
**ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԱՆԵՐԻ ԴԻՄՆԱԽՆԴՐԻ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԼՈՒԾՈՒՄՆԵՐԻ
ՄԱՐՔՄԻՍՏԱԿԱՆ ԳՆԱԴՆԱՏՈՒԹՅԱՆ ԴԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ**

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Ունիվերսալիաների հիմնահարցի միջնադարյան լուծումների մեկնաբանության և զննահատության ժամանակ խորհրդային փիլիսոփա-պատմաբանները ելնում էին փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական այն սկզբունքից, որ փիլիսոփայության պատմությունը երկու հիմնական ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի պատմություն է և, ի մասնավորի, Կ. Մարքսի և Ֆ. Էնգելսի այն դրույթից, որ նոմինալիզմն ընդհանրապես մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն է: «Նոմինալիստների և ռեալիստների հարցադրման մեջ, - գրում է Գ. Գրիգորյանը, - յուրովի արտացոլվել է փիլիսոփայության երկու ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարը: Ընդունելով ընդհանուրի առաջնությունն ու առանձինի նկատմամբ անկախ գոյությունը, ռեալիստները դրանով իսկ ընդհանուրը ճանաչում էին որպես նախասկիզբ և փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստորեն, մինչդեռ նոմինալիստները, առանձինը ընդունելով որպես հիմք ընդհանուրի համար, դրսևորում էին հիմնական հարցը մատերիալիստորեն մեկնաբանելու միտում, տենդենց: Սակայն նոմինալիզմն ու ռեալիզմը, իհարկե, չեն նույնանում մատերիալիզմի և իդեալիզմի հետ»¹: Այլ կերպ ասած՝ մարքսիզմի տեսանկյունից նոմինալիզմը համարվում էր առաջադիմական, իսկ ռեալիզմը՝ հետադիմական ուղղություն: Ըստ այդմ էլ գայթակղություն կար միջնադարի նշանավոր մտածողներին այս կամ այն չափով համարելու նոմինալիստ կամ դասելու նոմինալիստների [հատկապես նրանց, ովքեր տարբեր պատճառներով տարածայնություններ ունեին եկեղեցու հետ] շարքին: Օրինակ՝ խորհրդային որոշ հետազոտողներ արևմտաեվրոպական սխոլաստիկայի նշանավոր դեմքերից մեկին՝ Դոմինիկոս Գոլոտին (որին Կ. Մարքսը մի առիթով գովաբանել է), համարում էին նոմինալիստ, իսկ ոմանք՝ կոնցեպտուալիստ: Որոշ աշխատությունների հեղինակներ անգլիացի փիլիսոփային համարում են նոմինալիստ, սակայն նրա երկերի շարադրանքում ավելի շուտ արտացոլված են ռեալիստական հայացքներ: «Ի տարբերություն մյուս նոմինալիստների, - կարդում ենք «Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ» դասագրքում, - Դոմինիկոսը կարծում է, որ ընդհանուրը միայն մտքի արդյունք չէ, այն իր հիմքն ունի բուն իրերի մեջ ... բոլոր ձևերը՝ սեռային, տեսակային և եզակի, սկզբնապես գոյություն ունեն Աստծու մտքում: Ընդհանուրը գոյություն ունի և՛ իրերի մեջ (որպես նրանց էություն), և՛ իրերից հետո (որպես հասկացություններ, որոնք մեր միտքը վերացարկում են այդ

¹ Գրիգորյան Գ. Դ., Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., 1987, էջ 55:

եութուններին)»²: Իրավացիորեն նկատելով, որ դժվար է պատոճիզմին հարող օգոստինոսականին համարել նոմինալիստ, Վ. Սոկոլովը փորձում է վերապահում անել՝ նշելով, որ «Դուես Սկոտի գոյաբանական մտքի առանձնահատկությունները թույլ չեն տալիս նրան դասելու նոմինալիստների թվին: Սակայն, եթե հաշվի առնենք նրա խոր հետաքրքրությունը դեպի անհատական գոյությունը և մարդկային գիտելիքի մասին նրա ուսմունքի բնույթը, ապա դրանք, համեմայն դեպս, հիմք են տալիս «խորաթափանց դոկտորին» նոտեցնելու նոմինալիզմին»³: Ավելորդ չէ նշել, որ արևմտյան փիլիսոփայական գրականության մեջ Դուես Սկոտին սովորաբար համարում են ռեալիստ: «Դուես Սկոտն ավելի ուժեղ, քան Թոմման (Աքվինացին – Ս. Զ.) ընդգծեց ունիվերսալիաների ռեալությունը»⁴: «Նա ռեալիստ էր, - անգլիացի մտածողի մասին գրում է Դ. Նոուլսը, - և որոշ իմաստով ավելի արմատական, քան սուրբ Թոմման»⁵: «Ձևերի մասին նրա ռեալիզմը, - գրում է Է. Ժիլսոնը, - նախ և առաջ դրսևորվեց նրա նշանավոր «ձևական տարբերակում» ուսմունքում...»⁶:

