այսինքն՝ սոսկ տեսություն իմանալու մեջ, այլ իր զգացումները բանականությանը ենթարկելու, իր վարքը խելացիորեն կարգավորելու մեջ: Եվ հենց դա էլ գործնական փիլիսոփայութեան առարկան է: Այլ կերպ ասած՝ գործնականի ոլորտը հասարակական կյանքն է, որով և մարդը, ըստ Անհաղթի, տարբերվում է անբան արարածներից, որովհետև, ի տարբերություն կենդանիների, նա կառավարվում է ոչ թե իր բնազդներով ու կրքերով, այլ բանականությամբ: «Անբիծ և անաղտ» կենցաղավարությունը, ըստ Անհաղթի, ինչ-որ աստվածատուր բան չէ, այլ կրթության և դաստիարակության արդյունք:

Գործնական փիլիսոփայութեան առարկայի բացատ-

րության հարցում Անհաղթը էական տարբերություն է տեսնում Պլատոնի և Արիստոտելի հայացքների միջև, որը նա ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Քանզի Արիստոտելականքն յերիս բաժանեն զնա՝ ի քաղաքականն, ի տնտեսականն, ի բարոյականն»²: Արիստոտելը հասարակության վերաբերյալ իր աշխատանքում, ըստ Անհաղթի, խոսում է երեք կարգի գործնական խնդիրների մասին. «վասն բարուց», «վասն տան, յորում վասն տնտեսականին ճառէ» և քաղաքականության մասին: Այստեղ Անհաղթը տան կառավարման մասին Արիստոտելի արտահայտած մտքերից շեշտում է հետևյալ շորս հանգամանքները. «... Չորք են ընթացակիցք առ ի տան կարգաւորութիւն: Միամտութիւն առն և կնոջ առ միմեանս, և սէր յորդեաց վերայ, և երկիւղ ի վերայ ծառայից, և շափաւորութիւն ելեմտիցն»³: Արիստոտելյան ոգով մեկնաբանելով տնտեսական գործերի կարգավորման տարրերը, Անհաղթն ավելացնում է, որ Արիստոտելն այս հարցերում ևս կարգավորման հիմնական սկզբունքը «շափաւորութիւնն» է համարում, քանի որ ամեն բանում վատթարագույնը շափի խախտումն է: Օրինակ, եթե եկամուտը շատ է, իսկ ծախսում են քիչ, այդպիսի մարդիկ ազահ են կոչվում: Եվ ընդհակառակը, եթե եկամուտը քիչ է, իսկ ծախսում են սովելին, այդ դեպքում մարդիկ շռայլ են կոչվում:

Ըստ Անհաղթի բացի տնտեսագիտական հարցերին

² Նույն տեղում, էջ 148: Դժբախտաբար Դավիթ Անհաղթը չի նշում աշխատության վերնագիրը, քանի որ Արիստոտելի սոցիոլոգիական հայացքները շարադրված են նրա մի քանի աշխատանքներում: Այդ մասին տե՛ս Գ. Ն. Մխիթարյան, Սոցիոլոգիական ուսմունքների պատմություն, 2-րդ պրակ, Երևան, 1974, էջ 96:

³ Նույն տեղում, էջ 150:

նվիրված աշխատությունից, Արիստոտելը հատուկ գործ է գրել նաև քաղաքականության մասին՝ «յորում վասն կարգաւորութեան քաղաքի ճառէ»⁴։

Եթե Արիստոտելի տնտեսագիտական հայացքների անհաղթյան մեկնաբանությունը տեղ-տեղ թերի է և վերաբերում է սոսկ ընտանեկան-տնտեսական կյանքի կարգավորմանը, ապա քաղաքականության մասին նրա գործի հիմնական խնդիրը Դավիթը միանգամայն ճիշտ է ընկալում, թեև այստեղ ևս նա չի ծավալվում նրա մեջ քննվող հարցերի շուրջը։ Անհաղթի այն միտքը, որ Արիստոտելի պոլիտիկայի հիմնական խնդիրը քաղաք-պետության կարգավորման կամ կառավարման հարցն է, թեև հակիրճ, բայց շատ դիպուկ է ասված։

Ոչ պակաս հետաքրքիր է Դավթի այն հաղորդումը, որ Պլատոնը ևս թողել է այդպիսի երկ, որը «զնոյն կարգաւորութիւն զԱրիստոտէլին ունի»⁵, այսինքն՝ այն նույնպես նվիրված է քաղաք-պետության կառավարման հարցերին։ Իր այս կարգի դատողությունների մեջ Դավիթը ոչ թե հետևորդի է նման, որը բարեխղճորեն սովորում է արդեն հայտնի սկզբունքները, այլ այն հետազոտողին, որը գնահատում է իր վաղ նախորդներին, պարզաբանում նրանց խնդիրը, ցույց տալիս նրանց հայացքների նմանությունն ու տարբերությունը։ «Եւ պարտ է գիտել, զի ի քաղաքական շարագրութեանցն մի դիտաւորութիւն ունին Արիստոտէլ և Պլատոն, վասն զի իւրաքանչիւր ոք ի դոցանէ ասէ, թէ զիա՞րդ պարտ է կարգաւորիլ քաղաքի»⁶։

⁴ Նույն տեղում, էջ 150։

⁵ Նույն տեղում։

⁶ Նույն տեղում։

Այս դատողութիւններում Անհաղթը շեշտում է այն, ինչ ընդհանուր է Պլատոնի և Արիստոտելի քաղաքական հայացքների և նպատակների միջև: Նրանք երկուսն էլ մտածում և գրում են այն մասին, թե ինչպես կարելի է և պետք է կառավարել քաղաք-պետութիւնը, որպեսզի այնտեղ իշխի արդարութիւնը և ներդաշնակութիւնը:

Հասարակութեան կառավարման հարցերը ոչ միայն հոգեհարազատ են Անհաղթի մտածելակերպին, այլև, ինչպես երևում է նրա շարադրանքից, նրան խիստ հուզող հարցեր են և, ըստ երևույթին, նա դրանցով երկար է զբաղվել:

Բացահայտելով Պլատոնի և Արիստոտելի հայացքների միջև եղած տարբերութիւնը, Դավիթը գրում է. «Իսկ ի քաղաքականութեանն զանազան է դիտաւորութիւն և շարագրութիւն և մակագրութիւն, վասն զի Պլատոնն եզակի մակագրեաց՝ Զքաղաքականութիւն, իսկ Արիստոտէլ յոգնակի՝ Զքաղաքականութիւնք, վասն որոյ և դիտաւորութիւնն զանազան գոյ»⁷:

Իհարկե, միայն վերնագրից չի երևում, որ պետութեան կառավարման մասին նրանց հայացքները տարբեր են: Պարզապես իր «Պետութիւն» աշխատութեան մեջ Պլատոնը նկարագրում է այն իդեալական հասարակարգի պատկերը, որպիսին նա ցանկանում էր ըստեղծել աթենական դեմոկրատիայի կամ Հունաստա-

⁷ Նույն տեղում, էջ 150: Այստեղ, ըստ երևույթին, Դ. Անհաղթը նկատի ունի Արիստոտելի ոչ թե Պոլիտիկան, այլ Պոլիթիաները: Բացի Պոլիտիկայից (Москва, 1911) Արիստոտելը ունեցել է նաև «Պոլիթիաներ» վերնագրով մի աշխատանք, որից միայն «Սթենական պոլիթիան» է մեզ հասել: *Стн Аристотель, Афинская полиция, М., 1937*

նում գոյութիւնն ունեցող քաղաք-պետութիւնների փոխարեն, որոնցից և ոչ մեկում հնարավոր չէր ստեղծել ո՛չ կայունութիւն և ո՛չ էլ ներքին ներդաշնակութիւն: Իսկ Արիստոտելը հավաքելով հունական քաղաքացիական պետութիւնները (մոտ 158) սահմանադրութիւններն ու Ծրենսդրութիւնները, աշխատել է դրանց հիման վրա մշակել սոցիալ-քաղաքական մի այնպիսի կարգ, որը, ի տարբերութիւն Սպարտայի ստրկատիրական արիստոկրատիայի և աթենական դեմոկրատիայի, պետք է լիներ պետական-հասարակական այնպիսի մի կարգ, որտեղ հասարակութեան բոլոր անդամներն ունենան բարեկեցիկ կյանք և հասարակութեան միջից վերանան նախանձն ու թշնամութիւնը:

Ըստ էութեան Անհաղթը մի կողմ թողնելով նրանց դիտավորութիւնները այս հիմնական տարբերութիւնը, գլխավորապէս ուշադրութիւն է դարձնում շարադրման պատմական կողմի վրա: Կա հարցի նաև մի ուրիշ կողմը: Զպետք է մոռանալ, որ այստեղ Պլատոնի և Արիստոտելի սոցիոլոգիական հայացքների վերլուծութիւնը չէ, որ զբաղեցնում է Դավիթ Անհաղթին, այլ միայն փիլիսոփայական հասկացութիւնների ստորաբաժանումն ու նրանց էութեան բացատրումը:

Թեև Անհաղթը, հետեւելով պլատոնականներին, սրխալ է համարում գործնական փիլիսոփայութեան արիստոտելյան եռանդամ բաժանումը, սակայն նա դիպուկ մտքեր է արտահայտում այդ երեք մասերի փոխադարձ կապի մասին, առաջնակարգ նշանակութիւն տալով քաղաքականութեանը. «... Քաղաքականն միայն համակարգ գոյ գործականին, վասն զի, որպէս ասեն արիստոտելականքն, գործականն բաժանի ի բարոյա-

կանն, ի տնտեսականն, ի քաղաքականն, որ պարունակեալ ունի յինքեան զբարոյականն և զտնօրինականն, վասն զի որ կարող գոյ զքաղաք կարգաւորել, այնպիսին և զտուն և զբարս, յայտ է, թէ համակար գոյ քաղաքականն գործականին և տնօրինականն քաղաքականին»⁸։

Այստեղ ամենահետաքրքիրն այն է, որ գործնական փիլիսոփայութեան այս երեք քաղաքրամասերի միասնութեան բացատրութիւնը ցույց է տալիս, որ Անհաղթը բավականին լավ է հասկանում պետութեան դերը հասարակութեան ներդաշնակ կառավարման գործում։ Կարևորը տվյալ դեպքում այն չէ, որ նա ավելի շատ համակարծիք է պլատոնականներին, այլ այն, որ քաղաքականութիւնը նույնացնում է գործնական փիլիսոփայութեան հետ, իսկ տնտեսութիւնը՝ քաղաքականութեան հետ։ Ելնելով Պլատոնի այն գաղափարից, որ պետութեան կառավարումը փիլիսոփաների գործն է, և քաջ իմանալով, որ այդ հարցում տարակարծութիւնն չկար Պլատոնի և Արիստոտելի միջև, Անհաղթը եզրակացնում է, որ գործնական փիլիսոփայութիւնը հենց քաղաքականութիւնն է և նրա միջոցով են կառավարվում նաև տնտեսական ու բարոյական հարաբերութիւնները։

Անհաղթը ոչ միայն լավատեղյակ է այդ երկու մեծ մտածողների սոցիոլոգիական հայացքներին, այլև ցուցահանելով նրանց հայացքների տարբերութիւնները, միաժամանակ նշում է, որ նրանք երկուսն էլ միևնույն նպատակն են հետապնդում՝ ինչպես կառավարել պետութիւնը։ Չէ՞ որ այդ հարցը Հունաստանում դարձել

⁸ Նույն տեղում, էջ 152։

էր ժամանակի ամենաայրող խնդիրը: Ոչ մի պետութեան մեջ չկար կայունութիւն, ներդաշնակութիւն, ո՛չ դեմոկրատիան, ո՛չ արիստոկրատիան և ո՛չ էլ միապետութիւնը տեական դիմացկանութիւն շունեին և քայքայվելով ներքին պառակտումներից, կործանվում էին՝ փոխարկվելով մեկը մյուսին կամ վերածվում անիշխանականութեան ու անկայուն մի զանգվածի:

Սակայն պետք է ասել, որ թեև Պլատոնն ու Արիստոտելը, ինչպես իրավացիորեն նշում է Անհաղթը, պետութեան մասին իրենց ուսմունքը շարագրել են միևնույն նպատակով՝ փրկել ստրկատիրական հասարակարգէ սկսվող անխուսափելի կործանումից, բայց տարբեր են նրանց նշած ուղիները թե՛ ձևով և թե՛ բովանդակութեամբ: Ի տարբերութիւն արիստոտելականների, պլատոնականները գործնական փիլիսոփայութիւնը բաժանում են երկու մասի՝ օրենսդրութեան և արդարադատութեան: Իմաստասերները կամ օրենքներ են մշակում և դրանով, անշուշտ, բարոյական հիմքեր ստեղծում, կամ դատ վարում, սովորեցնելով օրինակելի վարքի կանոնները:

Որպես նորպլատոնական մտածող, ինչպես ընդհանուր փիլիսոփայական հարցերում, այնպես էլ հասարակագիտական ըմբռնումներում Անհաղթը հաճախ փորձում է հաշտեցնել, զուգակցել Պլատոնի ու Արիստոտելի տեսակետները: Ըստ այդմ էլ, եթե բաժանման զուտ տրամաբանական սկզբունքի տեսակետից ավելի մոտ է ընդունում գործնական փիլիսոփայութեան պլատոնականների բաժանումը, ապա արիստոտելյան բաժանումը ոչ միայն չի ժխտում, այլև գտնում է, որ կառավար-

ման գիտության մեջ մտնում են թե՛ տնտեսությունը և թե՛ բարոյականությունը: Իսկ քաղաքականությունը հենց այն գործնական փիլիսոփայությունն է, որ մըշակվում է իմաստունների կողմից:

Դավիթ Անհաղթին այս կապի մեջ զբաղեցնում է և կամքի ազատության թեման: Ինչպես հայտնի է, կամքի ազատության պրոբլեմը ծագել է այն շրջանում, երբ փիլիսոփայական միտքը զբաղմունքի առարկա էր դարձրել մարդու վարքի պրոբլեմը: Դասակարգերի և դասակարգային հակասությունների ծագման շրջանից սկսած, երբ հանդես է գալիս քաղաքացիական հասարակությունը և պետության համար օրակարգային հարց է դառնում քաղաքացիների իրավունքների և պարտականությունների նորմավորումը, կամ, ինչպես ասում են, իրավական ու քաղաքական հարաբերությունների նորմավորված արտացոլման անհրաժեշտությունը, ահա այդ ժամանակներից սկսած մարդու օրինակելի վարքը, նրա կառուցվածքային տարրերի քննարկումը դառնում է փիլիսոփայության, իրավագիտության և քաղաքականության զբաղմունքի թեմա:

Բնականաբար հարց է ծագում, ի՞նչն է ստիպում այդ հարցով զբաղվելու կամ փիլիսոփայորեն ասած՝ ո՞րն է դրա պատմական անհրաժեշտությունը: Պատասխանն ինքնին պարզ է՝ օրինավոր քաղաքացիներ ռաստիարակելու սլահանչը: Այն երկրներում, որտեղ հիմնվում են դպրոցներ և նոր սերնդի դաստիարակությունը գառնում է անհրաժեշտ, կասկած չի կարող լինել, որ այնտեղ օրինավոր մարդու վարքի հարցը պետք է դառնա նաև տեսական հետազոտության կարևոր թեմա:

Սակայն պատմության մեջ ոչ ամեն մի գործնական խնդիր իսկույն դառնում է փիլիսոփայության քննարկման առարկա: Կամքի ազատության հարցը, որի հիմքում ընկած է մարդու վարքի պրոբլեմը, Հին Հունաստանում մինչև Արիստոտելը ոչ ոք չէր քննարկել, իսկ Արևելքի երկրներում, թեև մենք տեսնում ենք մշակույթի զարգացման բավականին հետաքրքիր փաստեր, այդ թվում նաև փիլիսոփայական մտքի բավական արժեքավոր հուշարձաններ (մասնավորապես Բաբելոնում, Հնդկաստանում ու Չինաստանում), սակայն ինչպես մարդու վարքի պրոբլեմին, այնպես էլ կամքի ազատության հասկացությանը նվիրված աշխատանքներ դեռևս հայտնի չեն:

Առաջին անգամ հունական փիլիսոփայության մեջ Արիստոտելն է, որ մարդու բոլոր գործողությունները բաժանում է երկու խմբի՝ գիտակցված և չգիտակցված արարքների⁹: Արիստոտելը ոչ միայն առաջադրում է կամքի ազատության պրոբլեմը, այլև այն տարրալուծում է հիմնական բաղադրամասերի՝ պատճառի իմացություն, ընտրություն և գործողություն: Եվ այդ պրոբլեմը Արիստոտելը քննում է առաքինության դաստիարակության, կամ ներկայիս ըմբռնմամբ, օրինավոր քաղաքացիներ պատրաստելու տեսանկյունից:

Ինչպես հայտնի է, Հունաստանում Պլատոնից և Արիստոտելից հետո, իբրև ստրկատիրական կարգերի քայքայման հետևանք, փիլիսոփայական մտքի մեջ սկսվում է խոր անկում, որն իր արտահայտությունն է գտնում նաև սոցիոլոգիայում: Այդ պայմաններում իդեալական հասարակարգի նախագծերը, քաղաքական

⁹ Տե՛ս «Этика Аристотеля», СПб, 1908:

ու իրաձական կարգին վերաբերող նրանց սահմանադրութիւնները դադարում են զբաղմունքի ցանկալի թեմաներ լինելուց: Ընդհակառակը, գիտութիւնների համակարգում առաջին պլան է մղվում բարոյագիտութիւնը, որի հիմնական թեման անհատի վարքի և կամքի ազատութեան պրոբլեմն էր:

Զնայած այն ժամանակահատվածին, որ Արիստոտելին բաժանում է Դավիթ Անհաղթից, վերջինս քաջածանոթ է նրա սկզբունքներին և հարազատ մնալով դրանց, փիլիսոփայութիւնը համարում է այն գիտութիւնը, որը պետք է դաստիարակի և զորացնի մարդու հոգին: Դավիթ Անհաղթը, ճիշտ է, նորպլատոնականութեան հետևորդ է, սակայն ինչպես հայտնի է, նա կրթվել, իսկ այնուհետև երկար ժամանակ աշխատել էր Ալեքսանդրիայում, որտեղ, ի տարբերութիւն, ասենք, նորպլատոնականութեան ասթենական դպրոցի, անհամատ ուժեղ էր Արիստոտելի և արիստոտելականների ազդեցութիւնը: Այդ հանգամանքը առանձնապես զգալի է նաև նրա բարոյագիտութեան, մարդու պրոբլեմի և կամքի ազատութեան մասին արտահայտած մի շարք դատողութիւններում:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայութեան մեջ մարդու պրոբլեմը զգալի տեղ է գրավում: Այն դարաշրջանը, որի մեջ նա ապրում էր ու գործում, հայ ժողովրդի պատմութեան ամենածանր դարաշրջաններից էր: Վերացել էր պետական իշխանութիւնը և օտարի լծի տակ ապրող ժողովրդի համար քաղաքական միավորող կենտրոնի բացակայութիւնը կարող էր ճակատագրական ծանր հետևանքներ ունենալ նրա գոյատևման ու հետագա զարգացման համար: Հասկանալի է, քրիստո-

նեությունը մարտական գաղափարախոսութեան շէր և շէր կարող բարձրացնել ժողովրդի դիմադրողականությունը և պահպանել ստեղծած արժեքները: Ելնելով ստեղծված իրավիճակից, Անհաղթը իր գաղափարական զինակիցների հետ մեկտեղ ձգտում էր հայ իրականության մեջ ներարկել անտիկ փիլիսոփայության մարտունակությունը, մարդու ակտիվության նրա այն սկզբունքները, որոնք խրախուսում են իմացություն, կամքի ուժ, ճիշտ ընտրողունակություն, նպատակասլացություն և այլն: Դավթի տեսակետից փիլիսոփայությունը ոչ միայն զարդարում է մարդու հոգին, այլև մեծացնում է նրա զորությունը, գիտությունն ու կատարելությունը. «... Վասնզի իմաստասիրութիւն մայր է իմաստից և արհեստից և ընդհանուր մակացութեանց, քանզի ի նմանէն առնուն առաջս և սկզբունս ամենայն արհեստք և մակացութիւնք»¹⁰:

Եթե տեսական փիլիսոփայության նպատակը գոյի էության պարզաբանումն է կամ իմացությունը, ինչպես Դավիթն է ասում՝ «ի ձեռն տեսականին գիտասցութ զամենայն գոյսս», ապա «ի ձեռն գործականին ուղղութիւն արասցութ բարուց մերոց»¹¹: Այլ խոսքով ասած, գործնական փիլիսոփայության խնդիրը մարդկային բարոյականության հարցերն են, որոնցից մեկն էլ ինչպես նշեցինք, կամքի ազատության հարցն է: Իսկ մարդու որպիսի՞ վարքն է բարի կամ առաքինի և ինչի՞ վրա է այն հենվում: Եթե իմաստասիրությունը ոչ միայն մարդու հոգին է զարդարում, այլև նրան զորություն է տալիս, այդ զորությունն առանձնապես վերա

¹⁰ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 50:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 116:

բերում է գործնական փիլիսոփայությանը, որը մարդուն հեռու է պահում կրքերի, զգացմունքների ազդեցությունից և հնարավորություն է տալիս բանական ընտրություն կատարելու:

Այդ բանը կարելի է ավելի որոշակիորեն պնդել մանավանդ այն առումով, որ, ըստ Անհաղթի, փիլիսոփայության տեսական ու գործնական բաժինները փոխադարձաբար «հաղթահարում» են մեկը մյուսին, այսինքն՝ գտնվում են փոխազդեցության մեջ: Նույնիսկ ավելին, Անհաղթի կարծիքով, գործնականն ունի այն առավելությունը, որ բարին, որով նա զբաղվում է, յարձր է ճշմարտից, որով, ինչպես ասվեց, զբաղվում է տեսական փիլիսոփայությունը. «... Բարին պատուականագոյն է քան զճշմարիտն, որպէս ընդհանրականագոյն և ներպարունական, քանզի ամենայն որ ճշմարիտ է, նա և բարի է, այլ ոչ ամենայն բարի ճշմարիտ է, քանզի գտանեմք երբեմն և զսուտն բարի»¹²:

Փիլիսոփայության այս երկու բաժիններից ամեն մեկն ունի իր, եթե կարելի է այսպես ասել, բնութագրման հատկանիշները: Տեսականին բնորոշ հատկանիշներն են՝ միտքը, տրամախոհությունը, կարծիքը, զգայությունը, երևակայությունը, իսկ գործնականին բնորոշ են՝ կամավորությունը, ընտրողությունը, հոժարությունը, բարկությունը, ցանկությունը: Տեսականի միջոցով երևում է իմացության զորությունը, մարդուն դինելու նրա կարողությունը, իսկ գործնական փիլիսոփայությունը ցույց է տալիս, թե մարդը ինչպես է ընտրություն կատարում՝ խուսափելով կրքերից, զգացմունքայնությունից և վարքը, խելացիորեն կազմա-

¹² Նույն տեղում, էջ 118—120:

կերպելով: «Վասն զի գործականն ուսուցանէ մեզ ոչ առնել ինչ ըստ բարկութեան և ոչ ցանկալ ինչ անպատեհիցն»¹³:

Ինչպես երևում է բերված դատողություններից, Անհաղթը մարդու կամքի ազատությունը բացատրում է թե՛ իր սոցիալական բովանդակությամբ և թե՛ իմացաբանական տեսանկյունից: Նա հեռու է կրոնական խորհրդավորությունից և աստվածային կամքի ամենազորության փոխարեն քննում է մարդու վարքը՝ ելնելով մարդու իսկ տեսական ու գործնական պահանջներից:

Փիլիսոփայությունը, նրա ըմբռնմամբ, երջանկացնում է մարդուն ոչ միայն նրան տեսական գիտելիքներ տալով, այլև սովորեցնելով խելացի վարքի սկզբունքները: Բարին և ճշմարիտը դառնում են ներդաշնակ, երբ նրանք հենվում են իմացության վրա և ելնում են մարդու բնույթից, նրա կամքի և իմացության ներդաշնակությունից: Տեսական իմացությունը կամքին հնարավորություն է տալիս խուսափելու կրքերից և ճշմարիտը տարբերել ոչ ճշմարտից, բարին՝ չարից:

Այս դատողությունները ցույց են տալիս, որ Դավիթ Անհաղթը ոչ միայն կրոնամուլ չէ, այլև, հետևելով անտիկ աշխարհի փիլիսոփայական մտքի հսկաներին, մասնավորապես Արիստոտելին, աշխատում է մշակել այնպիսի փիլիսոփայություն, որը ծառայի մարդու իրական շահերին, հասարակության ներդաշնակ կառավարմանը: Ըստ այդմ էլ նա հեռու է թե՛ քրիստոնեության պասսիվ գաղափարախոսությունից և թե՛ ժամանակի անկումային տրամադրություններից: Հենց դրա մեջ է Անհաղթի փիլիսոփայության կենսունակությունը:

¹³ Նույն տեղում, էջ 118:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ

ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Հ. Զ. ԱՊՐԵՍՅԱՆ

Դավիթ Անհաղթի գեղագիտական հայացքները վաղ ֆեոդալական Հայաստանի փիլիսոփայական մտքի մեծ նվաճումն են: Դրանք նշանակալի ազդեցություն են թողել նաև կյանքում, մարդկային գործունեության մեջ առկա գեղագիտականի էության իմացության ու մեկնաբանության հետագա զարգացման վրա: Անհաղթը դրել է հայ փիլիսոփայության, մասնավորապես գեղագիտական մտքի, աշխարհիկ ուղղության սկիզբը, որն ինքնին վիթխարի սկզբունքային նշանակություն է ունեցել: Եվ այն հանգամանքը, որ աստվածաբաններն ու եկեղեցու սպասավորներն իրենց դավանաբանության մեջ փորձել են հիմնվել Անհաղթի նորալատոնականության վրա, բնավ չի նսեմացնում նրա ծառայությունները փիլիսոփայության՝ դեպի աշխարհիկ պրոբլեմները, փաստորեն դեպի իրականության ռեալիստական ըմբռնումը կատարած շրջադարձի գործում: Հենց Դավիթից է սկսվում Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության մասնագիտականացումը, որում ավանդական իմաստասիրությունը, որն ազատ չէր իռացիոնալիզմից և գտնվում էր աստվածաբանության ուժեղ ազդեցության տակ,

դարձավ բառի բուն իմաստով փիլիսոփայում և աստի-
ճանաբար բարձրացավ գիտական իմացության մակար-
դակի, հասկանալի է՝ այն ժամանակվա ոգուն համա-
պատասխան:

Անհաղթը ներկայացնում էր V—VI դդ. փիլիսոփա-
յության համարյա բոլոր բնագավառները, որոնցից
մեկն է գեղագիտականի ոլորտը: Բուն գեղագիտական
դատողությունը և մեկնությունը նա դիտում էր որպես
էական երևույթների փիլիսոփայական իմացությանը
հասնելու միջոց: Այդ երևույթների շարքին նա ամենից
առաջ դասում էր գիտությունն ու արվեստը: Անհաղթի
համար փիլիսոփայական դատողությունը հավասարա-
պես ելակետ է հանդիսացել ինչպես ճշմարտության ո-
րոնման, այնպես էլ գիտության ու արվեստի էության
բացատրության գործում:

Հայտնի է, որ համաշխարհային գեղագիտական
միտքը, հազվադեպ բացառությամբ, զարգացել է երկու
հիմնական ձևով: Դրանցից առաջինը, որպես փիլիսո-
փայական, այսինքն՝ գեղագիտական միտք, զարգացել
է հենց փիլիսոփայության բազայի վրա և նրա հունով,
Իսկ գեղագիտական մտքի երկրորդ ձևը զարգացել է գե-
ղարվեստական ստեղծագործության փորձի հիման
վրա՝ որպես նրա առանձնահատկությունների ու նվա-
ճումների ընդհանրացում: Զարգացող արվեստագիտու-
թյան ու գեղարվեստական քննադատության հետ գե-
ղագիտական մտքի այդ ձևի ունեցած սերտ փոխազդե-
ցությունը ժամանակի ընթացքում դարձավ արվեստի
գեղագիտությունը խթանող կարևոր գործոն:

70 Այդպիսի իրավիճակ էր նաև հայ իրականության
մեջ հայոց դպրության սկզբնավորման շրջանում, որչ

Տիմնադիրն ու առաջին պրոպագանդիստը եղել է Մես-
րոպ Մաշտոցը: Մովսես Խորենացու աշխատություննե-
րում, ամենից առաջ նրա «Հայոց պատմության» մեջ,
գեղազիտական դատողությունները դեռևս չէին մասնա-
բաժանվել բուն փիլիսոփայականի և գեղարվեստակա-
նի, մնալով Տիմնականում արձանագրման, նկարագրա-
կանության, ինչպես նաև առավել ընդհանուր բնութա-
գրության և գնահատության շրջանակներում: Իսկ Դա-
վիթ Անհաղթի աշխատություններում գեղազիտական
մեկնությունը ներկայացավ առավելապես իր փիլիսո-
փայական էությունը: Մինչդեռ այդ նույն շրջանի ուրիշ
մտածողների, օրինակ, Դավիթ Քերականի, մոտ նույն
այդ գեղազիտական միտքը իրականացվել է միայն
հենց արվեստագիտական իմացության շրջանակներում:
Ներկա հոդվածում նպատակ չունենալով ուսումնասի-
րելու այդ ուղղությունը՝ մենք ցանկանում ենք ընդ-
դժել, որ Հայաստանում փիլիսոփայական գեղազիտու-
թյան սկզբնավորողը եղել է Դավիթ Անհաղթը: Հենց
նա է հաղթահարել բանականի և առաքինականի, իսկ
դրանց հետ նաև կատարյալի, գեղեցիկի էության զուտ
էմպիրիկ կամ էմոցիոնալ մեկնությունը: Հայաստանում
դրանց մասին եղած պատկերացումներն ունեցել են բազ-
մադարյան ավանդույթներ, որոնք արտացոլվել են ժո-
ղովրդական գեղարվեստական ստեղծագործության մեջ,
հատկապես՝ առասպելներում և հրաշապատումներում:

Կարևոր է ընդգծել, որ ընդհանրապես Անհաղթի փի-
լիսոփայություն և գեղազիտական դատողությունների
համակարգում հանդես են գալիս մատերիալիստական
առողջ միտումներ: Իհարկե, հայ իմաստասերի փիլիսո-
փայական համակարգը, ինչպես նաև ամբողջ վաղ հայ-

կական իմաստասիրությունը, հիմնականում ձևավորվել է հին հունական փիլիսոփայության և ամենից առաջ Պլատոնի և Արիստոտելի աշխատությունների անմիջական ազդեցության տակ: Բայց, նախ, Անհաղթը հին հունական հեղինակների սովորական թարգմանիչը կամ նույնիսկ մեկնիչը չէր և ոչ էլ նրանց հլու-հնազանդ ջատագովը: Շատ հաճախ նա ինքնուրույն ձևով փիլիսոփայման նորանոր ուղիներ էր հարթում, ուստի իրավացի է Ս. Ս. Արևշատյանը, որ Դավիթ Անհաղթը հայ հին փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ առաջին գիտնականն է, որը որոշել է փիլիսոփայության, որպես գիտության, հարցերի շրջանակը, տվել է այդ գիտության սահմանումը, միաժամանակ հաստատելով նրա խնդիրներն ու նպատակները, այսինքն՝ արել է այն, ինչը վաղուց հասունացել էր, բայց նրա նախորդներից ոչ ոք չէր ձեռնարկել¹:

Հայաստանի պայմաններում փիլիսոփայման հասունացած պահանջմունքների և խնդիրների այդպիսի ըմբռնումը և դրանց ճիշտ բնորոշմանն ու իրականացմանն ուղղված քայլերը Դավիթ Անհաղթի գիտական ծառայությունն են: Այդ փաստի մեջ ևս կարելի է տեսնել որոշակի մատերիալիստական միտում՝ ինչպես ռեալիզմըն է: Այն հավանորեն Անհաղթին թույլ չի տվել պատճենելու հին հունական փիլիսոփայությունը՝ անտեսելով հայ իրականության հասարակական զարգացման առանձնահատկությունները, որոնցից ամենակարևորները հաստատվել էին հայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի ավելի քան հազարամյա զարգացմամբ, նրա աշխարհընկալման ու աշխարհըմբռնման մարմնավորմամբ:

¹ Տե՛ս Давид Анахт, Соч, М., 1975, էջ 11:

Անհաղթն իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» հիմնական աշխատության մեջ, դիմելով փիլիսոփայության անտիկ շրջանի տարբեր սահմանումներին, առանձնացնում և ակտիվորեն պնդում էր այն սահմանումը, որ «իմաստասիրութիւն մայր է իմաստից և արհեստից և ընդհանուր մակացութեանց, քանզի ի նմանէն առնուն առաջս և սկզբունս ամենայն արհեստք և մակացութիւնք»²: Եվ այնուհետև՝ «իմաստասիրութիւն է արհեստ արհեստից և մակացութիւն մակացութեանց»³: Ելնելով դրանից, Անհաղթը պնդում էր, որ փիլիսոփայությունը, որպես գիտություն գոյի կամ առարկաների և երևույթների էության մասին, գերազանցում է իմացության ցանկացած ձևի, լինի դա գիտության, թե արվեստի ընագավառում, որովհետև «ոչ միայն սկզբունս կարող զոչ տալ իմաստասիրութիւն ամենայն արհեստից և մակացութեանց, այլ և վերստին ուղղել զսխալեալսն ի նոսա»⁴: Վերջապես, «իմաստասիրութիւն դիտաւորութիւն ունի զհոգիս մարդկան զարդարել: Իսկ հոգիք մարդկան երկուս զօրութիւն բնաւորեցան ունել՝ տեսական և կենդանական»⁵:

Իհարկե, Դավիթ Անհաղթը, որպես իր ժամանակի դավակը, չէր կարող մոռանալ, իսկ առավել ևս անտեսել «ամենաբարձրյալին», ուստի շխուսափեց անգամ փիլի-

² Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 50:

³ Նույն տեղում:

⁴ Նույն տեղում, էջ 96:

⁵ Նույն տեղում, էջ 118:

սոփայման աստվածացումից: Նա աստծուն վերագրեց իմացության համարյա բոլոր սկզբունքները՝ հակասելով իր իսկ մատերիալիստական միտումներին: Սակայն նրա այն գլխավոր դրույթը, որ փիլիսոփայությունը գիտություն է առարկաների բնության մասին, գոյի և նրա էության, հետևաբար և մարդու մասին, անտարակույս, եղել է հայկական իրականության մեջ փիլիսոփայական մտքի նվաճումը:

Փիլիսոփայության և փիլիսոփայման մարդկային ընդունակության «փառաբանումը» ավելի քան ակընհայտ է Անհաղթի երկերում: Սակայն այդ ձգտման մեջ հնարավոր չէ նկատել գիտության, իսկ առավել ևս արվեստի նսեմացման ցանկություն: Ինչպես արդեն նըշվել է, Դավիթը եղել է աշխարհը բազմակողմանիորեն ընկալող և հասկացող մտածող, այդ պատճառով էլ նա շէր կարող նսեմացնել այն ամենը, ինչ փիլիսոփայությունն չէ: Դա առավել ևս անհրաժեշտ է ընդգծել, քանի որ հենց փիլիսոփայումը թե՛ տեսական և թե՛ գործնական իմաստով նա դիտում էր խիստ լայն ձևով: «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության մեջ սկզբից մինչև վերջ Անհաղթը հարգալից վերաբերմունք է դրսևորում ինչպես գիտությունների, այնպես էլ արվեստների նկատմամբ, ընդամին թե՛ տեսության և թե՛ պրակտիկայի նկատմամբ: Ավելին, նա շեշտում էր փիլիսոփայության և արվեստի փոխադարձ կապը՝ մասնավորապես պահանջելով, որ արվեստը իր գաղափարները քաղի փիլիսոփայությունից՝ հենվելով նրա վրա և օգտվելով նրա իմաստնությունից ու ճշմարտացիությունից: Այդ փոխադարձ կապի մեջ Անհաղթը տարբերում էր փիլիսոփայության ֆունկցիաները, փիլիսոփայություն,

որն, ինչպես արդեն ասվել է, կոչված է իմանալու իրերի բնությունը, օրինակ՝ լեզվի և երաժշտության մեջ ձայնի, երկրաչափության մեջ՝ գծերի էությունը, իսկ ճարտասանության մեջ՝ արդարության բնույթն ու նշանակությունը: Մնացածը, հատկապես այն, որը ածանցված է դրանցից, պնդում էր նա, ճանաչում և բացատրում են քերականությունը, երկրաչափությունը, երաժշտությունը (երաժշտագիտությունը):

Դասակարգելով իմացության եղանակները, որոնք օրգանապես կապված են փիլիսոփայության հետ, Անհաղթը ոչ միայն տարբերակում էր գիտություններն ու արվեստները, այլև երբեմն նույնացնում էր դրանք, դորժածելով «արվեստներ կամ գիտություններ» արտահայտությունը, փաստորեն հետևելով իմացության ձեւերի ավանդական (անտիկ) ըմբռնմանը: Սկզբունքային տարբերություն չդնելով գիտության ու արվեստի միջև՝ նա դրանք հավասարապես դիտում էր որպես իմացության միջոց և, իր բառերով ասած, որպես միատեսակ օգտակար, որը «բարիք» է՝ «բարեպաշտություն, բարեկեցություն»: Նա ելնում էր այն բանից, որ «ամենայն արհեստ և ամենայն մակացութիւն ունի ենթակայ, ունի և կատարումն: Եւ զիրաքանչիւր ոք ի զոցանէ կրկնակի. քանզի ունի հուպ ենթակայ և հեռի, և հուպ կատարումն և հեռի»⁶: Թե՛ գիտությունը և թե՛ արվեստը, գրել է Անհաղթը, ծագում և զարգանում են յազմաթիվ որոշակի իրերի առկայության պայմաններում: Այդ պնդման մեջ ևս ակնհայտ է մատերիալիստական կռահումը: Եվ մի այլ աշխատության մեջ, փաստորեն զարգացնելով այդ դրույթը, փիլիսոփան գրել է,

⁶ Նույն տեղում, էջ 52:

որ ամեն մի իր կարիք է զգում որևէ մի արվեստի կամ գիտության, այսինքն՝ ցանկացած առարկա և երկույթ, եթե մարդը օգտագործում է դրանք, պետք է ճանաչվի, բացատրվի, որին և օգնում է ամենից առաջ փիլիսոփայությունը:

Անհաղթի համար գիտությունը որոշակի արվեստ է, իսկ վերջինս՝ գիտություն: Բայց եթե գիտությունը ճշգրիտ, հետևաբար և անսխալ գիտելիք է, ապա այդպիսին չէ արվեստը, որը այդ պատճառով էլ ինչ-որ բանում կարող է սխալ լինել: Միաժամանակ Անհաղթը չէր ժխտում արվեստի իբրև իմացության որոշակի միջոց լինելու հնարավորությունները: Դրանով իսկ նա արվեստի նշանակությունը բարձրացրեց մի այնպիսի աստիճանի, որպիսին մինչև նա հայ իրականության մեջ տեսական առումով չէր եղել: Հաղթահարվեց գեղարվեստական ստեղծագործության նկատմամբ զուտ հուզական վերաբերմունքը և նրա ըմբռնման նկարագրականությունը: Անհաղթը արվեստը դարձրեց փիլիսոփայման առարկա, գիտական, այսինքն՝ խստիվ տրամաբանական մեկնաբանման առարկա: Այդ կապակցությամբ հատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում նրա «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի» աշխատությունը:

Սակայն Անհաղթը երբեք չի շփոթել գիտությունը փիլիսոփայությունն ընդհանրապես և բուն արվեստը: որը նա բաժանում է նյութական ու հոգևոր տեսակներով: Նա առաջինի շարքին է դասել արհեստները, երկրագործությունը, համարողական արվեստը, բժշկությունը և այլն, որոնք գործ ունեն նյութական աշխարհի ինչպես նաև մարդկային մարմնի ու բանականության

հետ: Իսկ երկրորդի շարքին նա դասում է հստատու-
թյունը («արուեստ ճարտասանական») և բուն գեղար-
վեստական ստեղծագործությունը, օրինակ՝ պոեզիան,
երաժշտությունը, ճարտարապետությունը, կրկեսը և
այլն. նա տարբերություն էր դնում «արուեստականու-
թիւն»՝ հմտություն, վարպետություն, հաճախ դրանք
անվանելով մեկ բառով՝ «արհեստ», և բուն արվեստի
նասկացությունների միջև: Դրա շրջանակներում տար-
բերակում էր ենթատեսակներ և համապատասխանա-
րար մեկնաբանում դրանք:

Ամբողջությամբ վերցրած Անհաղթն արվեստը դի-
տում էր երկու տեսակետից. ա) որպես մարդկային
ստեղծագործություն, իբրև «ունակութիւն ճանապար-
հորդեալ հանդերձ երևակայութեամբ», իբրև «ունակու-
թիւն ոմն... և գիտութիւն»⁷ և բ) իբրև «պիտանացու ինչ
կատարումն, որ ի կենցաղումս»⁸: Եվ այն հանգաման-
քը, որ գիտական իմացությանը, ինչպես նա է պնդում,
հատուկ է ճշգրտությունը, ապացուցականությունը, իսկ
արվեստին՝ ոչ, բնավ իսկ չի նսեմացնում նրա դերը
կյանքում, մարդկանց ճակատագրում: Ընդամին, գրել է
նա, անհրաժեշտ է տարբերել ճշմարիտ, այսինքն՝ օգ-
տակար արվեստը և ունայն, նվազ օգտակար կամ պար-
զապես ժամանցային արվեստները: Ունայն արվեստ-
ների շարքին Անհաղթը դասում էր լարախաղացուծու-
նը, աճպարարությունը և հատկապես «կախարդութիւն
և դիւթութիւն, որ ոչ միայն ոչ օգտեցուցանեն զկենցաղս,
այլ և վնասեն»⁹:

⁷ Նույն տեղում, էջ 102:

⁸ Նույն տեղում, էջ 104:

⁹ Նույն տեղում:

Խորամուխ շիճուկով արվեստի տեսակների նման-
 օրինակ ընդհանուր դասակարգման իրավացիության
 մեջ, մասնավորապես չհամաձայնելով այն բանի հետ,
 որ լարախաղացությունն ու աճապարարությունը ունայն
 են կամ անօգտակար, կարևոր է ընդգծել արվեստները
 հասարակայնորեն օգտակար ու նվազ օգտակար և ա-
 ռավել ևս վնասակար տեսակների բաժանման բուն
 սկզբունքը:

Դիմելով ճարտասանությանը, որն, ի դեպ ասած,
 Հայաստանում ունեցել է հարուստ փորձ ու ավան-
 դույթներ, սկսած թեկուզ Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրա ա-
 շակերտների ճառերից («Ճառք»), Անհաղձը Երեւ է, որ
 այն «համոզելու արվեստ» է: Որոշ վերապահումներով
 հանդերձ փաստորեն ընդունելով ճարտասանության
 գոյություն ունեցող բաժանումը, Անհաղձը խոսել է
 դատական, խորհրդա-խրատական, հանդիսավոր-գովա-
 սանական պերճախոսության մասին: Նա գրել է ճար-
 տասանական արվեստի այդ տեսակներից յուրաքան-
 շյուրի առանձնահատկությունների մասին, նշելով, որ
 «բաղխոհականն վասն ապառնույ ժամանակի ունի զգո-
 յութիւն, ... ատենականն վասն անցելոյ ժամանակին
 ունի զգոյութիւն. վասն զի ամենայն որ դատի՝ վասն
 այնոցիկ դատի, զորս գործեացն: Իսկ կացրդականն
 յաղագս ներկային գոյանայ, վասն զի զաճումն առըն-
 թերակայից բարեացն ունի յինքեան»¹⁰:

Իհարկե, այդպիսի բաժանումը չափազանց ընդհա-
 նուր է և ինչ-որ չափով ոչ լիովին ճշմարիտ: Սակայն
 վեցերորդ դարի համար պերճախոսության այդպիսի
 բաժանումը գիտելիքի գիտական դասակարգման գոր-

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 146:

ծում առաջընթաց քայլ է եղել: Այդ կապակցությամբ հետաքրքրությունից զուրկ չէ այն, որ «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի» աշխատութեան մեջ բնորոշելով դատողութեան էությունը և առանձնացնելով նրա հինգ տեսակները, Անհաղթը նշում էր ապացուցական, դիալեկտիկական, ճարտասանական, սոփեստական, քերթողական դատողությունները: Նա ելնում էր այն բանից, որ դատողությունները արվում են բառի՝ իմացութեան այդ կարևոր գործիքի միջոցով, ուստի և մի շարքում դասելով ապացուցական և քերթողական կամ դիալեկտիկական և ճարտասանական դատողությունները, նա ընդգծում էր հենց դատողութեան սկզբունքային նշանակությունը որպես որոշակի կարողութեան, որպես ճանաչողութեան, ճշմարտութեան հաստատման արվեստի ու եղանակի: Բայց դրա հետ մեկտեղ ընդգծում էր, որ բոլոր տիպի դատողություններում գլխավորը ոչ թե նրանց ձևն է, այլ առարկայականությունը, բնույթն ու ուղղվածությունը: Անհաղթը քննադատում էր դատողութեան ապացուցման և ճշմարտացիութեան նկատմամբ անհոգութեանը: Այդ կապակցությամբ ևս դիմելով հոետորութեանը, նա այն համարում էր բարդ արվեստ, որում մտածողութեան կուլտուրան և արտահայտութեան հստակությունը պետք է լինեն «բարձր ու ամբողջական»: Եվ այսպիսով ըստացվում էր, որ Անհաղթի դատողություններում հոետորությունը դիտվում էր երկու պլանով. նեղ, որպես դատողութեան ձև (եղանակ), և լայն՝ որպես բարդ ստեղծագործություն, որը չի կարող տեղի ունենալ առանց դատողությունների համակարգի, և նշանակում է՝ առանց ապացուցումների: Սակայն թե՛ մեկ և թե՛

մյուս դեպքում նա վճռորոշ նշանակություն էր տալիս բառին, բայց հստակ, հասկանալի բառին: «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի» աշխատության մեջ Անհաղթը դատապարտում էր լեզվական դրսևորման «գեղեցկության» ձգտումը: Բառը պետք է միտքն արտահայտի հստակորեն, մինչդեռ լինում է դրա երկակի անհստակություն՝ կամ շատախոսությունից «վի թէպէտ և դիրաւաչք գոն, սակայն վասն երկայնութեանն անհաւաստութիւն ի ներքս անկանի»¹¹: Անհաղթը հակառակորդ է եղել այդպիսի «գեղեցկության», քանի որ այն, փաստորեն լինելով արտաքին կամ ցոպցադրական, մթազնում է բառով արտահայտվելիք միտքը: Եվ այդ պատճառով այդպիսի «ներբազեղությունը» նա համարում էր կեղծ գեղեցկություն: Բանավոր արտահայտության անհստակությունը նույնպես Անհաղթը բացատրում էր դժվարամատչելի բառօգտագործմամբ և ծանր ոճով: Կարճ ասած, մտքի պարզությունը պետք է արտահայտվի հասկանալի բառերով, «բառերի որակն» էլ հենց նրանց արտահայտած մտքի մատչելիությունը, ճշտությունն է, պնդում էր Անհաղթը: Մտքի և բառի այդպիսի միասնության մեջ նա տեսնում էր ինչպես գրավոր, այնպես էլ բանավոր խոսքի գեղեցկությունը:

Մտքի և զգացմունքի բառային կատարյալ մարմնացում Անհաղթը համարում էր բանաստեղծական ստեղծագործությունը: Սակայն այսուհանդերձ նա այն դատում էր լեզենդային-առասպելական մշակույթի շար-

¹¹ Դալիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշատյանի Երևան, 1976, էջ 34:

քին, որի նկատմամբ միշտ չէ, որ կիրառելի են սիլ-
լոգիզմներն ու ապացուցական դատողությունները: Իր
այս դրույթը նա հիմնավորում էր այն բանով, որ պոե-
զիան, ամբողջությամբ հանդիսանալով զգայություն-
ների վրա հենվող երևակայության ծնունդ, կարող է լի-
նել և կեղծ: Հենց բուն երևակայությունը Անհաղթը հա-
մարում էր մասնավորությունների կամ «երեւելոցն կա-
րումն»¹²,

Իհարկե, չի կարելի համաձայնել երևակայության՝
մարդու առաջնակարգ կարողության (շնորհի), նման-
օրինակ նեզ և ըստ էության ոչ ճիշտ ըմբռնման հետ,
կարողություն, որն ի վիճակի է մտովի և նույնիսկ
պատկերավոր, առարկայորեն ու կոնկրետ ձևով պատ-
կերելու հնարավորը, ենթադրվողը, մտահղացվողը, նա-
խագծվողը կամ պարզապես ցանկալին: Երևակայությունը
մարդու մի այնպիսի հատկություն՝ է, որն օգնում է նրան
գործելու մտածելով, հստակ պատկերացնելով և ընդամին
նախապրելով հնարավորը: Երևակայությունը ստեղծա-
դործության, առանձնապես պոեզիայի, ընդհանրապես
արվեստի հզոր գործոն է: Այդ կապակցությամբ չի կա-
րելի ընդունել նաև անհաղթյան մյուս պնդումը, թե
իբր պոեզիան միշտ լեգենդային-առասպելական է, թեև
երբեք պախարակելի, արատավոր ոչինչ չի եղել ու չկա
ո՛չ հրաշապատության, ո՛չ էլ առասպելայնության
մեջ: Մարդու մտքի ու երևակայության այդ երկու ձևերը
ցանկացած ժողովրդի պատմության մեջ խաղացել են

¹² Դալիթ Անյադթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուս-
սերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի,
Երևան, 1967, էջ 42:

մեծ դեր: Չի կարելի համաձայնել նաև այն պատկերացման հետ, ըստ որի պոեզիան արվեստի կեղծ, այսինքն՝ իր գաղափարով ու նրանում արտահայտված զգացմունքներով ու մտքերով ամբողջովին մտացածին ձև է: Նախ, ինչպես լեզենդի, այնպես էլ առասպելի հիմքում միշտ կա թեկուզ և մի նշույլ իրականություն: Եվ, երկրորդ, պոեզիան արտահայտում է ավելի քան ռեալ, այսինքն՝ հասարակ աշքով տեսանելի, այս կամ այն կերպ ընկալելի առարկաներ ու երևույթներ: Սակայն այսուհանդերձ պետք է ասել, որ պոետական արվեստի էությունը բացահայտելու և հասարակական կյանքում նրա տեղը որոշելու Անհաղթի ձգտումն արժանի է ուշադրության որպես արվեստի տեսակների դասակարգման ուղղությամբ իր ժամանակի համար կատարված որոշակի քայլ: Էական է այն, որ նա դատողությունների ձևերի շարքն էր դասում նաև պոետական դատողությունները, հետևաբար, ընդունում էր ինչպես ճարտասանական ու դիալեկտիկական դատողությունների, այնպես էլ պոեզիայի իմացական դերը:

Առանձնապես հետաքրքիր է այն, թե Անհաղթը ինչպես էր մեկնաբանում երաժշտության էությունը, որին նա ջոտենում էր պյութագորական դիրքերից՝ կիրառելով թվային տեսությունը, թվաբանության, երկրաչափության ու աստղագիտության շարքում նշում էր նաև երաժշտությունը: Անհաղթը գրում էր, որ թվաբանության նման երաժշտությունը նույնպես գործ ունի քանակի հետ, այսինքն՝ զբաղվում է «բաղազանութեամբ հնչմանց», որը նույնպես քանակ է, «քանզի խնդրէ՝ թէ ո՞ր է, որ զերկպատիկ բան ունի, և ո՞ր է, որ զկիսա-

րուր, և ո՞ր զմակեռակն, և ո՞ր զմակքառակն»¹³: Անհաղթը պնդում էր, որ երաժշտությունը գոյանում է «տարորոշ քանակին, որ ըստ բաղազանութեան»¹⁴: Իսկ հնչյունների քանակը կազմվում է ռիթմերից ու ինտերվալներից: Սակայն կոնկրետ երաժշտական ստեղծագործության հիմքում, գրում էր Անհաղթը, ընկած են մարդկային որոշակի զգացմունքներ: Ընդհանուր առմամբ Անհաղթը ճիշտ էր մեկնաբանում երաժշտության բուն էությունն ու նրա գլխավոր առանձնահատկությունը: Նա գրել է, որ «մեծ է զօրութիւն երաժշտականին, պէսպէս կրիւք ըմբռնելով զհոգին և տրամադրելով, որպէս յայտ առնեն մրմունջք և ողբք, ըստ ինքեանց տրամադրելով զհոգին»¹⁵: Այս դրույթում արտահայտված է Անհաղթի կողմից արվեստի էության, մարդկանց վրա նրա ազդեցության գաղտնիքի ընդհանուր ըմբռնումը, որի մասին արդեն ասվել է վերը:

Խոսելով այդպիսի ներգործության բնույթի, ուժի և, թերևս, մեխանիզմի մասին, հայ փիլիսոփան նկատի ուներ մարդու բանական-հուզական աշխարհը և նրա կողմից այն բանն ընկալելու, ապրելու ու հասկանալու ընդունակությունը, ինչ տալիս է իմացության ցանկացած ձև, լինի դա փիլիսոփայությունը, գիտությունը, թե արվեստը, հավասարապես և պրակտիկ գործողությունը: Այդ կապակցությամբ ևս Անհաղթը գործառնում էր այնպիսի հասկացություններով, ինչպիսիք են՝ զգայությունն ու զգացմունքը, ընկալումը, մտապատկերն ու երեակայությունը, սքանչացումն ու բավակա-

¹³ Դալիթ Անյադթ, Սահմանք..., էջ 126:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 132:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 134:

նությունը, կիրքն ու երջանկությունը, վերջապես, իմաստության սերը: Եվ այդ բոլոր հասկացություններն Անհաղթը հանգեցրել է մարդու էության մեկնաբանությանը, ընդ որում, մարդուն նա համարում էր կատարելություն:

Մարդու հասկացությունը և դրա հետ կապված պրոբլեմները մտածողը քննարկել է իր բոլոր աշխատություններում, և այն ամենը, ինչ ասել է փիլիսոփայության, ինչպես և գիտությունների ու արվեստների մասին, վերջին հաշվով հանգեցնում էր մարդու էության մեկնաբանությանը: Առանձնացնելով մարդուն երկրային բոլոր կենդանի էակներից, բնության արարածներից, նա մարդուն դասում էր ամենից վեր: «Ո՛վ բնության գեղեցիկ, ստեղծագործ ուժ», — բացականչում էր Անհաղթը: Այդ ուժը հատկապես այն բանի մեջ է, ընդգծում էր փիլիսոփան, որ ստեղծելով մի այնպիսի «կենդանի արարած», ինչպիսին մարդն է, բնությունը դրա հետ մեկտեղ նրան օժտել է ինքնաաճման, սրնման, կատարելագործվելու և ստեղծագործելու ընդունակություններով՝ ստեղծագործել, զգալով շարժման մեջ, ստեղծագործել զգայորեն ընկալելով ու խորհրդաձեռնելով, երևակայելով և դրսևորելով սեր գիտելիքների, սեր իմաստության նկատմամբ: Սակայն մարդու մասին խոսելով ընդհանուր պլանով կամ սեռային հասկացությամբ, Անհաղթը միաժամանակ խոսել է որոշակի անհատականության՝ առանձնահատուկի մասին, որը մի մարդուն տարբերում է մյուսից: Մարդը որպես ընդհանուր կամ սուբստանցիալ էություն, գրել է Անհաղթը անհատականանում, դառնում է առանձին, անհատ: Այնուհետև նա պնդում էր մարդու երկրորդային հատկու-

