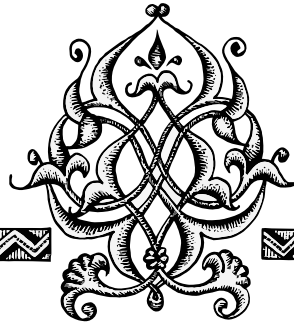


# ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ՄԵՅՐԱՆ ԶԱԲԱՐՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

## ՊԿՎԻԹ ԱՆՆԱՂԹԻ՝ ՅՈԳՈՒ ԽՆԱՄՔԻ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՄԻՐՈՒՄ

Լույս է տեսել փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ Ս. Պետրոսյանի «Դավիթ Անհաղթի՝ հոգու խնամքի իմաստասիրություններ եւ արդիականություններ» աշխատությունը<sup>1</sup>, որը նվիրված է հայ մեծանուն իմաստասերի մարդաբանությանը եւ «նրա շնորհիվ հայոց սեփականությունը դարձած հոգու խնամքի իմաստասիրական մշակույթի» վերլուծությանը: Առաջին հարցը, որ ծագում է վերնագիրն ընթերցելիս եւ որին հեղինակը անդրադառնում է «Ներածական դիտարկումներ» ենթագլխում, հետեւյալն է. առհասարակ արդիականության տեղեկատվական հարափոփոխ դաշտում ի՞նչ տեղ կարող է զբաղեցնել անցյալի հոգեւոր ժառանգությունը եւ ինչպե՞ս կարող է վաղ միջնադարում ապրած իմաստասերը զարմացնել ժամանակակից մարդուն: Պարզվում է, որ անցյալի հոգեւոր ժառանգության ներածումը արդիականության լաբիրինթոսային ու քաոսային թվացող մշակութային տարածության մեջ մարդու հոգեւոր կեցության այն միջոցներից է, որը կոչված է ոչ միայն բավարարելու նրա՝ անցյալ իրողությունների նկատմամբ թանգարանային հետաքրքրվածության պահանջմունքը, այլ նաեւ ծանոթացնելու եւ հասկանալի դարձնելու սեփական գոյության հիմքերը, նույնականացման ճանապարհով կապ հաստատելու նախնիների հետ՝ իր մեջ տեսնելու, զգալու նրանց արարումների ու գաղափարների կրողին եւ շարունակողին, դառնալու նրանց սկսած հոգեւոր խոսույթի մասնակիցը: Դա հատկապես վերաբերում է անցյալի այն ժառանգությանը, որը մշտապես մեզ հետ ու մեր մեջ է, բայց, որպես կանոն, համեստորեն բարձրաձայն

<sup>1</sup> Տե՛ս Ս. Պետրոսյան, Դավիթ Անհաղթի՝ հոգու խնամքի իմաստասիրությունը եւ արդիականությունը (խմբ.՝ Հր. Միրզոյան), Ս. Էջմիածին, 2017, 384 էջ (այսուհետեւ՝ այս գրքից մեջբերումների կողքին՝ փակագծում, կնշվի միայն էջը):

«Հի խոսում, Հի աղմկում», որովհետեւ առօրյա հոգսերը, իրերին առընթեր սպառողական գոյակերպը հնարավորություն չեն տալիս վերհիշելու, դրա հետ հաղորդակցվելու կամ ըստ «խնամքի փիլիսոփայություն»՝ անցում կատարելու պլատոնյան «քարանձավային» ստվերակերպ ու «մառախլապատ» նյութական կեցությունից դեպի արժեքների սթանդարտի աշխարհը, դեպի հոգու անդրկեցական բարձունքները: Այդպիսին է Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական ժառանգությունը, որն ամեն սերունդ պարտավոր է ընթերցել եւ իմաստավորել, իր ժամանակի չափանիշներով մեկնաբանել ու դրանում փնտրել-տեսնել իրեն հուզող կենսաիմաստային հարցերի պատասխանների աղմուկները: Ս. Պետրոսյանի հետազոտությունը կոչված է նախ ժամանակակից հայ մարդու, հատկապես երիտասարդի մեջ սեր արթնացնելու մեր նախնիների տեսական ժառանգության ու հոգեւոր խիզախումների նկատմամբ, երկրորդ՝ աջակցելու բոլոր նրանց, ովքեր իրենց հոգու խնամքի եւ ոգեղենի փնտրտուքներում կարիք ունեն սատարող օգնականի, խորհրդատուի, ովքեր փորձում են անցյալի ու ներկայի հոգեւոր իրողությունների միջեւ կամուրջներ կառուցելով՝ հայտնվել հոգու բարձունքներում եւ իմաստասիրական գիտելիքներով հարստացնել սեփական ներաշխարհը:

Հեղինակի առջեւ դրված խնդիրների ղեկարայուծելիությունն ըմբռնելու համար բավական է նշել, որ գրքի վերնագրի հասկացությունները՝ «Դավիթ Անհաղթ», «հոգու ինսանքի իմաստասիրություն» եւ «արդիականություն», հասկանալի են այնքանով, որքանով դեռ չենք խորացել դրանց էություն ու փոխհարաբերումների մեջ: Հենց խորասուզվում ենք դրանցից յուրաքանչյուրի, ի մասնավորի՝ «Դավիթ Անհաղթ»-ի մեջ, բախվում ենք բազմաթիվ հարցերի, ապորիաների եւ Ս. Պետրոսյանի հետ սկսում ենք «հուսահատվել» դրանց պատասխանների բացակայությունից կամ անորոշության թանձրությունից, պատմական փաստերի սակավությունից, ենթադրությունների բազմազանությունից, որոշ հետազոտողների աչառու գնահատականներից, մեթոդաբանական գործիքակազմի անկատարությունից, անձնական փորձառություն պակասությունից, ժամանակակից մարդու անհեռատես գործունեությունից եւ այլն: Մինչ Դավիթ Անհաղթի մարդաբանական հայացքներին անդրադառնալը՝ Ս. Պետրոսյանը «Ամենասարվածատեր եւ սարվածախոհ իմաստասերը» խորագրով ծավալուն գլխում (էջ 21-140) դիտարկում է մասնագիտական գրականության մեջ Դավիթ Անհաղթի անձին ու ժառանգությանն առնչվող հետեւյալ հարցերը՝ ո՞վ է Դավիթը (ծննդավայրը, ազգությունը, մշակութային միջավայրը), ե՞րբ եւ որտե՞ղ է ապրել ու ստեղծագործել, փիլիսոփայական ո՞ր դպրոցին է պատկանում, ովքե՞ր են եղել նրա ուսուցիչներն ու գործընկերները, որո՞նք են նրա ստեղծագործությունները, հեթանոս էր,