Հայտնի է, որ մարքսիստական փիլիսոփայության մեջ փիլիսոփայության պատմությունը բաժանվում էր երկու շրջանի՝ մինչմարքսյան և մարքսյան: Այս կամ այն հարցի պատմությունը լուսաբանելիս խորհրդային մարքսիստները արձանագրում էին, որ մինչմարքսյան փիլիսոփաները չհասկացան հարցի դիալեկտիկական բնույթը: Օրինակ՝ մեզ հետաքրքրող հիմնահարցի կապակցությամբ նշվում է, որ այս կամ այն մտածողը չհասկացավ ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերության դիալեկտիկական միասնությունը, չհասկացավ, որ դրանք փոխկապակցված են, որ ընդհանուրը գտնվում է եզակիի մեջ և գոյություն ունի եզակիների միջոցով և այլն: Օրինակ՝ Վ. Չալոյանը, գնահատելով Դավիթ Անհաղթի տեսակետը, գրում է, որ «ընդհանուրի և մասնավորի հարաբերության մեկնաբանության հարցում Դավթի մոտ կա նույնպիսի անորոշություն, ընդհանուրի ու եզակիի դիալեկտիկական միասնության նույնպիսի անըմբռնողություն, որպիսին նկատվում է Արիստոտելի մոտ: Մի կողմից, ընդհանուրը հանդես է գալիս որպես «մի թուով ըստ տեսակի ի բազմաց ընկալելալ», եզակին՝ որպես ընդհանուրի առաջացման ելակետ, մյուս կողմից, «ընդհանուրն մասնականին գոյ նախադասելալ»: Այստեղ խաղաղ գոյակցում են Արիստոտելի ազդեցությունը (եզակին նախորդում է ընդհանուրին) և Պորփյուրոսի ազդեցությունը (ընդհանուրը (սեռը) նախորդում է եզակիին (անհատին): Եվ, այնուհանդերձ, Դավթի մոտ ամբողջությամբ առած պրոբլեմի մեկնաբանման մեջ գերակշռում է մատերիալիստական տենդենցը: Մասնավորապես դա վերաբերում է ընդհանուրի և եզակիի բովանդակության հարաբերակցության պրոբլեմի լուծմանը»⁷:

² «Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ», ուսումնական ձեռնարկ (խմբ.՝ Ս. Տ. Իովչուկ, Տ. Ի. Օյգերման, Ի. Յ. Շչիպանով: Թարգմ.՝ Գ. Ղ. Միրզոյան, Թ. Վ. Դիլանյան), Եր., 1979, էջ 136-137:

³ Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 401.

⁴ Штекль А. История средневековой философии. М., 1912, с. 259.

⁵ Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. Baltimore, 1962. P. 306.

⁶ Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle ages. London, 1955, P. 461-462.

⁷ Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 195-196, նաև: Чалоян В. К. Философия Давида Непобедимого и влияние ее на мыслителей последующих веков. Ер., 1980, էջ 76-77:

Այսպիսի մոտեցումը, նախ՝ հանգեցնում է տվյալ մտածողի հայացքների աղավաղմանը կամ խեղաթյուրմանը, երկրորդ՝ նման վերլուծություններից պարզ չի դառնում, թե որն է հիմնահարցի դիալեկտիկական-մատերիալիստական լուծման առանձնահատկությունը: Այսինքն՝ ինչպե՞ս հասկանալ, որ ընդհանուրը և եզակին գտնվում են միասնության մեջ, որ դրանք փոխկապակցված են, որ ընդհանուրը գտնվում է եզակիի մեջ, որ եզակին ընդհանուր է, իսկ ընդհանուրը՝ եզակի և այլն: Պարզ չէ, թե «եզակի» և «ընդհանուր» ասելով ինչ է հասկացվում՝ առանձին առարկա, հատկություն, թե՞ խոսքը վերաբերում է հասկացություններին:

Այժմ մի կոնկրետ օրինակով համոզվենք, թե այդպիսի խառնաշփոթ ըմբռնումը ինչ տարօրինակ վիճակ է առաջացնում, երբ փորձում ենք մեկնաբանել ու գնահատել որևէ մտածողի տեսակետը: Այսպես, վերլուծելով 13-րդ դարի հայ մտածող Վահրամ Բաբունու ըմբռնումները՝ Գ. Գրիգորյանը գրում է.

1. «Որակելով ընդհանուրի վերաբերյալ Վահրամ Բաբունու հայացքները, կարելի է ասել, որ ընդհանուրի՝ եզակիի հետ ունեցած հարաբերության հարցի լուծման խնդրում նա մոտենում է հարցի ճիշտ ըմբռնմանը, երբ ասում է, թե ընդհանուրը կա եզակիների մեջ, բայց անմիջապես հեռանում է դրանից՝ հակասելով ինքն իրեն, երբ պնդում է, թե իրականում ռեալ կերպով գոյություն ունեն միայն եզակիները, առանձնակի իրերն ու առարկաները: Պայմանավորելով ընդհանուրի գոյությունը եզակիով, նա չի հասկանում, որ ընդհանուրը դրսևորվում է եզակիի միջոցով»⁸: Անհասկանալի է, թե ինչու է Գ. Գրիգորյանը մեղադրում Բաբունուն: Միջնադարյան հայ մտածողը ճիշտ էր կարծում, որ իրականում գոյություն ունեն առանձին իրեր և «հասկանում» էր, որ ընդհանուրը դրսևորվում է դրանց միջոցով (այլ կերպ՝ ընդհանուրը, ըստ Բաբունու, չի կարող դրսևորվել): Այս երկու դատողությունների միջև չկա հակասություն, ընդհակառակը, դրանցից մեկը տրամաբանորեն լրացնում է մյուսին:

2. «Միաժամանակ, ընդունելով ընդհանուրի գոյությունը մտքի մեջ՝ ինքնին նշանակում է չտեսնել եզակիի և ընդհանուրի անբաժանելի միասնությունը, ընդհանուրը կտրել եզակիից»⁹: Մտքի մեջ ընդհանուրի գոյության ընդունումից ոչ մի կերպ չի հետևում, որ ընդհանուրը կտրել ենք եզակիից կամ անտեսել ենք «եզակիի և ընդհանուրի անբաժանելի միասնությունը»: Մտքի մեջ ձևավորված ընդհանուրը վերացարկման արդյունք է, իսկ այդ վերացարկումը հենվում է առանձին իրերի իմացության վրա:

3. «Վահրամը մոտենում է հարցի ճիշտ ըմբռնմանը, երբ ասում է, թե ընդհանուրին իրականում համապատասխանում է որևէ բան, բայց նա սխալվում է, երբ այդ համապատասխանությունը հանգեցնում է եզակիների մեջ արտահայտվող ընդհանուր հատկանիշների սոսկ *նմանության* և ոչ թե *նույնության*: Համարելով ընդհանուր հասկացությունները որպես եզակիների նման հատկանիշների ճանաչում գիտակցության մեջ, Վահրամը մետաֆիզիկորեն կտրում է ընդհանուրը եզակիից, չի տեսնում ընդհանուրի և եզակիի փոխադարձ կապն ու պայմանավորվածությունը, փոխներթափանցված լինելը»¹⁰: Ընդհակառակը, Վահրամ Բաբունին միանգամայն

⁸ Գրիգորյան Գ., Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., 1969, էջ 57:

⁹ Նույն տեղում:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 57-58:

ճիշտ էր վարվում, երբ խոսում էր իրերի նման հատկությունների մասին: Մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունները կազմավորվում են միևնույն դասին պատկանող իրերի *Նման* և ոչ թե *Նույն* հատկությունների (իրականում երկու առարկա չեն կարող ունենալ *Նույն* հատկությունը) հիման վրա: Նույնությունը իմացական գործողության՝ վերացարկման արդյունք է, այսինքն՝ մտքի մեջ ձևավորվում է առանձին իրերից տարբեր և անկախ ընդհանուր, նույնական էություն: Այս դեպքում անհիմաստ է խոսել ընդհանուրի և եզակիի մետաֆիզիկական ըմբռնման մասին:

Գ. Գրիգորյանի վերոբերյալ գնահատումների հիմնական «մեղադրանքն» այն է, որ Վահրամ Բաբունին չի հասկացել ընդհանուրի և եզակիի դիալեկտիկական միասնությունը: Չետաքրքիր է, թե ինչպես պետք է դա հասկանալ, ո՞րն է, վերջապես, այդ «դիալեկտիկական միասնության» խորհուրդը կամ ունիվերսալիանների հիմնահարցի լուծման դիալեկտիկամատերիալիստական էությունը: Խորհրդային որոշ հետազոտողներ կարծում էին, որ ունիվերսալիանների հիմնահարցը մարքսիստական փիլիսոփայությունը վերջնականապես լուծել է, որը մշակել է ընդհանուրի և եզակիի դիալեկտիկան¹¹: Ի դեպ, նշենք, որ այդ լուծումը գլխավորապես հենվում է Վ. Ի. Լենինի հետևյալ մտքերի վրա. «Առանձինը գոյություն չունի այլ կերպ, քան այն կապի մեջ, որը տանում է դեպի ընդհանուրը: Ընդհանուրը գոյություն ունի միայն առանձինի մեջ, առանձինի միջոցով: Ամեն մի առանձին (այսպես թե այնպես) ընդհանուր է: Ամեն մի ընդհանուր առանձինի (մասնիկը կամ կողմը, կամ էությունն) է: Ամեն մի ընդհանուր միայն մոտավորապես է ընդգրկում բոլոր առանձին առարկաները: Ամեն մի առանձին ընդհանուրի մեջ մտնում է ոչ լիովին և այլն, և այլն: Ամեն մի առանձին հազարավոր անցումներով կապված է այլ *կարգի* առանձինների (իրերի, երևույթների, պրոցեսների) հետ և այլն»¹²: Մեջբերված հատվածում Վ. Ի. Լենինը ամրագրում է ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության տարբեր կողմեր, բայց դրանցում դեռ չի տրվում ունիվերսալիանների հիմնահարցի լուծումը:

Փաստորեն, դիալեկտիկամատերիալիստական տեսության մեջ ունիվերսալիանների հիմնահարցը փոխարինվում է եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերության հարցով: Տեսնենք, թե ինչպես է ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության հիմնահարցի դիալեկտիկամատերիալիստական լուծումը ներկայացվել խորհրդային շրջանի փիլիսոփայության հիմնական դասագրքերից մեկում: Մեջբերենք «Եզակին, հատուկը և ընդհանուրը» ենթաբաժնի հիմնական դրույթները և փորձենք հասկանալ դրանց հիմաստը:

1. «*Ընդհանուրը շատի մեջ եղած միասնականն է: Միասնությունը կարող է հանդես գալ որոշակի դասի, բազմության մեջ միավորված առարկաների հատկությունների, հարաբերությունների նմանության կամ ընդհանրության ձևով: Իրերի ընդհանուր հատկություններն ու հարաբերությունները ճանաչվում են հասկացությունների ձևով ընդհանրացման հիման վրա և նշանակվում են հասարակ անուններով, օրինակ, «մարդ»,*

¹¹ Стів Ледников Е. Е. Критический анализ номиналистических и платонистических тенденций в современной логике. Киев, 1973, էջ 20:

¹² Լենին Վ. Ի., Փիլիսոփայական տեսրեր, ԵԼԺ, հ. 29, էջ 390:

«բույս», «օրենք», «պատճառ» և այլն»¹³: Սա հանրահայտ մի դրույթ է, որը ձևակերպել էր Արիստոտելը, և որը միջնադարում կրկնում էին բոլոր փիլիսոփաները: Այլ խոսքով՝ այս մտքերը ձևակերպվել են մինչև դիալեկտիկական մատերիալիզմի առաջացումը:

2. «Յուրաքանչյուր եզակիի մեջ պարունակվում է ընդհանուրը որպես նրա էություն: ... Ընդհանուրը մի տեսակ եզակիի «հոգին» է, էությունը, նրա կյանքի և զարգացման օրենքը»¹⁴: Սա բացահայտ ռեալիստական տեսակետ է՝ թեկուզև «մատերիալիստական» երանգով: Այդ դրույթի տակ հաճույքով կստորագրեին միջնադարյան բոլոր ռեալիստները:

3. «Եզակին և ընդհանուրը գոյություն ունեն միասնության մեջ: Նրանց կոնկրետ միասնությունը հատուկն է: Ընդ որում ընդհանուրը կարող է հանդես գալ երկակի հարաբերությամբ. եզակիի նկատմամբ նա հանդես է գալիս որպես ընդհանուր, իսկ ավելի մեծ աստիճանի ընդհանրության նկատմամբ նա հանդես է գալիս որպես հատուկ ... Ընդհանուրը գոյություն չունի եզակիից առաջ և եզակիից դուրս: Ճիշտ այդպես էլ եզակին գոյություն չունի ընդհանուրից դուրս: Դրանց միասնությունն էլ հենց հատուկն է: ... Հատուկը, այդպիսով, հարուստ է ընդհանուրից և եզակիից»¹⁵: Պարզ չէ, թե եզակիի և ընդհանուրի միասնությունը ինչպես կարող է դառնալ հատուկ: Օրինակ, եթե կենդանի, շնչավոր, բանական, մահկանացու, մարդ, փիլիսոփա և «Խնջույք» երկխոսության հեղինակ հատկությունները վերագրենք Պլատոնին, ապա ո՞ր հատկությունների միացման դեպքում կառաջանա հատուկը:

Եթե հասկանալի է, որ ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ «եզակիից» դուրս, ապա ինչպե՞ս հասկանալ, որ «եզակին գոյություն չունի ընդհանուրից դուրս»: Այսինքն՝ արդյո՞ք դա նշանակում է, որ եզակին գտնվում է ընդհանուրի մեջ: Պարզ չէ, թե դա վերաբերում է իրերի՞ն, դրանց հատկությունների՞ն, թե՞ հասկացությունների փոխհարաբերությանը: Եթե վերաբերում է իրերի հատկություններին, ապա անհասկանալի է, թե եզակի հատկությունը ինչպես կարող է գտնվել ընդհանուր հատկության մեջ:

4. «Եզակիի վրա իշխում է ընդհանուրը, որն անողոքաբար «ստիպում» է, որ եզակին որպես անցողիկ հաջորդաբար կործանվի հանուն ընդհանուրի՝ որպես մի ինչ-որ կայուն բանի. եզակին մեռնում է, բայց ցեղը, սեռը ապրում է: Դրա հետ մեկտեղ եզակին նախադրյալ է ծառայում ընդհանուրի համար»¹⁶: Սա նույնպես ռեալիստական դրույթ է, որը կարող ենք հանդիպել միջնադարի ցանկացած ռեալիստի աշխատության մեջ: Տվյալ դեպքում «եզակի» ասելով հասկացվում է առանձին առարկան: Իսկապես, առանձին գոյացությունները առաջանում և ոչնչանում են, իսկ ընդհանուրը մնում է անհարաբերական տարածաժամանակային փոփո-

¹³ Սպիրկին Ա. Գ., Մարքսիստական փիլիսոփայության դասընթաց, Եր., 1970, էջ 224: Ի դեպ, Ա. Սպիրկինը, առանց հղումներ անելու մարքսիզմի դասականներին, իր մտքերը կրկնում է նաև հետխորհրդային ժամանակում հրատարակած «Փիլիսոփայություն» դասագրքում (տես <http://www.gumer.info/bogoslov/Buks/Philos/Spirk/intro.php>)

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 224:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 224-226:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 227:

խություններուն: Սա նույնպէս հանրահայտ մի դրույթ է, որին հանդիպում ենք միջնադարյան ռեալիստ մտածողների երկերուն:

Դասագրքային այս ձևակերպումները, որոնք բխեցվում են մարքսիզմի դասականների դրույթներից, կատարյալ խառնաշփոթ են ստեղծում: Դրանցից պարզ երևում է, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման յուրահատուկ՝ մարքսիստական կամ դիալեկտիկական-մատերիալիստական մոտեցում գոյություն չունի: Սպիրկինի դասագրքում ներկայացվածը սովորական ռեալիստական տեսակետ է՝ պաճուճված անհասկանալի «դիալեկտիկական» ձևակերպումներով: Ավելին, այստեղ միախառնված են ընդհանուրի երկու ըմբռնում՝ ձևական-տրամաբանական կամ ավանդական և դիալեկտիկական (հեգելյան): Առաջին դեպքում ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության հարցը դիտարկվում է ստատիկ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ դինամիկ, շարժման ու զարգացման վիճակում: Երբ ընդհանուրի և եզակիի հարցը դիտարկում ենք ստատիկ վիճակում, ապա անհմաստ են դառնում դրանց «դիալեկտիկական միասնության», «փոխկապակցվածության, փոխապայմանավորվածության ու փոխներթափանցման» մասին պնդումները:

Ավանդական տեսության մեջ բովանդակային առումով ընդհանուրը և եզակին կապված են իրար հետ այնքանով, որքանով միևնույն առարկայի կողմեր, հատկություններ են: Եզակի հատկությունը կարող է դառնալ ընդհանուր, եթե դրսևորվի բազումի մեջ, և, հակառակը, ընդհանուր հատկությունը կարող է վերածվել եզակի հատկության, եթե դրսևորվի մեկ առարկայի մեջ: Եթե սա դիալեկտիկական ըմբռնում է, ապա դրա մասին գիտեին միջնադարյան այն տրամաբանները, որոնք մեկնաբանում էին Արիստոտելի և Պորփյուրոսի աշխատությունները:

Իսկ եթե ընդհանուրի և եզակիի հարաբերությունը դիտարկում ենք շարժման ու զարգացման մեջ, ապա բոլորովին այլ նշանակությամբ են գործածվում «ընդհանուր» և «եզակի» հասկացությունները, ընդ որում՝ դրանք նույնացնելով վերացականի և կոնկրետի, ամբողջի և մասի հետ: Այսպես, ընդհանուրը դիտվում է որպէս մի **Մախասկիզբ**, որից սկիզբ են առնում եզակիները, կամ ընդհանուրը դիտվում է որպէս մի ամբողջության մեջ մտնող իրերի ու երևույթների փոխկապակցման **օրենք**: «Փիլիսոփայական հանրագիտարանային բառարանի» «Ընդհանուր» հոդվածում կարդում ենք. «Ընդհանուրը, համընդհանուրը, բոլոր եզակի իրերի, երևույթների, գործընթացների կեցության սկզբունքն է, ամբողջի կազմում դրանց փոխկապակցման օրինաչափ ձևը: Ընդհանուրն արտահայտում է որոշակի հատկություն կամ հարաբերություն, որը բնորոշ է տվյալ դասին պատկանող առարկաներին, ինչպէս նաև՝ նյութական և հոգևոր երևույթների բոլոր եզակի ձևերի գոյության և զարգացման օրենքը»¹⁷: Այստեղ միախառնված են ընդհանուրի երկու ըմբռնում, որոնցից միայն մեկն է (ընդհանուրը որպէս հատկություն) անմիջականորեն առնչվում ունիվերսալիաների դասական հիմնահարցին:

Ունիվերսալիաների հիմնահարցի դիալեկտիկամատերիալիստական ըմբռնման վերաբերյալ հետաքրքիր տեսակետ է արտահայտում Գ. Լևինը: Նախ, ի տարբերություն այն հետազոտողների, որոնց կարծիքով մարք-

¹⁷ Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 447.

սիզմը վերջնականապես լուծել է ունիվերսալիաների հիմնահարցը, նա այն միտքն է արտահայտում, որ այդ հիմնահարցի դիալեկտիկամատերիալիստական լուծումը շատ թույլ է մշակված¹⁸: Դրա հիմնական պատճառն այն է, որ ճիշտ չի ձևակերպվում ունիվերսալիաների հիմնախնդրի էությունը: Նա իրավացիորեն նշում է, որ այդ հիմնախնդրի էությունը հանգում է հետևյալ հարցին՝ իրականում ի՞նչն է համապատասխանում մըտքում գտնվող ընդհանուր հասկացություններին:

Նրա կարծիքով գոյություն ունի այս հիմնահարցի լուծման չորս հիմնական տարբերակ.

ա) նախատեսական կամ ողջախոհության տեսակետ, ըստ որի՝ «տուն» հասկացությանը համապատասխանում են բազմաթիվ տներ: Այս դեպքում անհասկանալի է մնում, թե ինչպես է հնարավոր այդպիսի համապատասխանությունը, ինչպե՞ս կարող են մեկ առարկա մատնանշող հասկացությանը համապատասխանել բազմաթիվ առարկաներ,

բ) պլատոնական, ըստ որի՝ ընդհանուր հասկացություններին համապատասխանում են առարկաներ, որոնք գտնվում են վերերկրային, իդեալական աշխարհում,

գ) կոնցեպտուալիստական, ըստ որի՝ ընդհանուր հասկացությունները հիմքեր ունեն իրականության մեջ (իրերի նման հատկությունները), սակայն դա չունի համապատասխանության բնույթ,

դ) նոմինալիստական, ըստ որի՝ ընդհանուր եզրույթը մեկ առարկա մատնանշող ընդհանուր հասկացության կրողը չէ: Այլ խոսքով՝ նոմինալիզմը չի լուծում հարցը, այլ այն համարում է անհմաստ:

Գ. Լևինը ողջախոհության տեսակետը համարում է թեզ (դրույթ), պլատոնիզմը, կոնցեպտուալիզմը և նոմինալիզմը՝ հակաթեզ (հակադրույթ) և, բնականաբար, դիալեկտիկամատերիալիստականը՝ սինթեզ (համադրույթ): Այս բաժանման հիմքում ընկած է այն փաստը, որ ողջախոհությունն ընդունում է ընդհանուր հասկացության համապատասխանությունը այն օբյեկտների դասին, որը կազմում է դրա ծավալը, իսկ մյուս երեք լուծումները մերժում են այդ համապատասխանությունը: Հիմնահարցի դիալեկտիկամատերիալիստական լուծումը պետք է լինի սինթեզ, համադրություն: Այսինքն՝ դա պետք է վերադառնա ողջախոհության տեսակետին՝ միաժամանակ հրաժարվելով պլատոնիզմի, կոնցեպտուալիզմի և նոմինալիզմի *հայելանման* համապատասխանության նախադրույթից: Եթե վերջին երեք լուծումները մշակել են ընդհանուր հասկացությունների և առարկաների ընդհանուր (նման) հատկությունների հարաբերակցության համապատասխանության գոյաբանական կողմերը, ապա դիալեկտիկամատերիալիստական տեսության խնդիրը այդ համապատասխանության իմացաբանական մեխանիզմին առնչվող հարցերի պարզաբանումն է: Ըստ Գ. Լևինի, որպեսզի նման առարկաների դասի փոխարեն տեսնենք մեկ ընդհանուր առարկա, անհրաժեշտ է կատարել հատկապես քայլերը. ա) վերացարկվել տվյալ առարկայի բոլոր հատկություններից՝ բացառությամբ հետազոտվողից, բ) յուրաքանչյուր այդպիսի հատկություն նույնացնել յուրաքանչյուր այդպիսի առարկայի հետ, գ) վերացական առարկանե-

¹⁸ См. у Левин Г. Д. Проблема универсалий в диалектическом материализме // Вопросы философии, 1987, № 67:

րի նմանությունը բացարձակացնել, դ) բացարձակացված նմանությունը փոխարինել նույնությամբ¹⁹:

Իսկ ինչո՞վ է տարբերվում այս տեսակետը կոնցեպտուալիստակա-նից, ըստ Գ. Լևինի՝ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման իմացաբանական մեխանիզմի մանրամասն նկարագրությունից: Այնուհանդերձ, որքան էլ Գ. Լևինը փորձում է դրա հիման վրա առանձնացնել հարցի դիալեկտիկամատերիալիստական լուծումը, ակնհայտ է, որ նրա ներկայացրածն ընդհանուր առմամբ կոնցեպտուալիստական տարբերակ է:

Այս պարագայում պետք է ամրագրենք հետևյալը. իրականում գոյություն ունեն առանձին իրեր (տվյալ դեպքում իրարից սահմանազատում ենք «առանձին» և «եզակի» հասկացությունները՝ «եզակին» դիտելով ոչ թե առարկա, այլ հատկություն), առարկաներ, երևույթներ, որոնք օժտված են բազմաթիվ հատկություններով: Թե այդ հատկություններից որոնք են ընդհանուր, հատուկ և եզակի, չենք կարող իմանալ, եթե դիտարկում ենք միայն առանձին առարկան: Ավելի ստույգ՝ նման պարագայում դրանք բոլորն էլ եզակի, անհատական հատկություններ են: Բայց երբ այդ առարկան դիտարկում ենք որպես որոշակի բազմության, դասի, տեսակի և սեռի ներկայացուցիչ, ապա դրա հատկությունները կարող ենք անվանել ընդհանուր, հատուկ, եզակի՝ կախված այն բանից, թե տվյալ դասի քանի առարկայի մեջ են դրանք դրսևորվում: Եթե դա դրսևորվում է տվյալ դասի բոլոր առարկաների մեջ, ուրեմն այդ հատկությունը կարող ենք անվանել ընդհանուր, իսկ եթե որոշ առարկաների մեջ՝ հատուկ (ավելի ստույգ՝ նվազ ընդհանուր), իսկ եթե միայն մեկ առարկայի մեջ՝ եզակի, անհատական: Այս իմաստով կարող ենք ասել, որ ընդհանուրը դրսևորվում է բազումի մեջ, կամ՝ ընդհանուրը այն հատկությունն է, որը մենք տեսնում ենք միևնույն դասի բոլոր առարկաների մեջ: Շեշտենք՝ այդ ընդհանուրը էություն չէ, այլ սոսկ մի հատկություն, որն ինքնին ոչ ընդհանուր է, ոչ հատուկ, այլ եզակի (անհատական): Միևնույն դասի մեջ մտնող առարկաների այդ հատկությունները իրար *նման* են, և այդ նմանության հիմքի վրա մտքի մեջ վերացարկման ճանապարհով ստեղծվում է մեկ ընդհանուր, *նույնական* առարկա, որը նշանակվում է ընդհանուր անունով: Հիմնահարցի դիալեկտիկամատերիալիստական տեսությունը, մանրամասն ներկայացնելով մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման գործընթացը (ի դեպ, նշենք, որ դասական կոնցեպտուալիստները, օրինակ՝ Զ. Լոկկը, նույնպես դիտարկել են ընդհանուր հասկացությունների կազմավորմանն առնչվող իմացաբանական հարցեր), հարստացնում, ավելի բովանդակալից է դարձնում կոնցեպտուալիստական լուծումը, բայց, այդուհանդերձ, այն չի կարելի համարել որպես ունիվերսալիաների հիմնահարցի յուրօրինակ լուծում:

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – К вопросу марксистской оценки средневековых решений проблемы универсалий. – В своей оценке решений проблемы универсалий в средневековье марксизм исходил из следующих принципов: а) история философии - это история борьбы идеализма и материализма. Первым проявлением

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 73:

материализма в средневековье стал номинализм, именно поэтому он был более прогрессивным учением; б) история философии делится на два периода: домарксистский и марксистский; как правило, философы домарксистского периода в рассмотрении того или иного вопроса не достигали его диалектического и материалистического понимания, и все философские проблемы в целом, и проблема универсалий в частности, свое окончательное разрешение получили именно в философии марксизма.

В статье показано, что, руководствуясь вышеизложенными принципами, невозможно объективно представить философский материал, в частности – решение проблемы универсалий как в средневековье, так и в рамках современной философии. Обосновывается мысль о том, что диалектико-материалистического решения проблемы универсалий не существует: это один из способов переосмысления классического концептуализма, в котором часто переплетены традиционное и гегелевское (диалектическое) понимание общего.

SEYRAN ZAKARYAN – *Interpretations of Medieval Insights into the Issue of Universals in Marxist Philosophy.* – Marxist philosophy used the following basic principles for analysing the Medieval explanation of the issue of universals: a) the history of philosophy is a history of struggle between materialism and idealism. Nominalism is the first expression of materialism in Middle Ages and thus it is a more progressive doctrine. b) The history of philosophy is split into the pre-Marxist and post-Marxist periods. As a rule, philosophers of the pre-Marxist period did not achieve the dialectical or materialistic comprehension of this or that issue they discussed. In this respect, both the philosophical issues and the issue of universals received their final elucidation in Marxist philosophy.

The paper demonstrates that when led by these principles, it is impossible to present the philosophical-historical material and particularly Medieval and contemporary insights into the issue of universals, in an unbiased manner. The author argues that the issue of universals has not been studied from the dialectical-materialistic perspective; the so-called dialectical-materialistic version is one of the alternatives of re-evaluating classical conceptualism, in which many aspects of traditional and Hegelian (dialectical) conceptions of the general are intertwined.