թյունները, տարբերելով հյուանին, բժշկագետին, ճարտարապետին, քերականին, փիլիսոփային, բանաստեղծին, աճապարարին և այլն:

Մարդու ստեղծագործ էության ըմբռնումը կոնկրետացվում, հագեցվում էր որոշակի բովանդակությամբ: Մարդը բանական էակ է, «մտաց և հանճարոյ ընդունակ» և միայն նա «բնաւորեցաւ ընդունել ըստ ազդողականին զգիտութիւն»¹⁶: Զարգացնելով այս դրույթները, փիլիսոփան պնդում էր, որ «մտաց և մակացութեան ընդունակն մարդոյն միայն է յատուկ»¹⁷: Դրա հիման վրա նա մարդուն համարում էր կատարելություն: Մարդու էության այդպիսի ընդհանուր (սեռային) ու անհատականացված մեկնաբանությունը հիմք է տալիս ասելու, որ Անհաղթը մոտենում էր մարդու գեղեցկության ըմբռնմանը՝ տեսնելով այն հենց մարդու ստեղծագործող էության մեջ: Նա գեղեցիկ է, որովհետև ընդունակ է իր սեփական տվյալների հիման վրա մարմնավորել իր մտահղացումը, ստեղծագործել, արարել: Անհաղթի աշխատություններում մարդը փաստորեն մեկնաբանվում է որպես բանականության և ուժի, առաքինության և բարոյականության, հմտության և կատարելության որոշակի շափ: Այս կապակցությամբ ևս կարևոր է ընդգծել, որ մտածողի խորին համոզմամբ, ինչպես փիլիսոփայությունն ու գիտությունը, այնպես էլ արվեստը կոչված են բազմապատկելու մարդու բանականությունը, «զարդարելու նրա հոգին», հարստացնելու նրա իմացական հնարավորությունները: Ծիշտ գնահատելու և բնութագրելու համար այն, ինչ վերաբերում է այդպիսի

¹⁶ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք..., էջ 32, 38:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 58:

պրոցեսին, Անհաղթն օգտագործել է այնպիսի տերմիններ, ինչպիսիք են՝ «օրինակելի» և «ազնիվ» («բարեպաշտ»), «զարդ» ու «գեղեցկութուն», «գեղեցիկ» և «կատարյալ» և այլն:

Բնորոշ է, որ Դավիթ Անհաղթի հայացքներում «զարդ» հասկացությունը հանդես է գալիս երեք նշանակությամբ՝ և՛ գեղեցկության, մարդուն գեղեցկությամբ ու պրավչությամբ օժտելու իմաստով, և՛ անհատական գիտակցության բանական հարստության իմաստով, և՛, վերջապես, մարդուն ազնվացնելու նշանակությամբ: Հետաքրքիր է նաև այն, որ «կատարելություն» հասկացությունը դիտվում էր ոչ թե որպես որոշ ձևական կամ արտաքին հատկանիշների ու ցուցանիշների համակցություն, այլ որպես բարդ ու բովանդակալից երևույթ: Կատարյալը միշտ դրականն է՝ ահա Անհաղթի իմացաբանական և միաժամանակ բարոյագեղագիտական կարևոր դրույթներից մեկը: Օրինակ՝ կատարյալ է այն ուսմունքը, որն օգնում է հաղթահարելու երկմտությունը և հաստատելու որևէ օգտակար բան: Կատարյալ է ամեն ինչի իմացությանը ձգտող փիլիսոփան, որը գիտե օգտակարի գոյության մասին և աշխատում է հասնել դրան: Այդպիսի մարդն աչքի է ընկնում բարությամբ, իմաստնությամբ և ուժով: Կատարյալ է իրերի բնությունը ճանաչելու ընդունակ միտքը: Մարդու բնության ըմբռնման հետ կապվող «կատարելության» նման մեկնաբանությունը հավասարապես կարևոր նշանակություն ուներ ինչպես փիլիսոփայության, այնպես էլ գիտությունների ու արվեստների, հասարակական պրակտիկայի համար ընդհանրապես:

Անհաղթի կողմից մարդու էության բավականին

բազմակողմանի մեկնաբանությունը գնահատելիս պետք է ընդգծել, որ հայ փիլիսոփայության և ընդհանրապես բանահյուսության մեջ մինչև նա ոչ ոք այդքան բարձր չի դասել մարդուն և այդպես՝ ընդհանուր առմամբ ստույգ և մատերիալիստական կռահումներով՝ չի գնահատել նրան: Մարդու, որպես երկրի վրա կատարելության, բնութագրումն ինքնին հայ իրականության մեջ փիլիսոփայական մտքի հայտնագործություն և մեծ նվաճում էր: Ընդամին ուշագրավ է, որ մարդու ըմբռնման մեջ չեն եղել ոչ զուտ աստվածաբանական դատողություններ, ոչ էլ միստիցիզմի նշույլ իսկ: Անհաղթն ըմբռնում էր մարդուն որպես երկրային ու ռեալ էակի և նրան առավելապես մոտենում էր մատերիալիստորեն ու ռեալիստորեն, թեև չէր մոռանում աստծուն և աստվածային ներշնչանքը:

Մնում է ասել հետևյալը: Պատմության նկատմամբ մարքս-լենինյան մոտեցումը երբեք ռետրոսպեկտիվ (հետահայաց) չի եղել: Ընդունելով ռետրոսպեկցիայի, որպես «անցյալին ուղղված հայացքի», օրինականությունն ու անհրաժեշտությունը, այն երբեք չի սահմանափակվում դրանով: Նախ, այն պատճառով, որ ռետրոսպեկցիան երբեք չի դիտվել որպես ինքնանպատակ և, երկրորդ, ինքը պատմությունը իր ժառանգորդման կապերում երբեք չի մեկնաբանվել որպես մեկընդմիջտքարացած, առավել ևս որպես մեր ժամանակի ու նաև ապագայի հետ ոչ մի առնչություն չունեցող: Այդպիսի ըմբռնումը վերաբերում է ոչ միայն ամբողջապես պատմությանն ու նրա առանձին կողմերին, այլև նրա գործիչներին, որոնք որոշակի հետք են թողել մարդկային մշակույթի պատմության մեջ:

Դրանց թվին է պատկանում նաև V—VI դդ. հռչակավոր ու ճանաչված մտածող Դավիթ Անհաղթը: Ծվքանի որ սույն հողվածում մենք զբաղվել ենք նրա գեղագիտական հայացքներով, բնական է առաջադրել այսպիսի մի հարց՝ ինչո՞վ է նա այդ կապակցությամբ հետաքրքիր մեզ համար, քսաներորդ դարի վերջին քառորդի մարդկանց համար: Քանի որ նախորդ շարադրրանքում փաստորեն պատասխանել ենք այդ հարցին, ուստի ցանկանում ենք այժմ համառոտակի կանգ առնել տվյալ հարցի երկրորդ կողմի վրա, հատկապես՝ ինչո՞ւմն է արտահայտվում այն ժառանգորդումը, որի թելերը արդի գեղագիտությունից ձգվում են դեպի այն գաղափարները, որոնք փաստարկել ու ինչ-որ շահով զարգացրել է Անհաղթը:

Առաջին դրույթը, որի մեջ երևան է գալիս այդպիսի կապը, փիլիսոփայության, գիտության և արվեստի հարաբերակցության հաստատումն ու ապացուցումն է: Անհաղթը գրում էր, որ փիլիսոփայությունը կոչված է գաղափարներով բեղմնավորելու ինչպես գիտությունը, այնպես էլ արվեստը: Նա ձգտում էր ի հայտ բերել ու պատճառաբանել գիտության ու արվեստի փոխազդեցությունը: Իսկ մի՞թե նույն, բայց ավելի որոշակի ու նպատակասլաց ձգտումը չի դարձել սովետական գեղագիտության մեջ առաջատար ուղղություններից մեկը՝ հասկանալի է, իսկական գիտական հիմքի, միակ ճիշտ, հատկապես դիալեկտիկական մեթոդի բազայի վրա, հենվելով պատմության նվաճումների և, իհարկե, մեր ժամանակի, առանձնապես սոցիալիզմի պահանջմունքների հետ ունեցած օրգանական կապի մեջ:

Այս թեմայով արդեն երևան են եկել գրքեր ու հոդ-

վածներ: Առանձնապես նշենք այն, որ դեռևս 1968 թ. լույս է տեսել «Գիտությունների համագործակցությունը և ստեղծագործության գաղտնիքները» կոլեկտիվ աշխատությունը, բացելով գիտական ու գեղարվեստական ստեղծագործության բնույթի կոմպլեքսային ուսումնասիրության աշխատանքների մի ամբողջ շարք: Այդ աշխատանքը գլխավորում է ՍՍՀՄ գիտությունների ակադեմիայի համաաշխարհային մշակույթի պատմության Գիտական խորհրդին կից գործող հատուկ հանձնաժողովը: «Փիլիսոփայական ու գեղարվեստական մտածողությունը» թեման խիստ արդիական է դարձել մեր երկրում, և հատկանշական է, որ 1979 թ. հունվարին Մոսկվայում տեղի ունեցավ համամիութենական գիտաժողով՝ նվիրված այդ թեմայի հետ կապված լայնածավալ պրոբլեմատիկային: Եվ խորհելով տվյալ փաստի շուրջը, հետազոտողը, ըստ էության, չի կարող չդիմել տրվյալ երևույթի պատմությանը, որի ակունքների մոտ կանգնած է եղել նաև Դավիթ Անհաղթը:

Երկրորդ բանը, որ ցանկանում ենք նշել ժառանգորդման կապի մեջ, դա ընդհանրապես մարդու, մասնավորապես անհատականության համընդհանուր էության անհաղթյան մեկնաբանությունն է: Իր երկերում մտածողը մարդուն դիտում էր արարման (ստեղծման) ու նրա նպատակի և՛ որպես սուբյեկտ, և՛ որպես օբյեկտ, թեև, իհարկե, չկարողացավ տեսնել դրանց դիալեկտիկական միասնությունը: Սովետական բազմազգ արվեստում հիմնական դեմքը մարդն է, բայց ավելի տարողունակ, ավելի պարզ գիտակցվող, ավելի խոր ըմբռնվող ու ավելի կոնկրետ պատկերացվող ու մեկնաբանվող, քան երբևէ անցյալում: Եվ եթե այնուամեն-

նայնիվ հիմք կա խոսելու այդ հետաքրքիր երևույթի պատմական ակունքների մասին, ապա, ակներև է, որ նրանցից մեկը, ովքեր գտնվել են դրա առաջին փուլում, եղել է Դավիթ Անհաղթը:

Եվ վերջապես, գիտելիքի, պերճախոսության, ամբողջությամբ վերցրած արվեստի, մասնավորապես երաժշտության ու նրա երկու տեսակների դասակարգումները գտնվում են գեղագիտական մտքի, հետևաբար և արվեստագիտության նախնական փուլում: Անհաղթը ելնում էր այն բանից, որ ողջ գոյավորը ճանաչելի է, իսկ բանականությամբ ճանաչելին կարող է բաժանվել, սահմանվել ու բացատրվել: Այս դրույթն է ընկել արվեստի տարրաբաժանման հիմքում և, ինչպես արդեն ցույց տրվեց, դրանք բաժանելով տեսակների ու համառոտակի բացատրելով դրանց յուրահատկությունը, նա շարժվում էր գիտական դասակարգման ուղղությամբ: Այն մտահայեցողական շէր, այլ հենվում էր իրականության, մասնավորապես արվեստի գործող տարատեսակների վրա: Այսինքն՝ տվյալ դեպքում ևս հայ փիլիսոփայի մեթոդում ի հայտ էին գալիս մատերիալիստական միտումներ: Արվեստի սեռերի ու տեսակների դասակարգումը և դրանց համապատասխան մեկնաբանությունը, դարերի ընթացքում զարգանալով ու առաջադիմելով, մեր ժամանակներում չեն կորցրել իրենց այժմեականությունը, իսկ մարքս-լենինյան գեղագիտության մեջ կենտրոնական պրոբլեմներից ու ստեղծագործական վեճերի առարկաներից մեկն են: Այսպիսով, այն հոգևոր ժառանգության մեջ, որը ստեղծագործաբար ժառանգորդում ու զարգացնում է արդի գեղագիտությունը, կա նաև Դավիթ Անհաղթի լուման:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ

ԵՎ ՀԱՅ ԵՐԱԺՇՏԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ

Ն. Կ. ԹԱՀՄԻՋՅԱՆ

Դավիթ Անհաղթը՝ հայ հին ու միջնադարյան փիլիսոփայության և գեղագիտության ամենակարկառուն դեմքերից մեկը, կարևոր տեղ է գրավում նաև հայոց երաժշտական մշակույթի պատմության մեջ:

Նրա կյանքի ու գործունեության տարիները՝ V դ. վերջ VI դ. սկիզբ, հատկանշվում են Աստվածաշնչի և եկեղեցական մատյանների ու հայրաբանական մի ամբողջ շարք աշխատությունների թարգմանություններից հետո՝ սկսված ազգային գրականության գործուն զարգացմամբ: Արագորեն հաղթահարելով դավանաբանական անձուկ շրջանակները, հասարակության ուսումնական դասը ձեռնամուխ եղավ հայրենի ավանդազրույցների, ժողովրդական բանահյուսության, ինչպես և հելլենական մշակույթի հիմնավոր ուսումնասիրությանը: Անտիկ քերականությունը, հռետորությունը, հատկապես փիլիսոփայությունը, որն ձրնդլայնելով հայոց մտավոր հորիզոնը, փշրեց նրանց կրոնական մտա-

¹ Տե՛ս Գ. Զարպեանալյան, Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց, Վենետիկ, 1889:

ծողութեան բացառիկութիւնը»², և ընդհանրապէս «արտաքին» կոչված գիտութիւնները վերախմաստավորված խոր դրսևորումներ էին ստանում հայ առաջադեմ մտածողների, մասնավորաբար՝ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների աշխատութիւններում:

Հելլենական մշակույթի բարերար ազդեցութեամբ է հատկորոշվում նաև Դավիթ Անհաղթի գրական գործունեութիւնը*:

Սահակ-Մեսրոպյան կրտսեր աշակերտների մեջ ամենահաջողակներից մեկը, — աշակերտներ, որոնք ժամանակին հատուկ ընտրված են եղել որպէս «ուշեղ», «քաջասուն», «փափկաձայն» ու «երկարոգի» (այն է՝ երկար շունչ ունեցող, երգելու ընդունակ)³, — Անհաղթը՝ Մովսէս Խորենացու, Մամբրե Վերծանողի, Արձան Արծրունու և այլոց հետ ուղարկվում է Ալեքսանդրիա, բարձրագույն կրթութիւն ստանալու: Այստեղ նա սո-

² Н. Марр, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII веков, СПб, 1909, стр 12

* Նրա գրական ժառանգութեան հարցը, ամբողջապէս առած, շուտաբանված չէ տակավին: Եթե մեր մեջ դեռևս մոտ անցյալում համարվում էր, որ հաստատապէս Անհաղթի գրչին պատկանում են՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան», «Վերլուծութիւն «Ներածութեան» Պորփիրի» և «Մեկնութիւն շորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի ի Վերլուծական» աշխատութիւնները, ապա այժմ հիմնավոր է նկատվում գրանց շարքին դասել նաև Արիստոտէլի «Ստորոգութեանց» մեկնութիւնը (և առհասարակ թվում է, որ աստիճանաբար պիտի հաստատվի Մխիթարյան հայրերի կարծիքը մեծ փիլիսոփայի գրական վաստակի մասին. հմմտ.՝ Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Վենետիկ, 1932):

³ Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 328:

վորում է նորպլատոնական նշանավոր փիլիսոփա Օլիմպիոդորոս կրտսերի ղեկավարության ներքո, ապա և ինքն է դասավանդում անտիկ և վաղ-քրիստոնեական մշակույթի այդ մեծ կենտրոնում: Ըստ ավանդության նա եղել է նաև Աթենքում, փայլուն կերպով հանդես եկել հրապարակային վեճերում, որի համար և կոչվել է «եռամեծ և անյաղթ փիլիսոփայ»⁴: Բայց հետո վերադառնալով Հայաստան՝ Անհաղթն իրեն նվիրում է հայրենակիցների լուսավորության ազնիվ գործին:

Անհաղթի քրիստոնյա լինելը ոչ միայն թեական չէ, այլև հատուկ ապացուցված է ժամանակին⁵: Այնպես որ մենք կարող ենք վստահությամբ վերաբերվել գրավոր մեզ հասած այն նվիրական ավանդությանը, որ ունի «Յաղագս սրբոց վարդապետացն հայոց Մովսէսի և Դաւիթի» խորագիրը, և ուր արձանագրված է. «արեգակնակերպն Մովսէս և Դաւիթ... արարին և զեղանակս երաժշտականացն ձայնաւորս բազումս ի պէտս եկեղեցւոյ»⁶:

Այս տեղեկությունն Անհաղթի վերաբերությամբ այլուստ հայտնի չէ մեզ: Անշուշտ, դա չի նշանակում, որ բացառված է հիշյալ տեղեկությունը հաստատող փաստերի հայտնաբերումը հետագայում:

Ինչպես էլ որ լինի սակայն, փաստն այն է, որ Ան-

⁴ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք բնական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ VI:

⁵ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Դաւիթ Անյաղթի խնդիրը նոր լուսաբանութեամբ, Վաղարշապատ, 1904, էջ 30—31:

⁶ Փար. վրդ. Սրվաճաճեանց, Հնոց և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 79, 86, 88:

հաղթը հայոց երաժշտական մշակույթի պատմության մեջ մտնում է գլխավորապես իր տեսական-փիլիսոփայական երկերով և, մասնավորապես, «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատութեամբ: Հայտնի է, որ վերջինս՝ նախապես շարադրված է եղել հունարենով՝ Τα προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἄπο τῶν Δαβίδ τοῦ θεοφιλεστατου και θεόφρονος φιλοσόφου,⁷ և հետո միայն թարգմանվել է հայերենի⁸, ըստ բոլոր տվյալների՝ խոհուն իմաստասերի կենդանութեան օրոք, որ հեղինակագործել է թարգմանությունը և կամ նույնիսկ ինքն է կատարել այն⁹. և լայն տարածում գտնելով ու արժանի ժողովրդականություն վայելելով անցյալի հայկական իրականության մեջ՝ մեծապես ազդել է հեղինակին ժամանակակից ու հետագա դարերի հայ նշանավորագույն մտածողների հայացքների վրա¹⁰:

«Սահմանքում» Անհաղթը հետազոտում է փիլիսոփայության առարկայի, իմացական հնարավորությունների ու էության հետ կապված արմատական հարցերը: Հիմնվելով Պիթագորասի, Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքների վրա և զուգորդելով դրանք նորպլատոնականության Ալեքսանդրյան դպրոցին հատուկ համադրական (սինկրետիկ) աշխարհայեցողության ոգով, նա

⁷ Հունարեն բնագիրը հրատարակել է Ա. Բուսեն՝ շորս ձեռագրերի համեմատությամբ: *St u Davidis Prolegomena et in Porphyrii isagogen Commentarium*, ed. Adolfus Busse, Berolini, 1904.

⁸ Հ. Մանանդյան, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 21:

⁹ В. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946, стр. 96

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 190—224:

հետևողականորեն հերքում է Պիոունի հիմնական դրույթները և հանդես գալիս տրամաբանության, գիտանքի ու իմացության պաշտպանության դիրքերում: Այստեղ հեղինակը շոշափում է նաև արվեստի, որպես իմացության ձևերից մեկի, հարցերը, որով անհրաժեշտաբար անդրադառնում է նաև երաժշտությանը:

«Սահմանքում» ցրված՝ երգ-երաժշտությանը վերաբերող մի ամբողջ շարք մտքեր, շոշափում են ինչպես երաժշտական գեղագիտության, նույնպես և երաժրշտական տեսության և երաժշտական կրթության կարեւոր հարցեր¹¹: Սույն բաժանումը փոքր-ինչ պայմանական է: Քանզի հայտնի է, որ հին մտածողների գրավածքներում բուն գեղագիտական դրույթները՝ ընդհանուր փիլիսոփայական գաղափարների հետ յուրատեսակ միասնություններ են գոյացնում: Եվ սակայն ստորե մենք հետևելու ենք ճիշտ այդ բաժանմանը: Նախ այն պատճառով, որ Հայաստանում V—VI դդ. գործում էր արդեն երաժշտական գեղագիտությունը երաժշտական տեսությունից, և գործնական տեսությունն էլ գիտականից տարանջատելու միտումը¹²: Եվ հետո՝ դա հարմար է նաև մեր ասելիքներն առավել հստակելու տեսակետով:

Երաժշտության գեղագիտությանը վերաբերող Անհաղթի ասույթները ծավալուն դատողություններ չեն¹³:

¹¹ Հմմտ.՝ մեր հոդվածը՝ Давид Непобедимый и армянская музыка, «Советская музыка», 1968, № 8

¹² Տե՛ս մեր աշխատությունը՝ Теория музыки в Древней Армении, Ереван, 1977, стр 15

* Ինչպես ճիշտ նկատեց ժամանակին Ա. Ագամյանը, տվյալ պատմաաչրջանում ընդհանուր գեղագիտական ծավալուն գատողու-

Սակայն դրանք շատ իմաստալի են և կարևոր նշանակություն ունեն հայ հին ու միջնադարյան երաժշտական դեղագիտության պատմական զարգացման ուղիներն ըմբռնելու տեսակետով:

Ինչպես գիտենք¹³, հեթանոս Հայաստանում վիպասանների և գուսանների, թատերական երաժիշտների ու քրմական դասերի ջանքերով գոյացել էր երաժշտատեսական-դեղագիտական հայացքների մի համակարգ՝ հնագույն (երաժշտության դիցաբանական ընկալմամբ քնորոշվող) և հին (երաժշտարվեստի մասին բնաստատական-տիեզերաբանական գաղափարներով աչքի ընկնող) երկու շերտերով: Հատկապես երկրորդն իր առաջատար նշանակությունը գիջում էր՝ Հայաստանում քրիստոնեական ուսմունքի տարածմանը և հայ եկեղեցու կազմակերպմանը զուգընթաց:

Վերջինս, բացասելով հեթանոս անցյալին կապված բուն իսկ ապրելաձևը, ձգտում էր հիմնովին փոխել, նախ և առաջ, բնակչության տարբեր խավերի բարոյագեղագիտական համոզումներն ու ճաշակը: Այդ իսկ պատճառով, հնի ու նորի միջև բռնկված պայքարը սույն բնագավառում և, մասնավորապես, երաժշտության ու հասարակության կյանքում նրան հատկացվելիք դերի ըմբռնման հարցերում, կրել է առավել սուր բնույթ: Ողջ երկրի երաժշտական փորձում ուղղակի բախվել են սկզբունքորեն իրարամերժ բեկոններ. մի կողմից՝ հեթանոսությունների շնորհիվ սույնիսկ արևմտյան մտածողների աշխատություններում (տե՛ս А. Адамян, Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955, стр 154).

¹³ Հմմտ. մեր հոդվածը՝ Հին Հայաստանի երաժշտական դեղագիտությունը, «Գիտական աշխատությունների միջբուհական ժողովածու» (արվեստագիտություն), հ. 3, Երևան, 1977, էջ 3—38:

նոս ազատամտութիւնը, տարերային հեղոնիզմը, սան-
ձարձակ կրակոտութիւնը, աշխարհային զգայականու-
թիւնն ու գունագեղութիւնը (հատկապէս հանձին գու-
տանական արվեստի) և մյուս կողմից՝ քրիստոնեա-
կան հոգևոր նախասկիզբը, խստաշունչ անապատակե-
ցութիւնը, առնական ինքնամփոփումը, ներքին հավա-
տարակշռվածութիւնը և մտքերի ու ապրումների ընդ-
դժված համակարգվածութիւնը, խոհականութիւնը:

Քիչ այլ էր պարագան գիտութեան մեջ: Եկեղեցական
հենահարթակի վրա կանգնած գիտնականները կրքոտ
կերպով մերկացրել են ավելորդն ու պատահականը,
հետադիմականն ու անպատշաճը ժողովրդական զանգ-
վածների և գուտանների արվեստում, նորը տեսականո-
րեն հիմնավորելու իրենց բուն ձգտումներում հաճախ
րնկնելով ծայրահեղութեան մեջ: Մինչդեռ մտածողու-
թեան աշխարհիկ ուղղվածութեան ներկայացուցիչներո՞ւ
յանգիտ, բայց և քննական մոտեցմամբ յուրացրել են
հելլենիստական Հայաստանի լավագույն ավանդույթնե-
րը, ինչպէս և անտիկ քաղաքակրթութեան փայլուն նվա-
ճումները՝ այժմ դրանց հաղորդակցվելով շատ ավելի
ազատ:

Վերաբերմունքը դեպի հելլենիստական մշակույթն ու
կրթութիւնը իրավացիորեն համարվում էր հեթանոս
Հայաստանը վաղ քրիստոնեականին միացնող կարևո-
րագույն ազդակներից մեկը*:

* Ինչպէս գիտենք, Արևելքն ընդհանրապէս ավելի սահուն կա-
տարեց անցումը դեպի միջնադարը, ի տարբերութիւն Արևմուտքի,
որ առաջին դարերում «սրբեց երկրի երեսից հին քաղաքակրթութիւ-
նը, հին փիլիսոփայութիւնը» (К Маркс и Ф. Энгельс, Сочине-
ния, т VIII, М., 1957, стр 128):

միայն կանխորոշում էր երաժշտա-գեղագիտական մտք
 զարգացման ընթացքը, այլև որոշ չափով ազդում երա
 ժրշտական փորձի վրա և՛ մեղմելով նրանում ընդդ
 մամարտող նախասկիզբների սուր կողմերը: Եվ նշա
 նակալից է, որ արվեստի ու երաժշտության մասին գի
 տա-ընդհանրացնող փիլիսոփայական նոր մտքի առա
 ջացումն իսկ, մտքի, որն արդեն որոշ չափով տարան
 ջատված էլ էր երաժշտության բուն տեսությունից, կապ
 վում է հունաբան դպրոցի գիտնականների, ու նախ
 Դավիթ Անհաղթի անվան հետ:

Անհաղթի երաժշտա-գեղագիտական հայացքներ
 սերտ կապված են նրա ընդհանուր գեղագիտական գա
 ղափարներին, որոնցից այստեղ անհրաժեշտ է հիշա
 տակել իմաստասերի կողմից նորովի ձևակերպված ար
 վեստի բանական ըմբռնումը¹⁴: Անհաղթը արժանին
 տալիս փորձին (ներհմտության, այն է՝ էմպիրիային
 ևս, բայց վերջինս վերաբերում է արհեստավորակա
 արվեստին (գուցե և կիրառական արվեստներին), երբ
 ճշմարիտ (գեղագիտական ինքնակա խնդիրներ բարձ
 րացնող և լուծող) արվեստի մասին խորունկ դատողու
 թյուններից հետո նա ավելացնում է. «եւ դարձեալ, ա
 թուեստ է բաղկացութիւն ի հասողութենէ, ներհմտու
 թեամբ նախակրթեալ առ պիտանացու ինչ կատարումն
 որ ի կենցաղումս»¹⁵:

Ընդունելով, բնականաբար, փորձի և վարժության

¹⁴ Տե՛ս Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 24—40, ուր դավթյան մրտ
 քերը քննվում են արվեստի էմպիրիկ մի ըմբռնումը ցուցանող սահ
 մանման համեմատությամբ, որ ժամանակին առաջադրել է 'Իոնի
 պիտա Թրակացին, ստոիկյանների հետևողությամբ:

¹⁵ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 104:

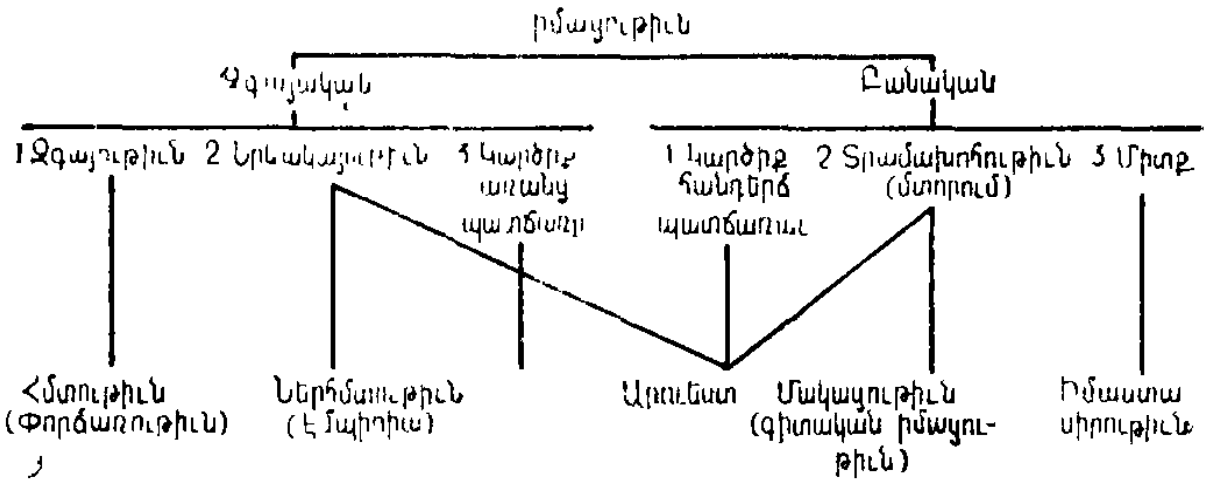
հմտության և արհեստագիտության զգալի դերը, Անհաղթը, միաժամանակ, ցույց է տալիս տաղանդի, երեւակայության ու տրամախոհության վճռական նշանակությունը արվեստում: «Իսկ արհեստ է ընդհանուր գիտութիւն հանդերձ պատճառաւ, կամ արուեստ է ունակութիւն ճանապարհորդեալ հանդերձ երևակայութեամբ. քանզի արուեստ ունակութիւն ոմն է և գիտութիւն, այլ և ճանապարհորդէ, այսինքն զամենայն ինչ ըստ կարգի տոնէ»: Եվ հետո՝ «պարտ է գիտել, թէ ի զգայութեանց ծնանի հմտութիւն, և յառանց պատճառի կարծեաց՝ ներհմտութիւն. այլև ի զգայութենէ և յերևակայութենէ ծնանի ներհմտութիւն: Իսկ ի տրամախոհութենէ և ի հանդերձ պատճառաւ կարծեաց ծնանի արհեստ, իսկ ի տրամախոհութենէ և ի մտաց՝ մակացութիւն»¹⁶:

Արվեստի մասին Անհաղթը դատում է գրեթե բացառապես իմացաբանության առումով և իմացության աստիճանավորության մեջ պատշաճ տեղ է հատկացնում դրան: Շատ շտարածվելու համար այստեղ առաջ բերենք իմացության աստիճանների դավթյան ըմբռնումը ցուցանշող գծագիրը, որ կազմել է Վ. Զալոյանը¹⁷:

Գծագրից երևում է, որ ըստ Անհաղթի, արվեստը դեռևս չի հասնում զուտ գիտական իմացությանը («մակացութեան»), թեպետև շատ մոտիկ է վերջինիս՝ նրա-

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 102 և 110: (Հիշեցնենք, որ «արհեստ» և «արուեստ» եզրերը հայ հին մատենագրության մեջ հաճախ փոխարինում են միմյանց: Այն տարբերությունը, որ այսօր դնում ենք դրանց միջև, հին մատենագրության հուշարձանները ընթերցելիս հասկացվում է տվյալ կապակցությունից):

¹⁷ Վ. Զալոյան, Նշվ. աշխ, էջ 124:



նում խորհրդածություն («տրամախոսություն») ունեցած մասնակցության շնորհիվ: Բայց այն (արվեստը) միևնույն է, սկզբունքորեն վերաբերում է բանական իմացությանը (ի տարբերություն փորձնականի, որին կապված է «ներհմտություն»-ը):

Մասնավորապես երաժշտությանը վերաբերող իրասույթներով Անհաղթը բարձրացնում և յուրովի լուծում է գեղագիտական որոշակի հարց, ինչ է երաժշտությունը, ինչ ծագում ունի և ինչ է նրա էությունը: Երաժշտության ծագման մասին խոսելիս Անհաղթը հաշվի է առնում երաժշտարվեստի զարգացման մեջ Հին Հունաստանի խաղացած մեծ դերը: «Եւ պարտ է գիտել եթէ զթուականն փիւնիկեցիք գտին, որպէս վաճառականք գոլով և թուականութեան պէտս ունելով առ ի համարել: Իսկ զերաժշտականն՝ թրակացիք, վասն զի անտի էր Որփևս, զորմէ ասեն նախ գտանել զերաժշտականն»¹⁸:

Երաժշտական արվեստում իմաստասերը տարբերում է երկու կողմ՝ նյութական և աննյութական: Երաժշտությունն ըստ ինքյան Անհաղթի համոզմամբ աննյութա-

¹⁸ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 132:

կան է: Անտիկ պատկերացումների հետևողությամբ նա երաժշտարվեստը դիտարկում է տեսական փիլիսոփայության երկրորդ մասի՝ մաթեմատիկայի («ուսումնականի») շորս ճյուղերի շարքում՝ թվաբանություն, երաժշտություն, երկրաչափություն և աստղաբաշխություն: Եվ, հաստատելով քանակի ստորոգության վճռական նշանակությունը մաթեմատիկայի վերաբերությամբ, նա այդ դրույթն ամբողջապես տարածում է երաժշտության վրա ևս: Քանի որ, նրա համոզմամբ, երաժշտությունը գոյանում է ձայների բարձրության (ելեկտրային) ու ժամանակային (չափակշռութային) հարաբերություններից, իսկ վերջիններս հանգում են քանակական հարաբերությունների, որոնք արտահայտվում են թվերով: «Եւ պարտ է գիտել, — գրում է նա, — թէ ուսումնականն քանակին գոյանայ և այսոքիւք կահաւորիկամ թուականան, որպէս ինքն իսկ թուականն, որ է քանակ, և կամ բաղազանութեամբ հընչմանց, որպէս երաժշտականն, քանզի և այս քանակ է»: Հետո իմաստասերը բացատրում է, որ մաթեմատիկայի շորս ճյուղերը համապատասխանում են քանակի շորս տեսակներին, որոնցից երաժշտության հետ կապվում է ընդհատուն քանակը, իր մասերի փոխհարաբերության մեջ առած: «Արդ, ըստ համեմատութեան այսց շորից տեսակաց քանակի՝ շորս ունի և ուսումնականն, որ քանակին գոյանայ. զթուականն, զերաժշտականն, զերկրաչափականն, զաստեղաբաշխականն. յորոց թուականն բաղկանայ ի տարրորոշ քանակէն, որ ըստ ինքեան, իսկ երաժշտականն ի տարրորոշ քանակէն, որ ըստ բաղազանութեան»¹⁹:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 126 և 130:

Մեկ որ ձայների հարաբերությունները դիտարկվում են որպես սոսկ քանակական ցուցիչներ, ապա երաժշտությունն էլ, ամբողջությամբ առած, որոշ իմաստով կարելի է համարել աննյութական: Սակայն երաժշտությունը, ըստ Անհադթի, ընդունակ է նյութական այս կամ այն ձևն ստանալու, հատկապես խոսքի զուգորդությամբ: Երաժշտության բուն նյութական կողմը կազմում են նվագարանները, որոնք միշտ ուղեկցում են երաժշտարվեստին. «Իսկ երաժշտականին յարակայանայ նիւթական երաժշտականն,— շարունակում է Անհադթը,— այսինքն որ փանդոամբբ և փողովք և ծնծղայիւք բաղկանայ: Իսկ ստոյգ երաժշտականն բանի միայն պիտանացեալ բաղկացուցանէ զինքն»²⁰:

Երաժշտարվեստին վերաբերող դավթյան դատողություններից ամենաարժեքավորը, թերևս, երաժշտության հուզական էության ու ներգործության ուժի մասին նրա հակիրճ բայց դիպուկ ասույթն է: Ուշագրավ է, որ իմաստասերն այս կապակցությամբ վկայակոչում է հայ ժողովրդագուսանական երգաստեղծության երկու տեսակները. «մրմունջներն» ու «ողբերը», ընդ նմին վերապատմելով մեծն Ալեքսանդրի մասին հնում տարածված մի զրույց էլ: «Եւ պարտ է գիտել, թէ մեծ է զօրութիւն երաժշտականին, պէսպէս կրիւք ըմբռնելով զհոգին և տրամադրելով, որպէս յայտ առնեն մրմունջք և ողբք, ըստ ինքեանց տրամադրելով զհոգին: Որպէս վիպասանեալ է ոմանց վասն Աղէքսանդրի, թէ ի խրախութեան ելով, երաժիշտն զպատերազմականն նուազէր զմատն, և նա իսկույն զինեալ արտաքս դիմեաց: Իսկ

դարձեալ երաժշտին զուրախականն բախեալ ղնուագս, նա անդրէն դարձեալ ի բազմականսն ճեմէր»²¹:

Եվ այսպես, երաժշտարվեստը ըստ Անհաղթի, ըստեղծել են («գտին») թրակացիք: Նրանում տարբերվում են երկու կողմեր. նյութական և աննյութական: Նյութական կողմը կազմում են նվագարանները: Իսկ երաժշտությունն ինքը՝ աննյութական է, թեև կարող է նյութական ձև ընդունել, հատկապես խոսքերի զուգորդությամբ: Ձայների հարաբերությունները («բաղազանու-

²¹ Նույն տեղում: Մրմունջների և ողբերի հիշատակության ողջ իմաստն այստեղ ավելի հասկանալի կլինի, եթե ավելացնենք հետևյալը: Ուշադիր վերընթերցելով դավթյան մեջբերված խոսքերը՝ նկատում ենք, որ «մրմունջք» ասելով նա հասկանում է ժողովրդագուսանական երգերն ընդհանուր առմամբ, բացի ողբերից: 'Իա հետևում է, նախ՝ մեջբերման կապակցությունից, ապա և՝ «Սահմանքի» դիտարկվող հատվածի միջնադարյան բնորոշ մեկնություններից: Այսպես, անանուն մի մեկնիչ, ձգտելով լրացնել երաժշտության մասին Անհաղթի ասույթն ու հիշատակել երգարվեստի երրորդ տեսակը, մրմունջներից ու ողբերից հետո նշում է հոգևոր երգերը (Սատենադարան, ձեռ. № 55, էջ 403բ, կամ № 6906, էջ 249): Պարզ է, ուրեմն, որ «մրմունջք» և «ողբք» տեսակային երկու հասկացություններով ընդգրկվում էր աշխարհիկ ողջ երգարվեստը: Եվ իրոք, Փավստոս Բուզանդն էլ, պատմելով Գնելի սպանության առթիվ տեղն ու տեղը հանպատրաստից մեծ վիպերգի ստեղծման հանգամանքները, հաղորդում է, որ ձայնարկուները, Փառանձեմի դիխավոբությամբ, «գեղգեղել» են ողբերի ձայնեղանակում, ու նաև՝ մրմունջների տարբեր ձայնեղանակներում (Փավստոսի Բուզանդացույ պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1914, էջ 161): Համաձայն բոլոր տրվյալների, վաղ միջնադարյան Հայաստանում գիտնականները ժողովրդագուսանական (այսինքն՝ աշխարհիկ ողջ) երգարվեստում տարբերել են երկու հիմնական տեսակներ՝ ողբ և մրմունջ ու դրանով իսկ վերջինիս հատկացրել խոշոր տարողություն: Որովհետև ողբը շատ ավելի որոշակի ու սահմանափակ է, իսկ մրմունջը ընդգրկում է այն ամենը, ինչ դուրս է մնում «ողբ» հասկացությունից:

Թիւն հնչմանց») հանգում են քանակային հարաբերությունների, որոնք տեսության մեջ արտահայտվում են թվերով: Այսպիսով, երաժշտության մեջ քանակի ստորոգությունը կարևոր դեր է խաղում: Այդ ստորոգությամբ էլ երաժշտությունը կապվում է մաթեմատիկայի մնացյալ ճյուղերի հետ: Երաժշտարվեստը, որպես իմացության ձև բանական է: Նրանում բանական նախասկիզբը գերակշռում է փորձնականի վրա: Բայց երաժշտության մեջ հիմնականը նրա հուզական բնույթըն է: Եվ դրանում է երաժշտության ներգործության մեծ ուժը:

Անհաղթի այս գաղափարները միջնադարյան Հայաստանում ստեղծագործական հմայքի անդիմադրելի ուժ են ունեցել: Չնայած այն հանգամանքին, որ այդ գաղափարները նույնիսկ հակասել են պաշտոնապես ընդունված որոշ դրույթների (հատկապես՝ երաժշտության ծագման հարցում), դրանք օրգանապես մտել են վաղ միջնադարյան Հայաստանի գեղագիտական հայացքների բուն իսկ համակարգի մեջ և նշանակալի ազդեցություն գործել երաժշտարվեստի մասին հայկական գիտա-ընդհանրացնող մտքի զարգացման հետագա ողջ ընթացքի վրա:

Առաջին հայացքից դժվար է լինում նկատել Անհաղթի երաժշտա-տեսական առանձին դրույթները միավորող ներքին կապը: Այդ դժվարությունը, սակայն, իսկույն հաղթահարվում է, երբ նույնիսկ թեթևակի ծանոթանում ենք, մի կողմից՝ Հին Հայաստանի երաժշտական տեսության զլխավոր բաժիններից գեթ մեկի բովանդակությանը, մյուս կողմից՝ Հայաստանում երաժշտական մշակույթի ասպարեզում Անհաղթի գործու,

նեությանն անմիջաբար նախորդող շրջանում կատարված տեղաշարժերի հիմնական ուղղվածությանը:

Գրերի գյուտից հետո տեղի ունեցած կարևորագույն իրադարձություններից մեկը, ինչպես գիտենք, հանգում էր՝ քրիստոնեական պաշտոններգության ազգայնացմանը: Հունարենի և ասորերենի փոխարեն, որոնք այստեղ գերիշխել էին մի ամբողջ դար, իր իրավունքների մեջ հաստատվել էր հայոց լեզուն: Դրա բնական ու անմիջական արդյունքը եղավ այն, որ համապատասխանաբար նորոգվեց նաև պաշտամունքի երաժշտական ձևավորումը, ծագեց ու իսկույն բուռն թափով սկսեց զարգանալ հոգևոր մասնագիտացված երգարվեստը, վերակարգավորվեցին հայ երաժշտության ավանդական ձայնեղանակները (իմա՝ շափանմուշ եղանակները), և վերակազմակերպվեց դպրոցներում երգեցողության առարկայի դասավանդումը: Մեծ շարժումը գլխավորել են ժամանակի նշանավորագույն գործիչները՝ հայ մշակույթի ռահվիրաներ ու նվիրված լուսավորիչներ՝ գրերի գյուտի հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցն²² ու կարկառուն գիտնական, կաթողիկոս Սահակ Պարթևը²³:

Դժվար է գերագնահատել նրանց եռուն գործունեության նշանակությունը հայ մասնագիտացված երաժշտարվեստի զարգացման մեջ: Հարկ է նշել սակայն, որ արմատական վերափոխումների թե՛ ժամանակաշրջանում ծավալված այդ գործունեությունը անհրաժեշտորեն կրել է, հիմնականում, գործնական-հասարակական

²² Տե՛ս մեր հոդվածը՝ Մեսրոպ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը, «Բանրեր Մատենադարանի», 1964, № 7:

²³ Տե՛ս մեր հոդվածը՝ Սահակ Պարթևը և հայ եկեղեցական երգարվեստը, «Էջմիածին», 1973, № 12:

աշխատանքի բնույթ և, որպես այդպիսին, Հայաստանում երաժշտական գիտության ու երաժշտության կրթության հետագա բարեշրջման առումով, հանգեցրել երկու արդյունքի. խոսքի և, մասնավորապես, բանաստեղծական, ճարտասանական գեղարվեստական խոսքի օրինաչափությունների ուսումնասիրման կերպերի ընդհանուր մշակմանն ու հայ երաժշտության ձայնեղանակների վերակարգավորմանը:

Մինչդեռ փաստերը ցույց են տալիս, որ միջնադարյան Հայաստանի երաժշտության տեսության այն բաժնին, որն ընդգրկել է ձայնեղանակների ուսմունքը, նախադաս են եղել՝ ձայնի (հնչյունի), երաժշտարվեստի հնչական (ակուստիկական) հիմունքների ու ներդաշնակության (կամ բնուղիղ՝ դիատոնիկ ձայնաշարի) հենքի մասին ուսմունքները²⁴: Ճիշտ դրանց էլ վերաբերում են Անհաղթի երաժշտատեսական ուսանելի ասույթներն ու ձևակերպած մի շարք դրույթները:

Ըստ Անհաղթի, ձայնի՝ որպես ֆիզիկական երևույթի, էության ճանաչողությունը փիլիսոփայության խրնդիրն է: «Իմաստասիրութիւն գիտէ զբնութիւնս ձայնից — գրում է նա, — իսկ զհետևմունս ձայնի ետ գիտել քերթողին, այսինքն զոլորակս և զհագագս»²⁵: Եվ հետո «քանզի և քերթողն գիտէ, թէ էն և ովն բնութեամբ նրկարք են. թէպէտ և զպատճառսն ոչ գիտէ, այլ վերածգայերաժշտական իմաստասէրն»²⁶:

Այս դիտողությունները ուշադրության արժանի են այն իմաստով ևս, որ նրանցում առաջ է քաշվում և

²⁴ Տե՛ս «Теория музыки в Древней Армении», էջ 90—134:

²⁵ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 94:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 92:

ընդգծվում «երաժշտական իմաստասէր» հետաքրքրա-
կան հասկացութիւնը: «Սահմանքում» Անհաղթը բե-
րում է նաև ձայնի, առհասարակ հնում և մասնավորա-
պես Հայաստանում տարածված հետևյալ ընդհանուր
սահմանումը. «Ձայն (է) վիրաւորութիւն օդոյ»: Վերջինս
Անհաղթը թեև համարում է ձևական տրամաբանութեան
տեսակետով խոցելի («վասն զի ոչ զուգադարձի»), դը-
րան հակադրելով ավելի մասնակի մի երևույթի՝ մարդ-
կային ձայնի իր բացատրութիւնը, սակայն նա այդ
սահմանման արտացոլած ճշմարտութիւնը չի հերքում,
պնդելով. «զի որ ձայն է՝ նա և վիրաւորութիւն օդոյ»²⁷:

«Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի» աշ-
խատութեան մեջ Անհաղթը ձայնի վերաբերութեամբ ա-
նում է լրացուցիչ դատողութիւններ, որոնք վկայում են
այն ժամանակվա գիտելիքների խորութեան մասին:
«Ձայն երկակի է,— գրում է Անհաղթը,— կամ յօդեալ,
կամ անյօդ. յօդեալ՝ որպէս մարդոյ, կամ անյօդ՝ որ-
պէս անասնոյ և կամ որպէս անշնչիցն հնչմունք»: Հե-
տո ձայնի այս երկու սեռերը իրենց կարգին բաժան-
վում են երկուական տեսակի: «Եւ երկաքանչիւրքն դար-
ձեալ երկակի, կամ նշանական, կամ աննշանական»: Ստացվում է ձայնի շորս տեսակ: Դրանք բացատրելու
նպատակով Անհաղթը բերում է մի շարք պարզ ու հան-
րամատչելի օրինակներ: Այսպես, հողավոր բայց նշա-
նակութիւն չունեցող ձայնի համար նա օրինակ է բե-
րում երկու մտացածին ու անիմաստ հասկացութիւն-
ներ, իսկ անհող, բայց որոշ նշանակութիւն ունեցող
ձայնի համար՝ շան հաչյունը: «Յօդեալ և նշանական՝
որպէս արծուի և եղջերու, վասն զի յօդեալ է սիղոբա-

²⁷ Նույն տեղում, էջ 96:

յիւք, և նշանակեն զարժուին և զեղջերուն: Իսկ յօղեալ և աննշանական՝ որպէս ձիակապիկն և եղջերուախաղն, քանզի այսոքիկ յօղեալ են, բայց նշանակեն և ոչ ինչ: Իսկ անյօղ և նշանական, որպէս հաջին շան. զի թէպէտ և անյօղ է՝ նշանակէ զգալուատ մարդոյ կամ դազանի: Իսկ անյօղ և աննշանական՝ որպէս հնչումն քարի կամ փայտի»²⁸:

Ձայնի շորս տեսակների մասին այս դրույթները լիովին յուրացվում են հայ երաժիշտ տեսաբանների կողմից դեռևս վաղ միջնադարում, իսկ ավելի ուշ՝ զարգացած ավատատիրության շրջանում՝ դրանք վերահարուցվելով հիմք են ծառայում ձայների նոր, ավելի կատարյալ մի դասակարգման համար²⁹:

Վերը տեսանք, թե ինչ գաղափարներ է սերմանել Անհաղթը՝ երաժշտարվեստը դասելով մաթեմատիկայի շորս ճյուղերի շարքում, շեշտելով երաժշտության նրկատմամբ ևս քանակի ստորոգության ունեցած կարևոր նշանակությունն ու ձայների բարձրության ու ժամանակային հարաբերությունները հանգեցնելով քանակական հարաբերությունների: Այդ գաղափարները դիտական լուրջ հետաքրքրություն են առաջացրել Հին Հայաստանի երաժիշտ-տեսաբանների շրջանում, նաև երաժրշտական հնչականության (ակուստիկայի) հարցերի նրկատմամբ:

²⁸ Դավիթ Անյազք, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976, էջ 8—10:

²⁹ Հմմտ. մեր ուսումնասիրությունը՝ «Ձայնի մասին ուսմունքը հին և միջնադարյան Հայաստանում», «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 6, Երևան, 1962, էջ 135—170:

Անշուշտ, երաժշտության մեջ շափազանց կարևոր է, մասնավորապես, որակային հատկանիշի խնդիրը: 'Իսլավ գիտակցել են զարգացած ավատատիրության շրջանի հայ գիտնականները, որոնք նույնիսկ «գույներ» ու «որակներ» են անվանել հայ երաժշտության ձայնեղանակները: Սակայն, դրան հասնելուց առաջ, անհրաժեշտ էր լիովին ըմբռնել երաժշտական տարբեր երեւոյթներին հատուկ քանակային կողմը:

Պետք է ասել, որ երաժշտական հնչականության մասին առանձին տվյալներ (օրինակ՝ երաժշտության «գրվախավոր» ձայնամիջոցների, ութնյակի, հնգյակի և քառյակի կայուն հարաբերությունների թվային սահմանումները) հայերը վաղ միջնադարում մասամբ քաղել են Փիլոն Ալեքսանդրացու դեռևս V դարում թարգմանված աշխատություններից: Ըստ որում, այդ թարգմանությունների ընթացքում ծագած հին հայկական երաժշտական մի քանի եզրեր (տերմիններ) հետագայում հաստատուն կերպով մտան գիտական շրջանառության մեջ: Իրանցից են՝ «երկպատիկը» (բառացի՝ «կրկնապատիկ»), որ նշանակել է ութնյակի ձայնամիջոցը, որպես 2 : 1-ի հարաբերություն (կամ վերին ութնյակի հնչյունը), և «կիսաբոլոր» (բառացի՝ «որունի ի վերայ երկմասնեայ բոլորին իւրոյ և զկէսն բոլորին»)՝³⁰, որ նշանակել է հնգյակի ձայնամիջոցը, որպես 3 : 2-ի հարաբերություն (և կամ վերին հնգյակի հնչյունը):

Սակայն Հայաստանում Անհաղթի գաղափարների տարածումով գիտակցվեց բնական ողջ հնչյունաշարի

³⁰ «Նոր Բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. Ա, Վենետիկ, 1836:

կառուցվածքի հիմնավորման անհրաժեշտությունը՝ Երաժշտական հնչականության բնագավառում գիտության վերջին նվաճումներն այն ժամանակ ներկայացնում էին ալեքսանդրյան հույների ձեռքբերումները՝ Շարունակելով զարգացնել միալարի անմիջական բաժանման հիմնավորյալ փորձը, նրանք դեռևս մ. թ. I դ. տեսականորեն իմաստավորել էին բնական հնչյունաշարի կառուցվածքի օրինաչափությունները, ինչպես և հելլենական ու մերձարևելյան միաձայնությանը հատուկ ելևէջների արտաբերման եղանակները, դասակարգել ու հաստատագրել էին համապատասխան հրնչական հարաբերությունները, և հաղթահարելով «Պիթագորասի» անունով հայտնի ձայնակարգի միագործոն բնույթը, ստեղծել յուրատիպ «Բնական» նոր ձայնակարգ։ Վերջինս, ինչպես ցույց ենք տվել մեր հոդվածներից մեկում³¹, միջին տեղ է գրավում «Պիթագորասի» և Վերածննդի շրջանում ստեղծված «Մաքուր» ձայնակարգերի միջև։

«Բնական» ձայնակարգի տեսական հիմունքները համառոտագրված են եղել փոքր ամբողջ թվերի տասնակարգյալ յուրահատուկ աղյուսակի ձևով, որ կազմել է Նիկոմաքոս Գերագեցին (մ. թ. I դ.)։ Անանիա Շիրակացին VII դ. այն գիտական շրջանառության մեջ է դնում նաև Հայաստանում։ Իսկ փոքր-ինչ ավելի ուշ հայ գիտնականներն արդեն ազատ կողմնորոշվում էին ձայների ու ձայնամիջոցների թվային սահմանումների հարցերում, ըստ բնական ձայնաշարի հնչական հարաբերության։ Այսպես, Հովհաննես Սարկավազը (XI—

³¹ «Մի էջ հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական տեսություններից», «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 5, Երևան, 1960, էջ 58-

XII դդ.) խոսելով երեքլարանի քնարի մասին, հակիրճ քացատրում է, որ նրա լարերը «այնպես յարմարին ընդ միմեանս, որպէս Զ—ն առ Դ—ն և Դ—ն առ Կ—ն»³², որտեղից պարզ է, որ խնդրո առարկա քնարը ունեցել է քառյակ-հնգյակային տիպի լարվածք (ասենք՝ հիմք ընդունելով կոնտրոկտավի «դո» հնչյունը՝ սոլ = 3 — դո = 4 — սոլ = 6):

Նշանակալից են Անհաղթի ծառայությունները Հայաստանում «ներդաշնակության հենքի» մասին ուսմունքի զարգացման գործում: «Ներդաշնակության հենքը» առաջանում է շորս հնչյունների այնպիսի հարաբերակցության դեպքում, երբ այդ հնչյուններից ծայրագույնները մաքուր ութնյակի ձայնամիջոցն են գոյացնում, իսկ միջինները՝ ծայրագույնների նկատմամբ՝ համապատասխանաբար մաքուր քառյակի և մաքուր հնգյակի ձայնամիջոցը (օրինակ՝ e-a-h-e² կամ c-f-g-c²): Երաժշտության «գլխավոր ձայնամիջոցների» վրա հիմնվող այս համակարգերին հնում մեծ նշանակություն են տվել, ակներևաբար՝ բնուղիղ (դիատոնիկ) ձայնաշարի կազմավորման մեջ դրանց խաղացած կարևոր դերի պատճառով:

«Ներդաշնակության հենքի» մասին որոշ տեղեկություններ (ինչպես օրինակ՝ նրա շորս անդամների թրվային սահմանումները ըստ բնական ձայնաշարի հրնչական հարաբերությունների, որոնք ներկայացվել են 6—8—9—12 թվաշարքով) առկա են եղել Փիլոն Ալեքսանդրացու վերոհիշյալ աշխատություններում: Եվ սա-

³² Տե՛ս մեր հոդվածը՝ «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը Հայաստանում միջին դարերում», «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 8, Երևան, 1967, էջ 97, 98:

կայն, Անհաղթն առաջինն էր, որ Հայաստանում հատուկ ուշադրություն նվիրեց այդ հարցին, դարձյալ երաժշտության մեջ քանակի ստորոգության դրսևորման քննության կապակցությամբ: Ընդ նմին Անհաղթն գիտական լայն շրջանառության մեջ է դնում «հենքի» շորս անդամների հին հայկական մասնահատուկ անվանակոչությունները ևս: Դա ինքն ըստ ինքյան շահեկան է, քանի որ նրա կիրառած եզրաբանությունից հետագայում օգտվում են հայ երաժշտության տեսութայան հարցերը շոշափած միջնադարյան գրեթե բոլոր գիտնականները:

Այսպես, «հենքի» վերին հնգյակային և վերին ութնյակային հնչյունները Անհաղթն անվանում է՝ համապատասխանաբար՝ «կիսաբոլոր» ու «երկպատիկ», որոնց նշանակությունն արդեն բացատրել ենք: Նույն «հենքի» ստորին (առաջին) և վերին քառյակային անդամներն Անհաղթը նշանակում է այդ հնչյունների թվային արտահայտությունները ցույց տվող եզրերով «մակեռակ» (որ է՝ 6) և «մակքառակ» (որ է 8): Այսպիսով ստացվում է հետևյալը.



Հաստատելով, որ երաժշտությունը ևս, որպես հնչյունները հարաբերակցելու արվեստ, հիմնված է

քանակի ստորոգության վրա, «քանզի և այս քանակ է», Անհաղթն ընդգծում է. «քանզի խնդրէ՝ թէ ո՞ր է, որ զերկպատիկ բան ունի, և ո՞ր է, որ զկիսաբոլոր, և ո՞ր զմակեռակն, և ո՞ր զմակքառակն»³³: Ինչպես ցույց են տվել մեր դիտումները³⁴, բերված դրույթը «Սահմանքի» հայերեն բնագրի առավելությունները դրսևորող հատվածներից է: Հունարեն բնագրի համապատասխան տեղում հիշատակված են «հենքի» շորս անդամներից երկուսը միայն. ὀπλάσιον (երկպատիկ) և ἡμιολίω (կիսաբոլոր): Բացակայում են՝ ἐπιτριτος (մակեռակն) ու ἐπιτέταρτος (մակքառակը)³⁵: Եթե դա գրչական աղճատում չէ, ապա «Սահմանքի» հունարեն բնագրում Անհաղթի քննարկվող դրույթը բացատրված է հին հունական երաժշտության «երկպատիկ» ու «կիսաբոլոր» կոչված նաև շափակչույթային հարաբերությունների օրինակով, որ գործնականում շեշտական ու վանկային տաղաչափության օրինաչափությունները յուրացնող հայ իրականության համար ավելորդ էր: Մինչդեռ «Երեղանակության հենքի» երևույթը, որ առանց երկիմաստության հաշվի է առնված «Սահմանքի» հայերեն բնագրում, ինչպես պարզվում է, հայ երաժշտության մեջ շատ յուրահատուկ անդրադարձումն ունի:

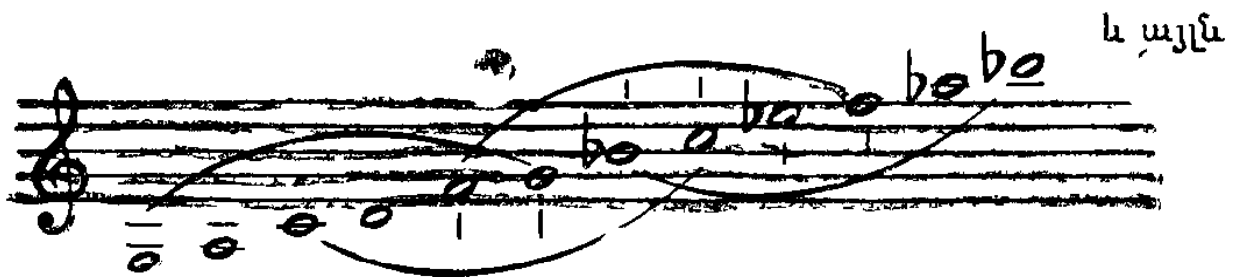
Բավական է ասել, որ հայ երաժշտության բնուղիղ

³³ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 126:

³⁴ Տե՛ս մեր հոդվածը՝ Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում (V—VI դդ.), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1966, № 1, էջ 90—91:

³⁵ Հմմտ. Davidis Prolegomena, նշվ. հրատ., էջ 60:

ձայնաշարում³⁶, ութնյակի, հնգյակի և քառյակի կա-
յուն հարաբերությանց վրա հիմնված համակարգերը,
անփոփոխ կերպով հայտնվելով մաքուր քառյակի յու-
րաքանչյուր ձայնամիջոցից հետո, և իրար հետ միա-
հյուսվելով, ընդգրկում են այն բոլոր հնչյունները, ո-
րոնք ենթակա չեն թեքումների: Այլ կերպ ասած, «ներ-
դաշնակության հենքերը» գոյացնող հնչյունների որոշ-
մամբ կառուցվում է հայ միաձայնային երաժշտու-
թյան բնուղիղ ձայնաշարի հիմնական կմախքը, այս-
պես.



Ամեն ինչից երևում է, որ Անհաղթն իր քննարկված
դատողություններն անելիս ելակետ է ընդունել նաև
հայ երաժշտության հիմնական ձայնաշարի յուրահատ-
կությունները, աշխատելով ճիշտ կողմնորոշել ինչպես
հայրենի երաժշտարվեստը հետազոտող գիտնական-
ներին, այնպես էլ, ասենք, բազմալար և այլ նվագա-
րանների լարման հարմարագույն եղանակները որո-
նող՝ կատարող-երաժիշտներին:

Միջնադարի հայ երաժիշտներն ու գիտնականները
հետագա դարերում ևս անդրադարձան «ներդաշնակու-
թյան հենքի» հարցերին: Ուշագրավ է, օրինակ, որ
Հակոբ Ղրիմեցու (XIV—XV դդ.) վկայությամբ, միջ-

³⁶ Ինչպես հայտնի է, այն ունի քառյակային կառուցվածք: Տե՛ս
114 X. Кушнарєв, Вопросы истории и теории армянской моно-
дической музыки, Л, 1958, стр 323—339

նադարյան Հայաստանի երաժիշտները ժամանակի բազմալար նվագարանները լարելիս (այն է՝ 40-լարանի «սանդիրը», 70-լարանի «ղանոնը» և կամ 100-լարանի «արղանոնը»), փաստորեն իրացրել են Անհաղթի մատնանշած ձայնային հարաբերությունները³⁷։

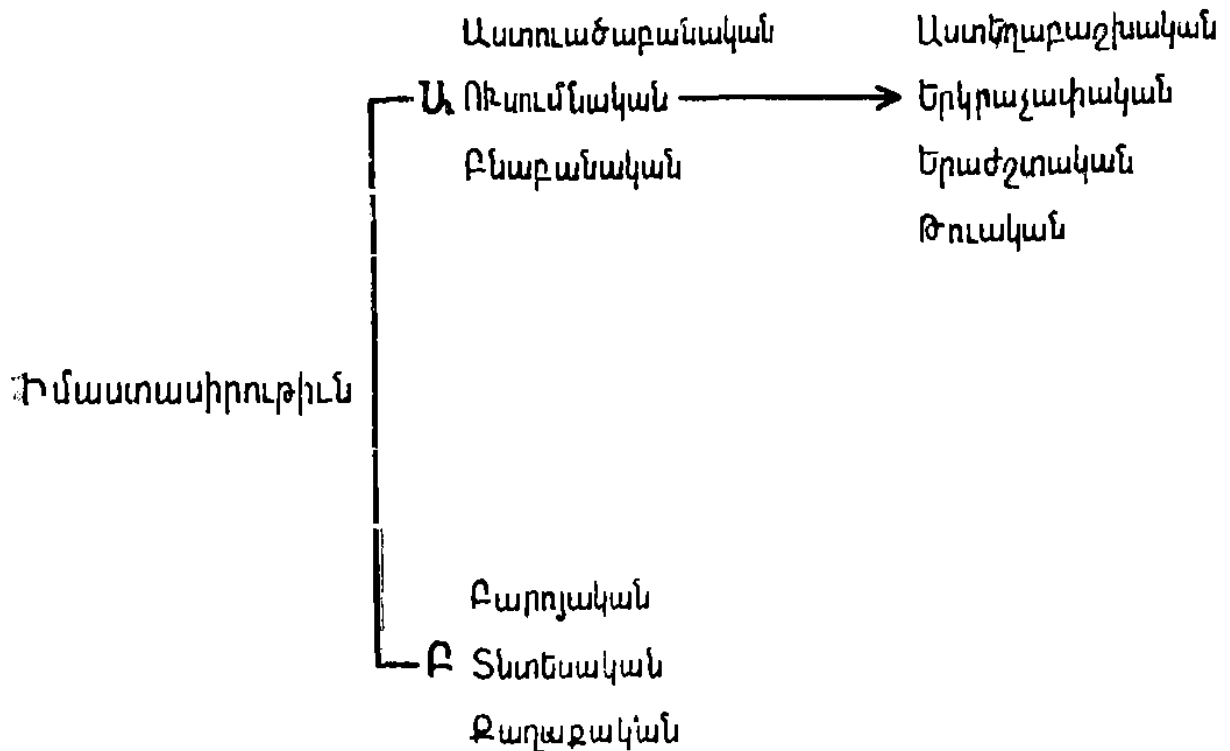
Հայաստանում ձայնի (որպես ֆիզիկական երևույթի), երաժշտական հնչականության ու «ներդաշնակության հենքի» մասին ուսմունքների զարգացմամբ տակավին VII--VIII դդ. լուրջ տեղաշարժեր կատարվեցին նաև ձայնեղանակների գիտության կարևորագույն ասպարեզում, թեև այն ուղղակի շոշափված չէ Անհաղթի ասույթներում։

Պետք է հատուկ ընդգծել, որ արվեստի ու երաժշտության մասին Անհաղթի դատողությունները, ամբողջապես առած, ունեն վառ արտահայտված գործնական մի ուղղվածություն ևս։ Հիրավի, եթե արվեստը, այդ թվում և երաժշտությունը «ընդհանուր գիտութիւն» է՝ «հանդերձ պատճառաւ», և կամ՝ «ի տրամախոհութենէ և ի հանդերձ պատճառաւ կարծեաց ծնանի», ապա պարզ է, որ ապագա արվեստագետը պետք ունի մասնավոր կրթության ու դաստիարակության։ Եվ ահա, Անհաղթը «Սահմանքում» առաջարկում է քարձրագույն կրթության լայն ծրագիր, ուր երաժշտությունը, որպես ուսումնականի մասերից մեկը, երևելի տեղ է զբաղեցնում։ Այդ ծրագրի ողջ բովանդակությունը, ըստ Անհաղթի, ընդգրկվում է իմաստասիրությամբ, որ է՝ «արհեստ արհեստից և մակացութիւն մակացութեանց», «վասն զի իմաստասիրութիւն զբնութիւն էիցն գիտէ,

³⁷ «Թանբեր Մատենադարանի», հ. 8, Երևան, 1967, էջ 105—106։

իսկ զարտաքոյս բնութեանց և զհետեւմունս ետ գիտել արհեստից և մակացութեանց»³⁸։

Հետեւելով Արիստոտելին, Անհաղթը իմաստասիրութեան մեջ տարբերակում է տեսական և գործնական բաժիններ ու դրանցից յուրաքանչյուրում՝ երեքական մասեր, հետեւյալ կերպ.



Ըստ այս բաժանման, ուսումնականը, որի առարկաներից մեկն է երաժշտությունը, իմաստասիրութեան տեսական բաժնի կարևոր մասերից է։ Այն միջակա տեղ է գրավում տեսական բաժնի հիշյալ մասերի մեջ և ապահովում անցումը դեպի մտածողութեան բարձրագույն (առավել վերացական) ոլորտները³⁹։

Ընդհանուր իմաստասիրութեան վերը նշված բաժիններն ու նրանց մասերը, որպէս առանձին առարկաներ դասավանդվել են միջնադարյան Հայաստանի

³⁸ Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 94։

³⁹ Նույն տեղում, էջ 122—123։

վարդապետարաններում, ինչպես դա վկայում է Թովմա Մեծոփեցու կենսագիրը⁴⁰: Դժվար է ասել՝ հատկապես երբվանից: Մի բան պարզ է: Անհաղթի կյանքի և գործունեության օրերին Արևմուտքում էլ ծավալվել է սերունդների կրթության գործը բարեկարգելու մի շարժում: Տակավին շուրջ 430-ին Մարցիան Կապելլան հրապարակել էր անտիկ շրջանին հատուկ ողջ գիտանքի մի յուրահատուկ տեսություն, առանձնացնելով այսպես կոչված «յոթ ազատ արվեստները», քերականություն, հոետորություն, դիալեկտիկա (ձևական տրամաբանություն), թվաբանություն, երաժշտություն, երկրաչափություն և աստղաբաշխություն⁴¹: VI դ. Բոեցիոսն ու Կասիոդորը այդ առարկաները բաժանում էին երկու խմբի. «եռյակ գիտություններ» (որով ընդգրկվում էին առաջին երեք առարկաները), և «քառյակ գիտություններ» (մնացած չորսը): «Եռյակ գիտությունները» ներկայացնում էին նախնական կրթությունը, «քառյակ գիտությունները»՝ բարձրագույն⁴²:

«Եռյակ գիտությունները» Հայաստանի դպրոցներում դասավանդվել են դեռևս V դ. սկզբներից: Իսկ հաջորդ հարյուրամյակում, շնորհիվ Անհաղթի ջանքերի, այստեղ հատուկ ուշադրություն են դարձրել նաև «քառյակ գիտություններին»: Ուշագրավ պարագա է, որ Անանիա Շիրակացու «Քննիկոնում» նորովի հիմ-

⁴⁰ Հմմտ.՝ Գ. Հովսեփյան, Թովմա Մեծոփեցու կյանքը (կենսագրական նոր նյութերով), Վաղարշապատ, 1914:

⁴¹ «История средних веков» (под ред А Удальцова и др), т I, М — Л, 1938, стр 162.

⁴² «История средних веков» (под ред акад С Сказкина), т I, М, 1966, стр 516

նավորված են եղել «քառյակ գիտություններին» վերաբերող տվյալները ևս, ինչպես այս մասին վկայում է Գրիգոր Մագիստրոսը իր Բ թղթում («Առ տէր Պետրոս»), խնդրելով «զգիրս Անանիայի Շիրակայնոյ, որ բազում աշխատութեամբ և յածաշու խոնջմամբ հաւաքեալ ի բազմազան և յոքնաբեղուն մատենից յորում և ենթակայացեալ են ոչ միայն քառիցն արհեստք այլ բոլոր էակացն խոկմունս... և նախադասեալ է թուականութեանն և երաժշտականութեանն, որք են ի տարրորշ քանակէ...» և այլն⁴³:

Եթե նախնական կրթությունը Հայաստանում, զուտ երաժշտական առումով ենթադրում էր միայնակ և խմբային երգեցողության հիմունքների գործնական յուրացում*, ապա բարձրագույն կրթություն ստանալու ձգտող ուսումնատենչները տիրապետում էին, մասնավորապես, երաժշտության տեսության ու նաև որևէ նվագարանի: Հավանաբար՝ քառալար քնարին: Հովհաննես Իմաստասերը հետևյալ յուրատիպ հիմնավորումն է առաջադրում: «Եւ պարտ է ուսումնասիրացն և խոհականագունիցն,— գրում է նա,— նուագարանօք քնարահարու լինել երաժշտական հոգւոյն. այլ և զբոլոր գոյացելոցն հնչեցուցանել ձայնից տեսակս»⁴⁴:

⁴³ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը (բնագիրն առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի լույս ընծայեց Կ. Կոստանյանց), Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 8:

* Հիշենք, որ Խորենացու իսկ վկայութեամբ Մեսրոպ Մաշտոցը հայկական նորաստեղծ դպրոցների համար հատկապես երգելու ընդունակ տղաներ է հավաքել (Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 328):

⁴⁴ Տե՛ս Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ Մատենադրութիւնք, Վենետիկ, 1953, էջ 31:

Դատելով այս՝ և պատմական այլ տվյալներից, գաստիարակության գործը Հայաստանում իրոք այնպես էր կազմակերպված, որ երաժշտական կրթությունը, Շահվերդյանի խոսքերով ասած, «համարվում էր լուսավորության անհրաժեշտ մասերից մեկը»⁴⁵: Եվ պատահական չէ, որ միջնադարյան Հայաստանի երաժիշտները, ընդհանրապես ասած, լոկ երաժիշտներ չեն, բառիս ներքին իմաստով, այլ բազմակողմանի գործունեություն ծավալած մտավորականներ: Այսուհանդերձ, բացառված չէ, որ գոնե VII—VIII դդ. Հայաստանում կրթության գործը տարված լիներ տարբեր, այդ թրվում և երաժշտական թեքումներով*: VIII դ. կարկառուն դեմքերից Գրիգոր Գոզիկն ու Ստեփանոս Սյունեցու (Երկրօրդի) քույր Սահակադուխտը, օրինակ, հայտնի են առավելապես իրենց երաժշտական փայլուն գործունեությամբ⁴⁶:

Այս առումով առավել ակնառու փոփոխությունները կատարվում են զարգացած ավատատիրության շրջանում, երբ զգալիորեն ընդարձակվում է դպրոցների և վարդապետարանների ցանցը, ինչպես Հայաստանում, այնպես և Կիլիկիայի հայկական պետության տարածքների վրա: Հիմնադրվում են համալսարաններ, իսկ դրանցից մի քանիսում՝ նաև տարբեր մաս-

⁴⁵ Ալ. Շահվերդյան, Հայ երաժշտության պատմության ակնարկներ, Երևան, 1959, էջ 52:

* Մասնավորապես՝ երաժշտարվեստի զարգացումը պահանջում էր ունենալ մասնագետ երաժիշտ-բանաստեղծներ, մենակատարներ և խմբավարներ:

⁴⁶ Տե՛ս մեր հոդվածը՝ Գրիգոր Գոզիկը և հայ-բյուզանդական երաժշտական կապերը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1968, № 3:

նաճյուղեր: Բարձրագույն կրթութիւնն ստացած մասնագետ երաժիշտներին շնորհվում է «երաժշտական իմաստասէր» և կամ «փիլիսոփայ» կոչումը, ականերևաբար՝ Անհաղթի գաղափարների հետևողութեամբ: «Ունիմք սովորաբար փիլիսոփայ ասել որք յերաժշտական արհեստս կատարեալք են», հաստատում է Շնորհալին, և ոչ այլ տեղ, քան Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ի մեկնութիւնում⁴⁷: «Կատարեալք» արտահայտութեամբ այստեղ ականարկվում են՝ ոչ միայն երգչային կամ ընդհանրապես կատարողական հարուստ փորձ ունեցող, այլև տեսութեան մեջ խորացած երաժիշտները:

Ինչպես ճիշտ հասկացել է «Սահմանքի» միջնադարյան անանուն մեկնիչներից մեկը՝ «երաժշտական իմաստասէր ոչ ասէ զերգեցողն, այլ զիմաստասէրն: Զի կատարեալ երաժիշտ բանիբուն երաժիշտն է, և ոչ որ ձայնին է գիտակ»⁴⁸:

Հակոբ Արիմեցին երաժշտութեան տեսութիւնը յուրացրած աշխարհիկ արվեստագետին ևս, փաստորեն՝ կրթված գուսանին «երաժշտական իմաստասէր» է անվանում. «իսկ երաժշտական իմաստասէրն քննէ ի վերայ շարունակ քնարին, որ է փայտն ի բազում մասանց շարամիացեալ, զտարորոշ թիւ աղեացն» և այլն⁴⁹: Սրանից պետք է հետևենք, որ Հայաստանում ևս (ինչ-

⁴⁷ Սրբոյ հօրն մերոյ Ներսիսի Շնորհալոյ Մեկնութիւն «Բարձրացուցէք» ճառի Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի ի սուրբ իաշն, «Ճրոգաբաղ», հ. Գ, Մոսկվա, 1861—1862, էջ 39—40:

⁴⁸ Տե՛ս «Պատճառ սահմանաց գրոց», Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. № 437, էջ 148բ:

⁴⁹ Հակոբ Արիմեցի, Մեկնութիւն տումարի, Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. № 2011, էջ 13բ:

պես այլուր), վարդապետանոցներում երաժշտական բարձրագույն կրթութիւն ստացած ոչ բոլոր արվեստագետներն են ընդմիջտ կապված մնացել վանական կյանքին: Նրանցից ոմանք, թողնելով վանքն ու եկեղեցին, իրենց նվիրել են աշխարհիկ երաժշտարվեստի զարգացման գործին:

Տաթևի վանքը, Ստ. Օրբելյանի հաղորդած տեղեկութիւնների համաձայն, IX դ. վերջերում «լի էր և ծովամատույց փիլիսոփայիւք երաժշտական երգոց»⁵⁰: Իսկ XIV դ., նույն վանքի Երկրորդ ծաղկման շրջանում, Կրիգոր Տաթևացու ուսուցչապետութեան օրոք, բարձրագույն դպրանոցի երեք մասնաճյուղերից մեկը երաժշտականն է եղել, ուր ինքը՝ Տաթևացին «ուսուցանէր զնախկին երգիչ վարդապետաց զերաժշտութիւնս քաղցրալուր ձայնի եղանակաւ»⁵¹:

Դպրոցավարտ այս «փիլիսոփաներից» ու «երաժշտական իմաստասերներից» քանի՞սն են ի վերջո դարձել աշխարհիկ կյանքին ու լծվել գուսանական արվեստի զարգացմանը Հայաստանում թե Կիլիկիայում: Իրժվար է ասել: Ինչպես էլ որ եղած լինի, սակայն, հետևյալը շատ պարզ ու անվիճելի է այժմ մեզ համար: Հայկական իրականութեան մեջ հին և միջին դարերում երաժշտական գիտութեան, կրթութեան, այլև հոգևոր ու աշխարհիկ երաժշտարվեստների ոլորտներում գրեթե անընդմեջ ճառագայթել է Անհաղթի առաջադեմ գաղափարների պայծառ լույսը:

Եզրափակելով՝ հարկ է նկատել, որ սրանով ամենե-

⁵⁰ Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 226:

⁵¹ Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. № 7823, էջ 42—43:

վին չի սպառվում բավականին տարողունակ այն նյութը, որն արտահայտված է սույն հոդվածի խորագրում:

Այստեղ շոշափված հարցերի շրջանակը, կատարված քննությունն ու ձեռք բերված արդյունքները պայմանավորված են ոչ միայն հայ երաժշտական միջնադարագիտության, այլև առհասարակ անհաղթագիտության ներկա մակարդակով: Գիտություն, որը հետաշուստ պետք է ծավալվի ավելի լայն հունով: Հոբելյանական այս տարին իսկապես խթան է հանդիսանալու դրա համար:

Հետագայում, հարկավ, կլուսաբանվեն Անհաղթի գիտաստեղծագործական ժառանգության հետ կապված շատ խնդիրներ: Կիրագործվեն նրա երկերի լրիվ, համահավաք քննական բնագրերը: Կպարզվի, մասնավորապես, «Սահմանքի» հայերեն և հունարեն բնագրերի իրական հարաբերությունը: Կհետազոտվեն նրա միջնադարյան բազմաթիվ մեկնությունները:

Եվ այնժամ՝ մեր երաժշտագիտությունը ևս ավելի սպառիչ խոսք կասի մեծ իմաստասերի դերի մասին՝ հայ երաժշտական մշակույթի զարգացման մեջ:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹ ԵՎ ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ

Ա. Գ. ՄԱԴՈՅԱՆ

Սույն զուգահեռը մեկ տեսանկյուն ունի՝ նշանավոր փիլիսոփան Ներսես Շնորհալու ստեղծագործության մեջ: Դավիթ Անհաղթը Շնորհալու համար այսպես ասած՝ հիմնարար հեղինակություն է, դասական, կանգնած մաշտոցյան մշակութային շարժման մեծ երախտավորների, հայ ժողովրդի մեծագույն զավակների շարքում, նրա և առհասարակ միջնադարյան հայի պատկերացումով սուրբ է: Ուստի միանգամայն բնական և սպասելի էր նրան տեսնել «Վիպասանութիւն» ազգային-հայրենասիրական քերթվածում:

Մեսրոպ Մաշտոցը և Սահակ Պարթևը հավաքելով ուշիմ երեխաների՝

Նոր դպրութեամբ այնու վարժեալ,
Որք բարգմանիչք հոգտվն եղեալ,
Ըստ Պրտղոմեայ ի նոյն շարժեալ,
Յաթենացոց քաղաքն երթեալ,
Զիմաստութեան ծաղիկս առեալ,
Որպէս մեղուք թեօք բարձեալ,
Յեկեղեցիս Հայոց բերեալ:
Այս է Մովսէս Դաւթի եղեալ,
Յի Մամբրէիս այլք հետեալ.

Այնքան շնորհով վերին լրցեալ,
Մինչ զի յունաց գերագանցեալ¹:

Այս խոսքը, որ բանաստեղծը գրել է 1121 թ., ակնարկութիւնն է Մովսէս Խորենացու և Դավիթ Անհաղթի վերաբերյալ միջնադարյան Հայաստանում լայնորեն տարածված այն զրույցի, որ զանազան փոփոխակներով հանդիպում ենք ձեռագրերում, իսկ եզրափակիչ տողերը թերևս Դավթի՝ Անհաղթ մականունն ստանալու վերաբերյալ ավանդության արձագանքն են: Այդ զրույցի համաձայն քերթողահայր Խորենացին (տրբ. Եզնիկ Կողբացին) և Անհաղթ փիլիսոփան «սննդակից ու համշիրակ ընկերներ են»²:

Շնորհալու հետաքրքրութիւնը Դավիթ Անհաղթի նրկատմամբ այսպիսի սկիզբ ունենալով, երբեք չթուլացավ նրա ամբողջ ստեղծագործական կյանքում, և նահաճախակի առիթ է ունեցել անդրադառնալու նշանավոր գիտնականի գործերին³, մեկնաբանել դրանք տար-

¹ Ներսէս Ենորհալի, Բանք շափաւ (Բ. շ.), Վենետիկ, 1830, էջ 534:

² Տե՛ս, օրինակ, ձեռ. 6816, թղ. 3ա—6ա. «Հայոց կաթողիկոսի տեառն Ներսիսի Յաղագս բանիցն Դաւթի փիլիսոփայի Առաջաբանութիւնն»: Հմմտ. Գ. Սրվանձալյանց, Հնոց և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 39—87. Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 159, 302—306: Եզնիկի համար՝ «Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի հայոց իմաստասիրի», Մադրաս, 1797, II Ս ԽԶ, էջ 151:

³ Հասկանալի է, այս հարցում Շնորհալին հետևել է ավանդությանը: Բանն այն է, որ Դավթին են վերագրվել բազմաթիվ գործեր, որոնք, սակայն, պատկանում են այլ մատենագիրներին: Դավթի երկերի թվի վերաբերյալ տե՛ս և հմմտ. «Գիրք Սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի և աստուածաբան վարդապետի», Կ. Պոլիս, 1731,

բեր անձանց խնդրանքով: Ուշագրավ է, որ «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատութեան խորագիրն է Գիշեցնում Շնորհալու գործերից մեկը՝ «Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ՝ գրեալ ներսիսի կաթողիկոսի Հայոց, ի խնդրոյ ատուածասէր թագաւորին հոռոմոց էմանուէլի»⁴:

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի ձեռ. 4132, թղ. 11բ «Լուծմունք Սահմանաց գրոց» բնագրին հաջորդում է «Ամենայն շար տանջելիի»՝ Շնորհալու մեկնութիւնը, որի վերնագրում գրված է՝ «Նորին լուծմունք...»: Մեր ընդգծած բառից երևում է, որ գրիչը նախորդ մեկնութիւնը ևս վերագրում է Շնորհալուն:

Սակայն սա գրչական սովորական աղա՛լաղման, շփոթութեան կամ թյուրիմացութեան արդյունք կարող է լինել:

Հնարավոր է, որ Շնորհալին գրած լինի մեկնութիւնը Անհաղթի «Սահմանքին», որ մեզ չի հասել: Այդ է հուշում թերևս Դավթին վերագրվող «Ամենայն շար տան-

էջ 338, «Կորին վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւիթ Անյաղթի Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 8—11, Հր. Անառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Բ, Երևան, 1944, էջ 24—26: Տվյալ դեպքում երկրորդական հարց է՝ Անհաղթին վերագրվող այս կամ այն երկը, որին անդրադարձել է Շնորհալին, իրոք նրանն է, թե ոչ: Չէ՞ որ Շնորհալին (և բոլոր միջնադարյան գործիչներն ընդհանրապես) դրանք ճանաչել է իբրև Դավթի գործ և հենց դրա համար է անդրադարձել՝ մեկնել կամ տաղաչափել: Մեզ համար հետաքրքիր է ոչ միայն Շնորհալու վերաբերմունքը Դավթի ժառանգութեանը, այլև՝ գիտանքներն ու պատկերացումները, որ, ի գեպ, տարածված էին մինչև նոր ժամանակները ևս:

⁴ Նեբաէս Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, Կոստանդնուպոլիս, 1825, էջ 75—81:

ջելի»-ի նրա մեկնության խորագիրը⁵. ամենուրեք, ձեռագրերում և տպագրերում վերնագրված է իբրև «Սահմանքի» մեկնություն՝ մոտավորապես այսպես. «Մեկնութիւն Դավթի փիլիսոփայի որ է՝ ի կատարումն նորին տառի որ վասն Սահմանացն իմաստասիրութեան»⁶:

Սա շփոթության պատճառ է, թե հետևանք: Շնորհալին մեկնե՞լ է «Սահմանաց գիրքը»: Դժվար է միանշանակ պատասխան տալ: Ավելի հեշտ է, ինչպես սովորաբար անում են, շեղած հայտարարել այն, ինչ այժմ չկա, գոյություն չունի: Բայց այդ դեպքում ինչով կարելի է բացատրել հիշյալ շփոթությունը: Հնարավոր է, որ դա առաջացած լինի այն պատկերացում-գիտակցությունից, որ Շնորհալին ունեցել է այդպիսի մի երկ:

Բայց «Ամենայն շար տանջելի»-ի մեկնության մեջ ներսես Շնորհալին բացատրում է, թե ինչու է Անհաղթը գրել «Սահմանաց գիրքը»: «Պատճառ խօսելոյ իմաստասիրիս զգիրս զայս՝ որոյ կատարումն այս բանք՝ է այս ինչ,— գրում է նա,— քանզի Պիհոոն ոմն իմաստակ ի հնումն և որք ընդ նմա՝ զիմաստասիրութիւն որ է աստուածային ի վերուստ իջեալ պարզև առ մարդիկ՝

⁵ «Գիրք Սահմանաց Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի և աստուածաբան վարդապետի», Կ. Պ., 1731, էջ 281 և հջ., այսուհետև՝ «Գիրք Սահմանաց»: «Ամենայն շար տանջելի»-ի, պատկանելության մասին տե՛ս Ա. Ղազիկյան, Հայկական նոր մատենադարան և հանրագիտարան հայ կյանքի, առաջին հատ., Վենետիկ, 1909—1912, էջ 526, Ներսէս Ենուեհալի, Նամականի, Վենետիկ, 1838, էջ 295, Գ. Զարպիանալյան, Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնյաց (դար Դ—ԺԳ), Վենետիկ, 1889, էջ 373 ևն: Ինչպես տեսանք, Շնորհալին չի կասկածում, որ այս երկը Դավթինը ըլինի (տե՛ս «Գիրք Սահմանաց», էջ 256):

⁶ «Գիրք Սահմանաց», էջ 287—290:

ոչ գուլ ասացին: Եւ այլք ոմանք զչարն անեղ և բնութիւն ունօղ զնա գրեցին՝ կամ ի բնութենէ: Իսկ այլք ևս շար՝ յաստուծոյ ազդեալ ասացին զչարն ի սիրտս մարդկան որպէս զբարին: Այսր աղագաւ հարկ եղև ճշմարտախոհ այսր իմաստասիրի, որ սեռիւ և աշխարհաւ ըստ հայկականաց, վարժիւք ըստ հելլենացոց, գրել զայսոսիկ ընդ դէմ այսր խնդրոյ: Զի մի՛ մարդիկ մոլորեսցին դժնդակ այս խաբեությամբ, կարծել զչարն անեղ՝ կամ յանեղէն աստուծոյ եղեալ» («Գիրք Սահմանաց», էջ 288—289):

Այս քաղվածքից թերևս պետք է ենթադրել, թե Շնորհալու պատկերացմամբ «Ամենայն շար տանջալին» «Սահմանաց գրքի» մի մասն է, ինչպես կա ձեռագրերում: Եթե սա մոտ է ճշմարտության, ապա կարելի է իսկապես ասել, որ «Սահմանքի»՝ Շնորհալու գրած մեկնությունը կարող էր հենց սույն մեկնությունը լինել: Մանավանդ որ մեկնիչը բացատրություն է տալիս այն հարցին, թե ինչու է այսպես համառոտ յուսաբանություն անում, ավելի կատարյալ գործը թողնելով ուրիշներին. «... ըստ հրամանի տուողին մեզ բան՝ տացուք զխնդրելիս բանի մեկնութիւն: Որ թէպէտ դուզնաքեայ է քանակիւ, այլ յոգնակի է որակութեամբ: Ոչ որքան է զօրութիւն պարունակեալ թ սմա իմաստից՝ բացայայտել ձեռնարկելով, այլ որ քան մերս տկարութիւն տեսանել կարասցէ. իբրու թ դէպ է թ ճանապարհի պատահելոյ անձին՝ և աշխարհածուփ հոգօք խամրեցելոյ մըտաց: Իսկ զկատարեալն տեսութիւն այլում թողցուք հզօրագունի յիմաստս և կատարելոյ, մանաւանդ տեղոյ և ժամանակի պատշաճ ունողի» (էջ 287—288):

Շնորհալու նպատակը չի եղել ամբողջապես բացա-

Տայտել գրքի «իմաստ»-ները, այլ՝ իր կարողության շափ: Եվ սա ոչ այնքան համեստությամբ է ասում, որքան իր առջև կանգնած իրական դժվարությունները նկատի առնելով. ճանապարհի վրա լինելով, ունենալով այլ, առավել մեծ մտահոգություններ, նա մասնակի մեկնություն է խոստանում կատարել, որովհետև, որքան էլ դժվարին լինեն իր համար, շէր կարող հրաժարվել այդ խնդրանքը կատարելուց: Պատճառներից մեկը՝ Շնորհալու մեղմ բնավորությունն էր (որ այնպես տեսանելի ցույց է տվել նրա կենսագիրը), մյուսը՝ է. ՚ ինքրն է բացատրում մեկնության սկզբում Մատթեոսին ակնարկելով. «Զխնդիր հոգևորական և հաւատով և սիրով հայցողաց պարտ է տալ յօժարութեամբ. ըստ հրամանի տեառն, թէ ամենայն որ խնդրէ ի քէն՝ տո՛ւր: Ոչ յաղքատութիւն հայելով անձին որ տայն, այլ ի ջերմութիւն կամաց հայցողին: Քանզի արդար է հրամանատուն և ըստ կարի պահանջէ յիւրոցն, որպէս ի մեծամեծաց յոլովս, և յաղքատաց նուազս» (287):

Կա մի ուրիշ շփոթություն ևս: Ստ. Մալխասյանը Խորենացու Պատմության աշխարհաբար թարգմանության ծանոթագրություններում գրել է. «Արվեստների և գիտությունների այս կամ այն ազգից գտնված լինելու տեղեկությունը, որ Խորենացու Պատմության մեջ վերածված է տառային հանելուկի՝ համառոտված է 'Իավիթ Անհաղթի Սահմանաց գրքի ժէ պրակից... Այս մեկնությունը բերել է Ներսես Շնորհալին Դավիթ Անհաղթի լուծմունքի մեջ (տե՛ս Ցուցակ ձեռագրաց Վիեննայի Մխիթարյանց, եր. 1047 — պետք է լինի՝ 1037): Որ Խորենացու այս հանելուկային խոսքի աղբյուրը Դավիթ Անհաղթի վերոհիշյալ հատվածն է՝ առաջին անգամ

մատնանշել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը (Միաբան) (տե՛ս «Հանդես Ամսօրյա», 1892, եր. 372)»⁷։

Իրականում խոսքը այստեղ ևս «Ամենայն շար տանջելի»-ի մեզ արդեն ծանոթ մեկնությունն է վերաբերում, իսկ գիտությունների դասակարգման հատվածը սրանից անկախ բնագիր է։ Ձեռագրում մեկնությունը վերջանում է թղ. 248ա, հավանաբար 248բ դատարկ է։ «Թղ. 249աբ,— կարդում ենք ցուցակի՝ վերևում նշված՝ 1037 էջում,— մանր մունր բաներ. այսպես՝ «Առաջին հատուածն Եգիպտոսի արին. Բ. Գորտն, Գ. Մուկն» և այլն. ի մասնավորի (թղ. 249բ) «Երկրաշափուծին առ Եգիպտացիսն, աստղաբաշխութին առ Քաղթէացիսն, թվականութին առ Փինիկեցիսն, երաժշտութին առ Թրակացիսն»։ Խորենացին գրե. Ե. առ Ե. Ա. առ Ք. Թ. առ Փ. Ե. առ Թ.»⁸։ Մալխասյանին հետաքրքրող տեղեկությունը կապ չունի, ուրեմն, Շնորհալու հետ, իսկ մեկնությունն էլ «Ամենայն շար տանջելի»-ինն է։

Այս վերջինը Շնորհալին գրել է «ի խնդրոյ ուրումն սիրողի իմաստութեան» Ստեփանոսի, և քանի որ վերնագրում իբրև հեղինակ հիշվում է՝ «ասացեալ Ներսէսի, եղբօր Գրիգորի կաթողիկոսի Հայոց», ենթադրել կարելի է, որ այն գրել է կաթողիկոս դառնալուց առաջ (եթե,

⁷ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, թարգմանություն, ներածություն և ծանոթություններ դոկտոր Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1940, էջ 257։

⁸ Հ. Տաշյան, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարյանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 1037։ Համապատասխան հատվածը տե՛ս Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 132։

իհարկե, վերնագիրը վատահելի է): Շնորհալու՝ «Խբրու ի դէպ է ի ճանապարհի պատահելոյ անձին» խոսքից ելնելով Ղ. Ալիշանը ենթադրում է, որ մեկնությունը գրաված պիտի լինի 1165-ին, երբ հեղինակը ճամփորդել է Կիլիկիայում⁹, ուրեմն՝ դարձյալ կաթողիկոս դառնալուց առաջ:

Հայ մատենագրութեան մեջ մի քանի ներբողյան կանվիրված խաչին: «Սրբոյն Գրիգորի Աստուածաբանի ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» (Երկի՛նք պատմեն զփառս...)¹⁰ երկի հայերեն թարգմանությունը ենթադրաբար վերագրվում է Մովսես Խորենացուն, իսկ «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ (Բարձրացուցէք)»՝ նրա ընկերակից Դավիթ Անհաղթին: Դավիթը ներբողյանը հորինել է հավանաբար V դ. վերջերին¹¹:

Դավթի ներբողյանին մեծ կարևորություն են տվել միջնադարում, և, ինչպես նկատել է Ղ. Ալիշանը, «Մխիթար Այրիվանեցի պատմիչն հերեքտասաներորդ դարու իր ժամանակագրութեան մեջ դրած է ցանկ մը ս. գրոց և Հարց գրոց... անմիջապես Նոր կտակարանի աստվածաշունչ ս. գրոց ետևեն կը դասվին իբր սրբազան գիրք մեր, Ժամագիրքն և Պատարագամատուցն, և որ զարմանալին է՝ այն երկուքեն ալ առաջ դասվի Բարձրացուցէք Դավթի»¹²:

Ճառի մութ տեղերը պարզաբանելու խնդրանքով Հաղպատի վանահայր Վարդան վարդապետը դիմում է

⁹ Ղ. Ալիշան, Շնորհալի և պարագա յուր, Վենետիկ, 1873, էջ 265:

¹⁰ Տե՛ս «Բաղմավեպ», 1933, էջ 444—448:

¹¹ Տե՛ս Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 261:

¹² Նույն տեղում, էջ 161:

Շնորհալուսն, և վերջինս գրում է բավական ընդարձակ ու հանգամանալի իր մեկնությունը¹³: Ղ. Ալիշանը ենթադրում է, և դա հավանական է, որ «այս բաներուս վրա խորհելու ատեն (մեկնելու ընթացքում,— Ա. Մ.)՝ հոծարությունն վառեցավ՝ զնույն ներբող իր քաջարվեստ ներդաշնակությամբը տաղաչափել»¹⁴:

Ներսես Շնորհալու 620 բանատողից բաղկացած քերթվածում խստիվ պահպանված են և՛ ճառի շարադրանքի հերթականությունը, և՛ կառուցվածքային տարրերի համամասնությունը: Վերնագրում հենց նշվում է, թե Դավթի ճառը «ոտանաւոր շափով աստանօր եղաւ»:

Ներբողյանի տաղաչափումը և առհասարակ Շնորհալու շափածո մշակման մյուս փորձերը ցույց են տալիս բանաստեղծի բարձր վարպետությունը: Եվ իրավասի էր Հ. Օշականը, երբ նկատում էր, թե «Շնորհալիինն է պատմությունը կարելի եղածին շափ քիչ մեղքով բանաստեղծության բարձրացնելու հանճարային հաջողվածքը»¹⁵: Խնդրո առարկա քերթվածում բանաստեղծը մեծ մասամբ հարազատ է մնացել Անհաղթի բնագրին, հնարավորին շափ պահպանելով նույնիսկ բառակազմը: Բայց բնագրին այդքան հարազատ մնալով, Շնորհալին հորինել է շատ թեթև, սահուն, գրեթե անթերի ոտանա-

¹³ Տե՛ս ձեռ. 6816, թղ. 3ա—101բ:

¹⁴ Ղ. Ալիշան, Շնորհալի և պարագա յուր, էջ 262: «Բարձրացուցէք»-ի ունյն շափարբրությունը տե՛ս ձեռ. 6816, թղ. 102ա և հջ. Ներսէս Ենարհալի, Բանք շափաւ, էջ 229—263. Դավթի ճառը և սրա «ստեղծագործական պատմությունը»՝ «Գիրք և ճառ հոգեշահ արարեալ յուղղափառ և յաստուածաբան վարդապետաց... յամի տեառն ՈԶԻԲ (1722), ք Քուզանդիա»:

¹⁵ Հ. Օշական, Երկեր, Երևան, 1979, էջ 404:

վոր, ուր բնավ չկա բռնազբոս տող կամ բռնահանգ հիշեցնող այլ հանգամանք:

Արդ այսֆանեաց մեծաց բարեաց եղեալ պաշտպան,
Իւր գոհութիւն մատուցանել մեզ է արժան.
Եւ գովաաան երգոյս եղեալ կրցորդական,
Միշտ ի խոնարհ երկիր պագէ՛ք ամենեքեան:
Այլ և ըզժանր և ըզնրսեմ կիրս մարմնական
Եղեալ, ի բաց, թոհցով այսօր յերկնից կայան:
(Բ. Ն., 233—234)

Չափաբանությունն այնքան հարազատ է, որ նրանով կարելի է ճշտել ճառի բնագրի որոշ աղճատումներ: Վերջինիս հրատարակիչները¹⁶ այլընթերցումների հետ բերում են նաև Շնորհալու քերթվածի ունեցած տարբերությունները, որ, ի դեպ, հետաքրքիր են լեզվի պատմության տեսակետից ևս: Հայտնի է, որ շափածո խոսքն ավելի պահպանողական, ավելի կայուն է, պակաս ենթակա գրչական աղավաղման: Ներբողյանի հրատարակության մեջ, էջ 117, բերվում է մի հատված, որ չկա այլ ձեռագրերում, շունի և Շնորհալին: Բնական է մտածել, որ սույն հատվածը ծանոթ չէր բանաստեղծին, հետևաբար հնարավոր է, որ XII դ. հետո է մուծվել՝ «Օրհնեալ ես, փայտ սուրբ, իմանալի գաւազան» պարբերությունից առաջ:

Ճառը տաղաչափելիս բանաստեղծը հաղթահարելու էր մի շարք դժվարություններ: Արձակ բնագրի յուրաքանչյուր պարբերությունը նա պիտի տեղավորեր որոշակի կաղապարի (գլխավորը՝ 8-տողանի տան) մեջ, ուստի անհրաժեշտ, անխուսափելի էր բնագրի տառից

¹⁶ Տե՛ս «Կորին վարդապետի, Մամբրէ վերծանողի և 'Իաւիթ Անյաղթի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833—ՌՄՁԲ:

հեռանալը (չէ՞ որ կարևորը ոգին, բովանդակութիւնն է), և առկա շեղումները բացատրվում են սրանով: Համեմատութեան համար բերենք մի օրինակ, ուր երևում է, թե ինչ կարգի են Շնորհալու շեղումները:

Դավթի ներքողյանը

**Շնորհալու
չափաբերութիւնը**

Օրհնեա՛լ ես, աստուածա-
զարդ փայտ սուրբ կամ
ճշմարտապէս տունկ, որ
զքէն կախեցելոյ Սաբեկայ
գառամբն՝ ո՛չ միայն Իսա-
հակ ի մահուանէ փրկիր,
այլ միանգամայն համօրէն
ծնունդք Ադամայ:

Օրհնեա՛լ ես, փայտ
գերազարդեալ,
Տունկ Սաբեկայ աստ
ճրշմարտեալ.
Յոր աստուծոյ գառնն
կախեալ,
Զմեղս աշխարհի անմեղ
բարձեալ:
Ոչ գիտահակ միայն
փրկեալ,
Որպէս ըստուերն եղև
գրծեալ,
Այլ զհամօրէն ազգըս
գերեալ,
Մաքուր և սուրբ արեամբ
զրնեալ:

Օրհնեա՛լ ես, փայտ կենաց՝
իմանալի սանդուխք յերկին
ի վեր ճանապարհորդու-
թեան, որով զւարթնոց դա-
սուց յերկիր յա՛ր էջևելք
արարան, և տէր ի քեզ հաս-

Օրհնեա՛լ ես, փայտ
սանդուխք կենաց
Յերկինս ի վեր
ճանապարհաց.
Նըստեալ ի քեզ տէր
հրեշտակաց,

տատեալ. զոր ի բացուատ
սրբոյն տեսեալ Յակօբայ, և
յահէն ըմբռնեալ հրաշիցն,
յինքն սոսկացեալ ստուգա-
պէս դուռն երկնից զքո վայր՝
և տուն աստուծոյ զԲէթէլ,
անուանէր:

(«Գիրք և ճառ հոգեշահ», էջ
457—458)

Պաշտօն էառ ի հրեղինաց:
Զոր ի բացուատ տեսեալ,
ասաց՝

Դուռն Յակոբ երկնից
ի բաց.

Հրաշանալով դէմ քո
վայրաց,

Տուն աստուծոյ զԲէթէլ
կոչեաց:

(Բ. շ., էջ 250—251)

Հետաքրքիր է, որ «Բարձրացուցէք»-ի ստեղծագործական պատմության վերաբերյալ ոչ մի կարևոր նյութ փաստորեն չի վրիպել Շնորհալու աչքից: Այդ մասին նա խոսում է, ակնարկելով նաև իր աղբյուրներին՝ ավանդություններին, որոնք հիմնականում համաձայնելով, տարբերվում են մի հարցում՝ ո՞րտեղ է Դավիթն արտասանել ճառը: Ավելի մանրամասն բերելով Աթենքի վարկածը, Շնորհալին գրում է. «Ասեն թէ անդ ասաց ուրախութիւն լսողացն և պատիւ խաշին»: Եվ այնուհետև շարունակում է. «Իսկ այլք ասեն թէ ի դառնալն յԱթենաց ի Կոստանդնուպօլիս ըստ օրինացն յունականաց ընկերակից[ք] նորա մեծարեցին զնա, յաւուր տօնի հաշվերացին, ի պատւասիրութիւն տօնախմբութեան ասացեալ: Եւ այլ թէ յԵրուսաղէմ առաջի փրկչական խաշին սրբոյ: Եւ ոմանք թէ՛ յետ դարձին ի Պարսից: Եւ կէսք ի տեղի ինչ անապատի գրեալ»¹⁷:

¹⁷ «Տեառն ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի՝ Բանիցն Դավթի փիլիսոփայի. Առաջաբանութիւն». Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 6816, թղ. 4ա—4բ:

Նշելի է հատկապես, որ Դավթի կենսագրության վերաբերյալ նյութերը Շնորհալին քաղել է հնագույն գրչագրերից: Այդ առթիվ նա գրում է. «գտի յօրինակս հինս, մերձ առ թարգմանութիւնս գրեալ»¹⁸:

Դավթի Անհաղթի վերաբերյալ տեղեկություններն, ուրեմն, Շնորհալին քաղել է ոչ միայն բանավոր, այլև՝ գրավոր հնագույն աղբյուրներից: Այդ նյութերը նա օգտագործել է ներկա Առաջաբանության մեջ բավական ուշ, ծեր հասակում, բայց դրանց, ինչպես տեսանք, արդեն հանդիպում ենք երիտասարդ բանաստեղծի երախայրիքում¹⁹: Նույն գիտանքն ու պատկերացումները (առավել ընդհանրացած տեսքով) ընկած են մեծ փիլիսոփային նվիրված հանելուկի մեջ, որը նույնպես Շնորհալին գրել է առաջացած տարիքում.

Իմաստուն մի ի յԱթենաց
Էր ի յազգէն Հայոց Մեծաց,
Խոսրովային նառ մի ասաց,
Որ չոր թուեաց վարդապետաց²⁰

«Խոսրովային», այսինքն՝ կատարյալ ճառը, անկասկած, Բարձրացուցէքն է. բանաստեղծը դարձյալ անդրադառնում, արձագանքում է նույն ավանդությանը: Բայց անմիջապես շորրորդ տողում ասվում է, թե այդ

¹⁸ Նույն տեղում, թղ. 4բ:

¹⁹ Դավթի Անհաղթի ժառանգության հետազոտող Ս. Արևշատյանը մեզ հաղորդեց, որ իրեն ծանոթ է Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանի մի ձեռագիր՝ Շնորհալու հիշատակարանով, ուր շարադրված են մանրամասներ Դավթի կենսագրությունից, որոնք մեզ հայտնի էին Առաքել Սյունեցու միջոցով: Փաստորեն խոսքը Սյունեցու աղբյուրին է վերաբերում:

²⁰ Զեռ. 7703, թղ. 91 (տպ. Գ. Զարպիսեանայան, Հայկական հին դպրութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 317):

կատարյալ ճառը հարկ եղած կերպով չի ընկալվել՝ «չոր թուեաց» վարդապետներին: Դժվար է գուշակել՝ ականարկությունն ինչին է վերաբերում. վարդապետները թերագնահատե՞լ են ճառը, թե՞ պարզապես չեն հասկացել: Եթե վերջինն է ճիշտ, կարելի՞ է ենթադրել, թե խոսքը նաև վարդան վարդապետին է վերաբերում:

Ավելորդ է ասել, մյուս կողմից, որ հանելուկ չեն գրում ամեն մեկի մասին: Շնորհալին ինքը, որ հեղինակ է հարյուրավոր հանելուկների, գրել է միայն երեք հայ գործչի մասին՝ Դավիթ Անհաղթի և Վարազդատ ու Տրդատ թագավորների: Դա պատահականություն չէր: Ականավոր փիլիսոփան մեծ հեղինակություն ուներ ինչպես XII, այնպես էլ նախորդ դարերում: Նրա նկատմամբ հարգալից վերաբերմունքը համընդհանուր էր հայոց մեջ: Ակնածում էր նաև Գրիգոր Մագիստրոսը, որ շատ բանով ազդել է Շնորհալուն, բախտորոշ դեր կատարել նրա ստեղծագործական կյանքում: Հավանաբար Մագիստրոսը մեծ ավանդ ունի նաև մեզ հետաքրքրող գործում: Չի կարելի չհիշել նրա «Ներբողեան ի սուրբ խաչն Քրիստոսընկալ» քերթվածը²¹ (ընդամենը 102 տող, վերջին հատվածում՝ բանակապը — Գրիգոր): Գրիգոր Մագիստրոսն իր ներբողյանը գրել է հայրենի շափով (7 ÷ 8), միևնույն եռալ հանգով: Ամենայն հավանականությամբ Դավթի ճառը շափաբերելիս Շնորհալին նկատի է ունեցել Մագիստրոսի քերթվածը ևս: Իր հերթին ներսես Շնորհալին ազդել է շատերի, այդ թվում՝ Առաքել Սյունեցու վրա: Սյունեցին թերևս

²¹ Տե՛ս «Տաղասացութիւնք Գրիգորի Մագիստրոսի Պահլաւունւտոյ», Վենետիկ, 1868, էջ 80—88, նաև՝ ձեռ. 4330:

Շնորհալուծն հետևելով խորապես ուսումնասիրել է Անհաղթի ժառանգությունը²²։

Ներսես Շնորհալին ինքը Դավիթ Անհաղթին անդրադարձել է իր ստեղծագործական կյանքի բոլոր շրջաններում. շափածո կամ արձակ խոսքով վերլուծել, գնահատել նրա ժառանգությունը։ Առաջին քայլն այդ ուղղությամբ նա կատարեց իր ստեղծագործական կյանքի արշալույսին, հետագայում մեկնեց ու շափաբերեց Դավիթ գործերը և, վերջապես, կարծես մեկ անգամ ևս ընդգծելու համար Անհաղթի մեծ դերը հայոց մշակութային կյանքում, հանելուկ հորինեց նրա մասին։ Եվ բնական է, որ Շնորհալին իր բարձր հեղինակությամբ մեծապես նպաստեց Դավիթ Անհաղթի անձի և գործի ուսումնասիրությանն ու գնահատությանը²³։ Ըստ որում միջին դարերում մեծ մտածողի ժառանգությունը դիտարկվում էր և ուսումնասիրվում ոչ թե իբրև անցյալի, պատմության հետաքրքրական վավերագիր, այլ որպես կենսական կարևորության հույժ արդիական տեսական-գաղափարական արժեք, ընթացիկ կյանքից անբաժան։

Եթե Շնորհալին առաջինն էր, որ բանաստեղծության

²² Հմմտ. օրինակ, «Բանբեր Մատենադարանի», 3, Երևան, 1956, էջ 392։

²³ Իմիջիայլոց, XIX դ. սշանավոր հայագետ Վիլլիբրուան, նկատի առնելով V դ. մեզ հասած թարգմանական բնագրերը և հետևելով Ներսես Շնորհալու՝ Դավթին ու նրա սերնդակիցներին վերաբերող դիտողություններին ու տեղեկություններին, գրում էր. «Այն սերը զոր ունեցեր են հայք ի գիտություն և հուսումն հռչակավոր լեզվաց... պարտական և մեծապես սիրելի պետք է ընե մեզ այդ ազգը» (տե՛ս Գ. Զարպիանայան, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնյաց (դար Դ—ԺԳ), Վենետիկ, 1889, էջ ԺԻ—ԺԳ)։

մեջ մուծեց Անհաղթին իբրև այսպես ասած՝ գրական հերոս, ապա հետագայում ձեռագրերում ու հնատիպ գրականության մեջ գնալով ավելի ու ավելի հաճախ են հանդիպում նրան նվիրված ոտանավորներ: Դրանցից մեկը հատկապես ուշագրավ է մեզ զբաղեցնող զուգահեռի տեսակետից²⁴: Քերթվածի հեղինակը, ոմն Մովսես, ինչպես երևում է ոտանավորի բանակապից («Մովսեսի աշակերտի շափեալ լինի») ²⁵, ըստ էության փորձել է շափաբերել «Ամենայն շար տանջելի»-ի՝ Շնորհալու մեկնությունը: Հնարավոր է, որ սա ուսուցանել են սաներին ըստ ծրագրի, և Մովսեսը առանձին եռանդ է ցուցաբերել:

Հարյուր տողից բաղկացած ոտանավորը հետաքրքիր է նրանով, թե ինչպես է աշակերտը յուրացրել հանձնարարված նյութը, ինչպես է կարողացել ըմբռնել ու վերարտադրել աշխարհայացքային կարևորություն ունեցող խնդիրները և այլն: Բայց մեզ համար առավել հետաքրքիր է հեղինակի վերաբերմունքը ներսես Շնորհալու և Դավիթ Անհաղթի նկատմամբ: Հատկանշական է, որ Շնորհալու աշակերտի պատկերացումով «Դավիթ

²⁴ Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 5073, թղ. 255ա—256բ, տե՛ս նաև ձեռ. 8763, թղ. 173բ-175ա ևն:

²⁵ Սույն Մովսեսը հավանաբար Շնորհալու աշակերտն է եղել, երբ նա դեռ կաթողիկոս չէր. իր ոտանավորի առաջին տան մեջ Մովսեսը նրան հոգևոր ծնող է անվանում: Արդյոք սա Մովսես Գանձասացը չէ՞, որ գրել է Վարդանանց վերաբերող մի գանձ և նույնը չէ՞ մյուս Մովսեսը, որ ունի Արիստակեսին և այլոց նվիրված գանձեր (տե՛ս Հր. Անառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Կ, Թրևան, 1946, էջ 440, նաև՝ Շ. Նազարյան, ներսես Շնորհալու կերպարը գրականության մեջ. «Ներսես Շնորհալի» (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 1977, էջ 74—75):

մեծ»-ը ճոխ և անհաղթ հոեադր է և հայոց ազգի պար-
ծանք: Նկատի առնելով այս հանգամանքները, ստորև
բերում ենք Մովսեսի բանաստեղծությունը, որ գրված է
8 վանկանի տողերով, մի շափ, որն ամենից ավելի սի-
րում և կիրառում էր նրա մեծ ուսուցիչը՝ Ներսես Շնոր-
հալին:

* *
*

Մերոյ ազգիս դիտապետի
Եւ հով անուն իմոյ ծնողի,
Որոյ ներսէս անուն կոչի,
Եղբայր մեծին Գրիգորիսի:

Որ ի խնդրոյ արանց բարի.
Մեկնեալ զառած մեծին Դաւթի,
Ճոխ և Անյաղթ հոեաորի
Եւ պարծանաց հայոց ազգի:

Վասն մանկանց նոր Սիոնի,
Վերժանողաց յամենայնի,
Ձի որ սորին սիրով զմայլի,
Իմանալի լուսով լցցի:

Սուրբ և մաքուր միտս ըստասցի,
Ձի սուրբ հոգւոյն արժանասցի,
Սիրով յաղթող լիցի շարի,
Հեռեցցի միշտ առ բարի:

է ամենայն շար տանջելի,
Ասէ՛ Գիտեա՛ դու, պատանի,
Ձի որ շարին հեռեցցի՝
Ի տանջանաց ոչ գերժանի:

Սա թէ անեղ գոլ կարծեսցի,
Յանդիմանի յամէն տեղի,

Ձի առաջին շարն որ ասի,
է եղական ստեղծեալ բարի:

Ի յընթանալ ձախողակի,
Քարին ի շար փոխեալ լինի,
Նա և մերոյս մարդկան ազգի
Եղեալ խայթիչ ամենայնի:

Այլ թէ մարդկան մտաց թուի,
Եթէ բարւոյն անեղ ասի,
Որ ի մարդկան ստացեալ լինի,
Ոչ է անեղ և միշտ բարի:

Շուրջ զմարդամբք պատեալ լինի,
Քարի և շար յամենայնի,
Յոր և ի կողմն միտեսցին.
Նոյն եղական ստացեալ ասի:

Այլ միայնոյ յաւէտ բարւոյն,
Անեղ և միշտ բարի ասի,
Ոչ այլայլեալ փոփոխեսցի,
Ոչ բնաւ ստացեալ գոր ո՛չ ունի:

Կենսացուցիչ յամենայնի,
Որ նախատիպ զնոյն ունիցի,
Յաստիս պատիւ մեծ ընկալցի
Սւ յապագայն պսակեսցի:

Եթէ շնո՛րհս հօրըն մեծի,
Ի միտ առցես յամենայնի՝
Ողորմութիւն մերոյս ազգի
Տուեալ զմարմինս շարշարելի:

Բարունարար ձայնեալ լիցի
Աշխատելոց գոլ ի մարմնի,
Արտաքին մարդն ապականի,
Ներքինն յաւէտ նորոգեսցի:

Տեսեալ իմա, եղբայր բարի,
Զպարգևս մերոյս նուազ ազգի,
Որ յարարչէն յամենայնի
Միայն մարդոյս այս տունեալ լինի:

Ի յանմարմնոց թէ սրխալի,
Ո՛չ գոյ հնար թէ բըծըշկի,
Ապացուցէն քեզ յայտ լիցի,
Մնացեալ անդարձ սատանայի:

Զարիս գործեալ մարդկան ազգի,
Երբ զբողջման հետեւեցի.
Ենթակայիւրն զոր ունի,
Յառաջին փառսըն վերացի:

Այլ օրինակ հաւատալի
Թէ ոք յերբ ա՛յս դեգերեցի,
Առցէ զկարի անյուսալի,
Խորասուզեալսն ի մեծ շարի:

Փառօք պատուեալ մարդըն նախնի,
Որ ի դրա[խ]տին էր աղենի.
Նախա[ն]ձ բերեալ հայրն շարի՝
Ընկեց յերկիրս տաժանելի:

Եւ յայնմ օրէ ժամանակի
Դիրափոփոխ մարդկան ազգի,
Որպէս մեծի մարգարէի,
Պատմեալ յիւրում շարքս բանի:

Այլ և որդոյն անատակի,
Դարձն որ ի գիրքս տէրունի,
Յոյս հաստատուն մարդկան ազգի
Տացէ յաւէտ յամենայնի

Լուր և նրմին Մատթէոսի,
Որ մաքսաւոր գանձնէ պատմի,

Եւ Պօղոսի հալածողի
Զեկեղեցիս միշտ տէրունի:

Լիցես ի նոյն գիր տէրունի՝
Յառաջ բանիս երբ վարեսցի.
Զաւագակէն լըցեալ շարի
Ի յելս հոգւոյն բարւոյ դիպեսցի:

Ի վերայ այս ամենայնի
Գրտեալ բարւոյս որ լինիցի.
Մարդկան ազգիս հողածընի
Ի յարարչէն ամենայնի:

Նրմա փառքս վերառաքի
Ի մարդկային մերոյ սեռի.
Ի ներկայումս ժամանակի
Եւ յանըսպառ, յաիտենի:

Ի յաւարտմանս մերոյ տաղի
Յիշման լիցուի մեք արժանի,
Եւ յիշողացդ ամենայնի
Առ հասարակ տէր ողորմի:

«ԵՕԹՆԱԳՐԵԱՆՔ»-Ի ԱՌԵՂԾՎԱԾԸ ԵՎ ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ

Պ. Մ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ

Վաղ ժամանակներից մեզ են հասել մի շարք ձեռագրեր¹, որոնք ընդհանուր անունով կոչվում են Յոթնագրայանք*։ Իրենց բովանդակությամբ նույնն են կամ բովանդակության հիմնական կողմերով Յոթնագրայանքին առնչվում են այլ ձեռագրեր, որոնք սակայն կոչվում են Վեցհազարյակ, Գիրք մանուշակի, Քերականություն, Դուռն քերականության և այլն։

Հայագիտության մեջ քիչ ուսումնասիրված այս ձեռագրերի իսկական բովանդակությունը մինչև այսօր էլ մնում է չպարզաբանված ու շմեկնաբանված։ Դեռևս չեն լուծված դրանց հեղինակի, գրվելու ժամանակի, ինչպես և կյանքի կոչվելու դրանց նպատակի հարցերը։ Հայագետներից շատերը չէ, որ զբաղվել են Յոթնագրայանքով

¹ Տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի հետևյալ ձեռագրերը՝ № № 511, 599, 699, 701, 1267, 1711, 1978, 1980, 2618, 4066, 5118, 6962, 7040, 7117, 8098, 8528, 8952, 9098, 9942, 10200 և այլն։

* Հարմարության համար «Եոթնագրեանք» գրաբարյան ձևի փոխարեն տեքստում գործածում ենք արդի գրական արտասանության ձևը՝ Յոթնագրայանք, առանց շակերտների։

կամ ծանոթ են նրա բովանդակությանը: Բավական է ասել, որ չկա որևէ ուսումնասիրություն հիշյալ ձեռագրերի մասին: Յոթնագրյանքի և Վեցհազարյակի մասին եղած կարծիքներն էլ ավելի շուտ արդյունք են թուուցիկ ծանոթության և չեն բխում հանգամանալից և լուրջ քննությունից: Եվ այնուամենայնիվ հայագիտության մեջ կարծես թե ընդհանուր ճանաչում է գտել այն կարծիքը, թե իբր Յոթնագրյանքը ախտարք է, այսինքն՝ կախարդություն, հմայություն, բանդագուշանք, բժժանք, առեղծվածային բան²: Յոթնագրյանքի և Վեցհազարյակի բովանդակության ու առնչությունների հարցերով մեր ժամանակներում զբաղվել է Ա. Աբրահամյանը: Իր «Շիրակացու մատենագրությունը» աշխատության մեջ նա հանգում է այն եզրակացության, որ Յոթնագրյանքը «քերականական և գուշակողական բովանդակություն ունեցող տեքստ է», իսկ Վեցհազարյակը՝ «թվ սբանության տեքստ և այլ բան չէ, քան «Շիրակացու թվաբանության դասագրքի բաժանման գործողությունը»³:

Յոթնագրյանքի հորինումը ըստ հիշյալ ձեռագրերի կապվում է այնպիսի նշանավոր մարդկանց անունների

² Տե՛ս, օրինակ, «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», Փեշտրմալճյանի «Բառգիրք հայկազեան լեզուի» բառարանների, Մալխասյանի «Հայերէն բացատրական բառարանի» Եօթնագրեանք և Վեցհազարեակ բառահոգվածները, այլև հետևյալ աշխատությունները՝ Կ. Զարպինանայան, Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 357, կամ 1932, էջ 464, Գ. Օզանյան, Պատմութիւն հայ լեզուի և բանահիւսութեան, Մարզվան, 1913, էջ 201, Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, էջ LXI և «Բազմավէպ», 1847, թիւ 11, էջ 163—165:

³ Ա. Աբրահամյան, Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 60:

հեռ, ինչպիսիք են Դավիթ Անհաղթը, Անանիա Շիրակացին, երբեմն նաև Մովսես Խորենացին, Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը: Այս առեղծվածն առիթ է տվել, որ մեր գիտնականները միակողմանի եզրակացության հանգեն: «Վեցհազարեակ կամ Եօթնազրեանք. — գրուածք մը, որուն հորինողն ուզեր է Շիրակացուն անունով իր երկասիրութեան հարգ մը տալ, գիտենալով ազգին մէջ անոր վայելած համարումն և մեծարանքը», — գրում է Գ. Զարպհանալյանը «Հայկական հին դրպութեան պատմութիւն» աշխատության մէջ (1897, էջ 464):

Նույն բանն է ասում նաև Ն. Ադոնցը. «Հնարավոր էլ չէ մտածել, որ այս պատկառելի գրողները կարող էին մասնակցութիւն ունենալ մի այսպիսի անհեթեթության մէջ: Սակայն նրա հորինողին պետք են եղել մեծադողորդ անուններ, որպեսզի դյուրահավատ մարդկանց դատարկության նկատմամբ հավատ ներշնչի»⁴:

Չենք կարող ասել, որ անցյալի հեղինակավոր գիտնականների հայտնած այսպիսի անբարենպաստ կարծիքները որևէ դեր չեն ունեցել այն բանում, որ այս ձեռագրերի նկատմամբ որոշակի արհամարհական վերաբերմունք առաջանար, մանավանդ որ դրանք հայտարարվում են սնտիասլաշտական, կախարդական, հմայական, գրբացական տեքստեր մի այնպիսի ժամանակներում, երբ բուն վերելք են ապրում «ճշմարիտ» գիտութիւնները, և գիտութեան մէջ իշխող դեր է ստանում մատերիալիստական աշխարհայացքը: Սակայն Յոթնազրյանքը լուրջ գիտական քննութեան առարկա չդառնալու պատճառը պետք է փնտրել առաջին հերթին նրա

⁴ Տե՛ս Ն. Ադոնցի հիշյալ աշխատութիւնը, էջ LXI:

հորինվածքի ու շարադրանքի առանձնահատկություններին մեջ, այն դժվարությունների մեջ, որոնք կապված են անցյալի գիտությունների ու գրականության մի շարք առեղծվածների հետ: Յոթնագրյանքը շունի անցյալի մեզ ծանոթ գրականության սովորական շարադրանքը: Իր հորինվածքի ու շարադրանքի առանձնահատկություններով այն լուրջ դժվարություններ է հարուցում ուսումնասիրողի առաջ: Նշենք դրանցից կարևորները:

ա. Բովանդակության անհասկանալիությունն ու շարադրանքի խրթնությունը այն կարևոր արգելքն են եղել, որոնք Յոթնագրյանքը դարձրել են անմատչելի: Ահա մի հատված Յոթնագրյանքից. «Այբն թագաւոր է, Բ սպասաւոր է, Գ գանձարան է, Դ դեսպան է, Ե խրատատու է, Զ վաճառական է, է կոչնական է, Ը ծանօթ առնէ, Թ տնտես է: ԱժՃՌ մի գործ ունեն, ԲԻՄՍ մի խորհուրդ են, ԳԼՅՎ համախորհուրդք են, ԴԽՆՏ միացեղք են, ԵՍՇՐ միազն են, ԶԿՈՅ, էՀԶԻ, ԸԶՓՊ, ԹՂԶԲ սոքօք զմիմեանս հարցանեն և պատասխանեն իրերաց... Տուր զգիր գրոյ և բաժանեա ի շորս մասունս առանց հեգոյ. գիրս խօսի բանս անճառս, որ պայծառացունեն զմիտս լսողաց վասն որոյ վստահ են, և ամէն գիր խօսէ առանց հեգոյ ժԲՌ ճառս»⁵:

Միայն այս փոքրիկ հատվածում կան անհասկանալի շատ մտքեր: Թե ինչ է նշանակում, օրինակ Բ-ն, սպասավոր է, Գ-ն գանձարան է, Դ-ն դեսպան է և այլն, դժվար է ասել: Թե ինչ է նշանակում «տալ զգիր գրոյ» և բաժանել շորս մասի՝ առանց հեգի, և այս դեպքում յուրաքանչյուր գիր «կխոսի» 12000 ճառ, նույնպես անհասկանալի է: Ահա այսպես խրթին և անհասկանա-

⁵ Ձեռագիր 8098, ԺԴ դարի գրչություն, թ. 1 ա:

լի ձևով են շարադրված Յոթնագրյանքի բոլոր այն հատվածները, որոնք կազմում են նրա բուն բովանդակությունը: Շարադրանքի անհասկանալիությունն իր հետ բերում է խորհրդավորության պատրանք:

բ. Շարադրանքի խրթնաբանությանը միանում է նյութի կտրտվածությունը: Նյութի կտրտվածությունն ասելով նկատի ունենք այն, որ մեկ խոսվում է հայերենի այբուբենի տառերի խորհրդավոր նշանակությունների մասին, մեկ թվարկվում են բառերի կապակցություններ, ապա սրանց հետևում են տեղեկություններ հայոց այբուբենի հորինման մասին, արվում են ակնարկներ երաժշտության պատմության վերաբերյալ, տրվում են երաժշտական խազեր, երբեմն մեկը կամ մյուսն ընդմիջարկվում են այլևայլ պատմություններով, գուշակություններով, բազմապատկման ու գումարման, ինչպես և խորհրդավոր աղյուսակներով, բժշկական գիտելիքներով և այլն:

Անհրաժեշտ ենք գտնում նշել, որ այսքան տարբեր գիտելիքները հանդես են գալիս իբրև մեկ ամբողջական գրքի բաղադրիչ մասեր, մի բան, որ անցյալում չի հասկացվել:

գ. Յոթնագրյանքի մյուս առանձնահատկությունը բովանդակության ոչ միակերպությունն է, և այս բանը, որքան էլ տարօրինակ է, արտահայտվում է նույնիսկ վերնագրի մեջ: Այսպես, № 511 ձեռագրում կարդում ենք՝ «Քերականութիւն, որ կոչի եօթնագրեանք, զուգեալի Դաւթայ փիլիսոփայէ և Հօմայ վարդապետէ, կոչեցեալ անուն Փիւնիկ», № 6962 ձևով՝ «Գիրք մանուշակի, որ է վեցհազարեկի գիրք»-ը վերնագրված է նաև՝ «Գիրքս այս է մանուշակի, արարեալ Դաւթա(յ) հայոց վարդա-

այետի և Անյաղթ փիլիսոփայի և Մովսէսի Քերթողի ընդ Հոմորիայ և ընդ Փիլիկ Հոռմայեցո(յ) վարդապետի ի խնդիր փափաքման մասանց սիրո(յ), յաղագս վարժողական ուսմանց», № 7117 ձեռագրում՝ «Դաւթի հայոց փիլիսոփայի և Փիլիկեայ հոռոմոց վարդապետի և Հոմորեայ արուեստաւորի և Մովսէսի Քերթողի խնդիր փափաքման իմաստասիրականիս. իմաստութիւն քերթողական տառից ըստ այբուբենից բանակապս ի լեզուս և ի խօսս և ձայնս եղանակաց: Եվ երաժշտականսն արուեստ գիտուն առնելով զընթացողս զկնի լուսայիղձ և բազում արեգակնօք լցեալ երկին: Յաղագս վարժողական ուսմանց» և այլն: Այսպես, մի դեպքում գիրքն անվանվում է քերականություն, որ կոչվում է յոթնագրրյանք, մի դեպքում այն կոչվում է վեցհազարյակ, մյուս դեպքում՝ գիրք մանուշակի, որը դարձյալ կոչվում է վեցհազարյակ, մի ձեռագրում այն անվանվում է «իմաստութիւն քերթողական տառից ըստ այբուբենից բանակապս ի լեզուս և ի խօսս և ձայնս եղանակաց», մեկում այն կոչվում է վարժողական ուսմունքներ, մյուսում շի կոչվում և այլն: Այնուհետև, մի ձեռագրում գիրքը համարվում է Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի և Մովսէս Քերթողի կողմից ստեղծված՝ մասնակցությամբ Հոմորիայի և Փիլիկ Հոռմայեցու (ձեռ. № 6962), մի ձեռագրում այն պարզապես հարմարեցված է (զուգեալ) Դավիթ փիլիսոփայի և Հոմորիա (ձեռագրում՝ Հօմայ) վարդապետի կողմից, որն ունի Փյունիկ մականունը (ձեռ. № 511), մի ձեռագրում Փիլիկոսը հոռոմաց վարդապետ է (այսինքն՝ հույն է և ոչ հոռմեացի)*, իսկ Հո-

* Հոռմայեցի և հոռոմաց տարբերեցումները հնարավոր է որ գրիչների սխալի հետևանքով առաջ եկած լինեն:

մորիոսը պարզապես արվեստավոր է (ձեռ. № 599) և այլն՝

Բուն բովանդակության մեջ էլ առկա է անմիօրինակությունը: Այսպես, ձեռագրերից մեկը պարունակում է հմայություններ (օրինակ, № 8952 ձեռագիրը), որոնք օժտված են արաբական թվանշաններով և կամ հայերեն տառերով լցված աղյուսակներով, մյուսը պարունակում է թվերի հատկությունների աղյուսակներ (օրինակ, № 8098 ձեռագիրը), մեկում կան տոմարական աղյուսակներ, մյուսում սրանք չկան և այլն:

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանում հանգրրվանած Յոթնագրյանքներից և ոչ մեկը ճիշտ մյուսի պատճենը չէ, և թեև ընդհանուր նյութով դրանք համարյա նույնն են, բայց ոչ մեկը մյուսի արտագրությունը չէ: Ավելորդ է ասել, որ այս անմիօրինակության պատճառը դարերի ընթացքում գրչագրերի արտագրության ժամանակ գրիչների կողմից թույլ տրված աղավաղումներն ու եղծումները չեն, թեև վերջիններս իրենց բավական զգալ են տալիս:

դ. Մյուս կարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ հիշյալ ձեռագրերը ունեն տարբեր անվանումներ և կապվում են տարբեր հեղինակների անունների հետ: Ընդհանուր բովանդակությամբ միմյանց կապված այս գրքերը, ինչպես ասվել է, հանդես են գալիս Եօթնագրեանք, Վեցհազարեակ, Գիրք մանուշակի, Քերականութիւն*, Բանալի քերականութեան, Հմտութիւն քերա-

* Քերականություն տերմինն անցյալում, մեր կարծիքով, երկու նշանակություն է ունեցել: Առաջին նշանակությամբ այն իր իմաստը մասամբ պահել է մինչև այժմ (տե՛ս էջ 168-ի ծանոթագրությունը): Մյուս իմաստով այն նշանակում է Յոթնագրյանքի արվեստը: Հենց

կանութեան, Դուռն վեցհազարեկի, Բոլորակ, Վարժողական ուսմունք անվանումներով: Տարբեր անուններով հանդես եկող այս ձեռագրերը վերագրվում են միանգամայն տարբեր հեղինակների՝ Հայր Աբրահամին, Պլատոնին, Արիստոտելին, Դիոնիսիոս Արիոպագացուն, Պորփյուրին, Սահակ Պարթևին, Մեսրոպ Մաշտոցին, Դավիթ Անհաղթին, Անանիա Շիրակացուն և այլոց, որոնք ոչ միայն տարբեր դարերի մարդիկ են, այլև տարբեր ժողովուրդների ներկայացուցիչներ:

Այս առեղծվածներին ավելացնենք և այն, որ Յոթնագրյանքի ակունքը որոշ ձեռագրերում համարված են Հունաստանը և Հռոմը (ձեռ. № 1267, թ. 328ա, ձեռ. № 6962, թ. 3ա), որոշ ձեռագրերում սրանց ավելանում է նաև Բաբելոնը (օրինակ, ձեռ. № 8098, թ. 7բ, և ձեռ. № 8952, թ. 2ա):

Յոթնագրյանքի այս առեղծվածների լուծումը կապված է մեծ դժվարությունների հետ և ուսումնասիրողից պահանջում է համառ ու տքնաշան աշխատանք:

Յոթնագրյանքի ստեղծման ժամանակը և հեղինակը

Յոթնագրյանքի թե՛ ստեղծման ժամանակի և թե՛ հեղինակային պատկանելության հարցերի լուծումը բավական լուրջ դժվարությունների հետ է կապված: Օտար աղբյուրները Յոթնագրյանքի կամ Վեցհազարյակի մա-

այս իմաստով էլ գործածված է տերմինը Խորենացուն վերագրված «Բան իմաստութեան» հոդվածում, որտեղ ասված է. «Իսկ մեք զքերականութիւն պատուեմք հանդերձ իւրովին մասամբ. զի սովաւ զանցեալն տեսանեմք և ի ներկայումս զուարճանամք և զապառնիսն իմանամք հոգւոյն ակամբ» (քաղում ենք Ն. Ադոնցի վերոհիշյալ աշխատությունից, էջ LXV):

սին որևէ տեղեկութիւն չեն հաղորդում, թեև մեր ձեռագրերից հայտնի է, որ այս ուսմունքին ծանոթ են եղել քաղղեացիք, որոնց լեզվով այն կոչվել է քեսիրպաստ (կամ քեսպիփաստ), հույները, որոնք կոչել են օխլաթա (կամ օխլաթաթ), արաբները, որոնք կոչել են գեգխի շխրիֆ (կամ վեվխի շերիֆ)* և հռոմեացիք, որոնց լեզվով թե ինչ է կոչվել, մեր մատենագրութիւնը չի հիշատակում: Յոթնադրյանքի և Վեցհազարյակի մասին տեղեկութիւններ մեզ հայտնի են միայն հայկական աղբյուրներից, այն էլ բացառապես Յոթնադրյանք և Վեցհազարյակ գրքերից, որոնց մեջ «զգիրս զայս» համարվում է «ի յունական տանէ ի ճարտասանիմաստիցն ի Հռովմայ քաղաքէ բերեալ և մեզ ընծայեալ»⁶: Յոթնադրյանքների ընդմիջարկումների մեջ տրվում են տեղեկութիւններ այն մասին, որ վաղ անցյալում այս ուսմունքը կամ արվեստը հարգի էր Հունաստանում, սակայն հետագայում այն մոռացութեան տրվեց: Յոթնադրյանքի մոռացութեան տրվելու պատճառը մի ձեռագիր մով ձևով պատճառաբանում է նրանով, որ այն իր վրա շատ բեռ է վերցրել, և ինչպես որ իր ուժերից վեր բեռ վերցրած նավն է խորտակվում օվկիանոսի մեջ, այնպես էլ այս արվեստն իսպառ մոռացութեան տրվեց Հունաստանում և Հռոմում:

Յոթնադրյանքի ժամանակի հարցին անդրադարձել է Ն. Ադոնցը վերոհիշյալ աշխատութեան մեջ: Նա Յոթնադրյանքին վերագրում է «պատկառելի» հնութիւն՝

* Տվյալների բացակայութեան պատճառով մենք չկարողացանք պարզել, թե փակագծերից դուրս և փակագծերում տրված գրչագրական տարբերումներից որն է ճիշտը:

⁶ Տե՛ս ձեռ. № № 1267, Թ. 328ա, 6962, Թ. 3ա և 7117, էջ 3

Լինելով այն փաստից, որ դեռևս XIII դարում այն հետաքրքրության առարկա էր Կիլիկիայի թագավոր Հեթումի և նրա որդի Լևոնի համար: Վենետիկի № 1232 ձեռագրի գրիչը Յոթնագրյանքի հեղինակ է համարում Դավիթ Անհաղթին, Մովսես Խորենացուն և Շիրակացուն, բայց միաժամանակ բացատրում է, որ այս ուսմունքը նրանք շարադրել են իրենց աշխատություններում, իսկ ինքը քաղելով նրանցից այս գիտելիքները՝ տալիս է «մեկնաբանություններ ըստ արվեստի»⁷: Այս արտահայտության հիման վրա Ն. Ադոնցը գալիս է այն եզրակացության, որ Յոթնագրյանքն ստեղծվել է XIII դ. կեսում մի անհայտ հեղինակի կողմից, որն առնելով Դավթի, Մովսես Խորենացու և Անանիա Շիրակացու աշխատություններից այս արվեստի մասին նրանց գաղափարները, օժտել է դրանք լրացուցիչ բացատրություններով⁸: Սակայն հարկ է նշել, որ Դավիթ Անհաղթի, Մովսես Խորենացու և Անանիա Շիրակացու մեզ հասած աշխատությունները ոչ մի հիմք չեն տալիս նրման եզրակացության համար:

Ա. Աբրահամյանը հիմք ունենալով Բրիտանական թանգարանի № 136 ձեռագրի «Յոթնագրեանքի» վերջում տրված այն տեղեկությունը, որ խորանը (այսինքն՝ աղյուսակը. — Պ. Պ.) պատրաստված է Վարդանի կողմից (ըստ որում խորանն էլ ձեռագրում չկա), այն կարծիքն է հայտնում, որ Յոթնագրյանքը հորինել է Վարդանը XIII դարում⁹: Այս ենթադրությունը ևս մենք հիմնավոր չենք համարում: Նախ ասենք, որ Բրիտանական

⁷ Տե՛ս Ն. Ադոնցի հիշյալ աշխատությունը, էջ LXII

⁸ Նույն տեղը:

⁹ Տե՛ս Ա. Աբրահամյանի հիշյալ աշխատությունը, էջ 60, 64:

Թանգարանի հիշյալ Յոթնագրյանքի օրինակը կա մեր Մատենադարանում, որի մեջ պահպանված է նաև խորանը: Բայց այնտեղ ասված է, որ Վարդանի ստեղծածը խորանն է միայն և ոչ ամբողջ Յոթնագրյանքը: Այնուհետև, հիշյալ խորանը, որ շունեն մյուս ձեռագրերը, ամենևին էլ չի կապված Յոթնագրյանքի բուն բովանդակության հետ:

Յոթնագրյանքի մասին եղած վկայություններն ու փաստերը մեզ տանում են դեպի վաղ անցյալ: Մատենադարանի № 599 ձեռագիր Յոթնագրյանքի հիշատակարանում (թ. 61ա), որը գրված է ՊԿԲ (1413) թվականից առաջ, կարդում ենք. «Զբազմաւէր հոգիս զՊիտակ անուն վարդապետս աղաչեմ յիշել ի տէր, որ բազում աշխատութեամբ հաւաքեցի զայս գիրքս, որ ցրուեալ և ցնդեալ էր ի վաղուց հետէ և ոչ ոք գիտէր, թէ գինչ է սա»: Այստեղ ուշադրության արժանի է երկու փաստ. նախ, որ արդեն XV դարի սկզբում ոչ ոք չգիտեր, թե ինչ է Յոթնագրյանքը, և հետևաբար գրիչներն արտագրում էին մեխանիկորեն (ի դեպ ասենք, որ այդ հաստատում են ձեռագրերում թույլ տրված սխալներն ու աղավաղումները), և երկրորդ, որ XV դարի սկզբում արտագրված այս ձեռագրի նախատիպ օրինակն արդեն «վաղուց հետե» քայքայված էր, և պարզ բան է՝ ժամանակից: Սակայն կա մի շատ ավելի հիմնավոր փաստ Յոթնագրյանքի հորինումն ավելի վաղ ժամանակներին վերագրելու համար: Այդ փաստը Անանիա Շիրակացու «Վասն որպիսութեան կենաց իւրոց» կոչված ինքնակենսագրական համառոտ վկայությունն է, որ պահպանվել է Մատենադարանի մեզ ծանոթ երկու ձեռագրերում և տպագրված է «Շիրակացու մատենագրու-

թյունը» աշխատության մեջ: Ըստ այդ վկայության ուսումնատենչ Շիրակացին Հայաստանում շատնելով համարողության արվեստին գիտակ իրեն գոհացնող ուսուցիչ, ճանապարհվում է Կոստանդնուպոլիս մի գիտուն մարդու մոտ սովորելու, սակայն նրան ճանապարհին ասում են, որ լավագույն ուսուցիչը Տյուֆիկոսն է, որն ապրում է Տրապիզոնում, և նրա մոտ ուսանելու են գնում նաև Կոստանդնուպոլսից: Շիրակացին գնում է Տրապիզոն և Տյուֆիկոսին գտնում Եվգենիա վկայարանում: Այստեղ նա ութ տարի աշակերտում է նրան: «Եւ արարեալ իմ առ նա ամս Ը,— գրում է նա,— ուսայլիով զարուեստ համարողութեան: Նաև դոյզն ինչ յայլոցն տեղեկացայ գիտութեանց և հմուտ եղէ գրոց բազմաց, որք և ոչ ի մերս են թարգմանեալ լեզուս, զի ամենայն կայր առ նմա՝ յայտնիք և գաղտնիք (ընդգծումը մերն է.— Պ. Պ.), արտաքինք, արուեստական և պատմագիրք, բժշկականք, ժամանակագիրք»¹⁰: Եվ այնուհետև՝ «Եւ արդ՝ ես տրուպս Հայաստանեաց ուսայ ի նրմանէ զհզար զարուեստս զնյս, որ թագաւորաց է ցանկալի և բերի յաշխարհս մեր»¹¹: Ընթերցողի ուշադրությունն ենք հրավիրում նախ ընդգծված յայտնիք և գաղտնիք բառերի վրա, որոնք շատ բան են ասում անցյալի գրականության մասին: Ոչ միայն Շիրակացու ժամանակներում, այլև նրանից շատ առաջ մի շարք երկրներում (Եգիպտոս, Բաբելոն, Հունաստան և այլն) գոյություն ունեին ոչ միայն «հայտնի», այսինքն՝ բոլորին մատչելի, բացահայտ գիտություններ, այլև, ինչպես նաև Շիրակացին է վկայում, «գաղտնի», այսինքն՝

¹⁰ Տե՛ս Ա. Աբրահամյանի հիշյալ աշխատությունը, էջ 207:

¹¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 208:

փակ, հերմետիկ գիտություններ, որոնք մատչելի չէին բոլոր ցանկացողներին, այլ ուսուցանվում էին փակ միջավայրում և պահվում էին գաղտնի: Մեր կարծիքով Յոթնագրյանքը գաղտնի գիտելիքների համակարգ է, և նրա շարադրանքի անսովոր ոճը միտումնավորության հետևանք է: Յոթնագրյանքը գրված է այնպես, որ բովանդակությունը հասկանալի լինի միայն նրանց, ովքեր ուսումնառության միջոցով ծանոթ կլինեն նրա գաղտնիքներին: Յոթնագրյանքի և Վեցհազարյակի ուսմունքն էլ վկայություն է Հայաստանում ևս գոյություն ունեցած հերմետիկ գրականության, որն արտագրությունների ձևով դարերի ընթացքում պահպանել է իր գոյությունը, սակայն բովանդակությունը հաճախ մնացել է անհայտ ինչպես գրիչներին, այնպես էլ կարդացողներին: Այս է պատճառը, որ թեև երկու դար էլ չի բաժանում Շիրակացուն Դավիթ Անհաղթի ժամանակներից, սակայն այդ արվեստն արդեն մոռացության էր տրված Հայաստանում: Եվ Շիրակացին այս արվեստը սովորում է հույն Տյուբիկոսից, որն ապրել էր Հայաստանում և, Շիրակացու վկայությամբ, այնքան լավ գիտեր հայերեն, որ հունարեն գիրքն առնում ու կարդում էր հայերեն այնպես, կարծես թե կարդում էր հայերեն գիրք: Որ Շիրակացու ժամանակներում Վեցհազարյակի ուսմունքը կամ արվեստը մոռացված էր նաև Հունաստանում (Տյուբիկոսը թեև ազգությամբ հույն էր, սակայն այս արվեստը Հայաստանում էր սովորել և ծանոթ էր հայոց Յոթնագրյանքին), դարձյալ այդ մասին վկայում է Շիրակացին: Վեցհազարյակի մասին նա գրում է. «Դանձ ծածկեալ է ի յերկիրս Հայոց և ական թագուցեալ ի տանն Քորթոմա, զի Մայր է ամենայն իմաստութեան, այս է

և թւոց աղբիւր ամենայն արհեստից հանդերձ ամենայն բաժանամբ», և թե «տեսին ամենայն ճարտարքն յունաց ի մերում նահանգիս և զարմացան, և թէ ոք իմանայ զսա, նա գիտէ, թէ ինչ իմաստք են ի սմա ծածկեալ, և թէ չէ ոք մտեալ ի սա, չի կարէ իմանալ կամ գրով բովանդակն լսել, թէ զինչ առնէ, զի ամենայն մի գիր ժԲՆ ճառս խաւսի»¹²: Պարզ է, որ եթե հույները մոռացութեան տված շինեին այս արվեստը, ապա նրանց «ճարտարները» Հայաստանում տեսնելով՝ չէին զարմանա:

Որ իսկապես Յոթնագրյանքը փակ լեզվով է գրված և գաղտնի գրականութիւնն է, դրանում դժվար չէ համոզվել ոչ միայն վերոհիշյալ քաղվածքից, այլև Յոթնագրյանքի համարյա ամեն մի հատվածից դատելով:

Այժմ դառնանք առավել կարևոր մյուս հանգամանքին: Շիրակացին ոչ թե համարողութեան արվեստն է համարում «Հայոց աշխարհը ծածկող գանձ», այլ Վեցհազարյակը: Համարողութեան արվեստը կար Հունաստանում և այլ երկրներում: Այն չէ, որ Շիրակացու ժամանակներում Հայաստանի մենաշնորհն էր: Համարողութեան արվեստը չէր, որ տեսնելով «ի մերում նահանգիս»՝ հույն ճարտարները պիտի մնային զարմացած: Համարողութեան արվեստը չէր, որի յուրաքանչյուր գիրը կարող էր «խոսել 12000 ճառ»: Այս արվեստը Վեցհազարյակն է (Շիրակացին Յոթնագրյանք անվանումը չի գործածում), որը «մայր է ամենայն իմաստութեան», «թւոց աղբիւր ամենայն արհեստից՝ հանդերձ ամենայն բաժանամբ»:

բերել է Հայաստան, և թե ինքն անձամբ ինչ մասնակցութիւն է ունեցել նրա կատարելագործմանը, դժվար է ասել, քանի որ չի պարզված, թե Վեցհազարյակն ինչ բովանդակութիւն է ունեցել մինչև Շիրակացին և ինչ փոփոխութիւն է կրել այնուհետև: Սակայն Յոթնագրրյանքների և Վեցհազարյակների վերնագրերում կամ ընդմիջարկութիւններում Շիրակացու անվան գոյութիւն փաստը վկայում է այն մասին, որ նա եթե նույնիսկ որևէ բան չի էլ հավելել Վեցհազարյակին կամ չի կատարելագործել այն, ապա գոնե Տյուրքիկոսի օգնութեամբ վերծանել-վերաճանաչել է արդեն մոռացութեան տրված նրա գաղտնիքները և արվեստը բերել Հայաստան:

Ասվածից հետևում է, որ Յոթնագրյանքի ուսմունքը գոյութիւն է ունեցել Շիրակացուց առաջ: Այն մեր համոզմամբ ստեղծվել է ավելի վաղ ժամանակներում և պատահականորեն չի կապվում Դավիթ Անհաղթի անվան հետ: Յոթնագրյանքը կարող էր ձևավորվել V—VI դդ., հայոց նոր դպրութեան ստեղծման ժամանակներում կամ նրանից անմիջապես հետո միայն: Այն իր անվամբ կապված է հայոց ձայնավոր գրերի ստեղծման պատմութեան հետ և ամբողջովին հորինված է մեր այբուբենի կառուցվածքի վրա: Յոթնագրյանք անվանումն այլ բան չի նշանակում, քան հայերենի 7 ձայնավորները՝ ա, ե, է, ը, ի, ո, Վ: Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից այս գրերի հորինումը դարձավ ձայնագրութեան, երաժշտական խազերի գործածութեան, ինչպես և վերծանութեան արվեստի համար անժխտելի և միակ պայման: Բայց մեր այբուբենը կատարյալ և իդեալական պատկեր է ներկայացնում նաև թվերի տասնորդական համակարգն

արտահայտելու տեսակետից՝ առանց զրոյի գաղափարի:

Այսպիսով՝ հայոց այբուբենի գրերն ընկնում են այս արվեստի հիմքում: Գրերն իբրև հնչյուններ կազմում են խոսքի տարրերը, իսկ իբրև թվեր՝ բոլոր գիտությունների ու արվեստների տարրերը, որոնց ելակետը թիվն է: Ուրեմն՝ Յոթնագրյանք անվանումը խորհրդանշում է հայերենի յոթ ձայնավորների ստեղծման պատմությունը, որի պատճառով էլ Յոթնագրյանքում հատուկ տեղ է տրվում այդ պատմությանը՝ իբրև բացառիկ մի իրադարձություն: Այս բանը կարող էր մեծ ու խորհրդավոր երևալ հենց այն ժամանակներում, երբ ստեղծվեցին մեր գրերը, կամ դեռևս թարմ էր մարդկանց հիշողության մեջ գրերի ստեղծման հետ կապված մեծ տպավորությունը: Եվ սա զուգադիպում է Դավիթ Անհաղթի ժամանակներին: Յոթնագրյանքի հեղինակների շարքում Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Մովսես Քերթողահոր, Ինչպես և Փիլիկոսի և Համորիոսի անունները պատահական չեն: Ամենայն հավանականությամբ Դավիթ Անհաղթը վերցրել է այս արվեստի նախատիպը՝ վեցհազարյակը, օտարներից (բաբելացիներ, հույներ, հռոմեացիներ և այլն) այն ժամանակ, երբ սովորում էր Ալեքսանդրիայում, և ապա, հայրենիք վերադառնալուց հետո, այն «զուգել», այսինքն՝ հորինել — հարմարեցրել է հայոց այբուբենին, հարստացրել այդ արվեստը, օգտվելով նաև հայ գործիչների մտքերից: Մեր ենթադրության համար հիմք են հանդիսանում հենց Յոթնագրյանքի տվյալները:

Ինչպես արդեն վերն ասվել է, Յոթնագրյանքի բովանդակությունը կազմում են զանազան գիտություն-

ների ու արվեստների մասին գիտելիքներ ու տեղեկու-
թյուններ: Սրանց շարքում իրենց տեղն ունեն երաժշ-
տության մասին գիտելիքները և տեղեկությունները:
Ըստ որոշ ձեռագրերի Հոմորիոսը հույն այն շորս
վարդապետներից մեկն է (Հոմորիոս, Արմերո, Արիս-
տիդես և Փոռգես), որոնք «կազմեցին զմեկնութիւն
ձայնիցս»¹³: Առանց վարանելու կարելի է ենթադրել, որ
Հոմորիոսի անունը Յոթնագրյանքում հիշատակվում է
այն պատճառով, որ նրանից են օգտվել Սահակ Պարթևը
ու Մեսրոպ Մաշտոցը հայ երաժշտական խազերն ստեղ-
ծելիս*: Հենց միայն այս փաստը բավական էր, որպես-
զի Յոթնագրյանքում հիշատակվեին Սահակի ու Մես-
րոպի անունները:

Մեզ համար դեռևս պարզ չէ Փիլիկոսի¹⁴ դերը Յոթ-
նագրյանքում: Ոչ մի այլ վկայություն չկա այն մասին,
որ նա որևէ մասնակցություն ունեցած լինի Յոթնագրը-
յանքի հորինման մեջ, ուստի մնում է ենթադրել, որ
Դավիթը նրանից վերցրել և օգտագործել է Յոթնագրը-
յանքի ընդհանուր գաղափարը և կամ նրան հետևել է
Յոթնագրյանքի կառուցվածքի ու հորինվածքի հարցում:
Այս ենթադրության համար հիմք է հանդիսանում №
511 ձեռագիրը, որի 51բ էջում գրված է՝ «Այս եօթնա-

¹³ Տե՛ս ձեռագիր № 1267, թ. 342 ա:

* Մինչև այժմ հայ երաժշտագիտությանը հայտնի է այն փաս-
տը, որ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը եղել են նաև երա-
ժիշտներ և ստեղծել են շարականներ: Սակայն Յոթնագրյանքի վկա-
յությունները և մատենագրական այլ փաստեր հաստատում են, որ
հավանական երաժշտական խազերի ստեղծողը եղել է Մեսրոպ Մաշ-
տոցը:

¹⁴ Ըստ № № 7117 և 599 ձեռագրերի Փիլիկոսը երաժիշտ է, իսկ
ըստ մյուս ձեռագրերի՝ փիլիսոփա:

գրրեանքս հարկէին, շարադրեցին պիթագորական ազգն, Դաւիթ փիլիսոփան և Փիւնիկ հոռոմայ վարդապետն»։ Ամենայն հավանականությամբ Դավիթ Անհաղթը, օգտըվելով հունահոռոմեական ու քաղղեական վեցհազարյակների տիպի աշխատություններից, V—VI դդ. հայերենի այբուբենի վրա հարմարեցրել, կազմել— պատրաստել է Յոթնագրյանքը։ Ունենք մի այլ փաստ, որ կարող է կուվան դառնալ մեր այս վարկածը հաստատելու համար։ Յոթնագրյանքում զգալի տեղ է հատկացված բնական գիտություններին, մի բան, որ հատուկ էր նորպլատոնականության ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներին, այդ թվում և Դավիթ Անհաղթին¹⁵։ Սակայն ավելի կարևոր է գիտությունների դասակարգման ու հիերարխիայի այն ընդհանրությունը, որ գոյություն ունի մի կողմից Դավիթ Անհաղթի «Սահմանքի» և մյուս կողմից՝ Յոթնագրյանքի մեջ։ «Սահմանքի» մեջ Դավիթ Անհաղթը գիտությունների հիերարխիայում ստորին տեղ հատկացնում է քերականությանը (լայն ըմբռնումով), ապա ճարտասանությանը, որոնց վրա քարծրանում է իմաստասիրությունը՝ իր երեք բաժիններով, որոնք են տրամաբանությունը, տեսական իմաստասիրությունը և այնուհետև գործնական իմաստասիրությունը։ Ըստ այս դասակարգման տեսական իմաստասիրությունը բաժանվում է երեք բաժինների՝ բնական գիտությունների (հին իմաստով՝ ֆիզիկա), մատեմատիկայի (թվականություն, երաժշտություն, երկրաչափություն և աստղաբաշխություն) և աստժավաբանության (հին իմաստով՝ մետաֆիզիկա)։ Եթե անտեսենք

¹⁵ Տե՛ս Давид Анахт. Сочинения, М., 1975, գրքի՝ Ս. Ս. Արևշատյանի ներածական հոդվածը, էջ 10

որոշ ոչ էական տարբերություններ, ապա կարող ենք ասել, որ Յոթնագրյանքում այս հիերարխիան իր հիմնական գծերով համապատասխանում է «Սահմանքի» հիերարխիային:

Անհրաժեշտ ենք գտնում սրան ավելացնել մի փաստ ևս: № 511 ձեռագրի 46-րդ թերթի բ էջում կարդում ենք՝ «Վեց սահմանք իմաստասիրութեան, վեց սահմանք բանից»: Հայտնի է, որ մեր փիլիսոփայության պատմության մեջ այդ վեց սահմանումները պատկանում են հենց Դավիթ Անհաղթին և նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության բովանդակությունն են կազմում:

Այս փաստերը հիմք են տալիս ենթադրելու, որ Յոթնագրյանքի ստեղծողը կարող էր լինել Դավիթ Անհաղթը, և նրա անունը պատահականորեն չի դրված համարյա բոլոր յոթնագրյանքների ճակատին: Այն հանգամանքը, որ Դավթի մյուս աշխատությունների և Յոթնագրյանքի ոճերը տարբեր են¹⁶, պատճառ չպիտի դառնա Դավթին Յոթնագրյանքի հեղինակ շահամարելու համար: Կարելի կլիներ ենթադրել, որ «Եօթնագրեանքը» դարերի ընթացքում գրիչների կողմից շատ փոփոխությունների է ենթարկվել (մանավանդ որ բովանդակությունը նրանց հասկանալի չի եղել) և մեզ հասել է ոչ իր նախնական տեսքով, սակայն մենք ավելի հավանա-

¹⁶ Բաղկացումն, ներհասք, պարագրիմ (ձեռ. № 6962) և այլ բաներ ու բառաձևեր վկայում են, որ Յոթնագրյանքի շարագրանքը պատկանում է այսպես կոչված հունաբան դպրոցին, որը նույնպես զուգադիպում է Դավիթ Անհաղթի ապրած ժամանակներին: Այս չէ, որ նկատի ունենք՝ «ոճերը տարբեր են» ասելով, այլ նկատի ունենք շարագրման յուրահատուկ անհատական ոճը:

կան ենք համարում այն, որ Դավիթը Յոթնագրյանքի ուսմունքը սովորեցրել է իր աշակերտներին, և մեզ հասածը ոչ թե իր գրածն է, այլ աշակերտների գրառումները, որի պատճառով էլ, հիմնականում ունենալով միանման նյութ ու բովանդակություն, այնուամենայնիվ «Յոթնագրեանքի» մեզ հասած ձեռագրերը շարադրանքի տարբերություններ են հանդես բերում:

Յոթնագրյանքի կառուցվածքը

Յոթնագրյանքը կոչվում է նաև վարժողական ուսմունքներ (տե՛ս ձեռ. № № 7117, 6962 և այլն): Ինչպես արդեն ասել ենք, այն պարունակում է այնպիսի գիտելիքներ, որոնք վերաբերում են ամենատարբեր գիտությունների ու արվեստների: Յոթնագրյանքներում այս գիտություններն ու արվեստները շեն թվարկվում, սակայն առանձին արտահայտություններից կարելի է եզրակացնել, թե ինչ գիտելիքներ են հարմարեցված մեր այբուբենին: 7117-րդ ձեռագրում Յոթնագրյանքը համարված է «իմաստութիւն քերթողական տառից ըստ այբուբենից բանակապս ի լեզուս և ի խաւսս և ի ձայնս եղանակաց» (էջ 1), 551-րդ ձեռագրի 29 ք էջում գրված է, որ այս արվեստին տիրապետելով՝ «կատարեալ լուսաւորիս և նստիս ի վերայ Դ արհեստից՝ աստղաբաշխականի, համարողականի, երկրաչափականի և բժշկի»: Տառացիորեն նույն բանն է ասված նաև № № 9942 և 6962 ձեռագրերում: 599-րդ ձեռագրի 13 ա էջում կարդում ենք՝ «Եւ արդ այսպէս իմաստասիրական գիրս այս բազմահաւաք օրինակաւ կարգեալ է ի խօսս և յիմաստական բանս: Սովաւ ժողովին քերդողական արհեստք ի շինուածս պիտոյից, գովչաց տաղից, երգս

գուսանականս*...», իսկ սույն ձեռագրի 27 ա էջում գրաված է՝ «Այս են քերականութիւնք երեսուն և վեց գրիս ըստ այբուբենից տառիցս, սովաւ հասանին ամենայն իմաստութեան և քերդողական արհեստից»: № 1267 ձեռագրի համաձայն Յոթնագրյանքն «ունի զգոյացութիւն երկնի և երկրի և զչափ որքանութեան և երկնից զբարձրութիւն, զխորութիւն անդնդոց, զթանձրութիւն հողմոց, զչափ մեծութեան երկնի և զհամարս լերանց և մեծամեծ գետոց և զանճատումն լուսոյ և խաւարի, զգոյացումն լուսաւորաց մակոյք իւրեանց զբաղկացումն զեռնոց, թռչնոց, գազանաց և անասնոց. զգրախտին զգեղապայծառ առ հրաշանազանութիւն և զմարդոյն շինութիւն և զմասունս մարմնոյ և հոգոյ բաղկացմամբ, զմանրամասն յոգմունս ի մարմինս և զորպէսութիւն անդամոց, զոր ի բազմաց սակաւ իմասցուք. զմուտս է դարուցն զգարագլխոյն, զնշանագործութիւնս, թէ որպէս եղև անգումն արուսեկին, կամ որպէս վերացումն Ծնովքայ, կամ որպէս ջնջումն ջրհեղեղին, կամ որպէս զերժանէր նահապետն, կամ զերբ բաժանէր երկիր եռակի, կամ որպէս շինուած վաղափուլ աշտարակին, կամ զետ շիթթէին լեզուք, կամ որպէս Աբրահամ եմաւորէր, և Մովսէս հարսնանայր, և զինչ գիրս գրէր զհամբառնալն և զգալն միւս անգամ. սոքա ցուցանեն մեզ»: № 1978 ձեռագրում կարդում ենք. «Բանայ զմիտս ճանաչել, զոր կամիս, Ադամայ ի Մովսէս, ի Մովսիսէ ի Դաւիթ, ի Դաւթայ ի Քրիստոս, ի Քրիստոսէ մինչև ի միւս անգամ գալուստն կարես գիտել է գրովս» (էջ 15 բ): Այս նույն միտքն արտահայտված է նաև № 6962 ձեռագրի 63 բ էջում:

* Այնուհետև միկրոթապավենն անընթեռնելի էր:

Եթե ի մի բերենք այս քաղվածքներում ասվածները, ապա կատացվի, որ Յոթնագրյանքը գաղափար է տալիս վաղ միջնադարի բոլոր հիմնական գիտությունների մասին, որոնք են՝ պատմություն՝ ըստ Աստվածաշնչի, քերականություն, քերթողական արվեստ, հռետորական արվեստ, բնաբանություն, իմաստասիրություն, երաժրշտություն, մաթեմատիկա, երկրաչափություն, աստղագիտություն և աստվածաբանություն: Որ իսկապես այս գիտություններն էին վաղ միջնադարի կարևոր գիտաճյուղերը, այս մասին վկայում է նաև Ամիրդովլաթ Ամասիացին: 1478 թ. նրա գրած «Անգիտաց անպէտ» բժշկական աշխատության ներածականում կարդում ենք. «... և զամենայն շնորհ և զհմտութիւն յինքն եզիր, և սգայութիւն երես տէր Աստուած՝ մարդկան, որ զամենայն հանճարեղութիւն ի գործ արկանէ, թէ իմաստասիրութիւն է, թէ աստեղաբաշխութիւն է, և թէ երկրաչափութիւն է, և թէ թուականութիւն է, և թէ բժշկութիւն է, և թէ երաժշտականութեան արհեստն է, և թէ քերականութեան արհեստն է»¹⁸ (ընդգծումները հեղինակինն են.— Պ. Պ.):

Սակայն առավել կարևոր ենք համարում Ամիրդովլաթի վկայությունն այն մասին, որ իրենից առաջ բժրշկությունը «ծածուկ արուեստ» էր: Նա գրում է. «Եւ ես, անպիտան ծառայ ծառայիցն աստուծոյ, ի յայս արուեստս շատ աշխատեցայ, մինչև զսա գտայ, և ստուգեցի կրկին ու կրկին, որ հեշտութեամբ իմանան, և ուսանողացն հեշտ լինի, և դիրութեամբ ուսանի և հասկանայ զծածուկ արուեստն, որ այս ամենայն բժշկապէաֆն

¹⁸ Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Անգիտաց անպէտ, Վիեննա, 1926, էջ 1:

գայս ծածկեալ էին և շէին գրել ի բժշկարաննին»¹⁹ (ընդ-
գծումը մերն է. — Պ. Պ.):

Ամիրդովլաթի այս ընդգծված տողերում առանց այ-
լաբանության ասված է, որ իրենից առաջ ապրած բը-
ժիշկները գրում էին ծածուկ, և դա այն պատճառով,
որ իրենց գիտությունը հասկանալի լինի միայն նրանց,
ում իրենք կսովորեցնեն: Սակայն այս վերաբերում է
ոչ միայն բժշկական գիտելիքներին, և Յոթնագրյանքն
այլ բան չէ, քան վերը հիշատակված գիտելիքների մի
տեսակ համառոտ ամփոփարան — հանրագիտարան՝
գրված փակ միջավայրի համար:

Այդ գիտություններից ու գիտելիքներից յուրաքան-
չյուրին հաղորդակից լինելու համար անհրաժեշտ էր
իմանալ վերժանման բանալին, որ պահվում էր գաղտ-
նի: Այս գաղտնիության մասին վկայություններ տալիս
են Յոթնագրյանքները: № 6962 ձեռագրի 41 ա էջում
կարդում ենք. «Իսկ եօթնագրեանք են այսոքիկ. ա, ե,
է, ը, ի, ո, ւ: Սոքա են ախեալ և փակեալ տաճար, ո-
րով զժաղիկս համապայծառս ճանաչէ և զփական դրպ-
րութեան»²⁰ ճանաչէ. սոքա են ծննդական բանից առ ի

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 11:

²⁰ Դպրությունն ինքն անցյալում դիտվել է խորհրդավոր բան,
որ ծածկված է 7 դռնով: Այս մասին Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք
հարցմանցում» (Կրտսանդնուպոլիս, 1729 թ.) գրում է. «Գիտելի է,
զի է դրամբ փակեալ է ծածուկ իմացումն գրոց: Առաջինն է գիրն,
որ է գծեալն: Երկրորդ՝ տառն, որ է կոշումն դրոյն. որպէս ասեմք
այլ: Երրորդ՝ հեզն ի ձայնատրէ և ի բաղաձայնէ: Չորրորդ՝ վանկն
կամ փաղառութիւն: Հինգերորդ՝ բանն: Վեցերորդ՝ բանն խօսեցեալ
յատնի մեկնութեամբ: Եօթներորդ՝ ներքին իմաստքն ամենևին խոր
և բարձրագոյն տեսութիւն, զոր ըստ ինքեան միայն իմացումն տե-
սանէ և դուրս ի արտաբերէ» (էջ 177):

պէտս որդոց մարդկան, որք տքնել զհետ սորա անհր-
նարին հնարաւոր լիցի և դժուարին ի դիւրին»: Նույն
ձեռագրի 43 ա էջում գրված է. «... զի ծանր է և դժ(ու)-
ար ի շորս տաճարս մտանել, բանալ զախեալ և զկող-
պայից փականս», իսկ 599 ձեռագրի 37 ա էջում՝ «... զի
ծանր և դժուարին է ի Դ տաճարս ստանել, բանալ զա-
խեալ և զկողպայիցն փականս, զոր բացին իմաստա-
սէրքն այս խորհրդովս, զոր ասացաք. ա, ե, է, ը, ի,
ո, ւ»:

Յոթնագրյանքի որոշ գաղտնիքների բացահայտումը
մեզ հնարավորութիւն է տվել պարզելու նրա կառուց-
վածքի հիմնական առանձնահատկութիւնները, որոնք
կետ առ կետ ներկայացնում ենք ստորև:

1. Յոթնագրյանքում վերոհիշյալ գիտութիւններն ու
գիտելիքները հարմարեցված են հայերենի այբուբենի
36 տառերին, որոնց դասավորութիւնն մեջ դրված են
արդի տերմինաբանութեամբ՝ բազմաթիւ ինֆորմացիա-
ներ: Մեր այբուբենի տառերը բաժանված են շորս խմբի
հետևյալ կերպ.

<u>Ա</u>	Ժ	<u>Ճ</u>	<u>Թ</u>
Բ	<u>Ի</u>	Մ	Ս
Գ	Լ	Յ	Վ
Դ	Խ	Ն	Տ
Ե	Ս	Շ	Ր
Զ	Կ	Ո	Յ
է	Հ	Չ	Ի
Ը	Չ	Պ	Փ
Թ	Ղ	Ջ	<u>Կ</u>

Առաջին ուղղահայաց շարքի գրերը կոչվում են արարչական, շարքն սկսվում է Ա տառով, որով սկսվում են արարիչ և աստված բառերը: Այս շարքի գրերը կոչվում են նաև քերականական կամ քերթողական: Երկրորդ ուղղահայաց շարքի գրերը կոչվում են իմաստասիրական: Այս շարքի երկրորդ գիրը Ի-ն է, որով սկսվում է իմաստասիրություն բառը (շարքերն անվանելու սկզբունքի մեջ սա բացառություն է, քանի որ մյուս շարքերի առաջին տառերն են առնվում): Երրորդ շարքի գրերը կոչվում են ճարտասանական, և սա համապատասխանում է առաջին գրով սկսվող նարտասանություն բառին: Վերջին շարքի գրերն էլ կոչվում են ռաբբիական, քանի որ շարքի վերևում Ռ-ն է, որով սկսվում է ռաբբի բառը: Այս շարքը կոչվում է նաև քննիկոն այն պատճառով, որ շարքը փակվում է Ք տառով*:

Այժմ, կարծում ենք, հասկանալի է, թե ինչ են նշանակում վերը բերված հատվածների «դժուար է ի շորս տաճարս մտանել, բանալ զախեալ և զկողպայից փականս» և համանման արտահայտությունները: Ահա այս շորս տաճարները տառերի շորս սյունակների միջոցով խորհրդանշվող շորս կարգի գիտությունների համակարգերն են, որոնք ներկայացնում են գիտությունների վաղ միջնադարյան հիերարխիան: Այսպես, առաջին շարքը կազմում են գիտելիքների մի խումբ, որոնց իմացումը պայման է հանդիսանում մյուս գիտելիքների իմացության համար: Այս խումբն ընդհանուր անունով կոչվում է քերականություն**, իսկ սրա մեջ մտնում են պատմու-

* Շարքերի անվանումներին համապատասխանող գրերն աղյուսակում առել ենք քառակուսիների մեջ:

** Այս մասին ն. Ադոնցն իր «Պատմական ուսումնասիրություն-

թյունը, գրականությունը, քերթողությունը և քերականությունը նեղ առումով, այսինքն՝ քերականության տեխնիկան կամ արվեստը: Երկրորդ շարքը կազմում է իմաստասիրությունը, որի համար առաջին շարքի գիտելիքները նախադուռ են:

Առաջին սյունակի տառերը միավորներն են կազմում, իսկ երկրորդ սյունակինը՝ տասնավորները: Եվ ինչպես տասնավորներն են հարաբերում միավորներին, այնպես էլ իմաստասիրությունն է հարաբերում առաջին սյունակով խորհրդանշվող գիտելիքներին:

Այս երկու կարգի գիտելիքների խմբերն իրենց հերթին նախադուռ են ճարտասանության համար, որն ավելի բարձր դիրք է գրավում գիտությունների հիերարխիայում, քան իմաստասիրությունը, և սրան հարաբերում է այնպես, ինչպես հարյուրավորների շարքն է հարաբերում տասնավորներին:

Չորրորդ և ամենաբարձր դիրք գրավում են ռաբբիա-

ներ» (Փարիզ, 1948) աշխատության մեջ գրում է. «Հների մոտ, ինչպես և Դիոնեսիոսի, քերականութուն չէր նշանակում միայն այն, ինչ որ այժմ հասկանում ենք այդ բառով, այլ ավելի ընդարձակ իմաստ ուներ: Նա ամփոփում էր իր մեջ նաև գրականությունն ու պատմությունը, այսինքն, մոտ էր արդի բանասիրության կամ պատմաբանասիրական գիտությանց» (էջ 503): Համարյա նույն բանն է ասված նույն հեղինակի «Дионисий Фракийский и армянские толкователи» (Պետրոգրադ, 1915) աշխատության մեջ բերված մի քաղվածքում. «... գրեցից սակա քերականիս, թե զինչ է անուն սորա, զոր են թուով նախկի երիս անուամբ կառուցեալ. նախ գրականութիւն, երկրորդ քերթողութիւն, երրորդ բերականութիւն» (էջեր XXXVI—XXXVII): Այս քաղվածքն արված է վենետիկյան № 1232 ձեռագրից և վկայում է այն մասին, որ իրականում քերականութուն անվան տակ անցյալում հասկացել են գիտելիքների մի խումբ:

կան (ռաբբի հրեերեն բառից, որ նշանակում է վարդապետ) կոչվող գիտելիքները, որոնք կազմում են հաշվումների հետ կապված գիտությունները՝ քննիկոնը* (աստղաբաշխությունը, տոմարագիտությունը, երկրաչափությունը, համարողությունը և երաժշտությունը)²¹, բնաբանությունը (գիտելիքներ նյութերի հատկությունների մասին, բուսական ու կենդանական աշխարհների և մարդու մասին, ինչպես և բժշկությունը): Այս գիտությունները հարաբերում են նախորդներին այնպես, ինչպես հազարավորներն են հարաբերում հարյուրավորներին, տասնավորներին և միավորներին:

Վեցհազարյակի մասին Ան. Շիրակացու այն արտահայտությունը, թե «Գանձ ծածկեալ է ի յերկիրս հայոց և ակն թագուցեալ ի տունն Թորգոմայ, զի մայր է ամենայն իմաստութեան. այս է և թվոց աղբիւր ամենայն արհեստից հանդերձ ամենայն բաժանմամբ», հենց նշանակում է, թե Յոթնազրյանքը կամ Վեցհազարյակը պարունակում է նաև թվերի հետ կապված գիտությունները և արվեստները՝ իրենց տեսակներով հանդերձ**:

* Քննիկոն բառը հունարեն *խռոնիկոն* բառն է, որ ժամանակ է նշանակում: *խռոնիկոն* բառով հույներն ու հռոմեացիք կոչել են տոմարը: «Եւ շրջանն՝ 532, անտի ի բաց երթ, որ մնայ՝ փոքր թուական է հոսմայեցւոց, որ քննիկոն կոչի» (Գիրք էֆիմերտէ կոչեցեալ, Մոսկվա, 1830, էջ 181):

²¹ Տե՛ս Մաշտոցի անվան մատենադարանի հետևյալ ձեռագրերը. № 6962, էջ 93 բ, № 9942, էջ 10 և № 511, էջ 23 բ:

** Ա. Աբրահամյանը «Շիրակացու մատենագրությունը» աշխատության մեջ (էջ 62, 63) այն կարծիքն է հայտնում, թե «հանդերձ ամենայն բաժանմամբ» արտահայտությունը նշանակում է ամեն տեսակ մաթեմատիկական բաժանումներ, և սրանից հանգում է այն եզրակացությանը, թե Վեցհազարյակը բաժանման աղյուսակ է:

Յոթնագրյանքի մասին № 6962 ձեռագրի այն արտահայտությունը, թե «այս են երկինք մտացն բանալիք կապեալ դրանցն, կուրաց առաջնորդ և հաւաքումն ամենայն իմաստութեան» (էջ 93 բ), այլ բան չի նշանակում, քան դարձյալ այն, որ Յոթնագրյանքը բոլոր հին գիտությունների ու գիտելիքների մի տեսակ ամփոփարան — հանրագիտարան է:

Սրանով Յոթնագրյանքը կարող է դառնալ հաստատուն կովան պնդելու համար այն տեսակետը, որ VII դ. առաջ բնական գիտությունների վերաբերյալ գոյություն են ունեցել հայկական աղբյուրներ:

Առանց գիտությունների ու գիտելիքների վերոհիշյալ հերարխիան իմանալու անհնար կլիներ հասկանալ այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են՝ «Էերթողական տառ» (որ նշանակում է Ա-ից մինչև Թ), «կալ զձ-ն ևարտասանականաց», և «զՔ-ն ֆննիկոնացն», և «զայրն արարածոցն» և այլն:

2. Մեր այբուբենի գրերի ուղղահայաց շարքերն ունեն մի այլ խորհուրդ. միավորների շարքի գրերը (Ա—Թ) կոչվում են հրային, տասնավորների (ժ—Ղ) շարքի գրերը՝ հողմային, հարյուրավորների (Ճ—Ջ) շարքի գրերը՝ ջրային, և հազարավորների (Ռ—Ք) շարքի գրերը՝ հողային²²:

Հին փիլիսոփայության այն ըմբռնումը, որ աշխարհը բաղկացած է 4 տարրերից (հուր, հողմ կամ օդ, ջուր և հող), ընկնում է զանազան գիտելիքների հիմքում: «Ամենայն խօսք կամ ձայնք և մարմինք ի շորից է», — կարդում ենք № 8952 ձեռագրի 6 ա էջում: Չորս տեսակ տարրերից են բաղկանում երաժշտական ձայներն ըստ

²² Տե՛ս, օրինակ, ձեռ. № 8098, թ. 1 բ:

№ 2618 ձեռագրի: «Չայնաւորաց և եղանակաց թագ 'Ի գիր են,—գրված է այդ ձեռագրի 255 ա էջում,—որ զայլ գիրսն ինքեան քարշեն և կապեն ղեղանակս ձայնից*»:

Խոսելով դեզերի ուժերի մասին, Ամիրդովլաթ Ամասիացին նրանցից առաջինը համարում է բնությունը, «որն է տաքութիւն (հուր.—Պ. Պ.), հովութիւն (հողմ.—Պ. Պ.), շորութիւն (հող.—Պ. Պ.) և գիճութիւն (ջուր.—Պ. Պ.)»²³:

Մեր այբուբենի գրերը ըստ շորս ուղղահայաց շարքերի բաժանված են շորս խմբի մի այլ խորհուրդով: Ըստ № 511 ձեռագրի (թ. 27 ա) Ա—Թ շարքի գրերը կոչվում են արուական, Ժ—Ղ շարքի գրերը՝ իգական, Ճ—Ջ շարքի գրերը՝ լերկական, և Ռ—Ք շարքի գրերը՝ թուական (ձեռագրում՝ թուական)**:

* Անցյալում շորս թվի վրա ստեղծվել են բազմաթիվ իմաստություններ: Ահա դրանցից մի քանիսը.

Չորս բան մարդու աչքի լույսը շատացնում է՝ ծաղիկներին նայելը, բոքիկ ոտքերով կանաչի վրա ման գալը, ջրի հետ դեպի վեր գնալը (հակառակ ընթացքով.— Պ. Պ.), իր բարեկամներին տեսնելը: Չորս բան մարդու հարգը կբարձրացնեն՝ բարի խոսելը, խոնարհ մնալը, քիչ խոսելը, մեծից ու փոքրից ամաչելը: (Խիկար Իմաստուն):

Չորս բան անգին են՝ գիտություն, առողջություն, ազատություն և առաքինություն: Չորս բան անդառնալի են՝ նետված քարը, ասված խոսքը, արած գործը և ժամանակը: Չորս բան վնասում են առողջությանը՝ անկարգ վարքը, ավելորդ կերակուրը, ցուրտը և երկար ու ծանր աշխատանքը: Չորս բան արդարություն չեն ճանաչում՝ սերը, ատելությունը, երկյուղը և շահասիրությունը: Չորս բան անկարեւի է գողանալ՝ գիտությունը, կամքը, արհեստը և խելքը:

²³ Տե՛ս Ամիրդովլաթ Ամասիացու հիշյալ աշխատությունը, էջ 8:

** Ըստ որոշ ձեռագրերի (օրինակ, № № 8098 և 599) արուական

Թե ինչ խորհուրդ կա թաքնված այս բաժանման մեջ, դժվար է ասել, սակայն մի բան պարզ է, որ դա չի վերաբերում հնչյունների ֆիզիկական առանձնահատկություններին, ինչպես ոմանք կարող էին կարծել: Այն ունի այլ խորհուրդ, որը, մեր կարծիքով, կապված է իրերի ու երևույթների առանձնահատկությունների հետ: Մեր ենթադրությունը հաստատվում է դարձյալ Ամիրդովլաթ Ամասիացու մի արտահայտությամբ: Դեղերի երկրորդ տեսակ ուժը, ըստ բժշկապետի, բխում է «բնությունից»: Հիշյալ աշխատության 8-րդ էջում նա գրում է, որ այն «ի բնութենէն կու ելանէ, որ է՝ նուրբն, լերկն, թաւն (չորրորդը գրքում բացակայում է.— Պ. Պ.), և նրբութիւնն, և լերկութիւնն, և թաւութիւնն, և բացողութիւնն (ընդգծումները մերն են.— Պ. Պ.)... և նրբութիւնըն ի տաք և շոր բնութենէն կու ելանէ» և այլն: Հասկանալի է, որ այս բժշկարանի մեջ հիշված լերկն ու թավը Յոթնագրյանքի լերկն ու թավն են: Նուրբն ու բացը (բացողությունը) ենթադրում ենք, գուցե և հանիրավի, նույն արականն ու իգականն են, սակայն այլ անվանումներով**:

Քանի որ աշխարհի բաղկացության հիմքում ընկած վերոհիշյալ շորս տարրերը իրերի մեջ համամասնու-

կամ արական են՝ ա, դ, զ, ծ, ձ, ղ, շ, չ, ո, իգական են՝ ե, բ, գ, ը, ի, կ, մ, յ, վ, լերկական են՝ է, ժ, ճ, խ, պ, ջ, ս, ռ, ք, թվական են՝ ո, թ, լ, հ, ն, տ, ց, ռ, փ: Այս դասակարգման հիմունքը մեզ մնաց անհասկանալի

** Հստ № 7040 ձեռագրի համաստեղությունները ևս էգ կամ արու են, ըստ որում արու են Ցուլը, Խեցգետինը, Կույսը, Կարիճը, Այծեղջյուրը և Ջուկը, և էգ են՝ Խոյը, Երկավորը (Եկավոր), Առյուծը, Կշիռը, Աղեղնավորը և Ջրհոսը: Ի միջի այլոց ասենք, որ ըստ «Ոսկի բարեկամ հայ ընտանեաց» գրքի՝ համաստեղություններից

Թյամբ շեն լինում դրված, այդ պատճառով էլ յուրաքանչյուր իր կամ առարկա ունենում է իրեն հատուկ բնավորությունը, իր առանձնահատկությունը կամ հատկանիշը: Այս բանը վերաբերում է ամեն ինչին, ուստի և խոսքին: Նայած այն բանին, թե ինչ հարաբերությամբ են առնված այդ տարրերը, խոսքն ունենում է այս կամ այն հատկանիշը: Գիտական այս խոշորագույն ընդհանրացումը, որ հավասարապես վերաբերում է թե՛ բնական և թե՛ հասարակական երևույթներին, տեսական մեծ նշանակություն ունեցող և, մեր կարծիքով, մինչև այժմ գիտության մեջ չարժեքավորված և չգնահատված ըմբռնում է, թեև նրա հիմքում ընկած է աշխարհի իրերի ու երևույթների բաղկացության շորտառների ոչ գիտական գաղափարը:

3. Մեր այբուբենը վերոհիշյալ դասավորությամբ արտահայտում է 1—9000 թվերը հետևյալ կերպ.

Ա—1	Ժ—10	Ճ—100	Ռ—1000
Բ—2	Ի—20	Մ—200	Ս—2000
Գ—3	Լ—30	Յ—300	Վ—3000
Դ—4	Խ—40	Ն—400	Տ—4000
Ե—5	Ս—50	Շ—500	Ր—5000
Զ—6	Կ—60	Ո—600	Յ—6000
Է—7	Հ—70	Չ—700	Ի—7000
Ը—8	Ձ—80	Պ—800	Փ—8000
Թ—9	Ղ—90	Ջ—900	Ք—9000

Տոյր, Առյուծը և Աղեղնավորը համարված են հրային, Երկավորը, Կշիռը և Ջրհոսը՝ օդային, Խեցգետինը, Կարիճը և Ձուկը՝ ջրային, Խսկ Ցուլը, Կույսը և Այծեղջյուրը հողային «բնություն» ունեցող համաստեղություններ:

Այսինքն՝ հայերեն տառերն ուղղահայաց գծով արտահայտում են միավորների, տասնավորների, հարյուրավորների և հազարավորների շարքեր, իսկ հորիզոնական գծով համապատասխան միավորը, տասնավորը, հարյուրավորը և հազարավորն են (ԱԺՃՌ=1, 10, 100, 1000 և այլն):

Այսպես պարզ ու հասկանալի ասելու փոխարեն Յոթնագրյանքի հեղինակն ընտրում է արտահայտության խորհրդավոր եղանակ: Օրինակ՝ № 8098 ձեռագրի 1 ք էջում գրված է՝ «ԱԺՃՌ մի գործ ունեն, ԲԻՄՍ մի խորհուրդ են, ԳԼՅՎ համախորհուրդք են, ԶԿՈՅ, էԶԶԻ, ԸԶՊՓ, ԹՂԶԹ սոքոք զմիմեանս հարցանեն և պատասխանեն իրերաց»*:

Մեր այբուբենի վրա հարմարեցված էր բնական թվերի բազմապատկման աղյուսակը, որը լինելով վեցհազարյակի աղյուսակներից մեկը՝ պարունակում է մի

* Ն. Ադոնցն իր «Дионисий Фракийский и армянские толкователи» աշխատության մեջ «ԱԺՃՌ մի գործ ունեն» արտահայտությունը մեկնում է իբրև թե՝ «խորհրդանշում են մի գործի մասնակից լինելը», «ԲԻՄՍ մի խորհուրդ են»՝ իբրև թե «ակնարկում են համախորհ լինելը» և այլն: Մեր կարծիքով այստեղ որևէ գաղտնի խորհուրդ չկա: Պարզապես դրանք միավորների, տասնավորների, հարյուրավորների և հազարավորների կանոնավոր շարքեր են, և «մի գործ ունեն», «մի խորհուրդ են», «զմիմեանս հարցանեն և պատասխանեն իրերաց» արտահայտությունները հոմանիշներ են և այլ բան չեն նշանակում, քան այն, որ արտահայտության տարբեր եղանակներով մատնանշում են համապատասխան միավորի, տասնավորի, հարյուրավորի և հազարավորի շարքը, այսինքն՝ որ ԱԺՃՌ մի գործ ունեն, նշանակում է՝ Ա-ն մեկ է, Ժ-ն՝ մեկ տասնյակ, Ճ-ն՝ մեկ հարյուրյակ, և Ը-ն՝ մեկ հազարյակ, ԲԻՄՍ մի խորհուրդք են, նշանակում է՝ Բ-ն երկու է, Ի-ն՝ երկու տասնյակ, Մ-ն՝ երկու հարյուրյակ, Ս-ն՝ երկու հազարյակ և այլն:

շարք ինֆորմացիաներ: Հետաքրքրության համար ստորև
 բերում ենք այդ աղյուսակն ըստ № 8952 ձեռագրի՝ նրա
 մեջ որոշ ուղղումներ մտցնելուց հետո (աղյուսակը տե՛ս
 176—177 էջերի արանքում):

Աղյուսակում այբուբենի տառերը հաջորդականու-
 թյամբ դասավորված են հորիզոնական և ուղղահայաց
 գծերով՝ հետևյալ կերպ.

ա բ գ դ ե թ
 ք
 զ
 ղ
 ե
 .
 .
 .
 թ

Տասնավոր, հարյուրավոր և հազարավոր թվերն ար-
 տահայտող տառերից նույնպես հորիզոնական (դեպի
 աջ) և ուղղահայաց աճում են այբուբենի տառերը, ո-
 րոնք նշված են ստվար տառերով: Հորիզոնական և ուղ-
 ղահայաց շարքերի ցանկացած տառ-թվերի հատման
 հանգույցում այն թիվն է, որը դրանց արտադրյալն է:
 Օրինակ, Զ ուղղահայացի և Լ հորիզոնականի հատման
 կետում դրված է ՃԶ թիվը, որը նշանակում է $6 \cdot 30 = 180$,
 Դ ուղղահայացի և Ն հորիզոնականի հատման կետում
 դրված է ՌՈ թիվը, որը նշանակում է $4 \cdot 400 = 1600$ և
 այլն: Հետևաբար՝ անդրադարձ կարգով գործածվելու
 դեպքում, այս աղյուսակը կծառայի իբրև բաժանման

աղյուսակ: Այս դեպքում հատման կետի թիվը կլինի բաժանելին, հորիզոնական կամ ուղղահայաց վերջին թվերից մեկը՝ բաժանարարը, իսկ մյուսը՝ քանորդը:

Ստվար տառերով շրջափակված յուրաքանչյուր դաշտի (դաշտ բառը գործածում ենք պայմանականորեն՝ այլ հարմար բառ չունենալու պատճառով) տառերն առանձին վերցրած ևս բազմապատկման աղյուսակ են կազմում հետևյալ կերպ. առաջին դաշտի թվերի արտադրյալը պետք է բազմապատկել 1-ով, հորիզոնական դեպի աջ կամ ուղղահայաց դեպի վար երկրորդ դաշտինը՝ 10-ով, երրորդ դաշտինը՝ 100-ով, իսկ շորրորդինը՝ 1000-ով: Այսպես, Առաջին դաշտից Ե-ն և Զ-ն բազմապատկվելիս տալիս են 1 ($5 \times 6 = 30$), որը 1-ով բազմապատկվելիս մնում է 30: Երկրորդ դաշտի (դեպի աջ կամ դեպի ներքև) Լ-ի և Կ-ի հատման կետում ՃԶ է, այսինքն՝ 180, որը բազմապատկվելով 10-ով՝ տալիս է պատասխանը՝ 1800: Երրորդ դաշտի (դեպի աջ կամ դեպի ներքև) Շ-ի և Ո-ի հատման կետում Վ-ն է, այսինքն՝ 3000, որը բազմապատկվելով 100-ով, կստանանք ճիշտ պատասխանը՝ 300000 և այլն:

Բացի սրանից, յուրաքանչյուր ստվար տառից մինչև մյուս ստվար տառը՝ հորիզոնական թե ուղղահայաց, դեպի աջ կամ ներքև, թվաբանական աճող պրոգրեսիա է (ուստի և հակադարձ կարգով՝ նվազող թվաբանական պրոգրեսիա), որի ձ-ն (տարբերություն) հանդիսանում է ստվար տառով արտահայտված թիվը: Այսպես, օրինակ, է-ից սկսած հորիզոնական կարգով մինչև Լ-ն ներառյալ՝ կազմում են թվերի այնպիսի շարքեր, որոնք ունեն 7 տարբերությունը, այսինքն՝ առաջին թիվն է 7 (է), հաջորդը՝ ԺԴ (14), ապա՝ ԻԱ (21) ... մինչև Լ (70),

որից հետո հորիզոնական շարքի թվերն աճում են 70—70 մինչև 9 (700), ապա՝ 9—1 աճում են 700—700, և 1-ից մինչև շարքը փակող է-ն՝ 7000—7000: Նույն բանը պետք է հասկանալ նաև ուղղահայաց շարքերի համար:

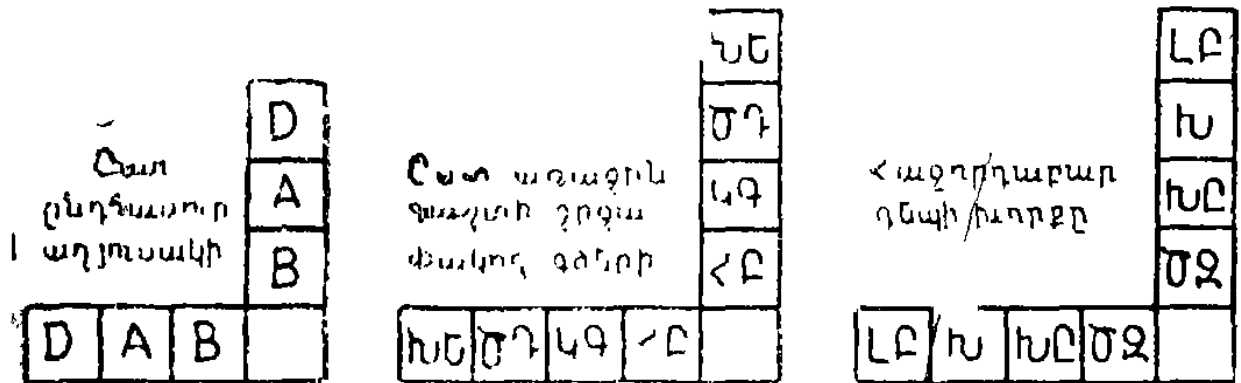
Սույն աղյուսակի առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ ստվար տառերով շրջափակված յուրաքանչյուր դաշտ մի ինքնուրույն աղյուսակ է, որը կրկրնված է շորս անգամ: Եթե այդ դաշտերը նշանակենք լատինական A, B, C, D տառերով, ապա ամբողջ աղյուսակում դրանք կունենան հետևյալ դասավորությունը.

A	B	C	D
B	C	D	A
C	D	A	B
D	A	B	C

Ինչպես աղյուսակում է ցույց տրված, D դաշտերի անկյունագծով դրված թվերը կրում են շտրիխներ, որոնք բյուրի (10000) նշան են, հետևաբար բյուրից բարձրը թվերն արտահայտված են շտրիխներով: Օրինակ, 9-ի և 9-ի հատման կետում ունենք Բ՛ի թիվը, որը նշանակում է երկու (Բ) բյուր (2.10000) և 7000, այսինքրն՝ 27000. Թ-ի և 9-ի հատման կետում ունենք Լ՛Ռ, որը նշանակում է 81 հազար (8 բյուր և 1000) և այլն:

Մի այլ առանձնահատկություն տեսնում ենք ինչպես ամբողջ աղյուսակում, այնպես էլ յուրաքանչյուր դաշտում՝ առանձին վերցրած: Այդ նույն դաշտի կամ թվի

կրկնությունն է՝ անկյան երկու կողմերի վրա հավասարապես հեռու վանդակներում: Այսպես, օրինակ՝



Ուշադիր ուսումնասիրելու դեպքում կարելի է այլ առանձնահատկություններ և օրինաչափություններ ևս ի հայտ բերել, բայց այդ մեր նպատակից դուրս համարելով՝ բավարարվում ենք այսքանով:

Յոթնագրյանքներում կան նաև թվերի հատկությունների վերաբերող մի շարք գիտելիքներ: Մի կողմ թողնելով դրանց գիտական ու մանկավարժական արժեքի հարցը, ասենք, որ թվերի հատկությունների վերաբերյալ գիտելիքները վաղ անցյալում, Արևելքի երկրներում (Չինաստան, Հնդկաստան, Պարսկաստան և այլն), ինչպես և Եգիպտոսում և այլուր, ծառայեցվում էին նաև կախարդությունների ու հմայությունների համար: Յոթնագրյանքներում և վեցհազարյակներում կա այսպես կոչված մոգական քառակուսու ամենապարզ տեսակը, որը գործածվում էր իբրև համայիլ: Ինն վանդականոց այդ քառակուսին բաղկացած է 3-ական հորիզոնական և ուղղահայաց շարքերից, և նրա վանդակներում 1-ից 9 թվերն այնպես են դասավորված, որ ունենան միևնույն գումարը թե՛ հորիզոնական և թե՛ ուղղահայաց գծերով: № 8952 ձեռագրում քառակուսին ներ-

կայացված է միայն շորս դիրքով, ըստ որում և՛ արաբական, և՛ հնդկական թվանշաններով, որից կարելի է ենթադրել, որ աղյուսակի հայերեն տառ-թվերի փոխարեն հետագա դարերում դրվել են հնդկական թվանշաններ: Հիշյալ մոզական քառակուսու շորս դիրքերը հետևյալն են.

2	9	4
7	5	3
6	1	8

Հ ղ ղ ո ս փ ն

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Հ ր ո ս փ ն

4	3	8
9	5	1
2	7	6

Ջ ղ ո ս փ ն

8	3	4
1	5	9
6	7	2

Հ ո ղ մ ա փ ն

Այս մոզական քառակուսին հետաքրքրական է նրանով, որ կարող է արտահայտվել ոչ թե 4, այլ մեր հաշվումներով՝ 72 տարբերակներով (այդ տարբերակները տե՛ս 180 և 181 էջերում): Հայտնի չէ, այսքան տարբերակների մասին իմացել են մեր նախնիները, թե ոչ, սակայն չի բացառվում, որ իմացած լինեն*:

Մոզական քառակուսուց բացի հայ հին հեղինակներին ըստ երևույթին հայտնի էին թվերի այլ հատկություններ ևս: Թվերի հատկություններին վերաբերող երկու աղյուսակներ կան № 8098 ձեռագրում, որոնք կարող են նաև ուշ ժամանակների հավելումներ լինել, մանավանդ որ տրված են թվանշաններով և ոչ թե գրերով, բայց կարող են նաև վաղ ժամանակներից եկած լինել:

* Մոզական քառակուսիներին եվրոպացիները ծանոթացել են XV—XVII դդ. միայն: Այս և ավելի բարդ կառուցվածքի մոզական քառակուսիների մասին տե՛ս Գ. Գասպարյանի հոդվածը՝ տպագրված «Գիտություն և տեխնիկա» ամսագրում, 1978, № 11:

2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
6	1	8	6	8	1	1	8	6	1	6	8	8	1	6	8	6	1
7	5	3	7	3	5	5	3	7	5	7	3	3	5	7	3	7	5
2	9	4	2	4	9	9	4	2	9	2	4	4	9	2	4	2	9

Բանն այն է, որ հայերեն տառերով արտահայտելու դեպքում երկու աղյուսակներն էլ հետաքրքրական պատկեր են հանդես բերում, որով և ենթադրում ենք, թեև ոչ այնքան վստահ, որ նախօրինակը կազմված կարող էր լինել մեր այբուբենի տառերով: Այդ աղյուսակներից մեկը (թ. 13ա) ունի հետևյալ պատկերը (ձախ կողմում տալիս ենք թվանշաններով, իսկ աջում՝ հայոց այբուբենով).

2	7	6	2	6	7	7	2	6	7	6	2	7	6	7	2
9	5	1	9	1	5	5	9	1	5	1	9	5	1	5	9
4	3	8	4	8	3	3	4	8	3	8	4	8	4	3	8
2	7	6	2	6	7	7	2	6	7	6	2	7	6	7	2
4	3	8	4	8	3	3	4	8	3	8	4	8	4	3	8
9	5	1	9	1	5	5	9	1	5	1	9	5	1	5	9
9	5	1	9	1	5	7	2	6	5	1	9	5	1	5	9
2	7	6	2	6	7	3	4	8	7	6	2	6	2	7	6
4	3	8	4	8	3	5	9	1	3	8	4	8	4	3	8
9	5	1	9	1	5	5	9	1	5	1	9	5	1	5	9
4	3	8	4	8	3	3	4	8	3	8	4	8	4	3	8
2	7	6	2	6	7	7	2	6	7	6	2	7	6	7	2
4	3	8	4	8	3	3	4	8	3	8	4	8	4	3	8
2	7	6	2	6	7	7	2	6	7	6	2	7	6	7	2
9	5	1	9	1	5	5	9	1	5	1	9	5	1	5	9
4	3	8	4	8	3	3	4	8	3	8	4	8	4	3	8
9	5	1	9	1	5	5	9	1	5	1	9	5	1	5	9
2	7	6	2	6	7	7	2	6	7	6	2	7	6	7	2

481. 252=121212==፩ ስ ሀ ቡ ሆ ታ ቶ

481. 483=232323==ሆ ሊ ቶ ቡ ፆ ስ ቶ

481. 714=343434==ፆ ከ ቶ ቡ ኔ ሊ ጎ

481. 945=454545==ኔ ዮ ጎ ቡ ር ከ ቴ

481. 1176=565656==ር ካ ቴ ቡ በ ዮ ጊ

481. 1407=676767==በ ኂ ጊ ቡ ጊ ካ ኑ

481. 1618=787878==ጊ ጊ ኑ ቡ ግ ኂ ር

481. 1869=898989==ግ ጊ ር ቡ ጊ ጊ ቶ

Ինչպես տեսնում ենք, 481-ը մի թիվ է, որը բազմապատկելով 252, 483, 714, 945, 1176, 1407, 1638 և 1869 թվերով՝ տալիս է համապատասխանաբար այնպիսի գումարներ, որոնց թվերն ունեն 1-ից 9 թվերի հաջորդական շարքի մեջ նախորդող և հաջորդող երկու թվանշանների երեք անգամ կրկնությունը (1 և 2—12.12.12, 2 և 3—23.23.23, 3 և 4—34.34.34 և այլն):

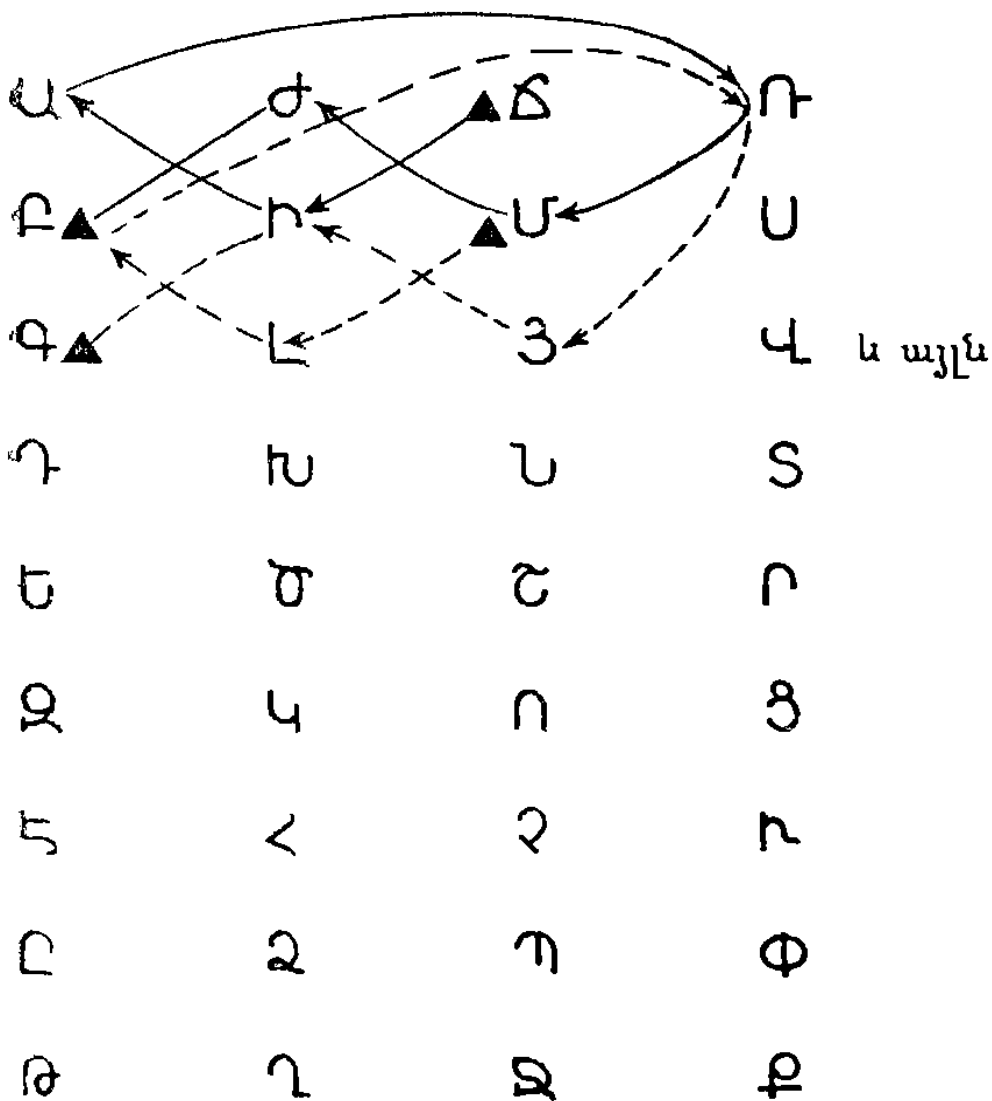
Սրանց ավելանում են երկու թվեր ևս. նախ՝ 378-ը, որը 481-ով բազմապատկվելիս տալիս է 181818, և ապա 1470, որը 481-ով բազմապատկվելիս տալիս է 707070, որոնք նախորդների նման են միայն կրկնություն հատկանիշով: Սակայն այս ի միջի այլոց:

Ավելորդ է ասել, որ աղյուսակում արտադրյալ հանդիսացող թվերը (121212, 232323, 343434 և այլն) անդրադարձորեն կարող են դիտվել իբրև այնպիսի թվեր, որոնք բաժանվում են 481-ի վրա:

Այս աղյուսակը մեր այբուբենով արտահայտելիս ունենում ենք հետաքրքիր պատկեր (տե՛ս էջ 183):

Սլաքները ցույց են տալիս տառերի դասավորության կարգը, որը կանոնավորապես սկսվում է հարյուրավորի հորիզոնականից, մի աստիճանով իջնում է տասնավորի հաջորդ հորիզոնականը, ապա բարձրանում միավորի նախորդ հորիզոնականը, անցնում հազարին, դառնում հարյուրավորի հաջորդ հորիզոնականին, բարձրանում տասնավորի վերին հորիզոնականը և իջնում միավորի երկրորդ հորիզոնական, և այսպես մինչև աղյուսակի վերջը:

Հետաքրքրական է, որ 481 բազմապատկիչը վերջանում է Ա-ով, իսկ արտադրյալները՝ Բ, Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ տառերով:



և այլն

Մյուս աղյուսակը զետեղված է նույն ձևագրի 9-րդ թերթի բ էջում: Այս ևս տալիս ենք նախորդի օրինակով:

- 777. 143 = 111111 = Ճ Ժ Ա Ռ Ճ Ժ Ա
- 777. 286 = 222222 = Մ Ի Բ Ռ Մ Ի Բ
- 777. 429 = 333333 = Յ Լ Գ Ռ Յ Լ Գ
- 777. 572 = 444444 = Ն Խ Դ Ռ Ն Խ Դ
- 777. 715 = 555555 = Ո Կ Ջ Ռ Ո Կ Ջ
- 777. 858 = 666666 = Չ Հ Է Ռ Չ Հ Է
- 777.1001 = 777777 = Պ Ջ Ը Ռ Պ Ջ Ը
- 777.1144 = 888888 = Չ Ղ Թ Ռ Չ Ղ Թ
- 777.1287 = 999999 = Շ Ծ Ե Ռ Շ Ծ Ե

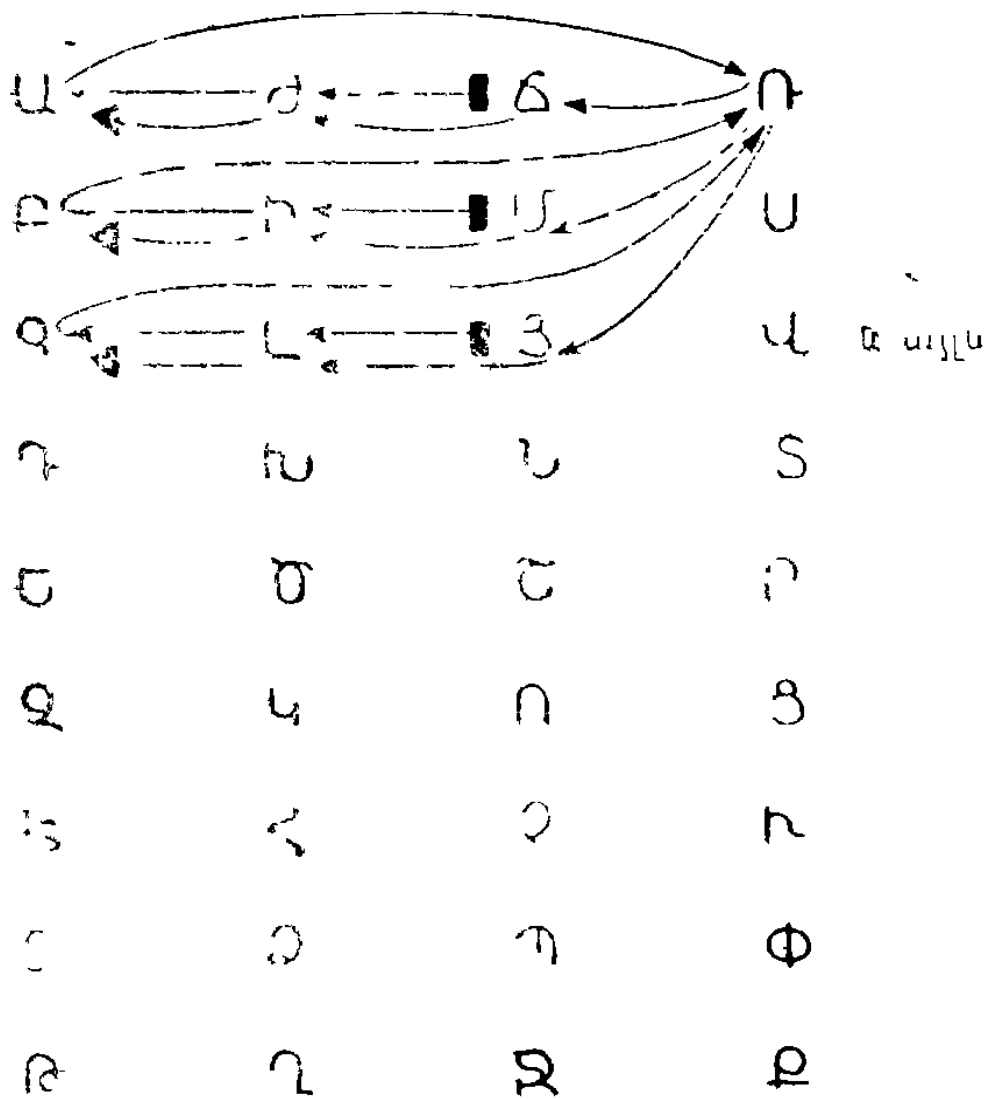
Ստացված արտադրյալները 1—9 թվերի 6-անգամ-
յա կրկնություններ են: Այստեղ էլ հետաքրքրական է
այն, որ հայերեն տառերով տրված արտադրյալների
մեջ Ռ-ի ուղղահայաց շարքից առաջ և ետ ետադարձ
կարգով տրված են մեր այբուբենի տառերը Ա-ից մինչև
Ռ, մի բան, որ թվերի մեջ չէր կարող արտահայտվել:

Ինչպես առաջին աղյուսակի վերաբերյալ է ասվել,
այս աղյուսակում ևս արտադրյալ հանդիսացող թվերը
(111111, 222222, 333333 և այլն) անդրադարձորեն կա-
րող են դիտվել իբրև այնպիսի թվեր, որոնք բաժանվում
են 777-ի վրա:

Այս աղյուսակը մեր այբուբենով արտահայտելու
դեպքում դարձյալ ստանում ենք հետաքրքրական պատ-
կեր (տե՛ս 185-րդ էջում):

Այստեղ էլ թիվ-տառերի դասավորության կարգը
կանոնավորապես սկսվելով հարյուրյակից՝ նույն հորի-
զոնականով շարժվում է դեպի տասնավոր, ապա՝ միա-
վոր, անցնում հազարին և շարժումը կրկնում հարյուր-
յակից մինչև միավոր: Այսպես նաև մյուս հորիզոնա-
կաններում:

4. Մեր այբուբենի տառերի հաջորդական կարգին
են հարմարեցված անցյալի պատմությանը վերաբերող
գիտելիքները ըստ Հին ու Նոր կտակարանների: Այս
բանը կոչվում է գրերի (տառերի) իմաստներ: Ամբողջ
պատմությունը հարմարեցված է տառերի շորս ուղղա-
հայաց շարքերից հիմնականում միայն միավորների
շարքին, որոնք կոչվում են նաև արարչական գրեր: Ա-
րարչական գրերից առաջին վեցը՝ Ա, Բ, Գ, Դ, Ե և Զ,
խորհրդանշում են աշխարհաշինության 6 օրերը, իսկ



յոթերորդը՝ է-ն, աշխարհաշինութեանն անմիջապէս հաջորդող հանգստյան օրը: Թե՛ արարչական և թե՛ մյուս գրերով արտահայտվում են ինչպէս կրոնական, այնպէս էլ զանազան այլ գիտելիքներ: Գիտելիքների յուրաքանչյուր շերտը կազմում է մի պատճեն: Այսպէս, օրինակ, Ա տառի առաջին պատճենն է՝ «Այբս սկիզբն է առաջին լուսոյ արարչութեան և նուազումն խաւարի» (ձեռ. № 6962, թ. 4ա), կամ՝ «սկիզբն նախագոյից և աստուածային անհաս զօրութեան կարգաւորիչ» (ձեռ. № 1267, թ. 328բ—329ա):

Ըստ առաջին պատճենի Բ-ն խորհրդանշում է աշ-

խարհաշինութեան երկրորդ օրը՝ «սկիզբն հաստատութեան և անշրպետութեան» (ձեռ. № 1267, թ. 328բ—329ա)։

Ըստ երկրորդ պատճենի «Այբն անուն է անեղին, եռահիւսակ, միաշարակն» (ձեռ. № 6962, թ. 7ա)։

Ըստ երկրորդ պատճենի «Բենն է զբաղկացումն բրնութեան բանաւոր գոյիցս զերկու մասանց՝ զտեսականս և զիմացականս ի միմեանս. Բ ընդունելիք, Բ շաւշափելիք, Բ տեսանելիք, Բ հոտոտելիք, Բ լսելիք, Բ ներհասք, Բ դիականս, Բ շտեմարանս, ճշմարտապէս Բ աւդս» (ձեռ. № 6962, թ. 7բ) և այլն։

Ըստ երրորդ պատճենի Ա-ն նշանակում է մեկ, ըստ որում՝ «Մի է երկիր և բազում ծառ և ծաղիկս բուռցանէ.

Մի աղբիւր ի դրախտն.

Մի է մարդն, և անդամս բազում.

Մի է դրախտն, և ծառք բազումք են.

Մի է տապան նոյի, և բազում հոյլք կենդանի ապրեցոյց.

Մի գաւազան Մովսիսի.

Մի էր խորանն..., Մի էր նշան սուրբ խաչին...,

Մի էր վեմն Ակոբայ...

Մեկն տաս աւարտի.

Տասն դասք հրեշտակացն.

Տասն պատգամք տախտակացն Մովսէսի.

Տասն աղի նուագարանն Դաւթի.

Տաս բան աղօթիցն ուսոյց Քրիստոս աշակերտացն.

Տաս մատն է ձեռոց մարդոյ (ձեռ. № 511, թ. 35բ—36ա)։

Հստ երբորդ պատճենի Բ-ն նշանակում է երկու, քստ որում՝ «Երկու սկզբունք Մովսէսի, (երկու են) երկինք և երկիր, երկու են ծով և ցամաք, երկու են տիւ և գիշեր, երկու են ծառ ի դրախտն՝ բարւոյ և շարոյ, երկու մարդ ի դրախտին՝ Ադամ և Եւայ. երկու են մարդ՝ հոգի և մարմին... երկու առաջնորդ Իսրայելի՝ Մովսէս և Ահարոն, երկու կտակարանք՝ հնոյ և նորոյ» (ձեռ. N° 511, թ. 37բ և 38ա) և այլն:

Վերոհիշյալ օրինակների կարգով տրվում են նաև մյուս գրերի պատճենները: Հետաքրքրության համար ստորև տալիս ենք Գ-ի և Զ-ի մեկական պատճեն:

«Գեմն զերիցն ունի միաւորութիւն՝ հայր, հոգի, որդի.

Երեք աւուրք առաջ քան զարեգակն.

Երեք քաղաք մեծամեծաց՝ երկինք, երկիր, ծով.

Երեք լուսաւորք երկնայրնթացք՝ արեգակ, լուսին, աստեղք.

Երեք շինուածք է մարդն՝ հոգին, մարմինն և բանն.

Երեք որդի նոյին՝ Սէմ, Քամ և Հաբեթ.

Երեք անգամ երևեցաւ ատտուած Աբրահամու.

Երեք անհնարինք Սողոմոնի՝ զհետ արծուոյ թռուցելոյ յաւդս, և ճանապարհ աւծի ի վերայ վիմի, և շառաւիղս նաւի ընդ ծով անցանելոյ.

Երեք ուրացութիւնք Պետրոսի.

Երեք քարոզութիւնք քարոզեաց Պաւղոս՝ հաւատ, յոյս, սէր» և այլն:

«Իմաստունն յերգս երգոցն զհամարն Զ-ն ունի.

Զ աւուրն ստեղծ զԱդամն.

Զ ժամուն ել ի դրախտէն.

ԶՌ եկին եղև փրկութիւն Ադամայ.

Չ ամսեայ յառաջ է կարապետն քան զՔրիստոս:

Չ ժամի աւուր կալաւ զերկիր ԶՌեկն (այսինքն՝ վեց-
հազարյակը.— Պ. Պ.) շրջան.

Չ սահմանք բանից.

Չժ րոպէ լուսնին.

Չ հասակ մարդկութեան»* (ձեռ. № 6992 թ. 85ա և
85բ) և այլն:

5. Մեր այբուբենի տառերին և նրանց հաջորդական
կարգին հարմարեցված են քերթողական արվեստին,
պետքին ու ճարտասանությանը վերաբերող գիտելիք-
ներ:

Ըստ գրերի շորրորդ պատճենի յուրաքանչյուր գիր
ունի իր դրատելական** կամ ստեղծական բանքը կամ
խորհուրդը (ձեռ. № 511), որն ըստ № 1267 ձեռագրի

* Հների պատկերացումով մարդկությունը պետք է ապրի 6 հա-
սակ, ըստ որում մարդկության յորաքանչյուր հասակ կազմված է
6000 տարվա մի շրջանից: Այստեղից էլ վեց հազարյակ ան-
վանումը: «Չ հասակ մարդկութեան» նշանակում է 6. 6000-յակ,
որը կլինի 36000 տարվա պատմություն, մի թիվ, որը կազմում է,
հների պատկերացման համաձայն, աշխարհաշինությունից հետո
եկող ողջ ժամանակաշրջանը:

36000 տարին կազմում է 12Ռ-յակը: Ահա թե ինչու № 6962
ձեռագրի 94ա էջում գրվում է, թե Յոթնագրյանքին ծանոթանալու
դեպքում «լուսաւորիս, և նա տա քեզ զբանալիք» 12Ռ-ի, զոր մը-
տաւքդ իմանաս և բղխես», այսինքն՝ ոչ միայն իմանաս վեցհազար-
յակի, այլև 36 հազարյակի անցուդարձը:

** Յոթնագրյանքներում կան բառեր, որոնք մեր բառարաններից
ոչ մեկում տեղ չեն գտել և ստուգաբանված չեն: Այսպիսի բառերից
են, օրինակ, կոփորդ, օտակե(ն), եմաւորել կամ եփաւորել և այլն:
Դրատելական բառը մեր կարծիքով դրվատել բայից ստեղծված ա-
ծական է և ունի գովաբանական իմաստը, որ համապատասխան է
№ 7117 ձեռագրի «բառք գովասանական» հորջորջմանը:

կոչվում է քերթողական բանք, իսկ ըստ № 7117 ձեռագրի՝ «բառք գովասանական»:

Ահա գրերի շորրորդ պատճենի մի երկու օրինակներ. Ա.— (տրվում են Ա-ով սկսվող բառեր կամ կապակցություններ)

Անեղանելի, անարատապէս գոլով, անվրդովելի, արփոյն հասակ, անեղատունկ արմատ, արմաւենի բարձրագոյն, անհատ ճառագայթ, անձեռագործ տաճար, անպատումն, ահաւոր, անճառ, անզննելի, անպարունակելի, անպարագրելի և այլքն (ձեռ. № 1267, թ. 330բ):

Այս բոլոր կապակցություններն ու բառերը աստծուն վերաբերող կամ նրան բնորոշող մակադրություններ են, որ տեսնում ենք նաև մյուս ձեռագրերում: Ա-ն քանի որ խորհրդանշում է աստծուն, այդ պատճառով էլ մակադրությունները վերաբերում են նրան: Ահա Ա-ի շորրորդ պատճենից քաղված մի շարք մակադրություններ ըստ № 599 ձեռագրի (թ. 8բ—9բ):

Անեղանելին աստուած, անարատապէս գոլով, ականակիտ վտակ, անվրդովելի, անստուեր, անհատ, արեգակն արդարութեան, անհասդ ի բարձութեան, արգաւանդ երկիր պողալից, ապաւինի տեղի հասուցելոցս, ամրութեան պարիսպ, աշտարակ հզար, անեղաշէն յարկ, անեղահրաշ լոյս, անեղատունկ արմատ, արմաւենի բարձրագոյն, անստուեր լապտեր, անձեռագործ տաճար, աննիւթադրեալ խորան, անհրակէզ մորենի, ասպարապետեալ գտար, անճառ, անպատում, ահաւոր, անհաս, անքնին՝ անզննելի, անպարունակելի, անպարագրելի, անյաւդ, անշփոթ, անժամանակ, անկատարած, անեղ, անսկիզբն, անհաս, ամէնազար, ամէնակալ,

ամէնագէտ, ամէնատես, ամէնակարող, ամէնաստեղծ, ամէնասքանչ, ամէնիմաստ, ամէնապարգև, ամէնահայեաց և այլն:

Վերը բերվածի օրինակով տրվում են այբուբենի մյուս տառերի շորրորդ պատճենը կամ «դրատելական բանքը»: Բերում ենք միայն Բ տառի համար մի երկու օրինակներ՝ քաղված երկու ձեռագրերից:

Բ.— Բազմազան պատիւ, բարեստես հասակ, բազմագոյն ծաղիկ, բուրաստան վառեալ, բանալի բանաւորացս, բանաւոր զենմունք, բարոյից բղխումն, բարունակ բարեաց, բարիահրաշ լոյս, բազմահոյլ սեռիցն և այլն (ձեռ. № 1267, թ. 330բ):

Բնութիւն բարի, բոլորից պատճառ, բարեստես հասակ, բուրաստան վառեալ, բանալի բանաւորացս, բարոյից բղխումն, բարունակ բարի, բարիահրաշ լոյս, բեղանաւէտ երկին, բոլորիցս պարծանք, բարբառ հոգևոր, բաժակ քաղցրահամ, բազմիմաստ քննութիւն, բազմահանճար իմաստիւք և այլն (ձեռ. № 599, թ. 10ա):

Որոշ ձեռագրերում այսպիսի «դրատելական բանքերից» բացի տրվում են լրացուցիչ ցանկեր, որոնց մեջ յուրաքանչյուր տառի դիմաց կամ մեկ կապակցություն է, կամ մեկ բառ: Ստորև տալիս ենք օրինակներ՝ տարբեր տառերով՝ քաղված երկու ձեռագրերից.

Ա.— ակնատիպ վտակ

Բ.— բղխումն հորդառատ

Գ.— գութ ողորմութեան

Դ.— դոցին նմանողաց

Ե.— երկաքանչիւր տեսեալ

Ա.— արփիառատ տեսութիւն

Գ.— գոյիւ խառնեալ ի լոյս

Թ.— թափանցիկ մտաւք

Խ.— խաշական դասուցն

Ձ.— զբարին լուսազարդ փառաց	Ս.— ծաղկազարդեալ պարունակացն վերնոց
Ը.— ընդ նորափթուի զարդուցն	Տ.— տաճար գեղեցիկ կանգնեալ
Թ.— թագակապեալ պսակաց	Չ.— ձայն աւետաբեր հրնշմամբ
Ժ.— ժամանակաւ գոյացաւ	Պ.— պայծառահրաշ փառաւք
Ի.— ի հորդաբուղիս աղբերէն	Փ.— փառազարդեալ պսակաւք
(ձեռ. № 1267, 337ա—338բ)։	Ք.— քրովբէապատիւ պարմամբ (ձեռ. № 7117, 42ա)։

Պետք է ենթադրել, որ մակադրական այսպիսի կապակցութիւնները և բառերի իմացումն անհրաժեշտութիւնն էր սովորողի համար, որպէսզի դրանց գործածման վարժութիւնները միջոցով նա տիրապետեր արտահայտման պատշաճ ձևերին և դրանք գործածեր ինչպէս բանավոր խոսքում, այնպէս էլ գրական ստեղծագործութեան մեջ (գուցէ և այս պատճառով էլ տառերի շորրորդ պատճենը կոչվում է նաև «ստեղծական բանք»)։

Ինչպէս արդեն ասվել է, այսպիսի կապակցութիւնների ու բառերի մի մասն ուղղակի վերաբերում է աստծուն, իսկ մյուս մասն էլ արտահայտում է այնպիսի գաղափարներ ու հասկացութիւններ, որոնք հարմար ու պիտանի են գործածվելու կրոնական թեմաներով շարադրանքների ժամանակ։ Ուստի պատահական չենք համարում № 9098 ձեռագրում (217ա—224բ թերթեր) 191 աստծուն բնորոշող 850 մակադրութիւնների գոյութիւնը

նը (ձեռագրում տրված են 1001 համարներ: Ըստ երե-
վույթին կազմողն ունեցել է այդքան մակադրություն,
բայց արտագրողն ինչ-ինչ պատճառներով թողել է թե-
րի): Այսպիսի մակադրություններից են, օրինակ, 1-
անեղ, 2-անսկիզբն, 3-անիմանալի, 4-անհասկանալի,
5-անճառելի, 6-անպատմելի, 8-ամենակարող, 15-ամե-
նագէտ, 30-ամենաշարժ, 55-ամենակոչ, 70-ամենա-
ասեղ, 117-ամենախնամ, 160-անճառական, 300-անս-
տերիւր, 370-ասեղ, 450-դասարկիչ, 500-եռաթագ, 701-
ժանիչ, 818-տէր, 850-քրովբէից դիտող (թվերը ցույց
են տալիս մակադրության հերթական համարները):

Յոթնագրյանքներում տրված աստծուն բնորոշող
բազմաթիվ մակադրություններ նույնությամբ տեղ են
գտել այս ցանկում, բայց առավել հետաքրքրականն այն
փաստն է, որ դրանց մի մասը տեսնում ենք գործած-
ված Գր. Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» ստեղ-
ծագործության տարբեր գլուխներում: Բավական է ա-
սել, որ «Մատյանի» միայն Գ բան-ում և № 599 ձեռա-
գրի Ա տառի «ստեղծական բան»-ում ընդհանուր են
անճնին, անզննելի, անպարագրելի, անժամանակ, ան-
սկիզբն, անեղ մակադրությունները: Սակայն այս ընդ-
հանրությունների թիվն անհամեմատ շատ է, եթե նկա-
տի ունենանք ամբողջ «Մատյանը»: Սրան պետք է ա-
վելացնել մի այլ ընդհանրություն ևս. թե՛ Յոթնագրյան-
քում ստեղծական բանը և թե՛ Նարեկացու «Մատյանում»
մակադրությունները կազմված են առավելապես երկու,
սակավ դեպքերում՝ երեք, բառերի կապակցություննե-
րից (հմմտ., օրինակ, Բան Գ, Բան ԻԸ և այլն): Ասվա-
ծից կարելի է եզրակացնել, որ այս ընդհանրություն-
ները բոլորովին էլ պատահական չեն՝ կամ Նարեկացին

Ժանոթ է եղել Յոթնագրյանքին, կամ այս կարգի ոճական վարժություններ անցյալում կատարել են դպրոցներում իբրև պետքի տարր, և Նարեկացին ուսումնառության ժամանակ սովորելով՝ դրանք ամենայն հարըստությամբ ու ճոխությամբ գործածել է «Մատյանում», ինքն էլ ստեղծելով բազմաթիվ համանման մակադրություններ:

Պետքի պահանջներից մեկը ճիշտ համեմատություններ անելն է, որի միջոցով դրվատվում կամ պարսավանքի է ենթարկվում մի բան: Յոթնագրյանքում կարևոր տեղ է տրված այսպես կոչված ասվածաշնչական համեմատություններին: Հետաքրքրական է, որ համեմատությունը դիտվել է իբրև գաղափարները «զարդարելու» միջոց: «...Իսկ երկրորդն զարդոցն գաղափար է զհամեմատութիւն, որք յարմարածածուկ փարախ արքայական հարսանեաց արգել ուրախանան», — գրված է № 1267 ձեռագրում (թ. 330բ): Ճիշտ ու պատշաճ համեմատություններ կատարելն անցյալում կրթվածության ցուցանիշներից մեկն է համարվել: «Արդ թէ կամիս հասու լինել վարդապետական շնորհաց, — գրված է № 599 ձեռագրի 37-րդ թերթի բ էջում, — և գովութեան ամենայն իրաց և գովասանական և ներբողական բանից, կալ քեզ արինակ զչորս տարրերս՝ զերկինս և զերկիր, զծով և զցամաք և զամենայն ի նոսա»: Թե ո՛ւմ կամ ինչը՝ ո՛ւմ կամ ինչի՛ հետ պետք է համեմատել, գովելու կամ պարսավելու համար ինչպիսի փոխաբանությունների պետք է դիմել, պայմանավորված են ոչ միայն համեմատության կամ փոխաբանության համար եզր հանդիսացող առարկաներով, այլև մի շարք այլ հանգամանքներով: Հին ժամանակների մտածողները, այդ թվում և Աստ-

վածաշունչը շարադրողները, որոշակի առարկաների ու հասկացությունների հետ կապել են դրական հատկանիշներ ու գաղափարներ, հասկացությունների և առարկաների մի խմբի հետ էլ՝ բացասական, ժխտական հատկանիշներ ու գաղափարներ: Այս բանի իմանալը հետագա դարերի մտածողների ու գրողների և հատկապես կրոնական գործիչների համար պարտադիր մի պահանջ էր, մանավանդ որ դարերի ընթացքում փոխադարձ կրոնական, գրական-մշակութային շփումների հետևանքով այդ ըմբռնումները ինչպես այլ ժողովուրդների, այնպես էլ հայ ժողովրդի մտավոր-գրական կյանքում ձեռք են բերում ավանդույթի ուժ և գոյատևում երկար ժամանակ:

Յոթնագրյանքում բերվող համեմատությունները մեծ մասամբ կապված են քրիստոնեական կրոնի վարդապետության հետ և մատնանշում կամ ակնարկում են Աստվածաշնչի այս կամ այն գիտելիքը: Ահա մի երկու օրինակ.

«Երկնի արինակ՝ երկիրս, և աստուծոյ արինակ՝ մարդիկ բարեգործք, թագաւոր բարեպաշտք և հայրապետք սուրբք: Լերանց՝ մարգարէք և նահապետք: Բլրոց՝ վարդապետք, աղբերաց՝ քահանայք, ծառոց, պտղոց և հովտաց՝ արդարագործութիւնք մարդկան ազգաց: Գարնայնոյ և ամարայնոյ՝ տղայութիւն և երիտասարդութիւն, աշնայնոյ և ձմերայնոյ՝ ծերութիւն և մահն: Հողն գո՛վի՝ յաղագս ստեղծման նախահարն և գերապայծառ ծաղկանց ի նմանէ բողբոջելոյն գունակս-գունակս տեսլեամբ: Եւ վասն գերեզմանին պարծի, որով գտէրն ընկալաւ և մարմինս ամենայն սրբոց: Քարն գո՛վի սակաքարեղէն տախտակացն մատենագրութեամբ մատամբն

անեղին*, և վասն աղբիւրաբուղիս վիմին գաւազանա-
հար եղելոյ և վասն կռածոյ գերեզմանին: Եւ դարձեալ
վէմ յակովբեան և վէմ դանիելեան և զոր լսես ի գրոց
վէմս պատուական: Քարն այսու պարծի: Իսկ փայտն՝
ի դրախտն աստուածատունկ, ի գաւազանն Մովսիսի,
յընգուզի գաւազանն Ահարոնի, ի խաչն կենդանարար,
ի փայտն յայելեան, ի ցիցս խորանին, ի փայտն, որով
զդառնութիւն ջուրցն քաղցրացոյց: Արդ եթե գովես,
զայդ դիր արինակ այդոցիկ» (ձեռ. № 7117, թ. 42բ):

«Իսկ ծաղիկս պայծառ արինակ մարտիրոսաց, և
ծառք սուրբ առաքելոցն: Մովք մեծամեծ անդնդայինք՝
արինակք են աստուծոյ: Յորժամ լսես ի գրոց առեւծ,
եզն, ձի, արծիւ, բազա, անկղ, արեգակն, զայս աստու-
ծոյ դիր արինակ: Յորժամ լսես կաքաւ, ագռաւ, աղուէս,
աւձ, արջ՝ սատանայի դիր արինակ: Ամպք և հարաւք՝
առաքելոցն արինակ: Հողմ շարաշարք և տաւթք և խոր-
շակք՝ մեղաց արինակ: Եղեամն, ցուրտ, սառն, ձմեռն,
կարկուտք՝ սատանայի դիր արինակ... Իսկ ոսկի և ար-
ծաթ թէ լսես՝ զհաւատոյ և զառաքինութենէ իմասցես,
իսկ անձրև և ցաւղ թէ լսես՝ զքարոզութիւն առաքելոցն
իմասցես: Իսկ այգեստանք և ձիթաստանք և արմաւե-
նիք եթէ լսես՝ զմարդկան բարեգործութիւն գիտես, իսկ
սեպս և նոճիս, գիս և սաւսս, կաղնիս և կաղամախիս՝
զանպտղաբերս իմասցես» (ձեռ. № 7117, թ. 42բ—43բ
և ձեռ. № 6962, թ. 44ա—45ա):

Հունական գրականությունից մեզ հայտնի է, որ դեռ-
ևս մ. թ. մեկ դար առաջ Դիոնիսիոս Հալիկաոնասցին
քննել և պարզել էր հունարենի հնչյունների բնական

* Նկատի ունի Մովսես Մարգարեի համար տիրոջ 10 պատվիրան-
ները՝ փորագրված քարե տախտակների վրա:

հատկանիշները²⁴։ Ըստ Հալիկաոնասցու հնչյուններն ունեն ինչ-ինչ առանձնահատկություններ, որոնց հետեւանքով խոսքի մեջ դրանց կուտակումը և հաճախականությունը առաջ են բերում զանազան զգայական տպավորություններ։

Ամբողջ միջնադարյան ճարտասանական, քերականական, գրականագիտական և այլ կարգի որևէ աշխատության մեջ, սկսած հին ժամանակներից մինչև XIX դ. առաջին կեսերը²⁵, հայերենի հնչյունների բնության մասին մեզ ոչինչ չէր հանդիպել։ Եվ ահա Յոթնադարյանքում մենք արժարժված ենք տեսնում նաև այս խնդիրը, որն ինքնին ոճագիտության պատմության համար անվիճելիորեն կարևորություն է ներկայացնում, մանավանդ որ այդ բնութագրությունը ամենայն հավանականությամբ գալիս է Դավիթ Անհաղթի ժամանակներից։ Հնչյունների ոճական բնութագրություն տվողը կամ ճարտասան պետք է լիներ, կամ քերական։ Կան վկայություններ այն մասին, որ Դավիթը ոչ միայն քերականության ձեռնարկի հեղինակ էր, այլև պետքի։ Այս փաստը ևս կարող է լրացուցիչ կարգով կովան դառնալ այն բանը պնդելու համար, որ Յոթնադարյանքը Դավիթ Անհաղթի հորինածն է։

Հայերենի հնչյունների ոճական բնութագրության մասին տեղեկություններ են տալիս № 1267, 599,

²⁴ Այս մասին տե՛ս մեր «Ոճագիտական ըմբռնումների ծագումն ու զարգացումը Հին Հունաստանում և Հռոմում» աշխատությունը (Երևան, 1975, էջ 89)։

²⁵ Հայերենի հնչյունների ոճական առաջին, բայց ոչ բնական և ոչ լիակատար բնութագրությանը հանդիպում ենք Միք. Սալանթյանի «Հրահանգ ճարտասանութեան կամ ճառարանութեան» (Մոսկով, 1836) աշխատության մեջ (էջ 299—300)։

8098 և 6962 ձեռագրերը միայն: Ըստ հիշյալ ձեռագրերի* մեր հնչյունները բնութագրվում են հետևյալ կերպ.

Հնչյունների ոճական բնութագրությունը	Ձեռ. № 1267 (XV դ.)	Ձեռ. № 599 (1413 թ.)	Ձեռ. № 8098 (XVIII դ.)
Առաջակայք են յամենայն իրս	ԱԲԳԴԶԹԺ	ԱԲԳԴԶԹԺ	Ա Բ Գ Դ
Ներհականք են	Ե Ի Ը	Ե Ի Ը	ԵԻԸԶԹԺ
Պայծառաբանք են	Լ Մ Խ	Լ Մ Խ	Լ Մ Խ
Կակղարանք են	Հ Կ	Ի Հ Կ	
Յորրորախօսք են	Չ Ղ Ճ	Չ Ղ Ճ	Չ Ղ Ճ
Յողնախորհուրդք են կամ բազմախորհուրդք	Յ Ն Շ Ո	Յ Ն Շ Ո	Յ Ն Շ Ո
Վայելչարանք են	Պ Ս Վ	Պ Ս Վ	Պ Ս Վ
Չար և ընդգիմարանք են	Չ Փ Յ	Չ Փ Յ	Չ Փ Յ
Հաւասարականք են	Ջ Տ Ք		Ջ Տ Ք
Ուորականք են	Ռ Ր Ի		

Աղյուսակի տվյալները ցույց են տալիս, որ ձեռագրերից ոչ մեկը մեր հնչյունների լիակատար բնութագրությունը չունի: Այս տեսակետից համեմատաբար քիչ է եղծված № 1267 ձեռագիրը, որում բնութագրված են 34 հնչյուն: Ինչպես այս, այնպես էլ մյուս ձեռագրերում

* № 3962 ձեռագրի տվյալները շինք տալիս, որովհետև մեզ տրամադրված միկրոթապավենի համապատասխան էջը (40) վատ էր ընթերցվում:

պակասում են է և Մ հնչյունները, և քանի որ պարզ չէ հնչյունների դասդասման սկզբունքը, ուստի դժվար է ասել, թե այս կետերից որի տակ պետք է դնել այդ հնչյունները: Հնարավոր է, որ այս երկու հնչյունները զբաղեցրած լինեն մի առանձին տող՝ կազմելով մի առանձին խումբ, բայց առավել հավանական ենք համարում այն, որ է-ն եղել է երկրորդ տողում (ներհակականների շարքում), իսկ Մ-ն՝ կա՛մ հինգերորդ և կա՛մ վեցերորդ տողում: Այս ենթադրության համար հիմք ենք ընդունում այն, որ արտասանության տեսակետից միմյանցից շատ հեռու չեն է-ն և Ե-ն, ինչպես և ուրնգային Մ-ն և Ն-ն: Բացի դրանից, դժվար չէ նկատել, որ եթե հաշվի չառնենք որոշ շեղումներ (և՛ հորիզոնական գծով, և՛ վերից վար), սպա ընդհանրապես տառերի դասավորությունը համապատասխան է մեր այբուբենի տառերի հերթական կարգին: Այս բանը նկատի ունենալով ևս՝ պետք է որ է-ն լիներ Ե-ի շարքում, իսկ Մ-ն՝ «յորդորախօսք»-ի և կամ «յոզնախորհուրդք»-ի շարքում:

Եթե առաջակայք, ներհականք, պայծառաբանք, կակզաբանք և մյուս տերմիններն աղյուսակում այլաբանաբար չեն գործածված, ապա կարող ենք եզրակացնել, որ հնչյունների մի մասին տրված է դրական, մի մասին՝ բացասական բնութագրություն, իսկ մի մասն էլ այնպիսին է, որ երևի ըստ գործածության կարող է բնութագրվել ինչպես դրականորեն, այնպես էլ բացասականորեն: Կասկած չկա, որ պայծառաբանք, վայելչաբանք, կակզաբանք, յոզնախորհուրդք և յորդորախօսք տերմինները դրականորեն բնութագրող որակումներ են, իսկ ներհականքը և շար և ընդդիմաբանքը՝ բացասա-

կանորեն: Որոշ դժվարութիւն են ներկայացնում մնաց-
յալ երեք որակումները: Սրանցից առաջակայք են յա-
մենայն իրս անկասկած դրական որակում ունեն, բայց
որն է այս հնչյունների կարևոր հատկանիշը, շի ասված:
Հաւասարական տերմինի տակ հասկանում ենք հըն-
չյունների այնպիսի յուրահատկութիւն, որ հավասարա-
պես կարող են առաջ բերել թե՛ հաճելի և թե՛ տհաճ
տպավորութիւն՝ կախված խոսքի մեջ դրանց գործա-
ծութիւնից: Մեզ համար մնում է դժվար բացատրելի
ոլորական տերմինը: Այս տերմինը կարող է կապվել
ոլորակ բառի երկու նշանակութիւններից մեկն ու մեկի
հետ՝ «ուժգնութիւն հնչման յելիէջս ձայնի կամ յառո-
գանութեան» (Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի) և կամ
«հպարտութիւն» (Առձեռն բառարան հայկազեան լե-
զուի): Երկու դեպքում էլ հիշյալ հնչյունները դրականո-
րեն են բնութագրվում*: Ինչևէ: Որ վերոհիշյալ անվա-
նումներով բառեր կամ բառերի արտասանութիւն է ո-
րակավորվել, դրանում կասկած չունենք, որովհետև այդ
են հաստատում պայծառաբանք, կակղաբանք, վայել-
չաբանք և յորդորախօսք տերմինների բան և խոսք բա-
ղադրիչները, որոնք այլ բան նշանակել չեն կարող: Կա
մի այլ հնարավորութիւն: Այդ այն է, որ սրանք կարող
են վերաբերել «դրատելական կամ ստեղծական բան-
քին», այսինքն՝ Լ, Մ, Խ հնչյուններով սկսվող բառերը
«պայծառաբանք» են, Զ, Ղ, Ծ-ով սկսվող բառերը՝
«յորդորախօսք» և այլն:

Յոթնագրյանքներում տրվող ոճաբանական գիտե-

* Արձանագրելով հնչյունների ոճական բնութագրութիւն փաստը
Յոթնագրյանքում, մենք այստեղ չենք քննում այն հարցը, թե ինչ
չափով է համապատասխանում գա իրականութիւնը:

լիքների մեջ կարևոր են նաև վերծանության հարցերին նվիրված հաղորդումները, որոնք սերտորեն կապվում են հոետորական արվեստի հետ և կազմում են արտասանության արվեստի մի բաժինը: Վերծանության արվեստը կապված է գրավոր խոսքի գոյության հետ և սովորեցնում է գրածը կարդալ այնպես, որ ձայնի ելևէջումներով ու դադարներով ճշտությամբ վերարտադրվեն այն բովանդակությունը, հույզը, զգացումը և ապրումները, որ գրողն է ցանկացել դնել իր խոսքում:

№ 7117 ձեռագրում թվարկված են վերծանության գլուխները (թ. 124 բ), որոնք են՝ «նախերգան, պարզ շարս֊դրեալ, ժամանակեան, միջակաւոր, քերթողական, քանակաւորն, թուականն, ներտաղականն, ողոքականն, ըղձականն, հաշտականն, շնորհականն, ապաշնորհականն, աւաղականն, եղկական, հրաշական, հեզնական, ուրացական, յանձառական, բաղասական, զգուշական, նմանական, դիպողական, դասական, խմբական, բաղդատական, հարցական, յաճախական, երդմնական, հաւանական, իսկական, դրական և յորդորական»:

Հարկ չկա ապացուցելու, որ վաղ ժամանակներից ի վեր կրոնական բովանդակություն ունեցող որոշ գրքերի և հատկապես Աստվածաշնչի ճիշտ կարդալը պետք է որ կարևոր բան համարված լիներ: Հետագա դարերից մենք ունենք միջնադարյան նշանավոր մտածողների վկայություններն այս մասին*, սակայն հետաքրքրական է (և

* Ներսես Շնորհալին մեկ առիթով գրում է. «Թէև ոչ ամենեցուն ամենայն շնորհօք կատարեալ լինել հնար է, զոր և Աստուածային օրէնքն պահանջեն ի քահանայից, սակայն ի հարկաւորսն պարտին անթերի լինել, այս ինքն՝ զեկեղեցական գիրս ուղիղ ընթեռնուլ (ընգզծումը մերն է.—Պ. Պ.) և մանր ուսմունս ձայնաւո-

մենք դա պատահական չենք համարում), որ Յոթնա-
հարյանքում ևս այս խնդիրը շոշափված ենք տեսնում:
Աստվածաշունչն ըստ № 7117 ձեռագրի պետք է կարդալ
12 «շավիղով» (Բժան շաւղաւք), որոնք են՝ «ըղձական,
հարցական, հիացական, հրամայական, պատուիրական,
պատմողական, աղաչական, որոշական, ներբողական,
պարսաւական, բացերևական և ողորթական» (Թ. 131 բ):

6. Ինչպես վերն ասվել է, Յոթնագրյանքներն ունեն
միջակա հաղորդումներ, որոնք թեև չեն հարմարեցված
այբուբենին, սակայն առնչվում են ընդհանուր նյութին
և լրացնում են նրան կամ տալիս են օժանդակ գիտելիք-
ներ: Այսպիսի հաղորդումների ձևով են հանդես գալիս
բացի վերոհիշյալներից նաև հայոց գրերի ստեղծման
պատմությունը, երաժշտության մասին տեղեկություն-
ները, այլև աստղաբաշխական, տոմարական, գուշակո-
ղական և բժշկական գիտելիքները:

Կանգ շառնելով հայոց գրի ստեղծման պատմության
վրա, ասենք, որ Յոթնագրյանքներում կարևոր տեղ է
հատկացվում հայերենի 7 ձայնավորների (Ա, Ե, է, Ը,
Ի, Ո, Ի) հորինմանը իբրև շատ մեծ մի իրադարձու-
թյուն: Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը պետք է

րացն պաշտել յեկեղեցիս...» (քաղվածքն արել ենք «Ձայնագրեալ
շարական հոգևոր երգոց» գրքից, Վաղարշապատ, 1875, էջ ա):
«Գիրք հարցմանց» երկում (Կոստանդնուպոլիս, 1729) Գրիգոր Տա-
թևացին այն հարցին, թե «զգիրս որպէս է ընթեռնելի յեկեղեցի»,
պատասխանում է. «Ձաւետարանն յառաջին ձայնն, և զառաքեալն՝
յերկրորդ և զմարգարէսն՝ յերրորդ ձայնս է ընթեռնելի, և ներբո-
ղեանն՝ ի վերջին ձայնն» (էջ 643):

Նույն բանն ենք տեսնում նաև Յոթնագրյանքում: № 1267 ձեռա-
գրում (Թ. 342ա) կարդում ենք. «Գձ գրոց կարդացմունք և շար-
կանոնացն, գործղայիցն, ալելուրն և սրբութիւնք սրբոցն»:

որ հոգ տանեին եկեղեցում կրոնական գրքերը ճիշտ կարդալու մասին, ինչպես Գրիգոր Տաթևացին է ասում՝ «Կարդացողին պարտ է նմանեցուցանել զիւր խօսքն ասողին գրոց, նաև պատճառին՝ թէ խրատական է, թէ աաղական, թէ սպառնական, թէ ողորական, թէ ըղձական և այլ այսպիսիք» (տե՛ս հիշյալ աշխատության 643 էջը): Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը մեզանում առաջինը սահմանեցին կրոնական գրքերը կարդալու կարգը, իսկ դա պահանջում էր վերծանության արվեստի իմացություն: Այս արվեստի ուսուցումը պահանջում էր ձայնավորական գրություն: Ձայնավորների մասին Յոթնագրյանքները գրում են՝ «Եղանակս և տրոհս և վանկս և ոլորակս ի սոցանէ ընտրին (ընդգծումը մերն է.— Պ. Պ.)... փական և բանալիք ԼԶ գրենոցս» (տես ձեռ. № 6962, թ. 44ա): Նույն բանն է ասված նաև № № 2618 ձեռագրի 255ա և 599 ձեռագրի 37բ թերթերում («Եղանակս և տրոպս, և վանկս և ոլորակս ի սոցանէ կապին»):

Ճիշտ է՝ ձայնավորական գրությունը զգալիորեն հեշտացնում էր կրոնական գրքերը ճիշտ կարդալու գործը, սակայն դա Մեսրոպի և Սահակի առջև ծառայած բազմաթիվ խնդիրներից մեկն էր միայն. բանն այն է, որ առանց ձայնավորի էլ կարելի էր սովորել գրքերը ճիշտ կարդալ, թեև նման դեպքում գործն անհամեմատ կդրժվարանար: Ի թիվս այլոց, մեր կարծիքով, կար մեկ ուրիշ հանգամանք ևս, որը նույնպես հրամայաբար պահանջում էր հայերենի այբուբենը դարձնել ձայնավորական: Այդ եկեղեցական երգերը գրի առնելու և այն սովորելու ու սովորեցնելու խնդիրն էր: № № 6962, 2618 և 599 ձեռագրերից վերը բերված հատվածում որոշա-

կիրորեն ասված է, որ տրոհման, վանկի և ուրուակի, այսինքն՝ հնչերանգության հետ միասին ձայնավորներից անբաժան է եղանակի հասկացությունը: Հետևաբար ձայնավորներն այս տեսակետից ունեն ոչ միայն վրձուական դեր, այլև անփոխարինելի են: Մեր ասածներից բխում է մի եզրակացություն. ձայնավոր գրերի գոյությամբ են պայմանավորված հայ հին արվեստներից երկուսը՝ վերծանությունը և երաժշտական խազերի ուսմունքը: Հետևաբար պատահական չէ, որ 7 ձայնավորները, այսինքն՝ յոթնագրյանքը, համարվել են անցյալում «աղխեալ ու փակեալ տաճար», որի մեջ մտնողը ոչ միայն հասու է լինում դպրության գաղտնիքներին, այլև նրա համար անհնարինը դառնում է հնարավոր, և դժվարը՝ դյուրին: № 6962 ձեռագրի 41ա թերթում կարդում ենք. «Իսկ եօթնագրեանք են այսոքիկ՝ Ա, Ե, է, Ը, Ի, Ո, Ի: Սոքա են ախեալ և փակեալ տաճար, որով ծաղիկս համապայծառս ճանաչէ և զփական դպրութեան* ճանաչէ. սոքա են ծննդական բանից առ ի պէտս որդոց մարդկան, որք տքնել զհետ սորա անհնարին հնարաւոր լիցի և դժուարին ի դիւրին»: Գրի հետ կապված յոթ խորհուրդներից առավել մեծ խորհուրդ է դառնում երաժշտությունը: Երաժշտական խազերը ձայնավորների վրա դրվող նշաններ են, որոնք «են, որ լեզուան շարժին, են, որ ի քիմս, են, որ ի գլուխն, և են, որ ի խրոշակն» (ձեռ. № 2618, թ. 255ա): «Իսկ ձայնաւորաց և եղանակաց թագւոր Դ գիր են, որ զայլ գիրսն յինքեան քարշեն և կապեն զեղանակս ձայնիցն: Եւ այս են Ի

* Թե ինչ բան է «փական դպրութեան» արտահայտութիւնը, Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է իր «Գիրք հարցմանց» աշխատության մեջ: Տե՛ս 25-րդ ծանոթագրութիւնը:

գիրն՝ Ա, է, Ի, Ո» (ձեռ. № 599, էջ 37 ա): Որոշ ձեռագրերում տրվում են երաժշտական խազեր: Այս տեսակներից լիակատար է № 7040 ձեռագիրը, որտեղ տրվում են 27 խազեր իրենց անվանումներով (բացի հարեւր կոչված խազից, որի անունն է միայն տրված): № № 2618 և 6962 ձեռագրերում երաժշտության և երաժշտական ձայների գյուտերի պատմությունը տրված է համառոտ՝ ըստ Քարսեղ Երանելու շարադրածի, որը թարգմանել է Ստեփանոս փիլիսոփան, և ամենայն հավանականությամբ հավելվել է հետագայում:

7. Յոթնագրյանքի մի շերտն են կազմում աստղաբաշխական ու տոմարական գիտելիքները, որոնց հետ խառնրված են հանդես գալիս նաև գուշակություններ և կախարդանքներ: Աստղաբաշխական գիտելիքների հիմքում ընկած է երկրակենտրոն տեսությունը՝ աստվածաշնչական մեկնաբանությամբ (12 կենդանակերպեր, 7 երկնային մարմիններ, մոլորյալ և անշարժ աստղեր և այլն): Բնության երևույթների գուշակությունները, որ արդյունք են երկնային մարմինների շարժման ուսումնասիրության, ունեցել են գիտական հիմք և բխում են աշխարհի օրինաչափությունների իմացության մի մակարդակից, այնինչ անհատ մարդկանց ու ժողովուրդների, ինչպես և հասարակական երևույթների գուշակման հիմքում ընկնում են մեծ մասամբ պատահականություններն ու մարգարեությունները, որոնք գիտական բացատրություն չունեն:

* * *

Մինչև այստեղ մենք խոսեցինք Յոթնագրյանքի ընդհանուր բովանդակության, կառուցվածքի, հեղինակի,

կյանքի կոչվելու պատճառների և շարադրանքի առանձնահատկությունների մասին: Այժմ ընդհանուր գծերով ներկայացնում ենք այն կետերը, որոնք մնում են մեր կողմից դեռևս չլուսաբանված:

1. № № 6962 և 1978 ձեռագրերում կա անհասկառալի և գայթակղիչ հետևյալ միտքը. «Եթէ կամիս բանաստեղծանել ի վերայ ամենայն գրոյ և ի վերայ ամենայն անուան, առ զգիր անուանն, զոր և կամիս, և է կրկնեայ կամ արա էիցս է և բազմապատկեա և ի Դ բաժանեա և գնա Թ Թ, թէ մի մնա(յ), խօսի այբն, թէ Բ մնա(յ), խօսի բենն, թէ Գ մնա(յ), խօսի գեմն. ամենայն մի գիր խօսի առանց հեքոյ բան, զոր հարցանես, որ գոյն. տես զբոլորակդ և գնա» (ձեռ. № 6992, թ. 64բ, և № 1978, թ. 15բ):

Հիշյալ ձեռագրերում մատնացույց է արվում բոլորակը, բայց մեզ հայտնի ձեռագրերից և ոչ մեկում համապատասխան աղյուսակ չի պահպանվել:

2. Մի քանի ձեռագրերում (օրինակ, ձեռ. № 6962, թ. 65, էջ բ, № 1978 թ. 16, էջ ա, № 8098, թ. 1բ և այլն) խոսվում է այն մասին, որ եթե տրվի «զգիրն գրոյն» և բաժանվի 4 մասի, ապա «առանց հեքոյ» յուրաքանչյուր գիր կխոսի «բանս անճառս», որ կպայծառեցնեն լսողների միտքը, քանի որ յուրաքանչյուր գիր կարող է խոսել 12000 (ԺԲՌ կամ ԲԺան Ռ) «ճառ»:

3. Որոշ ձեռագրերում խոսվում է այն մասին, որ եթե մեկը ցանկանում է «հասու լինել վարդապետական շնորհաց և գովութեան ամենայն իրաց», պետք է առնի ԱՌ, ԱԲ, ՅՆ, ՃԼ, ՅԲ, ՃԸ, Յ, ԲՆ, ՅԻ, ԳՏ, ՇՆ (ըստ № 599 ձեռագրի, թ. 38ա) կամ ԱԲՅ, ՃԼ, ՅԲ, ՃԸՅ, ԲՅ, ԳԻՏ, ՆՇ (ըստ № 6962 ձեռագրի, թ. 44ա): № 599 ձեռա-

գրում սրան ավելացվում է այն միտքը, որ «եթէ կամիցիս լուսաւորիլ մտօք՝ մերձեցիր ի պատճէն տառիս այսմիկ, պատրաստեայ զմիտսդ ի բանս քերականացդ, քերթողականաց և ճարտասանականաց առ ի պէտս իրականութեանց, յոր ինչ և կամիս, զի են, որ յորդորեն ի գովեստդ իրի, և են, որ ի ձայնից գեղգեղման պիտոյից են, և են այսոքիկ՝ ՈԲ, Տ, ԲԶ, ԲՅ, Ե, Հ, ՇՅ, ՏԳ»:

4. Ձեռագրերից մի քանիսում (օրինակ, ձեռ. № № 8098, Թ. 1բ, 8952, Թ. 5ա և այլն) մեր այբուբենի առաջին 9 տառերին վերագրված են զանազան խորհուրդներ՝ «Այբն թագաւոր է, Բ-ն առաքեալ է (կամ սպասաւոր), Գ-ն գանձարան է, Դ-ն դեսպան է, Ե-ն խրատատու է, Զ-ն վաճառական է, Է-ն դատաւոր է (կամ կոչնական է), Ը-ն դոնապան է (կամ ծանօթ առնէ), Թ-ն տնտես է», ըստ որում «թագաւորն առաքէ, առաքեալն կատարէ, գանձարանն բերէ, դեսպանն խօսակցի և բանայ զդուռն, խրատատուն ցուցանէ, վաճառականն ճանաչէ, դատաւորն առնու, դոնապանն բանայ, տնտեսն տայ»:

5. Որոշ ձեռագրերում իբրև վեցհազարյակի բանալի տրվում է հետևյալը. «Եւ այս է բանալիք բանիս. է վանկէն, որ է է ձայն աստուծոյ, Զ տառէն, որ է Զ անկին աշխարհիս, Ե պառէն, որ է Ե զգայութիւնք, Դ սեռքէն, որ է Դ բնութիւնք, Գ առաջքէն, որ է իմաստութիւն (կամ իմացութիւնք), Բ դրունք են, որ է արեգակն և լուսին, և Ա բանալիք է, որ է բանն Քրիստոսի և լեզուք ամենայն կենդանեաց և յօդս, որովք խօսին ամենայն ձայնաւորք: Եւ արհեստիս հմուտ պարտ է ասիլ՝ Ես վանկէ ի վանկ վանկիմ, և զբառից ի բառ բառիմ, և

զտառից ի տառ կցիմ, և ի սեռից ի սեռ կռիմ, և յառաջէ յառաջ մերձիմ, և ի յերկուց դրանց ի դրունս մտանեմ և բանալեօք բանին Քրիստոսի ի հայր խօսեմ և հարցանեմ զամենայն, զոր ինչ ունիմ ի հօրէ և ի հոգւոյն աստուծոյ, որպէս ամենայն աստուածախօսք և նախագէտք» (ձեռ. № 8952, թ. 5ա, № 6962, թ. 54ա, № 1978, թ. 16ա և այլն):

6. № 6962 ձեռագրում (թ. 4ա) հանդիպել է հետևյալ արտահայտութիւնը. «Այս մի լծակքս են. ԼԶ փակս, ԸԺ լծակս, Թ քառեակս, ԴԹ գիրս: Այս է գիր արարածոց երկնի և երկրի»: ԼԶ փակերը և ԴԹ գրերը մեր այբուբենի 36 տառերն ու 36 հնչյուններն են, Թ քառյակը՝ 4 շարքերը, որ բերել ենք վերևում, բայց թե ինչ է ԸԺ (80) լծակը, մեզ մնաց անհասկանալի:

7. Որոշ ձեռագրերում (օրինակ, № 6962, թ. 64ա—64բ, № 1978, թ. 15բ) ասված է. «Եթէ կամիս, զի բանայցեն միտք քո և հասու լինիցիս համայնիցն, կալ զձէն ճարտասանաց և զՔէն քննիկոնացն և զայբն արարածոցն, և ունի այբն ժամս ԺԲ և մասունս ՅԿԵ. այսպէս՝ բենն երկիցս ունի, սոյնպէս և գեմն՝ երիցս ՅԿԵ, այսպէս և ամենայն այբուբենից կարգն ԼԶ գիրն ըստ իւրանքանչիւր անձին ՅԿԵ, զԱն Զ հետ ՅԿԵ, էն է հետ ՅԿԵ, ըԹն Ը հետ ՅԿԵ, այսպէս մինչև ի Քէն, որ է ինն հազար հետ ՅԿԵ. ամենայն այբուբենքս այսպէս մի մի թուոյ աճմամբ ՅԿԵ»:

Այստեղ Ա-ն պետք է հասկանալ մեկ տարին, որն ունի 12 ամիս (ժամս ԺԲ) և 365 օր (ՅԿԵ մասունս): Ք-ն այբուբենի վերջին տառն է, և սրա առնելը հասկանալի է, սակայն հասկանալի չէ, թե ինչի համար է առնվում

Ճ-ն, և դրանով ինչպես կարող ենք «հասու լինել համայնիցն»:

Եզրակացություններ

Ամփոփելով մեր ասածները, հանգում ենք հետևյալ եզրակացություններին.

Յոթնագրյանքը փակ գրված (հերմետիկ) գիրք է, որն իր մեջ ամփոփում է վաղ միջնադարյան հիմնական գիտելիքները, նաև գուշակություններ ու հմայություններ: Այն հորինված է, մեր կարծիքով, Անհաղթի կողմից, սակայն շարադրանքն ամենայն հավանականությամբ նրա աշակերտներինն է: Հետագայում յոթնագրյանքը մոռացության է տրվել, վերաճանաչվել Անանիա Շիրակացու կողմից և այնուհետև կրկին մոռացության տրվել:

Յոթնագրյանք, վեցհազարյակ, գիրք մանուշակի, քերականություն, բանալի քերականության, հմտություն քերականության, դուռն վեցհազարյակի և այլ անվանումների տակ դրված է միևնույն բովանդակությունը: Մենք այն կարծիքին ենք, որ սրանց բոլորի հիմքում ընկած է վեցհազարյակի ուսմունքը, որն առնված է հին աշխարհի այլ ժողովուրդներից (բաբելացիներ, եգիպտացիներ, հույներ, հռոմեացիներ): Դավիթ Անհաղթը վեցհազարյակը ճոխացրել («զուգել») և հարմարեցրել է հայոց այբուբենին, այս պատճառով էլ նա հիշատակվում է բոլոր գրքերում իբրև հեղինակ:

Յոթնագրյանք անվանումը կապված է հայերենի 7 ձայնավոր գրերի ստեղծման պատմության հետ և խորհրդանշում է այդ գրերը: Հայերենի 7 ձայնավոր գրերը՝

Ա, Ե, Ը, Թ, Ո, Ի, որ ստեղծել է Մեսրոպ Մաշտոցի, հեղաշրջում առաջ բերին մեր դպրութեան ու մշակութի պատմութեան մեջ: Վերծանութեան (գրածը ճիշտ և անհրաժեշտ ձևով կարդալու), ինչպես և խազերի միջոցով երաժշտութեանը գրի առնելու ու կարդալու արվեստները մեր իրականութեան մեջ կապված են Մեսրոպ Մաշտոցի անվան և նրա ստեղծած գրերի հետ:

Մեր ուսումնասիրութեան հետևանքով պարզվում է, որ Յոթնագրեանքներում ցաք ու ցրիվ տրված բազմաթիվ գիտելիքներ ոչ թե անկախաբար գոյութեան ունեցող անհասկանալիորեն իրար մոտ դրված հաղորդումներ են, այլ Յոթնագրեանքի բաղադրիչ մասեր:

Յոթնագրեանքն ունի այլ առեղծվածներ ևս, որոնք լուծելու համար անհրաժեշտ է մի տեղ հավաքել բոլոր ձեռագրերը կամ նրանց պատճենները, կազմել համահավաք քննական բնագիր և տարբեր գիտութեանների տեսանկյունից ենթարկել հանգամանալից քննութեան:

«ԼՈՒԾՄՈՒՆՔ ՍԱՀՄԱՆԱՑ ԳՐՈՑ» ԵՐԿԻ ՏԵՍԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ

Հ. Ղ. ՄԻՐՋՈՅԱՆ, Ա. Գ. ՄԱԴՈՅԱՆ

Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունը հայ մատենագրության այն բացառիկ գործերից է, որոնք մշտապես եղել են ուշադրության կենտրոնում, ունեցել բազմաթիվ մեկնություններ ու ընդօրինակություններ: Դավիթ անձի ու գործի նկատմամբ այդ աշխույժ հետաքրքրության տեսակետից ուշագրավ է գրիչներից մեկի հիշատակարանը, ուր կարդում ենք. «... գրութեան այսմ ադինասարաս և բազմաբեղուն և երփնազարդ իմաստուսոյց և հոգեշահ մատենիս Սահմանաց սրբոյն Դավթի Ներգինացւոյ հայոց հոեատրի և անյաղթ փիլիսոփայի... վասն զի շատ փափաքէի սոցա, ոչ կարայի ըստանալ Ա. որ յաղքատութենէ, Բ. ի սղութենէ, նաև յայլ պատճառէ, զոր աստուած գիտէ, վասն որոյ ճարս կտրաւ, ես էլ չի՛ք չի՛ք գրելով աստուծով հասայ վերջ. ի թուում փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ՌՃԷԿԲ-ին (1762)...ի հայրապետութեան Յակոբու Հայոց կաթողիկոսի» (Ձեռ. 4982, թղ. 348բ—349ա):

X—XIII դդ. հայ մշակույթի մեջ գնալով ավելի ու ավելի նկատելի է դառնում մի թարմ հոսանք. մարդիկ 211

նոր հայացքով են նայում աշխարհին ու կյանքին, ձրգտում են վերագնահատել անցյալն ու ներկան: Մտավորմշակութային այդ շարժումը շատ բանով հիշեցնում է V դարը. հումանիստական գաղափարների վերազարթնում, ազգային ինքնագիտակցություն և քաղաքական որոշակի նկրտումներ ու ձեռքբերումներ, սթափ հայացք ու մոտեցում ինչպես հայոց հեթանոսական մշակույթի, այնպես էլ հին հունական գրականության ու գիտության նկատմամբ: Պատահական չէր, որ այս դարաշրջանն «արժաթե դար» անվանվեց. չէ՞ որ գալիս էր «ոսկեդարի»՝ հինգերորդի, ժառանգն ու շարունակությունը լինելու: Դարաշրջանի խոշորագույն դեմքերը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը, Ներսես Շնորհալին, Մխիթար Գոշը և նրանց մյուս ժամանակակիցները խորապես ուսումնասիրեցին թե՛ անտիկ մտածողների, թե՛ ոսկեդարյան հայ մատենագիրների ժառանգությունը: Հենց այս շրջանում սկիզբ առավ նաև Դավիթ Անհաղթի երկերի խորագնին ուսումնասիրությունը, սրբագրվեցին և մեկնաբանվեցին դրանք:

Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության մեզ հասած հնագույն մեկնությունն ունի երկու խմբագրություն (Ա, Բ), որոնք հանդիպում են շատ ձեռագրերում, «Լուծմունք Սահմանաց գրոց» կամ «Լուծմունք Սահմանացն Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի» վերնագրով: Մասնագետների շրջանում այն հայտնի է իբրև անանուն երկ՝ և գրված պետք է լինի «արժաթե դարում»: Մեկնության հետին ժամանակագրական

Վասմանը XIII դարի վերջն է. մեզ հայտնի ամենահին թվագրված ձեռագիրը 1283 թ. է, իսկ Մաշտոցի անվ. մատենադարանի 437 ձեռագիրը պատմ. գիտությունների թեկնածու Ա. Մաթևոսյանի կարծիքով գրված պիտի լինի 1284 թվականից առաջ: Այս տվյալները նկատի ունենալիս, առաջին իսկ հայացքից թվում է, որ «Լուծմունքի» հեղինակը պետք է լինի հիշյալ դարաշրջանի երկու ականավոր մատենագիրներից մեկը՝ Ներսես Շնորհալին կամ Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը:

«Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը» աշխատության մեջ Գ. Գրիգորյանը թվարկելով Բաբունու գործերը, նշում է, որ նա գրել է «Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության մեկնություններ»², նկատի ունենալով մեզ հետաքրքրող «Լուծմունքը»: Հետազոտողը հաճախ է անդրադառնում այդ երկին և հատկապես Բաբունու իմացաբանական ու տրամաբանական հայացքները քննարկելիս օգտվում է նրանից: Ըստ էության այս էջերում է, որ առաջին անգամ փորձ է արվում գնահատելու «Լուծմունք Սահմանացն Դավիթ Անյաղթ փիլիսոփայի» երկը:

Մեզ հայտնի չէ, թե ինչն է հիմք ընդունել Գ. Գրիգորյանը տվյալ աշխատությունը Վահրամ Բաբունուն վերագրելիս: Հավանաբար նա նկատի է ունեցել այն հանգամանքը, որ ներկա մեկնությունը Վահրամի առանձին գործերի նման մեզ է հասել տարբեր խմբա-

² Գ. Գրիգորյան, Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Երևան, 1969, էջ 21: Տե՛ս նաև Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Գ. Գրիգորյանի, Երևան, 1967, էջ III:

գրություններով, ինչպես նաև՝ «Լուծմունքի» և Վահրամ Բաբունու երկերի միջև առակա որոշ ընդհանրություններ, որոնք, սակայն, գալիս են ընդհանուր աղբյուրից: Բայց ավելի ակնառու են, մեր կարծիքով, տարբերությունները³:

Սակայն անկախ այն բանից, թե ով է «Լուծմունքի» հեղինակը, այն զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի հայ տեսական մտքի կարևոր նվաճումներից է և էպես հարստացնում է մեր պատկերացումները հայ փիլիսոփայական մտքի վերաբերյալ: Չնայած ոչ մեծ ծավալին, այդ աշխատությունն աչքի է ընկնում ընդգրկած հարցերի բազմազանությամբ, դրանց մեկնաբանության խորությամբ և, որ թերևս ավելի կարևոր է, աշխարհիկ բովանդակությամբ:

Շարունակելով ու զարգացնելով հայ փիլիսոփայական մտքի արիստոտելա-անհաղթյան ավանդները, մեկնիչն ընդգծում է աշխարհի ճանաչողության գործում զգայությունների դերը, իմացության զգայական և բանական աստիճանների, տեսության ու փորձի անխզելի կապն ու միասնությունը: Մարդկային գիտելիքների համակարգում բարձր գնահատելով փիլիսոփայության, որպես գիտության, դերը, փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողներին նա պատկերավոր կերպով համեմատում է ի ծնե կույրերի հետ, որոնց «թէ բազում անգամ ճառես յարարածոցս ինչ... ոչ իմանան» և կամ այն մարդ-

³ Այդ մասին մանրամասն տես «Լուծմունքի» Ա խմբագրության քննական բնագրի հրապարակման մեր առաջաբանը («Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 1980, № 1), որտեղ մի շարք փաստերի հիման վրա փորձ է արվում հիմնավորելու, որ այն պատկանում է Հովհաննես Սարկավազի գրչին:

կանց հետ, ովքեր եթե «զոնգացն ոչ առողջ ունին, շէ հնար նոցա ասել յաղագս հոտից ինչ»:

Մերժելով մարդկային բանականության մեջ բնածին գաղափարների գոյությունը, մեկնիչը հետևում է 'Իավթին, իրավամբ պնդելով, թե մարդուն ի ծնե հատուկ է միայն իմանալու, ճանաչելու կարողությունը որպես հնարավորություն, որն իրականության է վերածվում նրա կյանքի ընթացքում՝ ուսման, կրթության ու փորձի միջոցով: Այս տեսակետից մարդը տարբերվում է թե՛ աստծուց, թե՛ կենդանիներից. եթե գիտենալն աստծուն հարաբերում է այնպես, ինչպես լույսն արեգակին, իսկ կենդանին ինչ գիտե՝ «բնութեամբ ունի», ապա մարդը «յորժամ ծնանի... չգիտէ ազդամբ, այսինքն՝ ուսմամբ, այլ գիտէ զօրութեամբ, այսինքն՝ կայ ի բնութիւն իւր զօրութիւն գիտելոյ: Այլ զի մարդն չէ իբրև զանասուն, որ զիւրն զինչ ունի՝ բնութեամբ ունի, իսկ մարդս ուսմամբ, վասն այնր է զի ի տղայականն ոչ գիտէ, բայց երբ ուսանի՝ գիտէ» (ԲԵՂ, 608—612 տողերը):

Անդրադառնալով փիլիսոփայության անհաղթյան հանրահայտ սահմանումներին, մեկնիչն առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում դեռևս Պլատոնից եկող՝ փիլիսոփայությունն «է խոկումն մահու» և «նմանութիւն աստուծոյ ըստ կարողութեան մարդկան» սահմանումների վրա: Նրա կարծիքով դրանք ոչ թե իրարից տարբեր, այլ ըստ էության մեկը մյուսին լրացնող, միևնույն նպատակը հետապնդող սահմանումներ են, որովհետև եթե «խոկումն մահու» ասելով պետք է հասկանալ ոչ թե մարդու ֆիզիկական ինքնասպանության քարոզ, ինչպես հասկանում էին ստոիկները, այլ՝ իր ունեցած ախտերից նրա ձերբազատման, հոգեկան մաքրազարդ-

ման ու ինքնակատարելագործման բարձր ու վսեմ պահանջ, ապա փաստորեն նույն նպատակն է հետապնդում նաև երկրորդ սահմանումը:

Բայց հարց է ծագում, կարո՞ղ է արդյոք մարդը փիլիսոփայության օգնությամբ (որը Դավթի գնահատությամբ մարդկային բոլոր գործերից «գեղեցկագոյն ու պատուականագոյն»-ն է) մեռցնել իր բնական էությունը խորթ, օտար ու անհարիր, այսպես կոչված՝ «եկամուտ», ստացական ախտերը կամ, որ միևնույնն է, նմանվել աստծուն, այսինքն՝ մնալ «ի բնադիր արդարութիւն» և լինել «բարեպաշտախոհեմ և արի և ողջախոհ»: Այս հարցին պատասխանելով, մեկնիչը մարդկային պատմության փորձի ընդհանրացման հիման վրա ցույց է տալիս, որ մի կողմից մարդկային քաղաքակրթության զարգացմանը զուգընթաց մարդը ձեռք է բերում նորանոր ախտեր, իսկ մյուս կողմից՝ նրա մեջ ուժեղանում է դրանցից ազատվելու ձգտումը, մի կողմից, նա մեծամեծ հաջողությունների է հասնում արվեստների ու գիտությունների, և ամենից առաջ փիլիսոփայության ասպարեզում, որի հիմնական նպատակներից մեկը, մեկնիչի խորին համոզմամբ, մարդուն իր բնական վիճակին վերադարձնելն է, իսկ մյուս կողմից՝ նա գնալով ավելի ու ավելի է հեռանում բնական վիճակից, օտարանում բնությանը: Այլ խոսքով, հայ մեկնիչը կռահում է հասարակական առաջընթացի բարդ ու հակասական բնույթը և միաժամանակ մերժում էտդարձի ամեն մի հույս ու հնարավորություն: «Եւ ծանիր,— գրում է նա,— որքան և ջանայ մարդն յիմաստասիրութիւնն, շկարէ ելանել յայն որ ունէր նախ քան զմեղանչելն: Վասն զի օտարացաւք ի բնականէն» (600—605 տտ.):

Անհրաժեշտ է նկատել, որ, շարունակելով մարդու գործնական պահանջմունքների հետ գիտությունների ու արվեստների առաջացման և զարգացման սերտ կապի անհաղթյան գաղափարը, նա պնդում է, որ գիտելիքները մեկ մարդ կամ մարդկային մեկ սերունդ չի ձեռք բերել, դրանք տարբեր սերունդների աշխատանքային փորձի ու հմտության ընդհանրացման արդյունք են: «Բայց ոչ զմի արուեստին զամենայն իրողութիւն,— գրում է նա,— մի մարդ գտաւ, այլ ի բազմաց, և ապա գոյացաւ որպէս և զհիւանութիւն. ոմն զհատանելն ի մայրոյն իմացաւ, և այլ ոմն զկոփելն, և ոմն զլարելն, և սոյնպէս ամենայն արուեստ ի յոլովից արանց և ապա գոյացաւ» (693—697): Մեծ դեր վերագրելով փորձին գիտությունների, արվեստների ու արհեստների զարգացման գործում, հեղինակը հեռու է փորձի նեղ էմպիրիկ ըմբռնումից: Նրա կարծիքով ամեն փորձ չէ, որ մեզ կարող է իսկական գիտելիք տալ, այլ դա կարող է անել միայն այն փորձը, որ ենթարկվում է բանական վերլուծության: Այդ վերլուծության ընթացքում բացահայտվում են իրերի ու երևույթների պատճառահետևանքային կապերը: Իսկ եթե դա տեղի չի ունենում, ապա փորձը մասնակի գիտելիք է տալիս, որը այլ բան չէ, քան սովորույթ, խարսխված սոսկ հիշողության վրա: Ի դեպ, մեկնիչի կարծիքով, վերջինս մարդու մենաշնորհը չէ, այլ դրանով օժտված են նաև «անբան» կենդանիները:

Ըստ այդմ պաշտպանելով փիլիսոփայության անհաղթյան բաժանումը տեսականի ու գործնականի, նա միաժամանակ շեշտում է դրանց կապն ու միասնությունը: Քանի որ «տեսականն և գործնականն,— գրում

է նա,— միմեանս են յարեալք և միմեամբ ապա կարեն կեալ»։ Նման հարցադրման գիտական արժեքն ու կարևորութիւնը ավելի ակնհայտ կլինի, եթե հիշենք XIII դ. արևմտաեվրոպական ականավոր փիլիսոփաների՝ «հրեշտակային դոկտոր» Թովմա Աքվինացու և «ունիվերսալ դոկտոր» Ալբերտ Մեծի միջև տեղի ունեցած մի զրույցը։ Պատմում են, թե մի անգամ Փարիզի համալսարանի բակում միջնադարյան սխոլաստիկայի այս երկու հսկաները վիճում են այն հարցի շուրջը, թե արդյոք խլուրդը աչքեր ունի՞։ Վիճող կողմերից յուրաքանչյուրը համառորեն՝ բայց և ապարդյուն, պնդում էր իրենը։ Այդ ժամանակ հայտնվում է այգեպանը, որ ակամա լսել էր գիտնական այրերի բանավեճը, և առաջարկում է իր ծառայութիւնը. «Ուզո՞ւմ եք,— ասում է այգեպանը,— ես հենց հիմա կբերեմ ձեզ իսկական կենդանի խլուրդ։ Դուք նայեցեք կենդանի, իսկական խլուրդին։ Դրանով իսկ կլուծվի ձեր վեճը»։ «Ո՛չ մի դեպքում։ Երբե՛ք։ Չէ՞ որ մենք վիճում ենք սկզբունքորեն՝ սկզբունքորեն ունի՞ արդյոք սկզբունքային խլուրդը սկզբունքային աչքեր»⁴։ Կարծես հենց այս կարգի դատարկ, հիմնադուրկ ու անփաստ, անմիտ բանավեճերն է նկատի ունեցել մեկնիչը, երբ գրել է. «...Ասեն, թէ յաւուրս Պիթագորայ երիտասարդ ոմն շատ ինչ խօսէր և անհամս։ Սաստեաց Պիթագոր՝ Զի՛արդ անչափ խօսիս անկապ բերանով։ Ոչ ումէք օգուտ իբրև ձայն բացազանչման»։ Կամ մի՞թե դատողութիւնն զգայական փորձով հիմնավորելու վերևում բերված այգեպանի առողջ

⁴ В Л Рабинович Созерцательный опыт Оксфордской школы и герметическая традиция, «Вопросы философии», 1977, № 7, стр 137

ցանկության փիլիսոփայական ընդհանրացումը չէ մեկնիչի այն միտքը, թե հակոտնյաների գոյության մասին խոսողները «անկարանան ասել»՝ դրանք ինչ են կամ ինչպիսի կենդանիներ են, «զի ոչ տեսեալ է ումէք աշօք և յերկբայս են վասն նոցա՝ եթէ են և եթէ ոչ»:

Միջնադարի տիրող մտայնությանը հայ մեկնիչն առավել ակնհայտ ձևով հակադրվում է մարդու էության ըմբռնման հարցում: Ինչպես գիտենք, ամբողջ միջնադարում իշխում էր Աստվածաշնչից եկող այն տեսակետը, թե աստված մարդուն ստեղծելով իր պատկերով ու նմանությամբ, նրան բնակեցրել է երկրի վրա որպես տիեզերքի զարդ և աստծու կատարելության ապացույց: Արտաքուստ պահելով այդ տեսակետը, մեկնիչը դրան տալիս է միանգամայն նոր բացատրություն, հասկանում է նորովի: Այն հարցին, թե ինչի համար է ստեղծվել մարդը, Անհաղթը պատասխանում էր՝ «վասն զարդարելոյ զզգալիսս»⁵: Քաղելով այս դրույթը, մեկնիչը

⁵ Ի դեպ, մեկնիչի՝ Դավթից բերած այս հատվածում «զզգալիսս» բառի փոխարեն գրված է «զերկիր»: Այս և մի շարք այլ դեպքերում էական տարբերություն կա Դավթի «Սահմանքի» հրատարակությանը հիմք ծառայած ձեռագրերի և սույն «Լուծմունքում» նրանից քաղված մտքերի միջև: Սրինակ, «Սահմանքում» կարդում ենք. «Այլ վասն զի երկատու թիւն բնաբանականին և աստուածաբանականին բազմախիտ է և մեծի լսողութեան ունի պէտս, զայսոսիկ մեծագունից թողեալ իրողութեանց, եկեսցուք և ասասցուք զերկատու թիւն ուսումնականին» (էջ 126), իսկ մեկնիչն այդ նույն միտքը խմբագրել է հետևյալ կերպ. «Այլ վասն զի երկատու թիւն բնաբանականին և աստուածաբանականին բազմախիտ և երկար է, ասէ, և մեծի լուսաւորութեան պէտս ունի: Վասն որոյ և մեծի իրողութեանց թողցուք» (770—772): Կամ հունական առասպելաբանության ստորերկրի աշխարհի աստված Պլուտոնի անունն, ըստ Ս. Արևշատյանի ծանոթագրության (էջ 76), «Սահմանքի» քննական բնագրի համար

շարունակում է. «Արդարև մարդ է, որ զարդարէ զերկիր ի ձեռն բազմագործ արուեստի իւրոյ քաղաքաց և գիւղից, ազարակաց և տանց և զարմանազան շինուածոց, և բարձրաբերձ աշտարակաց, արօրելով զնա տածել բուրաստան և այգիս» (138—141 տտ.):

Ավելորդ է ասել, որ մարդու այսօրինակ ըմբռնումը, նրա ստեղծագործական դերի ու աշխատանքի փառաբանումը տրամագծորեն հակադիր լինելով կրոնականին, համահունչ էր վերածնության դարաշրջանի հումանիստական պատկերացումներին ու գաղափարներին: Այդուհանդերձ մեկնիչը դառնությամբ շեշտում է նաև աշխատանքի մարդկանց ծանր վիճակը, ցուցադրելով իր համակրանքը նրանց նկատմամբ. «մշակք վարձու՛ն խոստման յուսովն համբերեն զդաժանութիւնս աւուրն» (58—59 տտ.): Ճիշտ է, բոլոր նրանք, ովքեր ինչ-որ գործ են կատարում, ակնկալում են որևէ վարձ ու հատուցում, բայց տարբեր են մարդկանց նպատակները, ուստի տարբեր է նաև նրանց վարձը: Եթե երկրագործի համար այդ վարձը, որի խոստման հուսով նա համբե-

օգտագործված ձեռագրերից ոչ մեկում չունի ճիշտ ընթերցում, մինչդեռ Մատենադարանի № 4132 ձեռագրում «Լուծմունքը» պահպանել է ճիշտ ձևը: Այս և ուրիշ այլ փաստեր հիմք են տալիս առելու, որ սույն մեկնությունը գրվել է «Սահմանքի» ավելի ընտիր ձեռագիր օրինակի հիման վրա, քան վերոհիշյալ ձեռագրերն են, ուստի «Լուծմունքն» առանձին դեպքերում կարող է օգտակար լինել «Սահմանքի» բնագիրը ճշգրտելու համար: Ուշագրավ է նաև, որ ելնելով Դավթի «զայսոսիկ մեծագունից թողեալ իրողութեանց» մտքից մեկնիչը եզրակացնում է, որ Դավթի՞նը գրել է այլ աշխատություններ ևս, որոնք անընդունելի լինելու պատճառով մեզ չեն հասել: Նա գրում է. «Տե՛ս որքան սրբոյս բան է արարեալ, դոր այժմ ոչ է թմիջի: Եւ կարծեմ վասն ոչ ընգունելի լինելոյ ի մէջ անոպա ցեղիցն»:

րությամբ տանում է ամեն կարգի դժվարություն ու տառապանք, մեկնիչի կարծիքով, իր գոյությունը պահպանելու համար անհրաժեշտ միջոցների վաստակելն է, «զի նա օթագայիլն և զնովաւ պահպանիլն ունի յոյս առնելեացն», ապա միանգամայն այլ է, ասենք, վաշխառուի գործունեության նպատակը: Ըստ այդմ էլ նա ատելությամբ է արտահայտվում իր օրերում լայնորեն տարածված վաշխառուական հարաբերությունների մասին, մերկացնելով դրանց անմարդկային էությունը: Վաշխառուն, ի հակադրություն փիլիսոփայի, մեկնիչի կարծիքով, հաճախ անցնելով բանականության ամեն մի շափ ու սահման, պարտապանից պահանջում է անհնարինը. «Կատարեալ իմաստասէրն անհասին տգիտաբար ոչ ցանկայ, այլ յորժամ գիտենայ թէ անհաս է, դադարէ, զի և այս իմաստասիրութիւն է և ոչ է իբրև զտոկոսապահանջ անմիտ արքն, որ խնդրեն տոկոս, այսինքն վաշխ ընչիցն, և վաշխին այլ՝ բաշխ: Եւ այս անլից է փափագ նոցա և վաշխին բնութիւն» (523—527 տտ.):

Իմիջիայլոց «Լուծմունքն» ի հայտ է բերում Հովհաննես Սարկավազի մաթեմատիկական աշխատությունների, մասնավորապես «Ցաղագս անկիւնաւոր թուոց» երկի մի նոր աղբյուր ևս: Ինչպես հայտնի է, Սարկավազի հիշյալ աշխատության հետազոտողները (Ա. Աբրահամյան, Թ. Թումանյան, Գ. Պետրոսյան և ուրիշներ) նշել են իբրև աղբյուր Նիկոմախոսի և Փիլոն Ալեքսանդրացու մաթեմատիկական աշխատությունները: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Հովհաննես Սարկավազը մեծապես օգտվել է նաև Դավիթ Անհաղթի աշխատություններից, ամենից առաջ՝ «Սահմանաց գրքից»: Եթե

Ճիշտ է մեր ենթադրությունը, որ Սարկավագն է «Լուծմունքի» հեղինակը, ապա պետք է ասել, որ այն գրվել է «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» աշխատությունից հետո, որովհետեւ մաթեմատիկական առանձին հարցեր այստեղ քննարկվում են ավելի հանգամանորեն:

Մաշտոցի անվան մատենադարանի ձեռագրերում խնդրո առարկա «Լուծմունքին» նախորդում է «Պատճառ Սահմանաց գրոց» վերնագրով ոչ մեծ մի աշխատություն, որը թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ լեզվով հարևան է «Լուծմունքին», ուստի մենք հակված ենք կարծելու, որ սկզբնապես դրանք գրվել են որպես մեկ միասնական աշխատություն: Հաշվի առնելով այդ հանգամանքը, արժեք անդրադառնալ նաև «Պատճառ Սահմանաց գրոց» երկում հեղինակի արտահայտած առավել հետաքրքրական մտքերից մի քանիսին:

Այստեղ հեղինակը շատ բարձր է գնահատում հունական գիտության ու փիլիսոփայության դերը համաշխարհային քաղաքակրթության զարգացման գործում և սերտ կապ է տեսնում ինչպես հունական հեթանոսական կրոնի ու քրիստոնեության, այնպես էլ հունական փիլիսոփայության և քրիստոնեական փիլիսոփայության միջև: Ավելին, նա ենթադրում է, որ առաջինը հիմք ու պատվանդան է դարձել երկրորդի համար: «... Տես յեղանակ իմաստութեան աստուծոյ, քանզի սովորեցին մարդիկ մարդոյ մեռելոյ երկրպագել, այսր աղագաւ մարդ եղև և մեռաւ, փայտի՝ վասն այնորիկ ի փայտի խաչեցաւ, քարի՝ և վասն այնորիկ ի քարեայ դնէր տապանի: Արդ սոյնպէս յոյժ գոլով պիտանացու իմաստասիրութեան մինչ յեկեղեցոյ սրբոյ հաստատիլն ոչ խոտեալ եղև ի նմանէ և անպիտան, քանզի վարդապետք

նորին նախ նովաւ եղեն կրթեալք յիմաստասիրութիւնն
 գիտութեան և ապա կարգեցան յառաջնորդութիւն, որ-
 պէս Նիւսացին և Նազիազանցին, Կապադոկացին և Ան-
 դիոքացին»⁶: Եվ որովհետև շղատապարտվեց «ուսումն
 իմաստութեան», այդ պատճառով փիլիսոփայություն
 սովորելու նպատակով աշխարհի տարբեր կողմերից
 Աթենք հավաքվեցին տարալեզու բազմազգի մարդիկ,
 սիրահոժար հրաժեշտ տալով «ամենայն երկրական
 հեշտութեանց»: Իրանց թվում էին նաև հայերից ոմանք,
 որոնց անունները, հեղինակի կարծիքով, երբեք չպետք
 է մոռացվեն, որովհետև անտեսելով աշխարհիկ ամեն
 մի ցանկություն ու վայելք, «զազգ և զգաւառ, զինչս և
 զստացուծս, զհայրս և զեղբայրս և միանգամայն զամե-
 նայն երևելիս և զբազումս թողեալ ի թիկունս աշխարհի,
 ի մայրն ընթացան վարժից ի տունն իմաստութեան, ի
 ճեմարան կրթարանին» (անդ): Կարճ ժամանակ անց
 ծանր դժվարությունների գնով ամբարելով բազմահա-
 րուստ գիտելիքներ, նրանք դառնում են անվանի փիլի-
 սոփաներ: Այդ ամենից հետո «յաշխարհն իւրեանց մե-
 ծաւ խնդութեամբ դառնային ոչ պատուոյ աղագաւ, զոր
 և ոչ առին հաւաստի, այլ յազինս իւրեանց սերմանել
 զուսումն իմաստութեան»: Գալով հայրենիք, նրանք
 սկսում են իրենց ստացած հարուստ գիտելիքները «ան-
 նախանձ բաշխել խնդրողաց», սակայն հայրենակիցնե-
 րից շատերը ոչ միայն նույնպիսի սիրով ու ջերմեռան-
 դությամբ շրնդունեցին նրանց սերմանած գիտելիքները,
 այլև սկսեցին ծաղր ու ծանակի ենթարկել նրանց, ասե-
 լով՝ «սեթևեթանքս ձեր անպիտան բնաւին մեզ թուին,
 սուտ և ունայն ձերդ իմաստութիւն» (անդ), որից խո-

⁶ Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 1480, թղ. 3բ:

րապես խոցված, նրանք «ողբերգական բան շարադրէին, որպէս մինն ի նոցանէ գեղեցիկն և զարմանալին»*: Ըստ այդմ Դավիթը «գերահռչակեալն անուն փիլիսոփայս», նկատի ունենալով հենց այն մարդկանց, ովքեր «ոչ միայն ոչ .ունէին յանձին զուսանելն, այլ և եղծանել կամէին զիմաստասիրութիւն», գրում է իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունը, որպեսզի փիլիսոփայութեան սահմանումների միջոցով ապացուցի բոլոր գիտություններից ու արվեստներից նրա ամենագեղեցիկ ու պատվական լինելը և դրանով իսկ իր հայրենակիցները «ի սէր շարժին նմին և բաղձան ուսանել»:

«Սահմանքի» գրութեան պատճառների այսօրինակ բացատրությունը հետաքրքիր է հատկապես այն տեսակետից, որ վերաբերում է ոչ միայն բուն «Սահմանքին», այլև նրա՝ մեզ հետաքրքրող մեկնութեանը: Այս հանգամանքը մեկ անգամ ևս չի՞ հաստատում մեր այն ենթադրութեանը, թե «Լուծմունքը» գրվել է այսպես կոչված՝ «արծաթե դարում», որ իր էութեամբ ու ոգով «ոսկեդարի» յուրատեսակ արձագանքն էր: Դա ավելի հասկանալի կդառնա, եթե հիշենք, որ հետագայում, XV դարում, հայ անվանի մատենագիր Առաքել Սյունեցին վերստին անդրադառնալով «Սահմանքի» գրութեան դրրդապատճառներին, տալիս է արտաքնապես նման, բայց ըստ էութեան տարբեր բացատրություն: Նրա կարծիքով Դավիթն Աթենքում ուսանելու ժամանակ տեսնելով հույների արհամարհական վերաբերմունքը հայ երիտասարդների փիլիսոփայական ունակությունների նկատ-

* Ըստ երևույթին հեղինակն ակնարկում է քերթողահայր Խորենացու Ողբը:

մամբ, գրել է այս աշխատութիւնը, ցանկանալով հույներին ի ցույց դնել հայերի փիլիսոփայական բարձր կուլտուրան ու կարողութիւնները: «Նախ ընդ դէմ ամենացւոց.— գրում է Առաքել Սյունեցին,— զի յորժամ մեծըն Դաւիթ և Եղնակ Կողբացին գնացին ի յԱթէնս յուսումըն, տեսին բիծ ի վարս վարդապետացն. և զայրացեալ մեղադրեցին նոցա, և նոքա լուեալ զայրացան և ասացին զհայս կարճ ոգիս և շարաճճիս և հակառակօղս և փորձողս, և ասացին շթողուլ զոք ի հայոց ուսանիլ ի յԱթէնս. և ոչ գոյր այլ պատճառ, բայց առաւել իմանալ քան զայլ ազգիս»⁷: Ապա Սյունեցին շարունակում է. «Եւ այս պատճառս, անարգ տեսանէին զնոսա: Վասն որոյ արար Դաւիթ զգիրքս զայս յանդիմանութիւն նոցա. թէ տեսէք, որ այսպիսի իմաստութիւն գոյ ի հայս, այլ ոչ եմք կարօտ գալ ի յԱթէնս» (անդ, էջ 152):

Ինչպես տեսնում ենք, մեկնիչները «Սահմանքի» գրութեան պատճառների իրենց բացատրութեամբ փորձել են հայ ընթերցողի մեջ արթնացնել հայրենասիրական զգացումներ, միայն թե տրամագծորեն հակադիր մտտեցում են դրսևորել: Ելնելով հայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի պատմութեան մեջ Դավիթ Անհաղթի երկերի, մասնավորապես «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատութեան խաղացած դերից, կարելի է ասել, որ ավելի արդարացի է առաջին մեկնիչի միտումը:

⁷ «Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դավթի անյաղթ փիլիսոփայի հայոց իմաստասիրի... Եւ յետ ժամանակի արարեալ Լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ՝ տեսոն Առաքելի եռամեծ վարդապետի, Մադրաս, 1797, էջ 151: Հմմտ. «Գիրք Սահմանաց Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի և աստուածաբան վարդապետի», Կոտտանդնուպօլիս, 1731, էջ 337:

Ամբողջ միջնադարում մեծ է եղել Դավիթ Անհաղթի հեղինակությունը: Եվ Առաքել Սյունեցին, որ ջերմությամբ է խոսում նրա մասին, շատ գեղեցիկ գնահատական է տալիս «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությանը, այն նկատելով իբրև Դավիթ Անհաղթի հիշատակը հավերժացնող մի կոթող, որը դեռ ուսուցանելու է հայ սերունդներին: Բերելով «Սահմանքի» գրության խննհրորդ պատճառը, նա ասում է. «... զի Դավիթ բազում աշխատութեամբ ստացաւ զամենայն մասունս իմաստասիրութեան՝ և եկն ի Հայս զի լցցէ զամենայն ոք գիտութեամբ հանապազ: Եւ զի փոխելոց էր նա յաշխարհէս, վասն որոյ արձանացոյց զամենայն սահմանս իմաստասիրութեան, զի փոխանակ իւր միշտ ուսուցէ զմարդիկք: Նոյն իմաստիւք բանից նորին, և ո՛չ խափանեսցի, այլ յաջորդ և փոխանակ իւր եթող զսա՛ ուսուցիչ մեր» (անդ, էջ 155):

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ

«ՍԱՀՄԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԻ

ՌՈՒՄԻՆԵՐԵՆ ՆՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ

ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ

Ս. Ե. ՔՈՒԱՆՋՅԱՆ

Ինչպես հայտնի է, Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական երկերից շատերը, այդ թվում և «Սահմանք իմաստասիրութեան» գործը, մեզ է հասել հայերեն և հունարեն: Դրանք լրբեմն ունեն բնագրային էական տարբերություններ, որոնց համեմատությունն ու զուգորդումը կարևոր նշանակություն կարող են ունենալ հայ մեծանուն փիլիսոփայի երկերի համեմատական ամբողջական բնագիրը կազմելու գործում: Ցավոք պետք է նկատել, որ դեռևս գոյություն չունի նման մի աշխատանք, որը, անկասկած, վճռական նշանակություն կունենար ոչ միայն Դավիթ Անհաղթի երկերը ամբողջացնելու տեսակետից, այլև կնպաստեր հարստացնելու մեր գիտելիքները նրա փիլիսոփայական հայացքների մասին:

Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի հունարեն բնագիրը շրջանառության մեջ է դրվել գերմանացի բյուզանդագետ Ադոլֆ Բուսեի կողմից 1904 թ. Բեռլինում¹: Ահա այդ հրատարակությունն էլ

¹ Davidis Prolegomena et in Porphyrtii Isagogen commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, pars II, Berolium, 1904, ed. Adolphus Busse.

մինչև օրս մատչելի է եղել եվրոպացի մասնագետներին: Դավիթ Անհաղթի հունարեն այդ բնագրից էլ վերջերս կատարվել է առաջին թարգմանությունը մի այլ լեզվով՝ ռումիներենով, որի կապակցությամբ ցանկանում ենք ստորև խոսել ինչպես գործի նշանակության, այնպես էլ աշխատասիրողի կենսագրության վերաբերյալ: Դավիթ Անհաղթի սույն հրատարակությունը իր մի շարք արժանիքներով, կարծում ենք, մասնագետների համար լուրջ հետաքրքրություն կարող է ներկայացնել:

Ռումինիայի Սոցիալիստական Հանրապետության սոցիալական և քաղաքական գիտությունների ակադեմիայի փիլիսոփայական ինստիտուտի հրատարակչությամբ 1977 թ. Բուխարեստում «Հույն և լատին գրողներ» մատենաշարի իբրև 13-րդ գիրք լույս տեսավ Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկի ռումիներեն թարգմանությունը՝ ներածությամբ և ծանոթագրություններով հանդերձ²: Այն տպագրվել է 4450 օրինակ տպաքանակով, ունի գեղարվեստականորեն ձևավորված ընտիր կազմ, տպագրված է լավ թղթի վրա և հաճելի զուգադիպությամբ ընդառաջ է գնում հայ մեծանուն փիլիսոփայի ծննդյան 1500-ամյա հոբելյանին:

Ինչպես նշվեց, սույն երկը թարգմանված լինելով հունարեն բնագրից, լույս է տեսել վերջինիս նման՝ Դավիթ՝ «Փիլիսոփայության ներածություն» վերնագրով, որը համապատասխանում է Դավիթ Անհաղթի «Սահ-

² David introduce în filozofie, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Lilceanu, București, 1977

DAVID

INTRODUCERE IN FILOZOFIE



Դավիթ Անհաղթի «Սահմանի իմաստասիրության»
Երկի ուսման հրատարակության շապիկը

մանք իմաստասիրութեան» երկի հայերեն բնագրի խորագրին: Այն բաղկացած է XLII+125 էջերից և ունի հետևյալ բաժինները. ա) Բովանդակության ցանկ (V—VI), բ) Երկու խոսք (VII), գ) Ներածական ուսումնասիրություն (IX—XLIII), դ) Դավիթ Անհաղթի «Փիլիսոփայության ներածություն» (իմա՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան») երկի ռումիներեն թարգմանություն (1—102) և ե) Նոթեր և ծանոթագրություններ (103—125):

Այդ կարևոր և միանգամայն բարեխիղճ գործի աշխատասիրողն է ռումինական ակադեմիայի Արվեստի պատմության ինստիտուտի գլխավոր հետազոտող, փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, տակավին երիտասարդ, սակայն բաղմահմուտ գիտնական Գաբրիել Պետրեի Լիիչեանուն: Նախքան սույն արժեքավոր հրատարակության մասին խոսելը անհրաժեշտ ենք համարում հայ ընթերցողին հակիրճ կերպով ծանոթացնելու ռումին տաղանդավոր գիտնականի կենսագրությանը: Գաբրիել Պետրեի Լիիչեանուն ծնվել է 1942 թ. Խուստինիայի Ռրմնիկու Վըլչեա քաղաքում: Բուխարեստի Գեորգե Լազըր լիցեյում միջնակարգ կրթություն ստանալուց հետո (ավարտել է 1960 թ.) նա հաճախել և 1965 թ. ավարտել է Բուխարեստի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետը: Հին և նոր լեզուների մեջ հմտանալու համար Լիիչեանուն 1973 թ. ավարտել է նաև Դասական լեզուների ֆակուլտետը, իսկ մասնագիտացման համար իբրև հատուկ թոշակառու գործուղվել է Գերմանիայի Ֆեդերատիվ Հանրապետություն: Իր ներկայացրած «Ողբերգականը և փիլիսոփայական խիղճը» դիսերտացիայի համար 1976 թ. նրան շնորհ-

վել է փիլիսոփայությունից դոկտորի գիտական աստիճան: 1965—1975 թթ. նա աշխատել է ուսմանական Ակադեմիայի փիլիսոփայության ինստիտուտում, իսկ 1975 թ. առ այսօր աշխատում է նույն ակադեմիայի Արվեստի պատմության ինստիտուտում:

Երիտասարդ գիտնականն արդեն իսկ հեղինակ է մեկ մենագրության³ և Կիերկեգորի, Նիցշեի, Բերգսոնի ու արվեստի փիլիսոփայական հարցերի վերաբերյալ մի շարք գիտական արժեքավոր հոդվածների: Նա կարևոր մասնակցություն է ունեցել ինչպես անտիկ փիլիսոփայության հսկա Պլատոնի, այնպես էլ արդի գերմանական փիլիսոփաներ Նորբերտ Գրեոբենի, Մարտին Հայդեգերի երկերի ուսմանը և թարգմանության գործում⁴:

Երկարորեն զբաղված լինելով Պլատոնի և նորպլատոնականության փիլիսոփայության հետազոտության մեջ՝ Գ. Լիլիշեանուն, բնականաբար, պետք է հանգեր նաև նորպլատոնականության ականավոր դեմքերից մեկի՝ Դավիթ Անհաղթի, փիլիսոփայական ժառանգության ուսումնասիրմանը, որի արդյունքն են Դավթի:

³ Tragicul, o fenomenologie a limitei și depășirii, ed Univers, 1975

⁴ *Său Platon*, Hippias Maior, Hippias Minor, traducere, comentarii și note de Gabriel Liiceanu, Platon, Opere, vol II, ed Științifică, București, 1976.

Platon, Euthydemos, traducere, comentarii, studiu și note de Gabriel Liiceanu, Platon, Opere, vol III, ed. Științifică, 1978

Norbert Groeben, Psihologia literaturii, traducere din germană și studiu introductiv, ed. Univers, 1978

Heldegger, Scrieri despre artă, ed Univers

գլուխգործոց աշխատութեան խնդրո առարկա թարգմանութեանը, ընդարձակ ներածութեանն ու հմտալից ծանոթագրութեանները: Իր ներածական ուսումնասիրութեանը հեղինակը բաժանել է շորս մասի՝ ա) Նորապլատոնական Դավթի նշանակութեանը փիլիսոփայութեան պատմութեան մեջ, բ) Հայկական աղբյուրները Դավթի անձնավորութեան վերաբերյալ և արդի մեկնաբանութեանները, գ) Եզրակացութեաններ, դ) Բնագրեր և թարգմանութեաններ ու քննական մատենագիտութեան: Նա օգտագործել է անհաղթագիտական առկա հարուստ հին և նոր գրականութեանը՝ նկատի է ունեցել Ա. Բուսեի, Կ. Ֆ. Նեյմանի, Կոնիբիրի, Մ. Խոստիկյանի, Ն. Ադոնցի, Հ. Մանանդյանի, Վ. Կ. Չալոյանի, Ս. Ս. Արևշատյանի, Ա. Կրուի, Գ. Ֆաջինի, Կ. Պրանտլի, է. Ցելլերի, Վ. Ռոսեի, Դ. Ժեղինակի, է. Սլուկիևիչի և ուրիշների թարգմանութեանները, մենագրութեանները, հոդվածները և այլն:

Ներածութեան հենց սկզբում առաջադրելով այն հարցը, թե ինչ կարող է ասել XX դարին VI դարի մի նորապլատոնական մտածող, հեղինակն անմիջականորեն տալիս է այդ հարցի պատասխանը՝ «Նախ և առաջ վրձնական մի բան փիլիսոփայութեան բովանդակ պատմութեան համար, բայց և մի բան էլ մեր բովանդակ մշակույթի համար»:

Կանգ առնելով փիլիսոփայութեան նորապլատոնական ուղղութեան վրա, Գ. Լիլիշեանուն նշում է, որ հենց այս ժամանակաշրջանին ենք մենք պարտական մշակույթն ու ճանաչողութեանը հատուկ գիտութեան, իսկ այս վերջինս էլ դպրոցական ուսուցման առարկայի վերածման գործում: Եղել էին Պլատոնը, Արիստոտելը, ստոյիկ-

յանները, պյութագորականները և ուրիշները: Նորպլատոնականները սկսում են մասամբ բացատրել, մեկնաբանել նրանց, սակայն ավարտում այդ բոլոր ուսմունքները միավորելով այն միակ գիտաճյուղի անվան տակ, փիլիսոփայության անվան տակ: Դավթի գիրքը, գրում է Լիլիանուն, նման մի արդյունք է, նա գերազանց մի դասագիրք է, մի լավ օրինակ՝ հասկանալու համար, թե ինչ էր դարձել փիլիսոփայությունը VI դարում (էջ XIII): Ռումինացի գիտնականը նկատում է, որ այս երկը տեխնիկական առումով առաջին հերթին փիլիսոփայության սահմանումների մի իսկական ժողովածու է, որի արիստոտելյան ընդգծված ոգին ի հայտ է գալիս ոչ միայն սահմանումների տեխնիկայում, այլև իր մեթոդաբանության, ճանաչողության տեսության, քրննարկվող հարցերի բաժանման ու դասակարգման եղանակների, սիլլոգիզմի (հավաքաբանության) ըմբռնման ու գործադրման մեթոդների և հնարքների մեջ:

Լիլիանուն նկատում է, որ Դավթի կողմից ճանաչողության տեսության հարցերի մշակումը մի իսկական գիտական սխրանք է: Մինչև VI դ. ոչ ոք չէր հայտարարել, որ գերբնականի նման փիլիսոփան գիտի ամեն ինչ: Ճիշտ է, Պլատոնի մոտ ևս առկա էր աստծու և մարդու նմանության գաղափարը, սակայն այդ մնում էր ցանկության շրջանակներում: Այսինքն՝ յուրատեսակ անհամապատասխանություն, խզում կար ցանկալիի և հնարավորի միջև: Դավթի մոտ վերանում է այդ խզումը, քանի որ մենք դանվում ենք երաշխիքի առջև: Սակայն ժամանակի ընթացքում ծագել էր փիլիսոփայական ամբողջական մի այնպիսի ուսմունք, ինչպիսին արիստոտելականությունն էր, որն ընդգրկում էր բնու-

թյան, մտածողության և ընկերաբանության բոլոր բնագավառները: Կարճ ասած՝ «Փիլիսոփայության ներածությունը» նշանակում է Արիստոտելի հաղթանակը Պլատոնի դեմ: Համեմատական մանրամասն քննության ենթարկելով Դավիթ Անհաղթի սույն երկը, Լիլիշեանուն եզրակացնում է, որ հստակությամբ այն գերազանց մի գիրք է, որը հնարավորություն է տալիս տեսնելու հոգեկան աշխարհի պատմության մեջ մտածողության անցումը հարցադրումներից հարցերի: Նա հաջողությամբ է փիլիսոփայության մեջ հելլենիստական և վարդապետական ութ դարերի մշակույթի (էջ XI) (ընդգծումները մերն են.—Ս. Ք.):

Ներածության երկրորդ մասում աշխատասիրողը ի մի խմբավորելով Դավիթ Անհաղթի կյանքի և գործունեության վերաբերյալ ինչպես հին (Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Աբասյան, Առաքել Սյունեցի և այլն), այնպես էլ հետագա հետազոտողների (Նեյմանից մինչև Խոստիկյան, Ն. Ադոնցից մինչև Վ. Կ. Չալոյան ու Ս. Ս. Արևշատյան) փաստարկումները, ուսմին գիտնականը եզրակացնում է, որ նրանք շուրջը ստեղծված մշուշը այսօր էլ դեռ շարունակում է մնալ, որ դարձյալ ուժի մեջ է ամենահեղինակավոր դավիթագետներից մեկի՝ Վ. Կ. Չալոյանի, այն կարծիքը, ըստ որի, Դավիթ Անհաղթը մեզ ներկայանում է որպես պատմաբանասիրական շարժաբանված մի պրոբլեմ:

Այնուհետև Լիլիշեանուն անցնում է գրեթե նույն ժամանակահատվածում, ապրած յոթ Դավիթների անձնավորության և ստեղծագործության քննարկմանը (Դավիթ Անհաղթ, Դավիթ Քերական, Դավիթ Բագրևանդացի,

Դավիթ Տարոնացի, Դավիթ Իպատ, Դավիթ Հարքացի և Դավիթ Քերթող): Պետք է ասել, որ Դավթի հավատի և ծագման հարցում հեղինակը որոշակիորեն տուրք է տալիս Մ. Խոստիկյանի⁵, վաղուց մերժված տեսակետին: Նկատում է, որ այնպիսի հեղինակավոր բյուզանդագետներ, ինչպես Վ. Ռոսեն, Ա. Բուսեն, Կ. Կրումբախերը հունական գրականության մեջ չկարողացան գրանել Դավիթ Անհաղթի մասին որևէ հիշատակություն:

Գաբրիել Լիիչեանուի կարծիքով Դավիթ Անհաղթը պետք է որ նախապես ստեղծագործած լինի հունարենով, իսկ այնուհետև հունարեն գրված նրա փիլիսոփայական երկերը, այդ թվում նաև «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունը, դեռևս իր կենդանության ժամանակ թարգմանվել են հայերեն:

Հատկապես ուշագրավ է ներածության երրորդ բաժինը, որտեղ հայագիտության համար մասնավորապես մեծ արժեք է ներկայացնում հետագա դարերում Դավիթ Անհաղթի սույն փիլիսոփայական երկի գործած ազդեցությունը նվիրված հատվածը: Ինչպես նախասովետական, այնպես էլ սովետական և ամենից առաջ սովետահայ գիտնականների ուսումնասիրություններից ցարդ մեզ հայտնի էր, որ Անհաղթի այս աշխատությունը ընդհուպ մինչև XIX դ. աշխույժ հետաքրքրության առարկա է եղել հայ իրականության մեջ, և, ունենալով բազմաթիվ մեկնություններ, դարձել է փիլիսոփայության առաջնակարգ դասագրքերից մեկը և մեծապես ազդել հայ տեսական մտքի զարգացման հետագա ըն-

⁵ Khostikian M. David der Philosoph (Diss), Leipzig, 1907 և "Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", Band LVIII, Bern, 1907.

Թացքի վրա: Գիտենք նաև, որ այն տարածված է եղել բյուզանդական և պարսկա-արաբական աշխարհում, XVIII դ. թարգմանվել է վրացերեն, ինչպես նաև անուրանալի ազդեցություն գործել Արևմուտքի ու Արևելքի փիլիսոփայական մտքի այնպիսի նշանավոր դեմքերի վրա, ինչպիսիք են Հովհան Դամասկացին (VIII դ.), Նիկիփոս Բլեմիդեսը (XIII դ.), Ալ—Քինդին (IX դ.), Իբն Սինան (XI) և ուրիշներ⁶: Շնորհիվ ուսմին հետազոտողի կատարած աշխատանքի Դավիթ Անհաղթի սուլյն երկի գործած ազդեցության մասին մեր տեղեկությունները այժմ հարստանում են նոր մի փաստով: Գիտնականի հետազոտությունից պարզվում է, որ Դավիթի աշխատությունը մինչև XVIII դ. լայնորեն տարածված է եղել նաև Ռուսիայում: Սակայն ավելի լավ է խոսքը տանք իրեն հեղինակին. «Ե այց Դավիթի երկը մեզ չի տանում միայն փիլիսոփայության ընդհանուր պատմության թեմաներին: Արիստոտելյան ուսմունքի, որը լուսավորական գործ կատարեց ամեն տեղ Արևելքում և ռուսիական երկրներում (իմա՝ Վալաքիա և Մոլդովա, ծանոթ. Ս. Ք.) մեկնաբանման և տարածման ուղղությամբ այս ուշ նորալատոնականի գրվածքները նույնպես դուռ են բացում դեպի արիստոտելյան վերջին մեկնաբանողին՝ Կորիդալեոնին⁷, որի ամբողջական մեկնա-

⁶ Վ. Կ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 215—218:

⁷ Հուլյն մտածող Թեոֆիլ Կորիդալեոն (կամ Թեոֆիլոս Կորիդալեոս) ապրել է 1570—1646 թթ.: Գրել է Արիստոտելի գրվածքների վերաբերյալ հումանիստական ոգով տոգորված մեկնություններ: Ուժեղ ազդեցություն է գործել XVII—XVIII դդ. ռուսիական դպրոցի և լուսավորության վրա: Mic Dictionar enciclopedic, București 1972): Նա Լուկարիսի օգնությամբ սովորել է Պատավիայում:

քանությունները տիրապետում են XVIII դարում Յաշի և Բուխարեստի երկու ակադեմիաների ուսուցման մեջ: Կորիդալյան մեկնաբանությունները Դավիթի ստեղծագործություններից կատարված փոխառություններով նախընտրում են Անհաղթին արիստոտելականության շարք բացող՝ Ալեքսանդր Աֆրոդիզիացուց: ...Դավիթը արիստոտելյան խոսքը վերստին վերցնում և ուղարկում է դեպի այն վայրը, ուր նա ամենավերջին անգամ արտասանվելու է իր կանոնական անարատության մեջ, որի նշանաբանի տակ մնացել էին փիլիսոփայությունը երկրորդող պատմության տասնվեց դարերը»:

Գ. Լիլիշեանուն ոչ պակաս մեծ և օգտակար աշխատանք է կատարել Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» բնագիրը թարգմանելիս և այն հրատարակության հանձնելիս: Ինչպես նշում է իր երկու խոսքում (էջ VII), իրեն են պատկանում յուրաքանչյուր գլխի վերևում ուղղագիծ փակագծերի մեջ բերված վերնագրերը: Դարձյալ իրեն են պատկանում բնագրի մեջ ուղղագիծ փակագծերում տրվող բացատրական պարբերությունները, ինչպես նաև բնագրում հանդիպող ընդգծումները:

Լիլիշեանուի կողմից կատարված կարևոր նշանա-
Դիվանագիտական կապեր է ունեցել Սոֆրոնիե Պոցասքիի հետ, որը եղել է Կիևի ակադեմիայի ռեկտորը: Դրանից հետո նա ուսուցիչ էր Յաշի իշխանական ակադեմիայում և վանահայր Տրեյ Երարհ (Երեք եպիսկոպոսապետներ) եկեղեցում Վասիլե Լուպու (Գալլ) իշխանի օրոք (Lucian Predescu, Enciclopedia Cugetarea, Bucuresti, 1940) Գ. Լիլիշեանուն Կորիդալեի կապակցությամբ օգտագործել է հետևյալ հոդվածը. C. Noica, La signification historique de l'oeuvre de Théophile Corydalée, "Revue des études sud-est européennes", XI, 2, 1973, p.).

կովթյուն ոսնեցող գործերից մեկը անկասկած, ինչպես նշեցինք, ուղղագիծ փակագծերով յուրաքանչյուր գլխի սկզբում բերված բովանդակության համառոտագրությունն է և կամ նրա ճշգրիտ պատկերի արտացոլումը, որը կոչված է մեծապես դյուրացնելու այս երկից օգտորվողների գործը, մանավանդ նկատի ունենալով այն, որ Դավիթ Անհաղթը իր ժամանակին, դատելով նրա հայերեն և հունարեն բնագրերից, նման գործ չէր կատարել: Ստորև բերում ենք Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկի 24 գլուխների վերնագրերը, որոնք պատկանում են թարգմանչի գրչին:

Գլուխ Ա.—Իմաստասիրության գերապատվության մասին: Նրա առարկան՝ գոյը: Հետազոտելի շորս հարցեր գոյի վերաբերյալ:

Գլուխ Բ.—Իմաստասիրության գոյությունը ժխտողների երեք փաստարկները՝ գոյը հոմանունն չէ, ուստի և չի կարող ճանաչվել, այն ինչ գտնվում է մշտական շարժման մեջ, չի կարող ճանաչողության առարկա դառնալ. իմաստասիրությունը ամբողջությունն չի կարող կազմել, եթե նրա մասերը՝ մաթեմատիկան, ֆիզիկան և աստվածաբանությունը ժխտելի են: Այս երեք փաստարկների հերքումը:

Գլուխ Գ.—Իմաստասիրությունը ժխտողների շորորդ փաստարկը. եթե իմաստասիրությունը գիտություն է ընդհանուրի մասին, ապա նրա առարկան չի կարող լինել առանձինը: Այս փաստարկի հերքումը:

Գլուխ Դ.—Փիլիսոփայության էությունը. իմանում ենք ինչ է իմաստասիրությունը իբրև միավոր սահմանման միջոցով, իբրև բազմացում բաժանման միջոցով: Սահմանուման սահմանումի անհրաժեշտությունը:

Գլուխ Ե.—Ի՞նչ է սահմանումը: Ինչով է տարբերվում սահմանումը նկարագրությունից, անվանումից և սահսանադրությունից:

Գլուխ Զ.—Որտեղից է գալիս «սահմանում» անվանումը: Սահմանումները ծագում են առարկայից, նպատակից և կամ այդ երկուսից (միասին վերցրած): Որոնք են կատարյալ սահմանումները և որոնք ոչ կատարյալ:

Գլուխ Է.—Իմաստասիրության վեց սահմանումները. նրանց թվարկումը:

Գլուխ Ը.—Իմաստասիրության սահմանումների կարգը: Ովքեր են տվել այդ սահմանումները:

Գլուխ Թ.—Իմաստասիրության սահմանումների բացատրությունը. ի՞նչ են նշանակում Պյութագորասի սահմանումները. «Իմաստասիրությունը ճանաչումն է այն գոյերի, որոնք գոյություն ունեն» և «իմաստասիրությունը ճանաչումն է գերբնականի և մարդկայինի»:

Գլուխ Ժ.—Պլատոնի սահմանման բացատրությունը (մոտավոր նպատակից ելնելով) «Իմաստասիրությունը խոկումն է մահվան մասին», Պլատոնը իր այս սահմանմամբ նկատի չի ունեցել, որ փիլիսոփան պետք է վերջ տա իր կյանքին:

Գլուխ ԺԱ.—Թե ինչպես Պլատոնի «Իմաստասիրությունը խոկումն է մահվան մասին» սահմանումը՝ ստոյիկյանները ընկալեցին, թե պետք է վերջ տալ մեր կյանքին:

Գլուխ ԺԲ.—Պլատոնի սահմանման բացատրությունը (ելնելով հեռավոր նպատակից) «Իմաստասիրությունը աստծուն նմանվելն է, ըստ մարդկային կարողության»:

Գլուխ ԺԳ.—Արիստոտելի սահմանման բացատրությունը (ելնելով իմաստասիրության գերապատվությունից), «Իմաստասիրությունը արվեստների արվեստ է և գիտությունների գիտություն»։ Այս սահմանման շուրջը եղած տարակարծությունները իրենց ընդհանրության մեջ վերցրած։

Գլուխ ԺԴ.— Արիստոտելի սահմանման մանրամասն վերլուծությունը, իմաստասիրությունը իբրև արվեստների արվեստ, իմաստասիրությունը իբրև գիտությունների գիտություն։ Հմտությունը, ներհմտությունը, արվեստը, գիտությունը, յուրաքանչյուրի բնությունը և նրանց հարաբերությունը ճանաչողության հետ։

Գլուխ ԺԵ.—Պյութագորասի սահմանման բացատրությունը (ծագած ստուգաբանությունից) «Իմաստասիրությունը սեր է առ իմաստություն»։ Իմաստասիրական ճանաչողության աստիճանները, զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը, միտքը։ Թե ինչու իմաստասիրության տրված վեց սահմանումներից չորսը տարբերություններ ունեն իրենց միջև։

Գլուխ ԺԶ.—«Մեկ», «երկու» և «երեք» թվերի անվանումների բացատրությունը։

Գլուխ ԺԷ.—Մինչև տասը եղած մյուս թվերի անվանումների բացատրությունը։

Գլուխ ԺԸ.—Ի՞նչ է բաժանումը։ Իմաստասիրության էության սահմանումը ըստ բաժանման, իմաստասիրության երկու մասերը՝ տեսականը և գործնականը։

Գլուխ ԺԹ.—Իմաստասիրության տեսական մասը.

նրա ենթաբաժանումները՝ ֆիզիկա, մաթեմատիկա, աստվածաբանություն:

Գլուխ Ի.—Մաթեմատիկայի, որպես տեսական փիլիսոփայության մասի, բաժանումը՝ թվաբանություն, երաժշտություն, երկրաչափություն, աստղաբաշխություն:

Գլուխ ԻԱ.—Բաժանման հանգամանքները: Ընդդիմություն այն կարծիքին, որ դրանք թվով ութն են: Բաժանման երեք տեսակները՝ սեռից տեսակ, ամբողջից մաս, հոմանունից զանազան:

Գլուխ ԻԲ.—Իմաստասիրությունը «տեսականի» և «գործնականի» բաժանելու հանգամանքները:

Գլուխ ԻԳ.—Իմաստասիրության գործնական մասի բաժանումը, իմաստասիրության գործնական մասի արիստոտելյան բաժանումը, արիստոտելյան բաժանման մերժումը պլատոնականների կողմից:

Գլուխ ԻԴ.—Իմաստասիրության գործնական մասի պլատոնական բաժանումը: Ամփոփումն, որն է իմաստասիրության էությունը ըստ բաժանման և սահմանման: Վերջաբան, ինչի՞ համար գոյություն ունի իմաստասիրությունը:

* * *

Ինչպես կարելի է նկատել վերևում բերված գլխացանկից, Դավիթ Անհաղթի հիշյալ երկի հունարեն բնագրից կատարված ումիներեն թարգմանությունը բաղկացած է 24 գլուխներից, այնինչ նույն երկի հայերեն համահավաք գիտական բնագիրը⁸ բաղկացած է միայն 21 գլուխներից: Արդ՝ հարց է առաջանում, ի՞նչն է

⁸ Դավիթ Անհաղթից ինչպես այս, այնպես էլ հետագա վկայակոչումները «Սահմանք»-ի հայերեն բնագրի վերաբերյալ նկատի 16—Դավիթ Անհաղթ

այս տարբերության առաջացման պատճառը: Այս հարցի պարզաբանման համար ստորև բերում ենք հայերեն և ռումիներեն (իմա՝ հունարեն բնագրից) հրատարակությունների գլուխների համեմատական տախտակը:

Հայերեն բնագիր

Ռումիներեն թարգման.

Ներածություն

Capitolul (գլուխ) I

Պրակք Ա		{ II
» Բ	»	III
» Գ	»	IV
» Դ	»	V
» Ե	»	VI
» Զ	»	VII
» Է	»	VIII
» Ը	»	IX
» Թ	»	X
» Ժ	»	XI
» ԺԱ	»	XII
» ԺԲ	»	XIII
» ԺԳ	»	XIV
» ԺԴ	»	XV
» ԺԵ	»	{ XVI
» ԺԶ	»	XVII
» ԺԷ	»	XVIII
» ԺԸ	»	XIX

ենք առել. Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960:

»	Ժէ	»	XX
»	ԺԸ	»	XXI
»	ԺԹ	»	XXII
»	Ի	»	XXIII
»	ԻԱ	»	XXIV

Այսպիսով, հունարեն բնագիրը տարբերվում է հայերենից երեք փոփոխումների հետևանքով, այդտեղից էլ առաջինը երեք գլխով ավելի է, քան երկրորդը: Եթե առաջին տարբերությունը սոսկ հետևանք է հայերենում եղած ներածության բաժին համարվածը հունարենում Ա գլխի վերածման, ապա երկրորդ տարբերությունը հայերեն բնագրում եղած Ա պրակքի բաժանումն է հունարենում երկու տարբեր գլուխների (2-րդ և 3-րդ) ճիշտ այն տեղում, որ սկսվում է «Զորորդ ձեռնարկութիւն»-ը կամ փաստարկը, սակայն երկու տարբեր գլուխների բաժանումից հետո էլ նրանք պահպանում են իրենց բնագրային ամբողջականությունը: Այնինչ երրորդ տարբերությունը բոլորովին այլ բնույթի է: Թեև այստեղ ևս հայերեն բնագրում եղած ԺԴ պրակքը բաժանված ենք տեսնում հունարեն բնագրում դարձյալ երկու գլուխների (16-րդ և 17-րդ գլուխներ), սակայն այն արմատապես տարբերվում է հայերենի վերոհիշյալ Ա գլխի բաժանումից: Հունարենից կատարված ումիններեն թարգմանության հետ հայերեն բնագրի համեմատությունը ցույց տվեց, որ հայերենում «Սահմանքի» XIV գլուխն իր ծավալով ամենափոքրն է, որն ունի միայն 36 տող, մինչդեռ հունարեն բնագիրը միայն 16-րդ գլխում ունի 160 տող, իսկ 17-րդ գլխում՝ 91 տող, որոնք

միասին կազմում են 251 տող, այսինքն՝ հայերեն բնագրից ավել են շուրջ 215 տողով: Համեմատությունը ցույց տվեց նաև, որ ներկա դեպքում հայերենը մենք չենք կարող համարել հունարենի նկատմամբ կրճատված օրինակ, մի բան, որ նկատելի է տարբեր գլուխների համեմատության ժամանակ: Իրականում այստեղ մենք գործ ունենք, մեր կարծիքով, աղճատված և թերի մի օրինակի հետ: Հայերեն բնագրի բաղդատական քրնությունը ցույց է տալիս, որ եթե նրա սկզբի մասը փոքր տարբերություններով համընկնում է ումիներեն թարգմանության 16-րդ գլխի սկզբի մասին, ապա նրա վերջին մասը փոփոխված ձևով մասամբ համընկնում է արդեն հաջորդ գլխի միջին մասի հետ: Այստեղից էլ պետք է եզրակացնել, որ այդ բոլորը, ամենայն հավանականությամբ, հետևանք են այն բանի, որ ժամանակին թարգմանության համար հիմք ընդունված հունարեն բնագրի և կամ հայերեն ձեռագրի բնօրինակի մեջտեղից թերթեր են ընկած եղել:

Ուշագրավ է այն փաստը, որ անգամ այս մասի հունարեն բնագրի վերաբերյալ իր նոթագրության մեջ ումիներենի թարգմանիչը նշել է (էջ 67), թե այն ունի բնագրային թերություն: Հնարավոր էր, որ ժամանակին հայ թարգմանիչը իր ձեռքի տակ ունեցել է այս մասում է՛լ ավելի թերի մի ձեռագիր, որի հետևանքով էլ հայերեն բնագիրը այժմ աղճատ է հասել մեզ: Սակայն, այնուամենայնիվ, փաստ է, որ ումիներենի համար օգտագործված Ա. Բուսեի հունարեն բնագիրը հակառակ այս մասում իր ունեցած թերության, ինչպես նշեցինք, անհամեմատորեն ամբողջական է հասել մեզ, քան հայերեն բնագիրը: Միայն բնագրի մեջտեղից թերթեր

ընկնելու դեպքում է, որ կարող էր հայերենը մեզ հասած լինել այդքան կրճատ ձևով և տվյալ գլխի սկզբի և վերջի մասերը համընկնեին հունարենի 16-րդ գլխի սկզբին և 17-րդ գլխի վերջի մասին: Այս արդեն խիստ կարևոր մի հարց է Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի բնագրի ամբողջացման համար և որը նկատի չունենալ չենք կարող: Սակայն այդ հարցին անդրադառնալու ենք ավելի ուշ:

Քննությունը ցույց է տալիս, որ «Սահմանքի» հայերեն բնագիրը շատ տեղերում կրճատ է:

Համեմատության համար զուգադրաբար բերենք մի քանի բնորոշ օրինակ.

Հայերեն բնագիրը

Գլուխ Ա, էջ 20, տող 4—6:

«Եւ եթէ սիրելութիւն իմաստութեան, ապա և իւրաւատասիրութիւն, քանզի ոչ այլ ինչ է սիրելութիւն իմաստութեան, եթէ ոչ իմաստասիրութիւն»:

Հայերեն բնագիրը Պրակի

Գ, էջ 36, տող 12—14:

«... քանզի ասէ Արիստոտէլ, եթէ անուանք և բայք փոխադրելով՝ զնոյն նշանակեն, վասն զի զնոյն իսկ նշանակեն, եթէ ոք ասիցէ՝ Սոկրատէս ճէմի, և թէ՛ ճէմի Սոկրատէս»:

Ռումիներեն թարգմ.

Գլուխ III, էջ 10:

«Եթե գոյություն ունի բաղձանք և ցանկություն դեպի իմաստությունը, պարզ է, որ և փիլիսոփայությունը գոյություն ունի: Քանի որ փիլիսոփայությունը հենց այդ է. սեր դեպի իմաստություն, ինչպես որ այդ սահմանում է Պյութագորասը: Սրանց մասին խոսելու ենք հաջորդող գլխում»:

Ռումիներեն թարգմ.,

Գլուխ V, էջ 18:

«Քանի որ Արիստոտելը ասում է, որ «անուններն և արտահայտությունները, որոնք իրար հետ փոխընդելի են, ունեն նույնպիսի միտք», Սոկրատը գնում է և գնում է Սոկրատը» ունեն նույնպիսի միտք, և «Ալկիբիադեսը Պլատոնից» և «Պլատոնը՝ Ալկիբիադեսից» ունեն նույնպիսի միտք»:

Հայերեն բնագիրը Պրակֆ
2., էջ 60, տող 15:

Ռումիներեն թարգմ., Գլուխ VIII,
էջ 31—32:

Հայերենի «Զայտուփկ և ութերորդ
գլուխն» պարբերութիւնից առաջ».—

«Քանի որ եթե հյուանը շունի անմշակ
փայտեր, չի կարող տարբերել մշակված-
ներից, արատադրվածները՝ շարտադրված-
ներից: Իսկ փիլիսոփան, եթե չի պատ-
րաստվի մահվան, այսինքն՝ եթե չի շա-
հելու խանդով մահը, չի կարող դառնալ
նման աստվածուքյան: Սրանք, վեց սան-
մանումների կարգի վերաբերյալ

Ոմանք ուզում են դեռ ներմուծել ևս
երկու սահմանումներ փիլիսոփայության
վերաբերյալ. մեկը բժիշկները, երկրորդը
ուրիշները: Բժիշկները իրենց յուրահա-
տուկ արվեստին անդրադառնալով Քեր-
թողին, նման դարձնելով ոսկին պղնձին,
սահմանում են ասելով, որ «Փիլիսոփա-
յությունը հոգիների բժշկությունն է, իսկ
բժշկությունը (մարդկային) մարմինների
փիլիսոփայությունն է»: Սակայն այս սան-
մանումը ճիշտ չէ, քանի որ նրա արտա-
հայտությունը փոխադարձ փոխարինո-
ղական է, որը անընդունելի է փիլիսո-
փաների կողմից, քանի որ փոխադարձ
փոխարինողական արտահայտությունը
քաղում է հետազոտվածը հետազոտվո-
ղից, ինչպես որ ասելու լինենք «Որտե՞ղ
է գտնվում Պլատոնը»— «Այնտեղ, որ-
տեղ գտնվում է Դիոնը». «Իսկ Դիոնը որ-
տե՞ղ է գտնվում»— «Այնտեղ, որտեղ
գտնվում է Պլատոնը»: Նույնպես այդ
սահմանման պարագային, արտահայտու-
թյունը փոխադարձ տեղափոխելի է:

Քանի որ «ի՞նչ է փիլիսոփայությունը» — «Հոգիների բժշկություն»: Եվ «ի՞նչ է բժշկությունը» — «(Մարդկային) մարմինների բժշկություն»: Արդ՝ հարցնելով, թե «ի՞նչ է բժշկությունը» նրանք պատասխանում են «փիլիսոփայություն» և (հարցնելով) «Ինչ է փիլիսոփայությունը», պատասխանում են «բժշկություն», քանի որ նետազոտվածը նրանից, որ նետազոտվում է: Հակառակ դեպքում, եթե նույնիսկ ընդունենք այդ սահմանումը, որն ասում է, թե «փիլիսոփայությունը հոգիների բժշկություն է», այն նիշտ է (եթե) ընդգրկվում է այն սահմանման մեջ, որն ասում է. «Փիլիսոփայությունը խոսումն է մահվան»: Եվ իսկապես մահվան պատրաստվելու համար, այսինքն շահիլ մահվան խանդը, ոչ այլ ինչ է, քան հոգիների զեղաբուծություն: Ուրիշները ներմուծում են մի այլ սահմանում փիլիսոփայության վերաբերյալ, ասելով, որ «Փիլիսոփայությունը կատարյալ դաստիարակություն է»: Այսպես է սահմանում Պլատոնը «Փեդոնի մեջ (ըստ ուսմ. քարգմանության № 62 ծանոթագրության Փեդոն, 61 ա): Սակայն այս սահմանումը ընդգրկված է այն քանի մեջ, որը մեկնում է պատվականությունից, ասելով, որ «Փիլիսոփայությունը արվեստների արվեստ է և գիտությունների գիտություն»: Իսկապես, սահմանումը, որը ասում է, թե փիլիսոփայությունը կատարյալ դաստիարակություն է, վերցված է պատվականությունից մեկնելով: Մրանք են ութերորդ կեսի վերաբերյալ»:

Հայերենը նույն տեղում,

էջ 60, տող 25:

«... Իսկ գիրք միշտ զմի
և զնոյն ասելով՝ ոչ կարեն
լուծանել զարտաքոյ իւրե-
անց տարակոսանս»:

Նույն տեղում, էջ 60,

տող 27—28

«Արդ, որպէս ասացաք, ի
Պիթագորայ շարագրութե-
անց ո՛ր կարեմք ցուցանել
բայց ի պիթագորականացն
ցուցանեմք»:

Հայերենը նույն տեղում,

էջ 62, տողեր 20—23:

«Իսկ որ յարտունութենէ
սահմանն է՝ վերաբերի յԱ-
րիստոտէլի քանզի այնպէս
երևի զիմաստասիրութիւն
սահմանել «Յետ ասացելոց
բնականացն», եթէ իմաս-
տասիրութիւն է արհեստ
արհեստից և մակացութիւն
մակացութեանց: Զայսոսիկ
և իններորդ գլուխն»:

Հայերենը՝ Պրակի է,

էջ 66, տողեր 6—16:

«Աստուատ տարակուսեն
ոմանք ասելով, թէ զիա՛րդ

Ռումիներենը

Նույն տեղում, էջ 32—33:

«Իսկ գիրքը միշտ ասում է նույնը՝
նույնի մասին և չի կարող պատասխա-
նել նրան, ով իրեն հարց է տալիս: Սինչ-
դեռ մարդը կարող է պատասխանել իրեն
հարց տվողին: Ինչպես որ ասվեց, պյու-
րագորականների երկերից չէ, որ մենք
գիտենք, թե այս սահմանումները Պյու-
րագորասից են շարադրվել: Քանի, որ նա
չի բողբել երկեր Ոչ իսկ թող հավատա
մեկը, թե Ռսկյա ոտանավորները նրանն
են, այլ պյուրագորականներից մեկն է
արել և ստորագրել իբր հարգանք իր
վարպետի անունով: Ճշգրտենք սակայն,
որ այս սահմանումները Պյուրագորասին
են պատկանում ըստ պյուրագորական-
ների (ասածների)»:

Ռումիներենը

Նույն տեղում, էջ 33:

«Սահմանումը, որը գնում է պատվա-
կանությունից, այն, որ ասում է, թե «փի-
լիսոփայությունը արվեստների արվեստն
է և գիտությունների գիտություն», շարա-
դրված է Արիստոտելի մոտ: Այսպես է նա
սահմանում փիլիսոփայությունը Մետա-
ֆիզիկայում (թարգմանչի 66-րդ ծանո-
թագրության համաձայն. 2, 982 ա): Սը-
րանք է, որ ասվեցին, ավարտում ենք
Տիրոջ կամքով և ներկա գլուխը»:

Ռումիներենը՝ գլուխ IX, էջ 36:

«Ոմանք լինելով տարակուսության մեջ,
հարցնում են, թե ինչպես է, որ դուք ա-

ասէք վասն իմաստասիրութեան, թէ գիտութիւն աստուածայնոց և մարդկայնոց իրողութեանց. վասն զի և այլ գոյից է գիտութիւն՝ երկնի և երկրի և ամենայն գոյից, և այնոցիկ՝ որ ոչ աստուածայինք և ոչ մարդկայինք են: Նաև յաղագս բնութեան հոգևոյ ասի իմաստասիրութիւն, որ ոչ աստուածային և ոչ մարդկային:

Զայս տարակուսանս լուծանելով ասեմք, թէ վասն զի յէական են ոմանք, որ իմանալիք են, և են՝ որ զգալիք: Արգ, իմանալեացն ծայր աստուածայինքն են, և զգալեացն՝ մարդկայինք: Արդ, զծայրս գոյիցն ասելով, հանդերձ նորումքք յաքառոցեաց գիմանալիսն և զզգալիսն»:

սում եք, որ փիլիսոփայությունը ճանաչումն է գերբնականի և մարդկայինի, այն ժամանակ, երբ նա չի զբաղվում միայն գերբնականով և մարդկայինով, այլ և այլ հարցերով և քանի որ նա նշկատի ունի և երկինքը, որը աստված չէ, իսկ Արիստոտելը գրել է Կենդանիների մասին ուր չի խոսել միայն մարդկանց մասին, այլ նաև այլ ապրողների մասին, ինչպես և բույսերի, որոնք ոչ աստված են և ոչ մարդիկ: Պատասխանում ենք. որովհետև էականների մեջ ոմանք հավերժական են և ոմանք էլ կորնչելի, իսկ հավերժականների մեջ գերբնականները ավելի կարևոր են, իսկ կորնչելիների մեջ՝ մարդկայինը, դրա համար էլ նրանց մասին հիշատակեցի իբրև ավելի կարևորների: Պետք է իմանալ, որ տրված յուրաքանչյուր սահմանումներից ամեն մեկը տիրապետում է ամեն մեկին և տիրապետում է ամեն մեկից: Առաջին սահմանումը տիրապետում է խստորեն երկրորդին. նա ցույց տվեց հստակորեն, որ անվանապես ճանաչում է փիլիսոփայությունը ինչ որ են, ավելացնելով «լինելով այն, ինչ որ են» արտահայտությունը: Փոխարեն երկրորդ սահմանումը տիրապետում է առաջինին իր հստակությամբ. որովհետև ասելով «ճանաչողություն գերբնականի և մարդկայինի», նա հստակորեն ցույց տվեց, թե ինչ տեսակի էականերով է զբաղվում փիլիսոփայությունը: Ավարտում ենք այսպիսով, Տիրոջ կամքով և ներկա գլուխը»:

Հայերեն բնագիր, Պրակի
ԺԴ, էջ 112, տողեր 9—3
և էջ 114, տողեր 1—14

Ռումիներեն բարզմ., գլուխ XVI,
էջ 63—68:

[«Մեկ» «երկու» և «երեք» բվերի ան-
վանումների բացատրությունը]:

«Եւ վասն զի ի յառաջա-
գոյն ասացեալսն թուակա
պատճառս ասացաք, թէ
վասն է՞ր վեց են սահմանք
իմաստասիրութեան, պարտ
է գիտել, եթէ թուականու-
թեան երկուս տեսակք են՝
դար և կոճատ: Եւ դար է
որ կարող գոյ յերկուս գոյ-
գըս բաժանիլ. որպէս շորք,
որպէս վեց, որպէս ութ, որ-
պէս տասն: Իսկ կոճատ, որ
ոչ կարող գոյ յերկուս գոյ-
գըս բաժանիլ. որպէս երեք,
որպէս հինգ, որպէս եւթն,
որպէս ինն: Այդ ընդհա-
նուր սկիզբն դարիցն և
կոճատացն միական է, իսկ
դարին երկեական:

Եւ տարակուսեն ոմանք,
թէ երկեական, թիւ գոլով,
զիա՞րդ է սկիզբն: Առ որս
ասեմք, եթէ ոչ գոյ թիւ
երկական. վասն զի ոչ ունի
զյատկութիւն թուոյ յինքե-
ան, վասն զի ամենայն թիւ
բազմապատկելով մեծ թիւ
բացակատարէ. քան շա-
րագրելով. որզոն, երիցս
երեք՝ ինն, և երկու ե-
րեք՝ վեց: Ահաւաղիկ բազ-
մապատկելով մեծ թիւ ա-

«Սկզբում ցույց տալուց հետո թվաբա-
նական պատճառը, որի համար գոյու-
թյուն ունեն վեց սահմանումներ, մեկնիչ-
ները ինելով դրանից, գալիս են և վի-
ճում այն թվերի մասին, որոնք գոյու-
թյուն ունեն մինչև վեցը և ասում, որ
(«մոնադա») միակ է կոչվում «հաստա-
տուն լինելուց» (ստաբիլ): Եվ իսկա-
պես, միակը կարող է լինել մի թիվ, որը
պահպանում է նույն ձևը, ինչպես օրի-
նակ՝ մեկ անգամ վերցրած երեք տալիս
է երեք, մեկ անգամ վերցրած չորս տա-
լիս է չորս, մեկ անգամ վերցրած հինգ՝
հինգ: Ահա այսպիսով ինչպես այս պա-
րագաներին մեկը պահպանեց իր նույն
ձևը և ծնունդ շտվեց այլ մի թվի: Սա-
կայն եթե մեկը ասելու լինի, թե «ահա
ասում եմ մեկ և երեք և չի ստացվի
նույն թիվը, այլ ծնունդ է առնում չոր-
սը», պատասխանում ենք, որ այս պա-
րագային խոսքը վերաբերում է գումար-
մանը և այդ պատճառով է, որ շպահ-
պանվեց նույն թիվը: Այսպես լինելով
գործերը, ասում ենք, որ միակը (մո-
նադա) թիվ չէ, այլ թվի սկիզբը: Իսկ
եթե մեկը ասելու լինի. «եթե նա է թվի
սկիզբը, ինչպե՞ս է, որ այն ատեն ասում
եք, որ այն թիվ չէ», պատասխանում
ենք, որ ոչ բոլոր դեպքերում մի բանի
սկիզբը նույնն է այն բանի հետ, որի
մասին ասվում է, որ սկիզբն է: Քանի

քար՝ ինն, քան թէ շարագրելով, որ է վեց: Իսկ երկակդ ոչ այդպէս. քանզի քաղմապատկելով և շարագրելով զնոյն թիւ բացակատարէ՝ զշորսն. երկիցս երկու՝ շորս. և երկու երկու՝ շորք: Ուստի յայտ է, թէ երկակդ ոչ է թիւ. այլ լոկ սկիզբն թուոյ:

Այսոցիկ այսպէս ելոց, պարտ է գիտել, եթէ եւթն թիւդ կոյս լսի, որպէս Աթենայ և ժամանակ: Եւ կոյս՝ վասն զի ամենայն թիւ ի ներքոյ տասնեկիդ կամ ծնանի զոք կամ ծնանի յումեքէ. իսկ եւթն ոչ ծնանի զոք ի ներքոյ տասնեկիդ և ոչ ծնանի յումեքէ. որգոն, երկուք ծնանի զշորս ի ձեռն բաղմապատկութեան, և երեք՝ զինն: Իսկ շորք ծնանի յերկուց, և ծնանի զութ ըստ երկուց քաղմապատկութեանց: Նոյնպէս և հինգ ծնանի զտասն ի ձեռն երկուց բաղմապատկութեանց: Իսկ վեց ծնանի յերից ըստ նորին քաղմապատկութեանց: Իսկ ութն՝ ի շորից ըստ նորին բաղմապատկութեանց: Իսկ ինն՝ յերից ըստ երից քաղմապատկութեանց: Իսկ տասն ի հնգէ ըստ երկուց

որ տան սկիզբը հիմքն է, սակայն հիմքը տուն չէ: Այսպես է, որ հնարավոր է լինում, որ միակը (մոնադա) թվի սկիզբը լինի և թիվ չլինի: Եվ որ իսկապես միակը թիվ չէ, ցույց ենք տալու ծանոթացնելով մի շարք բաներ: Այն ատեն, երբ թվերի բնագավառում արտասանում ենք «անգամ» դերբայը, գործ ունենք բաղմապատկութեան հետ. հինգ անգամ հինգ, քսանհինգ («հնգի համար վերցված հինգ անգամ») և երեք անգամ երեք. ինը (երեքի համար վերցված երեք անգամ), իսկ եթե խոսքը վերաբերում է «և» լծորդին՝ գործ ունենք գումարման հետ. երեք և երեք վեց, շորս և շորս ութ: Սրանք տրված լինելով, բաղմապատկված թվերը իրենց հետ տալիս են ավելի մեծ մի թիվ, քան իրար հետ գումարելու ժամանակ. երեք անգամ երեք, ինը, այնինչ երեքը երեքի հետ վեց: Ահա ինչպես բաղմապատկելով երեքը տվեց ինը թիվը, իսկ գումարելիս՝ վեց, սակայն ինն ավելի մեծ է, քան վեցը: Եվ գարծյալ նույնպես շորս անգամ շորս տասնվեց, իսկ շորս և շորսը ութ է անում: Այն ժամանակ եթե միակը (մոնադա) ընդհակառակը գումարելիս տալիս է ավելի մեծ թիվ, քան այն ժամանակ, երբ բաղմապատկվում է, պարզ է, որ նա թիվ չէ: Եվ իսկապես, մեկը վերցված մեկ անգամ տալիս է մեկ, այնինչ մեկը մեկի հետ տալիս է երկուս: Այս միակի (մոնադի) վերաբերյալ:

Ինչ վերաբերում է «երկյակին» («դիագա»), այն այսպես է կոչված «այն կողմ անցնելու իրողութեան պատճառով»: Քա-

բազմապատկութեանց: Իսկ
եւթն թիւդ, որպէս յառա-
ջագոյն ասացաք, ոչ ծնա-
նի զոք և ոչ ծնանի յու-
մեքէ ի ներքոյ տասնեկիդ:

Արդ այսպէս և Աթենայ
կոյս լսի. վասն զի ասեն
արտաքինքն զԱթենայէ, թէ
ի գլխոյն Արամազդայ ծնաւ:
Իսկ ժամանակ կոչի, վասն
զի և տղայք, ծնանելով
վեցամսեայք և ութամ-
սեայք, ոչ ապրին. իսկ եւթ-
նամսեայքն ապրին: Եւ
դարձեալ, վասն զի տղայ-
քըն բնաւորեցան յեւթնե-
րորդ ամսեանն հանել աս-
տամունս և յեւթն ամին
փոփոխել»:

նի որ երկուսը առաջինն է, որ իրեն
դուրս է բերել միակից (մոնադ), միակը
լույսին բերելով միասնությունը, ապա
ներմուծվել է երկուսը, բաժանումը ի
հայտ բերելու համար:

Այս դեպքում պետք է գիտենալ, որ
ո՛չ իսկ երկուսը ճիշտն ասած թիվ է-
քանի որ ինչպես տեսանք, թվերը բազ-
մապատկելիս իրենց միջև տալիս են ա-
վելի մեծ թիվ, քան իրենց միջև գումար-
ման ժամանակ, փոխաբեն երկուսը և
բազմապատկելիս և գումարելիս տալիս է
նույն թիվը. երկու անգամ երկու շորս,
երկուս և երկուս շորս: Այսպիսով նա-
թիվ չէ: Նաև այլ ձևով էլ կարելի է ցույց
տալ, որ երկուսը թիվ չէ: Որևէ դար թիվ,
կորցնելով մեկը, ծնունդ է տալիս կոճատ
թվի և նույնպես մեկ ավելացնելով կո-
ճատ մի թվի է ծնունդ տալիս: Օրինակ՝
շորսը կորցնելով մեկին՝ ծնունդ է տա-
լիս կոճատ երեք թվին, իսկ գումարելով
մեկ, ծնունդ է տալիս դարձյալ կոճատ
մի թվի՝ հնգին: Եթե, այսպիսով երկուս
թվանշանին ավելացնենք մեկ, ծնունդ է
տալիս կոճատ երեք թվին, փոխաբենը
կորցնելով մեկին, չի տալիս ծնունդ կո-
ճատ մի թվի (քանի որ երկուսը առանց
մեկի տալիս է մեկ, իսկ մեկը թիվը չէ),
այսպիսով երկուսը թիվ չէ: Սա-
կայն այլ ձևով էլ կարելի է ցույց տալ,
որ երկուսը թիվ չէ. յուրաքանչյուր թիվ
կազմված է բազմաթիվ միավորներից,
այնինչ երկուսը չի բաղկացած բազմա-
թիվ միավորներից, քանի որ բազմաթիվը
սկսվում է երեքից վերև: Այնուամենայ-
նիվ ոմանք ասում են, որ երկուսը թիվ

է, քանի որ որևէ թիվ հավասար է իր ընդգրկած թվերի գումարի կեսին: Հինգը, օրինակ, գտնվում է շորսի և վեցի միջև. սրանք դումարելով տալիս են տասը թիվը, որի կեսը հինգ թիվն է: Նույն ձևով վեցը գտնվում է հինգի և յոթի միջև, սրանք գումարած տալիս են տասներկու թիվը, որի կեսը վեցն է: Եվ դարձյալ նույն ձևով յոթը գտնվում է վեցի և ութի միջև, գումարելով սրանք տալիս են տասնչորս թիվը, որի կեսը յոթըն է: Այն ժամանակ եթե և երկուսը հավասար է իր ընդգրկած թվերի գումարի կեսին (քանի որ երկուսը գտնվում է մեկի և երեքի միջև, սրանք գումարելիս տալիս են շորս թիվը, որի կեսը երկուսն է), պարզ է, որ երկուսը թիվ է: Այս է, որ ապացուցում են նրանք: Սակայն եթե խստապահանջությամբ քննվեն սրանք, հայտնաբերվելու է, որ ասվածը չի հարմարվում երկուս թվանշանի հետ: Եվ իսկապես, երկուս թվանշանը շունի իր երկու կողմում մեկ թիվը, քանի որ նա գտնվում է միակի և երեք թվանշանի միջև, իսկ միակը թվանշան չէ, ինչպես որ ցույց տվեցի: Անհրաժեշտ է գիտենալ, որ երկյակն էլ թվի սկիզբ է:

Ոմանք լինելով տարակուսության մեջ՝ հարցնում են. ինչպե՞ս է հնարավոր, որ երկյակը թվանշանի սկիզբ լինի, երբ արդեն ասացինք, մեկ անգամ, որ միակը թվի սկիզբն է: Սակայն որպեսզի այս անհասկացողությունը պարզաբանենք, ասենք մի քանի բան ավելի:

Թվերի մեջ մի քանիսը դար են և ու-

րիշները կոճատ: Կոճատ են նրանք, որոնք շեն կարող հավասար մասերի բաժանվել, ինչպես օրինակ, հինգ թվանշանը: Քանի որ այն չի կարելի բաժանել հավասար մասերի, այլ բաժանվում է հրեքի և երկուսի: Իսկ այն բաժանել ճշգրտորեն երկու կեսերի շենք կարող, քանի որ թվագետները շեն բաժանում միսկը (մոնադան): Եվ դարձյալ նույնպես յոթը, ոչ էլ նա բաժանվում է հավասար մասերի, այլ երեքի և չորսի: Թվում է այն թվերն են, որոնք կարելի է բաժանել հավասար մասերի, ինչպես չորս թիվը: Այս հավասար մասերի է բաժանվում. հրկուսի ու երկուսի: Եվ նույն ձևով վեց թվի հետ, որը ևս հավասար մասերի է բաժանվում, այսինքն՝ երեքի և հրեքի: Պետք է հայտնի լինի այն, որ երբ կոճատ թվերը բաժանվում են միայն ոչ հավասար մասերի, ինչպես է հնգի պարագան (քանի որ այս բաժանվում է երկուսի և երեքի), դար թվանշանները բաժանվում են հավասար մասերի և անհավասար մասերի: Քանի որ վեցը կարող ևս բաժանել հավասար մասերի, օրինակ, հրեքի և հրեքի, բայց նաև անհավասար մասերի. օրինակ, չորսի և երկուսի: Եվ, արդարորեն այս գործի հետ հարաբերելիս, երկուսը ճիշտն ասած, թվանշան չէ, այն շափով, որ թիվ թրվալով, բաժանվում է միայն հավասար շափերի (քանի որ բաժանվում է մեկի ու մեկի) և ոչ անհավասար մասերի: Այսպես լինելով, միակը (մոնադա) այդ բոլոր թվանշանների ակիզքն է, այսինքն և նրանց որ կոճատ են և դար

են, իսկ երկյակը սկիզբ է միայն դար թվանշանների, քանի որ նա (ծնունդ է) տալիս դար թվանշանների, բազմապատկվելով երկուսով, նա տալիս է շորս, որը դար է, բազմապատկելով երեքով, տալիս է վեց, որը դարձյալ դար է: Եվ այսպես շարունակաբար:

Եթե մեկը ասելու լինի. «Ինչպե՞ս է այդ, երկուսը տալիս է միայն դար թրջեր: Ահա նա կարող է տալ նաև կոճատ թվեր, քանի որ դումարելով մեկ՝ ունենում ենք երեք, որը կոճատ է, քանի որ այն չի կարելի բաժանել հավասար շափերի, այլ միայն մեկի և երկուսի, իսկ բաժանել ճիշտ երկու կեսերի շենք կարող, քանի որ, ինչպես ասվեց, թվագետները շենք բաժանում միակը» (մոնադա): Այն ժամանակ ասում ենք, որ արդյունքից պատասխանատու չէ կոճատ թիվը, միայն եթե ավելացվում է միակը (մոնադա), քանի որ երկյակը (դիադա) միշտ տալիս է դար մի թիվ, ինչպես ասացինք վերևում: Քանի որ վերցնելով երկու անգամ կամ երեք անգամ կամ պարզ ասած բազմապատկելով իբր մեջ բազմաթիվ անգամներ, միշտ էլ նա տալիս է դար թվեր: Սակայն այլ ձևով ևս կարելի է ցույց տալ, որ երկյակը թիվ չէ, այն պահից որ որևէ թիվ ունի և սկիզբ և մի միջուկ և մի վերջ (բնագրում թերի): Այս երկյակի վերաբերյալ:

«Երրյակ» լինելու եղելության մասին. այդպես է կոչվել նմանությամբ մինչև վերջ անպարտելի և անսպառելի լինելու պատճառով: Այսպես է ասվում, քանի որ այն չի կարելի բաժանել հավասար մա-

սերի, բաժանվում է մեկի և երկուսի: Իսկ երկու հավասար մասերի շենք կարող բաժանել, քանի որ ինչպես ասվեց, թվագետները շեն բաժանում միավորը: Օթե մեկը ասելու լինի. «Համաձայն այս փաստարկի ամեն մեկ կոճատ թիվ պետք է կոչել նույն ձևով, համաձայն այն եղիլության, անպարտելի և անսպառելի լինելու համար մինչև վերջ, այսինքն՝ համաձայն այն բանի, որ շի կարելի այն բաժանել հավասար մասերի, օրինակ՝ հինգը և յոթը: Այս թվերը շեն բաժանվում հավասար մասերի, հինգը բաժանվում է երկուսի և երեքի, իսկ յոթը երեքի և շորսի», — այն ժամանակ պատասխանում ենք, որ և երեքը ստացավ իր նշանակումը իբրև սրանց նախորդելով: Կարելի է համաձայնել, որ երեքը թիվ է: Քանի որ եթե ասելու լինեք, որ երեքը թիվ չէ, որովհետև երկուսը թիվ չէ, այս տրամաբանության համաձայն ոչ էլ շորսն է թիվ: Քանի որ երեքը թիվ չէ և ոչ էլ հինգն է թիվ, քանզի շորսը ևս թիվ չէ, և այսպես անվերջ: Այնպես որ երեքը թիվ է, և, իսկապես, բազմապատկելով նա ավելի մեծ թիվ է տալիս, քան գումարելիս. հրեք անգամ երեք ինը, և երեքը երեքի հետ՝ վեց: Ահա, բազմապատկելով նա տվեց ինը թիվը, գումարած՝ վեց: Իսկ ինը ավելի մեծ է, քան վեցը: Ոչ այս (սեփական է), ինչպես վերևում ասացի, յուրահատուկ է թվերին, օրինակ՝ շորս անգամ շորս՝ տասնվեց, շորսը շորսի հետ՝ ութ, այստեղից էլ արվեց եզրակացություն, որ միակը և երկյակը թվեր չեն: Եվ այլ ձև-

վով էլ կարելի է ցույց տալ, որ երեքը թիվ է, և այն շափով, որ նա կազմված է բազմաթիվ միավորներից, մի բան, որը յուրահատուկ է թվերին: Քանի որ որևէ թիվ բաղկացած է մեծ թվով միավորներից, օրինակ՝ շորս, հինգ, վեց, յոթ և մյուսները: Եթե ասվի, որ երեքը թիվ չէ, այն շափով, որ նա իր յուրաքանչյուր կողմում թվեր չունի, որովհետև երեքը գտնվում է շորսի և երկուսի միջև, իսկ երկուսը, ինչպես որ ցույց տրվեց, թիվ չէ: Միայն թե երեքը թիվ է այն պատճառների համար, որոնք թվարկվեցին նախապես»:

**Հայերենը
Պրակ ԺԴ:**

Միայն փոքր մասով հետքեր կան ԺԴ գլխի երկրորդ մասում (տե՛ս վերևի տողերը):

Ռուսիներեն, գլուխ XVII, էջ 68—70:

[Մյուս թվանշանների անվանումների բացատրությունը մինչև տասը].

«Միակի, երկյակի և երրյակի մասին խոսելուց հետո, այժմ վիճենք մյուս թվանշանների մասին: «Տետրադ» ասվում է նմանողությամբ «հաստատման» հետ, այսինքն «հաստատուն և կայուն» մի բանի հետ: Քանի որ պետք է գիտենանք, որ շորս թվանշանը ծնունդ է տալիս քառանկյունին (պատրուլատեր), իսկ քառանկյունի ձևը, քանի որ բազմաթիվ կողմերից դիպչում է երկրին՝ դժվար է տեղից հանել: Եվ իսկապես, խորանարդ քարը, կաշեչով տարբեր կողմերից երկրին, շարժվում է դժվար, այնինչ սյունը շեղ կերպով պառկած լինելով, շարժվում է դյուրությամբ: Այսպիսով, ասվեց շորս՝ նմանողությամբ իր հաստատունության և կայունության համար:

Այն որ հինգ է, ասվում է «մեկից» և

«բուրից»: Եվ իսկապես հինգ թիվը կազմված է միավորից և տետրադից (չորս), իսկ վերջինիս (չորսին) ասում են «բուր», ենթադրվում է, թե շորս են բուր մարմինները գոյացնող տարրերը, թե քանի որ շորս թիվը գումարած իր նախորդների հետ՝ տալիս է տասր, ավելացնելով երեք թիվը՝ տալիս է յոթ, ապա ավելացնելով երկուս, տալիս է ինը, և, վերջապես, ավելացնելով մեկ, տալիս է տասր:

«Վեց լինելու իրողության մասին» ասվում է, որ (ծագել է) «որը հավասար է» բառից, այսինքն՝ այն իրողությունից, որ նա հավասար է իր սեփական գործոնների հետ: Քանի որ ինչպես բացատրեցինք վերևում, ասելով, թե ինչ պատճառով փիլիսոփայության սահմանումները վեց են թվով, վեց թիվը կատարյալ է, քանի որ նրա հավաքած գործոնները հավասար են ամբողջի հետ: Ինչպե՞ս է, որ հավասար են ամբողջին: Այնպես, ինչպես ցույց տվեցի նշանակված հատվածում (ծանոթ. 116):

«Յոթ լինելու գործում» ասվում է, նրամանողությամբ «այն իրողության հետ, որ արժանի է պատվվելու և արժեքավորվելու»: Եվ իսկապես յոթ թվանշանը հարգանքի արժանի է, յոթ են շաբաթվա օրերը, յոթ են թափառող աստղերը, և յոթ են ձայնավորները: Յոթ թիվը նաև կոչվում է «հարմար առիթ» և «Աթենա»: «Հարմար առիթ», քանի որ նրա համաձայն ծնունդ են տալիս տարիները պատշաճ իրադարձության (յոթերորդ ամսին՝ երեխաների ատամները դուրս են գալիս

և դարձյալ յոթին նրանք փոխում են իսկ «Աթենա» է ասվում, որովհետև, ինչպես որ պատմվում է, կույս Աթենան մայր շունի (որ ինչպես ասվում է՝ դուրս է եկել Ջևի գլխից), նույն ձևով և յոթ թիվը միակն է, որը չի ծնվում տասի մեջ մտնող որևէ թվերի բազմապատկությանը և ոչ էլ մեկ այլ թվի հետ բազմապատկելիս ծնունդ է տալիս տասի մեջ մտնող որևէ թվի: Քանի որ տասնյակում եղող թվերից մի քանիսը բազմապատկելով ծնունդ են տալիս, որիչնեքը ծրվում են, իսկ մյուսները իրենք է, որ ծնունդ են տալիս և ծնվում են: Չորսը, օրինակ, ծնվում է երկուսից (երկու անգամ երկու տալիս է շորս), սակայն իր հերթին ծնունդ է տալիս ութին, երկու անգամ շորս տալիս է ութ: Իսկ ինը ծնվում է (երեք անգամ երեք ինը), սակայն բազմապատկված լինելով ծնունդ չի տալիս տասնյակում գտնվող մի թվի, քանի որ երկու անգամ ինը տալիս է տասնուութ, իսկ տասնութը չի գտնվում տասնյակում: Հինգը ծնունդ է տալիս տասին, երկու անգամ հինգ՝ տասը: Այսպես լինելով գործերը (նկատվում է, որ) յոթը չի տալիս ծնունդ բազմապատկության միջոցով տասնյակում եղող մի այլ թվի (երկու անգամ յոթը տալիս է տասնչորս), իսկ տասնչորսը չի գտնվում տասնյակի ներսում, ոչ էլ ծնվում է մեկ այլ թվի հետ բազմապատկելու հետևանքով: Եթե մեկը առելու լինի, թե յոթը ծնունդ է տալիս և ծնվում է (քանի որ դումարելով մեկ, դուրս է դալիս ութ, իսկ

ինքն արդյունք է վեցի, որին ավելացվում

է մեկ), պատասխանում ենք, որ այս գումարում է և ոչ բազմապատկում:

«Ութ լինելու գործում» ասվում է նրամանողաբար «երկուսին ղեկավարելու գործը»: Եվ իսկապես բաժանելով երկուսի, հասնում ենք միակի: Քանի որ ութը բաժանվում է շորսի և շորսի, և նորից՝ երկուսի և երկուսի, և դարձյալ մեկի ու մեկի: Եթե մեկը ասելու լինի, թե համաձայն այս տրամաբանության և շորսը պետք էր, որ անվանվեր ութ, քանի որ նա էլ բաժանվելով հասնում է մինչև միակի (մոնադ), քանի որ բաժանվում է երկուսի ու երկուսի և ապա մեկի ու մեկի՝ պատասխանում ենք, որ ստուգաբանությունները շրջելի չեն: Որտեղից էլ ասվում է «ցորեն», այն բանի համար, որ նա «ծփացող է», թեև ցորենը միակը չէ, որ ծփում է, այլ բրինձը և այլ բույսեր, և սրա համար ոչ ոք չի պաշտպանում այն, որ պետք է մյուս բույսերը ևս կոչել ցորեն: Այնպես որ ասվում է ութ, քանի որ տարիշ թվի միջոցով նա ղեկավարում է երկուսին՝ շորսի միջոցով ութը ղեկավարում է երկուսին: Եվ իսկապես, ութը վազմված է շորսից, քանի որ երկու շորսեր անում են ութ, իոկ շորսը իր մեջ ունի երկուսը: Այսպիսով, այլ մի թվի միջոցով երկուսին ղեկավարելով ասվում է ութ:

«Ինը լինելու գործում» ասվում է «մեկից» և «իննից»: Եվ իսկապես, բազմապատկված լինելով, նա իր հետ բերում է նոր մի թիվ՝ իննից մինչև մեկը մի միավորի ընկնելու հետևանքով, օրինակ, երկու անգամ ինը, տասնութ, երեք ան-

գամ ինը քսանյոթ, շորս անգամ ինը երեսունվեց, և այսպես հաջորդաբար: Ահա այսպիսով ինչպես պրոգրեսիվ բաղմապատկությամբ ինը թիվը հանդուրժում է մի միավորի կորուստը:

«Տասը լինելու գործում» նմանողաբար ասվում է, «ինչ որ մի բան ստանալու» մասին: Եվ, իսկապես, տասը ստանում է, իր մեջ է փակում բոլոր իրեն նախորդող թվերին: Քանի որ իր մեջ պարունակում է և՛ մեկը, և՛ երկուսը, և՛ մյուսները: Սրանք լինելով ասվելիքը, Տիրոջ կամքով վերջ դնենք նաև ներկա գլխին»:

Հայերեն բնագիր, Պրակտիկ ԺԷ, էջ 132, տողեր 22—24:

Ռումիներեն, Գլուա XX, էջ 81:

«... Իսկ զերաժշտականն՝ թրակացիք, վասն զի անտի էր Որփևս, զորմէ ասեն նախ գտանել զերաժշտականն: Իսկ զաստեղաբաշխականն՝ քաղղեացիք...»:

«Երաժշտությունը ստեղծեցին թրակացիները, քանի որ Որփևսը, որի մասին ասում են, որ ստեղծել է երաժշտությունը. թրակիայից էր: Նա հորինեց պատերազմական ֆայլերգեր, թրակացիների մոտ ամրապնդելով համարձակությունը, ֆանի որ նրանք (ֆաջ) ուզվի էին: Վանի որ արիացումը, որը նրանց մեջ էր մղում ջերմությունը, նրանց դարձնում էր ավելի կենտրոնացած, որի համար էլ նրանք բուռն և ուզվի են իրենց ջերմության ուժով, իսկ իրենց պարելու մեջ տաղանդ ունենալը նիզակ նետելու մեջ իրենց հմտության շնորհիվ էր: Նրանց յուրահատուկ է նաև պիւրյան պարը, որը մարտական մի պար է, ինչպես ասում է Քերթոզը.

«Մերիոն, գուցե գիտակ ես նաև պարի մեջ» (Հոմերոս, Բ. 617): 261

Հայերենը՝ շիֆ:

Ռուսերենը՝ հույն տեղում, էջ 83:

«Օլիմպիադորն ասում է, որ մաթեմատիկայի տեսակներից դեռևս պահպանվում են այսօր միայն թվաբանությունը, երկրաչափությունը և աստղաբաշխությունը: Ինչ վերաբերում է երաժշտությանը.

«Մենք այլևս չենք (կարող) լսել և այլևս ոչինչ չգիտենք իր հնամենի հըռչակիդ» (Հոմերոս, Բ. 486):

Ոչինչ երաժշտությունից չի փրկվել, ասում է նա, մինչև մեզ են հասել միայն նրան վերաբերող գրքերը:

Երաժշտությունը ոչ միայն շարժում է անլեզուների հոգիները, այլև բանականությամբ օժտված էակներին: Որ նա շարժում է անլեզուների հոգիները, մեղ ցույց են տալիս անասունները, որոնք գնում են հովվական սրնգի ետևից՝ իրբև հմայված (նրա) ձայնից: Իսկ որ շարժում է հոգին բանականությամբ օժտված ապրողներին, մեզ ցույց է տալիս շեփորը, որը զարթնեցնում է հոգին դեպի մարտի, և երաժշտական գործիքները, որոնք հանգստացնում են իրենց տղազացրած զվարճության շնորհիվ: Սրբանք լինելով մեր ասելիքը, փակում ենք նաև ներկա գլուխը»:

Հայերենը, էջ 134,
տաբեր 16—23:

«Եւ պարա է գիտել, թէ մեծ է գօրութիւն երաժշտականին, պէսպէս կրիւք ըմբռնելով զհոգին և տրամադրելով, որպէս յայտ առ-

Ռուսերենը այս հաավածը շունի, որք գալիս է հունարեն բնագրից:

նեն մրմունջք և ողբք, ըստ
ինքեանց տրամադրելով
զհոգին: Որպէս վիպասա-
նեալ է ոմանց վասն Աղէք-
սանդրի, թէ ի խրախուժեան
հըով, երաժիշտն զպատե-
րազմականն նուագէր զմա-
տըն, և նա խսկոյն զինեալ
արտաքս զիմեաց: Բսկ
դարձեալ երաժշտիք զու-
րախականն բախեալ զնուա-
գըս, նա անդրէն դարձեալ
ի բազմականսն ճեմէր»:

Անշուշտ, երկու բնագրերի համեմատությունը տա-
լիս է այլ կարևոր օրինակներ ևս, սակայն տեղի սղու-
թյան պատճառով այդ բոլորը մեջ բերելու մենք հնա-
րավորություն չունենք:

Միանգամայն արժեքավոր է նաև գրքի ծանոթագրու-
թյունների և նոթերի բաժինը, որն ընդգրկում է 152 ու-
շագրավ ծանոթագրություն՝ կապված դավիթագիտու-
թյան հետ: Ինչպես և առաջաբանը, դրանք նույնպես
կազմված են դասական հունա-հռոմեական գրականու-
թյան ու փիլիսոփայության մեծագույն դեմքերից շա-
տերի կարևորագույն լերկերի (Պլատոն, Արիստոտել, Իիո-
գենես Լայերտացի, Հոմերոս, Հերոդոտ, Ամոնիոս, Լու-
կիանոս և այլն), ինչպես նաև փիլիսոփայական նորա-
գույն աշխատությունների, այդ թվում ռումինահայ ա-
կանավոր փիլիսոփա, հելլենական գրականության և
իմաստասիրության հայտնի մասնագետ հանգուցյալ
դոկտ. պրոֆ. Արամ Ֆրենկյանի (1898—1964) և այլոց
երկերի մանրազնին օգտագործմամբ:

Ուշագրությունից զուրկ չէ և այն փաստը, որ հրատարակիչը Ա գլխում չի թարգմանել երեք բառեր, այլ նշել է միայն նրանց հունարենը՝ լատինատառ ձևով. դրանք են tragélaphos, skindapsós, blityri: Այս մասին ծանոթագրության մեջ ասվում է, որ առաջինը այծեղջերու է, իսկ մյուս երկուսը «անորոշ» բառեր են, որոնք ոչ մի նշանակութուն չունեն: Այնինչ հայերեն բնագիրը այդ երեք բառի փոխարեն ունի՝ «Որպէս եղջերուաքաղն և արալէզն» (էջ 2, տող 23), իսկ մեկ այլ տեղում՝ «Որպէս արալէզն և եղջերուաքաղն» (Պրակք Ե. էջ 50, տող 24): Ճիշտ է, թեև նոր Հայկազյան բառգրքում վերոհիշյալ blityri բառը բերված է իբրև «յարալէզ» համարժեք հունարենի⁹ և հավանաբար կատարվեջ է հայերեն բնագրի նմանողությամբ, քանի որ հունարեն բառարանները երկրորդ բառը բացատրում են իբրև հինգ լարանի երաժշտական գործիք, իսկ հրրորդը՝ իբրև երաժշտական ձայն, դմբդմբոց:

Դավիթագիտության համար խիստ կարևոր է նաև ուսմիներեն հրատարակության 129-րդ ծանոթագրությունը: Դավթի հայերեն բնագրում ասված է. «Այլ վասրն զի երկատութիւն բնաբանականին և աստուածաբանականին բազմախիտ է և մեծի լսողութեան ունի պէտս, զայսոսիկ մեծագունիցն թողեալ իրողութեանց, եկեոցուք և ասասցուք զերկատութիւն ուսումնականին. ասասցուք և զհաւաստին սակս ուսումնականին, քանզի է և այլ բազմախիտ երկատութիւն, որք ի խորագոյն իրողութիւնս ասասցին» (Պրակք Ժէ, էջ 126, տողեր 5—10):

⁹ «նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», հատոր երկրորդ, Վենետիկ, 1837, էջ 341:

Ըստ հունարենի ուումիներենն ունի. «Սակայն որովհետև ֆիզիկայի և աստվածաբանության բաժանումը ավելի բարդ է և անհրաժեշտ է ավելի լայն ուսումնասիրության՝ այդ թողնելու ենք ավելի մեծ գլուխների հաշվին (ընդգծումը մերն է.—Ս. Ք.)» (Գլուխ 20, էջ 77): Այս կապակցությամբ 129-րդ ծանոթագրության մեջ ուշագրավ են աշխատասիրողի հետևյալ տողերը. «Մեծ գլուխները, որոնց մասին նշում է Դավիթը, մեզ չեն հասել: Դժվար է ասել դրանք մաս էին կազմում տվյալ երկի, առանձին ուսումնասիրություններ էին, արդյոք դրանք միայն ծրագրված էին, թե արդեն իրագործված էին» (էջ 122):

Բնագրային բաժնում աշխատասիրողի կողմից ամենուրեք մեջ բերված այլ հեղինակների խոսքերը առնված են շակերտների մեջ, իսկ Դավիթի կողմից հաճախ գործածված «Քերթողն ասէ» դարձվածքի դիմաց բերված է Հոմերոսի համասլատասխան ստեղծագործության շափածո հատվածը՝ ցույց տալով աղբյուրը:

Մենք տեսանք հայերենի համեմատությամբ ուումիներեն հրատարակության բնագրային տարբերություններից մի քանիսը, սակայն նման տարբերություններ կան նաև այլ գլուխներում: Օրինակ՝ հայերենի համեմատությամբ հավելյալ խոսք կա մաթեմատիկայի վերաբերյալ (գլուխ 19), մեջբերում կա Հոմերոսի Իլիականից (գլուխ 24), աստղաբաշխության մասում խոսելիս վկայակոչվում է Թեոդոսիոսի Ոլորտների (սֆերա) մասին երկը (գլուխ 20), հիշատակվում է Արիստոտելի Լոգիկա գործը (գլուխ 19) և այլն, և այլն, որոնք ցավոք մեկ հողվածում հնարավոր չէ մեկ առ մեկ թվարկել:

Հայերեն բնագրում ամեն մի գլխի վերևում միօրի-

նակ կերպով կրկնվում է Դավթի. «Ընդ այսոսիկ հանդերձ աստուծով և առաջիկայ պրակք» պարբերությունը, բացի առաջին պրակից, որի գլխավերևում կա. «Ընդ այսոսիկ հանդերձ աստուծով և առաջիկայ գործաւորութիւնս» (էջ 6) արտահայտությունը: Հունարենում համաձայն ումիներեն հրատարակության, դարձյալ գրեթե միօրինակ նման գրվածքներ կան, սակայն ի տարբերություն հայերեն բնագրից, այստեղ դրանք բերված են յուրաքանչյուր գլխի վերջում: Այստեղ էլ երբեմն կան կրկնություններ, ինչպիսիք է «Տիրոջ օգնությամբ ավարտում ենք նաև ներկա գլուխը», սակայն կան նաև տարբեր ձևով գրված պարբերություններ. «Թե որոնք են սրանց տեսությունները, ցույց ենք տալու հաջորդող գլխում» (Գլուխ Ա., էջ 3), «Այս ձևով նրանց երկրորդ փաստարկի դեմ հակաճառելուց հետո վերջ տանք այս հետազոտմանը» (Գլուխ 2, էջ 7), «Սրա մասին խոսելու ենք հաջորդող գլխում» (Գլուխ 3, էջ 10), «Սրանք են հինգերորդ կետի և ներկա գլխի վերաբերյալ» (Գլուխ 6, էջ 25): Կան նաև այնպիսի գլուխներ, որոնք նրման դարձվածքներ շունեն և եզրափակվում են բուն նյութով: Հետաքրքրական է վերջին գլխի վերջաբանը. «Սրանք ասված լինելով, ավարտում ենք Տիրոջ կամքով նաև ներկա գլուխը և այս փիլիսոփայության ներածությունը» (էջ 102):

Եզրակացություն.—

Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի ումիներեն հրատարակությունը երիտասարդ գիտնականի երկար տարիների տքնաջան աշխատանքի արդյունք է, որ արժանի է բարձր գնահատանքի: Դրվատելի է առաջին հերթին բնագրի թարգմանության և հրա-

առարակութեան առթիւ կատարված բարեխիղճ աշխատանքը: Դավիթագիտութեան համար կարևոր են նաև սույն երկին կցված ուսումնասիրական ներածութիւնն ու հարուստ ծանոթագրութիւնները:

Գ. Լիիչեանուի կատարած այս շնորհակալ աշխատանքի միջոցով հայագիտութեանը առաջին անգամ հայտնի է դառնում, որ Դավիթ Անհաղթի սույն երկը շնորհիւ արիստոտելեան գործերի ամենավերջին մեկնիչ հուլի գիտնական Թեոֆիլ Կորիդալլոսի իր ազդեցութիւնն է ունեցել նաև այժմյան Ռումինիայի երբեմնի Մուղավական և Վալաքական իշխանութիւնների դրարոցների և լուսավորութեան վրա: Տեղեկացել ենք, որ Լիիչեանուն Դավիթ Անհաղթի ծննդյան 1500 ամյակին նվիրված Երևանյան գիտական նստաշրջանի համար պատրաստում է հաղորդում՝ նվիրված Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք»-ի հետ Կորիդալլոսի ունեցած առնչակցութիւններին: Համոզված ենք, որ ինչպես գրախոսվող վերոհիշյալ հրատարակութիւնը, այնպես էլ նոր հաղորդումը կարևոր նշանակութիւն կունենա հայագիտութեան համար:

Օգտվելով առիթից, նշենք նաև, որ ներկա թարգմանութիւնը հայագիտութեան առաջ դնում է կարևոր խնդիր: Ճիշտ է, ցարդ խիստ արժեքավոր ու շնորհակալ աշխատանք է կատարվել ինչպես Դավիթ Անհաղթի երկերի հայերեն գիտահամեմատական բնագրի կազմման և հրատարակման, այնպես էլ նրանց ուսերեն թարգմանութեան գծով¹⁰: Արժեքավոր են նաև Դավիթ Ան-

¹⁰ Դասի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք եւ թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, երկրորդ տպագրութիւն, ի Վենետիկ, 1932:

հաղթի կյանքի և ստեղծագործության ուսումնասիրության ուղղությամբ կատարված աշխատանքները¹¹։

Սակայն վերը կատարված համեմատությունները մեզ բերում են այն անխախտ համոզման, որ Դավիթ Անհաղթի թե «Սահմանք իմաստասիրութեան» և թե հունարենով մեզ հասած նրա մյուս երկերի հայերեն թարգմանության խնդիրը հայագիտության համար դարձել է հրամայական պահանջ, որի իրականացումը մեծապես կնպաստի ինչպես Անհաղթի փիլիսոփայական ժառանգության գիտական ուսումնասիրության ու ամբողջացման կարևոր գործին, այնպես էլ հայ և համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության շատ հարցերի նորովի լուսաբանմանը և, որոշ իմաստով, Անհաղթի խաղացած պատմական դերի վերագնահատմանը։

Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960։

Դավիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1967։

Դավիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «ներածութեանն» Պորփիրի» համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976։ Давид Анахт, Соч., М., 1975

11 К. Чалоян Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946 Կ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, 2. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1956, С. С. Арешатян. Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973



Դավիթ Աննադի գերեզմանը Մշո Առաքելոց վանքի բակում:

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Հ. Ղ. Միրզոյան	
Դավիթ Անհաղթը և նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորումը	5
Հ. Գ. Գաբրիելյան	
Դավիթ Անհաղթի էթիկական հայացքները	31
Գ. Ե. Մխիթարյան	
Դավիթ Անհաղթի հասարակագիտական հայացքները	55
Հ. Զ. Ապրեսյան	
Դավիթ Անհաղթի գեղագիտական հայացքները	69
Ն. Կ. Քանժիզյան	
Դավիթ Անհաղթը և հայ երաժշտական մշակույթը	91
Ա. Գ. Մանգոյան	
Դավիթ Անհաղթ և ներսես Շնորհալի	123
Պ. Մ. Պոպոյան	
«Ծօթնադրեանք»-ի առեղծվածը և Դավիթ Անհաղթը	143
Հ. Ղ. Միրզոյան, Ա. Գ. Մաղոյան	
«Լուծմունք սահմանաց գրոց» երկի տեսական արժեքը	211
Ս. Ե. Քոլանջյան	
Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի ուղմիններեն հրատարակության հայագիտական արժեքը	227

ԴԱՎԻԹ

ԱՆՀԱՂԹ

Հողվածների

ժողովածու

Հրատարակության է

ներկայացրել

համալսարանի

փիլիսոփայության

պատմության

ամբիոնը

Հրատարակչության

խմբագիր՝

Ա. Մ. Գաբրիելյան

Նկարիչ՝

Լ. Մ. Սադոյան

Գեղարվեստական

խմբագիր՝

Ն. Ա. Քովմալյան

Տեխնիկական

խմբագիր՝

Ֆ. Գ. Տոնոյան

Վերստուգող

սրբագրիչ՝

Ս. Վ. Ավետիսյան.

№ 03800, պատվեր 308, տպաքանակ 5000:

Հանձնված է արտագրություն 29.2.1980 թ.:

Ստորագրված է տպագրության 7.5.1980 թ.:

Թուղթ № 1, շափր՝ $70 \times 108^{1/32}$:

Տառատեսակը՝ «Սովորական»:

Տպագրության եղանակը՝ «Բարձր»:

Հրատարակչական 10,2 մամուլ:

Տպագրական 8,5 մամուլ + 2 ներդիր =

11,9 պայմանական մամուլի:

Գինը՝ 80 կոպ.:

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն,

Երևան, Մոսկվյան փողոց № 1:

Издательство Ереванского университета,

Ереван, улица Мравяна № 1.

Երևանի համալսարանի տպարան,

Երևան, Աբովյան փողոց № 52:

Типография Ереванского университета,

Ереван, улнца Абовяна № 52