թե՞ քրիստոնյա, (նոր)պլատոնական էր, թե՞ արիստոտելական, որտե՞ղ է դասավանդել, ինչո՞ւ է նրա անունը կապված հայ իրականության հետ, ե՞րբ է Հայոց Եկեղեցին նրան սրբադասել եւ այլն: Այս հարցադրումներին անդրադառնալն արդեն իսկ վկայում է հեղինակի համարձակության եւ նոր նկատառումներով հանդես գալու հավակնությունների մասին: Ի դեպ, այդ հարցերի պատասխանները հայ ընթերցողի համար ակնհայտ են: Նա գիտի, որ վաղ միջնադարի (Ե. դ. երկրորդ կես - Զ. դ. առաջին կես) ականավոր հայ փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթը ծնվել է Արեւմտյան Հայաստանի Տարոնի գավառի Ներգին գյուղում, ուսանել Ալեքսանդրիայի նորպլատոնական դպրոցում, նրա ուսուցիչը եղել է Օլիմպիադորոս կրտսերը, առկա տվյալներով՝ Դավիթ Անհաղթը հեղինակել է չորս աշխատություն՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան», «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիրի», «Մեկնութիւն Ստորագութեանցն Արիստոտէլի» եւ «Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի», Արեւմուտքում «անհաղթ փիլիսոփա» հռչակվելուց հետո վերադարձել է Հայաստան, զբաղվել գիտակրթական գործունեությամբ, հայերեն թարգմանել (կամ օգնել թարգմանելու) իր երկերը, գրել մեկ ներբողյան, հալածվել իր կրոնական հայացքների համար, մեկուսացել Հաղպատի մենաստանում, մահացել եւ թաղվել Մշո Ս. Առաքելոց վանքի բակում: Հայոց Եկեղեցին նրան դասել է սրբերի շարքը: Մասնագիտական գրականության մեջ այս ողջ տեղեկույթը կոչվում է Դավիթ Անհաղթի մասին «հայկական ավանդույթ» կամ «հայկական լեզենդ»<sup>2</sup>: Պարզվում է, որ գոյություն ունի նաեւ մեկ այլ «ավանդույթ», որի տեսաբանները ոչ միայն վիճարկում են Դավիթ Անհաղթի մասին «հայկական ավանդույթը», այլ որոշ դեպքերում, իբրեւ անհավաստի աղբյուր, անտեսում: Այդ «ավանդույթի» հետեւորդները, Ս. Պետրոսյանի կարծիքով, «անդեմ գիտականության արդի պահանջների ոգով» «Անհաղթի ժառանգությունից դուրս են թողնում դարերի ընթացքում նրան վերագրված այս կամ այն գործը, ոմանք մերժելի են համարում նրա հայ լինելը, մյուսները նրան ժամանակի մեջ հետ կամ առաջ են տանում, որոշ հետազոտողներ ժխտում են նրա քրիստոնյա լինելը» (էջ 43): Հեղինակը բանավիճում է այդ «ավանդույթի» կողմնակիցների հետ, ցույց տալիս, որ նրանց փաստարկները հիմնված են ընդամենը ենթադրությունների վրա, որ դրանք պակաս հավաստի են ու հիմնավոր, քան «հայկական ավանդույթի» տվյալները, որ հետազոտողները զարմանալիորեն անտեսում կամ անկարեւոր են համարում մի ամբողջ ազգի պատմական հիշողության մեջ

<sup>2</sup> Տե՛ս L. Westerink, Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam, 1962, էջ 3-15. V. Calzolari, David et la tradition Armenienne, in V. Clzolari, J. Barnes (dir.), L'oeuvre de David L'Invincible et la transmission de la pensee grecque dans la tradition armenienne et syriaque, էջ 15-39:

ամրագրված ավանդույթ եւ այլն: Ցավոք սրտի, թեեւ հեղինակը, հին եւ նոր հետազոտողները (Հ. Մանանդյան, Ս. Արեւշատյան, Լ. Վեստերինկ, Վ. Կալցոլարի, Զ. Բառնս, Ա. Թոփչյան, Գ. Մուրադյան եւ այլք) կարծիքների վերլուծություններ, նոր նրբերանգներ է բացում վիճահարույց հարցերի ներկայացման ընթացքում, այդուհանդերձ, Դավիթ Անհաղթի վերաբերյալ հետազոտական այլ «ավանդույթի» կողմնակիցների մոտեցումներին հակադրվում է «հայկական ավանդույթի» հայտնի փաստերով, դրանց նոր ու զգացմունքային մեկնաբանություններով:

Թեեւ Ս. Պետրոսյանը մեծ տեղ է հատկացնում Դավիթ Անհաղթի կենսագրությունն աղբյուրող հարցերին, այդուհանդերձ, նրա մենագրությունն գլխավոր արժանիքը հայ մտածողի մարդաբանական ուսմունքի վերլուծությունն է: Դավիթ Անհաղթի բազմաշերտ ժառանգությունը, այդ թվում մարդաբանական հայացքները, թեեւ ուսումնասիրված են, սակայն դա դեռեւս չի դիտարկվել հոգու խնամքի եւ փրկիսոփայության՝ որպես ապրելու արվեստի տեսանկյունից: Հեղինակը քիչ ջանք չի թափում՝ հիմնավորելու ելակետային այն միտքը, որ Դավիթ Անհաղթի ժառանգության մեջ մարդաբանական շերտը զբաղեցնում է առաջնային տեղ: Գաղտնիք չէ, որ նրա աշխատություններում հիմնականում քննարկվում են տրամաբանական հարցեր, ինչը հեղինակը չի վիճարկում, բայց միաժամանակ պնդում է, որ «հայ մտածողի ժառանգությունը խորապես մարդաբանական է, եւ նրա փրկիսոփայության թե՛ սկիզբը, թե՛ ավարտը, ըստ էության, մարդու հիմնախնդիրն է...» (էջ 356). նաեւ՝ Դավիթ Անհաղթի երկերում «գուցեեւ տրամաբանականի արտաքին, քանակական գերակշռություն կա, սակայն Դավթի ուսմունքի՝ որպես ամբողջության մեջ, կարեւորը մարդու հիմնախնդիրն է, իսկ տրամաբանության դիմելը Անհաղթի համար միջոց է մարդու հիմնախնդրի լուծման...» (էջ 102): Նման պնդման համար քիչ դեր չի խաղում այն հանգամանքը, որ հետազոտողները սովորաբար իրենց ուսումնասիրությունների հիմնախնդրի կարեւորությունն անհամեմատ բարձր են գնահատում, քան այն իրականում կա: Ս. Պետրոսյանն անուղղակիորեն դա խոստովանում է. «Պետք է նշել, ցավոք, որ պահպանված աղբյուրներում ուղղակի տեքստով՝ մարդու մասին դիսկուրսի սակավությունն ու անուղղակիությունն, ինչ խոսք, բարդություններ են մարդու հիմնախնդրի անհաղթյան լուծումների ճանապարհին, սակայն, այնուամենայնիվ, հայ իմաստասերի տեսական ժառանգության մեզ հասած մասն իսկ հնարավորություն է տալիս խոսելու նրա փրկիսոփայության մարդաբանական ուղղվածության մասին» (էջ 102): Սա առավել ճիշտ ձեւակերպում է. «մարդաբանական ուղղվածությունը» առավել համեստ ու հավասարակշռված արտահայտություն է: Օրինակ՝ վստահաբար կարող ենք ասել, որ մարդաբանական հարցադրումներն

առաջնային տեղ են գրավում Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկում<sup>3</sup>, սակայն նույնը չենք կարող ասել Դավիթ Անհաղթի երկերի վերաբերյալ: Անշուշտ, ասվածը նախ կասկածի տակ չի դնում Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունից մարդաբանական ուղղվածության իրողությունը, մանավանդ որ հեղինակը բնագրային վերլուծությանը բացահայտում է նոր շերտեր, տարբեր տեսանկյուններից մեկնաբանում «մարդաբանական նյութը», երկրորդ՝ լայն իմաստով փիլիսոփայությունը միշտ էլ մարդաբանական ուղղվածություն է ունեցել եւ ունի: Դա վերաբերում է հատկապես պլատոն-արիստոտելյան փիլիսոփայության ավանդույթին, որում տեսականն ու գործնականը միահյուսված են, եւ տեսական-տրամաբանական հարցերի քննարկման նպատակը կեցությունից վերաբերյալ ճշմարտության բացահայտումն է, առանց որի անհնար է առաքինությունների ձեռքբերումն ու հոգու խնամքը: Ըստ Ս. Պետրոսյանի՝ Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը մարդաբանական ուղղվածություն ունի թե՛ ըստ առարկայի եւ թե՛ ըստ մեթոդի: Ըստ առարկայի մարդաբանական է, քանի որ նրա փիլիսոփայության ե՛լ ենթական, ե՛լ նպատակը մարդու հիմնախնդրի լուծումն է: Ըստ մեթոդի մարդաբանական է երկու իմաստով՝ ա. փիլիսոփայությունը որպես մեթոդ, որով մարդը կարող է ինքն իրեն, իսկ փիլիսոփան՝ նաեւ ուրիշներին կրթել ու դաստիարակել, բ. փիլիսոփայությունը հանդես է գալիս որպես մարդկային կենսափորձի ե՛լ արդյունք, ե՛լ պայման, քանի որ Դավիթ Անհաղթը փորձում է կառուցել ոչ թե իմաստասիրություն ընդհանրապես, այլ մարդկային որոշակի իրադրությունից ելնող իմաստասիրություն (էջ 168): Հեղինակը հատկապես կարեւորում է այն, որ Դավիթ Անհաղթը հայոց մեջ ներմշակութացնում է Պայդեյայի կրթական համակարգը, որը կոչված է ձեւավորելու «անկախ ու ներդաշնակ մտածելակերպ եւ գործելակերպ ունեցող անհատներ»: Պայդեյայի համակարգում ամենակարեւորը փիլիսոփայությանը դաստիարակվելու գաղափարն է, ըստ որի՝ թեեւ գիտականությունը կարեւոր է, սակայն առավել կարեւոր է իմաստությունը: Փիլիսոփայությանը կրթված անձը տարբերվում է մյուսներից գիտելիքների հանրագումարով, նաեւ նրան հասանելի են ճանաչողության համընդհանուր սկզբունքները: Դավիթ Անհաղթը այս իմաստով պատկանում է փիլիսոփայական այն ավանդույթին, որը մարդու գոյության իմաստը տեսնում է ինքնախնամքի, կատարելագործման, կրքերի հաղթահարման եւ առաքինությունների ձեռքբերման մեջ, որի վերջնական նպատակը Աստծո հետ որոշակի հարաբերության հաստատումն է: Այս

<sup>3</sup> Տե՛ս «Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացույ Յաղագս բնութեան մարդոյ», Վենետիկ, 1889. նաեւ՝ **Ф. Владимирский**, Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературы, Житомир, 1912:

մոտեցումը Ս. Պետրոսյանը փորձում է ցուցադրել ու հիմնավորել իր մենագրությունների համառոտ գլուխներում: Այսպես՝ երկրորդ գլխում՝ «Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայության մարդաբանական միտվածությունը», անդադառնում է Դավիթի փիլիսոփայության սահմանումների մարդաբանական խորքին, կրթության համակարգում փիլիսոփայության դերի, փիլիսոփայությունը որպես հոգու խնամքի ու կենսաձեւի անհաղթյան ըմբռնմանը: Երրորդ գլխում՝ «Անհաղթը մարդու էության մասին», դիտարկում է զուտ մարդաբանական հարցեր՝ մարդը որպես տիեզերքի զարդ, իբրեւ անվերջորեն մարդկայնացնող էակ, որպես հոգեմարմնական եւ բանական էակ, իսկ չորրորդ գլխում՝ «Փիլիսոփայության վերջնական նպատակը», քննարկում է «Փիլիսոփան որպես կատարյալ մարդ» եւ «փիլիսոփայությունը որպես աստվածանմանությունը ըստ մարդկային կարողությունից» հարցերը:

Հարկ է նշել, որ հեղինակը գիտական պատշաճ մակարդակով է վերլուծում եւ գնահատում քննարկվող հարցերը՝ օգտագործելով թե՛ հայկական աղբյուրները, թե՛ արդի փիլիսոփաների ու հետազոտողների աշխատությունները: Քանի որ Ս. Պետրոսյանը «հոգու խնամքի» փիլիսոփայությունը դիտարկում է նաեւ արդիականություն լուսածիրում, ուստի հաճախ համեմատություններ կամ զուգահեռներ է անցկացնում Դավիթ Անհաղթի եւ նոր ու նորագույն շրջանների արեւմտյան փիլիսոփայության նշանավոր ներկայացուցիչների միջեւ, մեջբերումներ անում արդի հետազոտողների երկերից: Դա հնարավորություն է տալիս Դավիթ Անհաղթի հայացքները դիտարկելու ոչ միայն վաղ միջնադարյան, այլ առհասարակ փիլիսոփայական-մարդաբանական մտքի զարգացման համաձիրում: Ընդհանուր առմամբ այդ համեմատություններն ու զուգահեռումները տեղին են ու գիտելիք փոխանցող, սակայն երբեմն, ըստ մեզ, դրանք չեն հասնում իրենց նպատակին եւ թողնում են անցյալի նյութը արհեստականորեն արդիականացնելու, անհամեմատելիները մի կերպ համեմատելու տպավորություն: Օրինակ՝ մենագրության 215-րդ էջում կարդում ենք. «Անհաղթն իր երկը շարադրում է տվյալ դարաշրջանի հարացույցների տեսանկյունից (եւ այլ կերպ լինել էլ կարող)՝ ապրված, սեփական կեցության պրիզմայով անցկացված լինելու առումով, սակայն նրա փիլիսոփայությունը էքզիստենցիալ է այս հասկացության կիրկեզոլյան ընկալմամբ»: Ճշմարտությունը, ըստ Կիրկեզոլի, անձնական է, էքզիստենցիալ, այսինքն՝ մարդու գոյությունից անբաժանելի: «Կիրկեզոլի մոտեցման ոգին հարազատ է դավթյան մոտեցմանը, քանի որ Կիրկեզոլը դեմ է օբյեկտիվ-գիտական մտածողությանը ճիշտ այնպես, ինչպես Դավիթը, հետեւելով Պլատոնին, ասում է, որ փիլիսոփա չի համարում նրան, ով շատ բան գիտի եւ շատ բաներից կարող է խոսել, այլ՝ նրան, ով ձգտում է խնամել իր հոգին, կատարելագործվել: Անհաղթի

համար, իրոք, ճշմարտությունն այն չէ, ինչ մարդ գիտի, այլ այն, ինչ նա կա: Պատահական չէ նրա ընտրությունը՝ բարիքը ճշմարտությունից վեր է» (էջ 215): Վերոբերյալ համեմատությունը «կաղում» է, որովհետեւ՝ ա. անկախ ամեն ինչից՝ Դավիթ Անհաղթը օբյեկտիվ-գիտական մտածողության ջատագով է եւ պաշտպանում է ճշմարտության արիստոտելյան ըմբռնումը, ըստ որի՝ դատողությունը ճշմարիտ կամ կեղծ է, եթե համապատասխանում կամ չի համապատասխանում իրականությանը, բ. նա ճշմարտությունը չի հակադրում բարիքին, այլ պարզապես, մարդու կեցության նպատակի տեսանկյունից, բարոյական բարիքը համարում է առավել մեծ արժեք, որը հասկանալու համար անհրաժեշտ է համապատասխան գիտելիք բարիքի ու ճշմարտության վերաբերյալ, գ. ընդվզելով օբյեկտիվ ճշմարտության դեմ՝ Կիրեկեգորը նախ առհասարակ չի ժխտում վերջինիս գոյությունը, երկրորդ՝ ենթակայական ճշմարտությանը հաղորդում է անձնավորված եւ իռացիոնալ բնույթ. նրա համար ճշմարտության մարմնացումը Իսահակին գոհաբերող «հավատի ասպետ»<sup>4</sup> Աբրահամն է՝ անվերապահ, անճառելի հավատի եւ առ Աստված անկեղծության խորհրդանիշը: Մինչդեռ Դավիթ Անհաղթի իմացաբանության մեջ իռացիոնալ, ճշմարտություն հավաստող հավատն ու ճշմարտության իռացիոնալ եւ առեղծվածային ապրումները տեղ չունեն: Նա ընդհանրապես եւ ի մասնավորի՝ հոգու խնամքի իր ուսմունքում հետեւում է դասական փիլիսոփայության բանապաշտական ու բանակենտրոն (լուգոցենտրիկ) գեղագիտական ու բարոյագիտական ավանդույթին, ըստ որի՝ մարդը պլատոնյան «քարանձավից» կարող է վեր բարձրանալ դեպի փիլեզոսական Բարիքը՝ այդ իսկական, ճշմարիտ կեցության վերաբերյալ առարկայական գիտելիք ունեցող իմաստասերի օգնությամբ: Կեցության մեջ թաքնված ճշմարտությունը եւ նպատակը բացահայտվում են «պայդեյայի»՝ կրթական համակարգի միջոցով:

Բնականաբար, Ս. Պետրոսյանի աշխատությունը գերծ չէ նման «թեթևություններից» կամ վիճահարույց մտքերից, որոնք չեն կարող ստվերել նրա աշխատության արժանիքները: Դրանցից ամենակարեւորն այն է, որ իր ուշագրավ մենագրություններում նա հարստացրեց եւ նոր մակարդակի բարձրացրեց անհաղթագիտությունը, նոր չափանիշներով դիտարկեց հայ մտածողի տեսական ժառանգությունը՝ դրանում բացահայտելով մարդու համար «հոգու խնամքի իմաստասիրություն» տեղի ու դերի գնահատման անհաղթյան առանձնահատկությունները:



<sup>4</sup> Տե՛ս С. Кьеркегор, Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио, Москва, 1993: