

---

## ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԱՆԵՐԻ ՀԻՄՆԱՅԱՐՑԻ ՀՈՎՅԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

### ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Միջնադարյան հայ մտածողներից ունիվերսալիաների հիմնահարցին առավել հանգամանորեն անդրադարձել է Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ Հովհան Որոտնեցի (1315-1388): Այդ հիմնահարցը նա դիտարկել է հիմնականում Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և Պորփյուրոսի «Ներածություն» աշխատությունների մեկնություններում: Ունիվերսալիաների հիմնահարցի տարբեր կողմերի քննարկման ժամանակ Որոտնեցին հենվում է հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորված ավանդույթի վրա, ինչը չի խանգարում նրան ձևակերպելու մի շարք գաղափարներ ու դրույթներ, որոնք ոչ միայն նորություն էին միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ, այլև որոշակի ներդրում ունիվերսալիաների հիմնահարցի տեսական իմաստավորման մեջ: Մասնավորապես, նա առաջին անգամ ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցը դիտարկում է դրանց **առավելության, հավասարության, տարբերության և առաջնության** տեսանկյունից:

Քանի որ ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցն առանցքային տեղ է զբաղում Որոտնեցու փիլիսոփայական ժառանգության մեջ, հարկ է մ համարում անդրադառնալու մասնագիտական գրականության մեջ, ի մասնավորի Գ. Գրիգորյանի «Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը» աշխատության մեջ, Որոտնեցու ըմբռնումների վերաբերյալ արտահայտված գնահատումներին: Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփա-պատմաբանների կարծիքով միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ ունիվերսալիաների հիմնահարցը գերազանցապես լուծվել է նոմինալիզմի դիրքերից: Այնուհանդերձ, Գ. Գրիգորյանը վերապահումով է Որոտնեցուն անվանում նոմինալիստ մտածող, որովհետև՝ «թեև ուղղակիորեն քննելիս ընդհանուրի և եզակիի առաջնության հարցը, նա վճռականորեն չի արտահայտվել հոգուտ նոմինալիզմի և փորձել է մեղմել նոմինալիստական ու ռեալիստական տեսակետների հակադրությունը, հիմնավորել նրանց անհակասականությունն ու համատեղելիությունը»<sup>1</sup>: Երկրորդ, ըստ Գ. Գրիգորյանի՝ Որոտնեցին հետևողականորեն չի պաշտպանել ընդհանուրի նկատմամբ եզակիի առաջնայնության դրույթը, քանի որ այդպիսի դիրքորոշումը «աստվածաբանության հիմնական դրույթները կասկածի տակ առնող անցանկալի հարց կարող է հարուցել»<sup>2</sup>: Երրորդ, ըստ Գ. Գրիգորյանի, փիլիսոփայական

---

<sup>1</sup> Գ. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, էջ 226: Հ. Գաբրիելյանը նույնպես կարծում է, որ Որոտնեցին փորձում է նոմինալիզմը հաշտեցնել ռեալիզմի հետ (տես Գաբրիելյան Գ. Գ. Узловые проблемы философии у армянских средневековых мыслителей. Ер., 1981, էջ 99):

<sup>2</sup> Գ. Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 227:

գիտելիքի շրջանակում լուծելով ընդհանուրի և եզակիի հարաբերության հարցը, Որոտնեցին կարծում է, որ եզակին առաջնային է, իսկ ընդհանուրը գտնվում է եզակիների մեջ որպես նրանց միավորող, նրանց որոշ նմանությունները բացահայտող և արտացոլող հատկանիշ: «Ճիշտ մոտենալով հարցին, - շարունակում է հայ հետազոտողը, - Որոտնեցին, սակայն, չկարողացավ բացահայտել ընդհանուրի և եզակիի դիալեկտիկական միասնությունը, այն, որ իրականում գոյություն ունեն և՛ եզակին, և՛ ընդհանուրը, որ ընդհանուրն ու եզակին անբաժանելի միասնություն, նույնություն են, որ յուրաքանչյուր եզակի ընդհանուր է և ընդհանուրը դրսևորվում է եզակիի միջոցով»<sup>3</sup>: Այս կապակցությամբ Ա. Մինասյանը նախ նշում է, որ «դրսևորելով հիմնականում չափավոր նոմինալիստական դիրքորոշում, Որոտնեցին իր ուսմունքում արտահայտել է նաև չափավոր ռեալիզմի տարրեր», այնուհետև անում է հետևյալ պնդումը. «Անհատի և սեռի անցումային, փոխկապակցված, ճկուն բնույթի ընդունմամբ, հիմնահարցի ընդհանուր առմամբ բազմակողմանի քննությամբ Որոտնեցին փորձում է հաղթահարել նոմինալիզմի և ռեալիզմի ծայրահեղությունները և հարցին ցուցաբերել չափավոր (չափավոր նոմինալիզմը և չափավոր ռեալիզմը, պետք է նշել, ունեն շփման եզրեր), որոշ առումով՝ դիալեկտիկական մոտեցում»<sup>4</sup>:

Դիտելի է, որ Գ. Գրիգորյանի վերոբերյալ գնահատումները ունիվերսալիաների հիմնահարցի էության և Որոտնեցու հայացքների ոչ ճիշտ մեկնաբանության հետևանք են: Նախ նշենք, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցը չպետք է հանգեցնել ընդհանուրի և անհատի առաջնայնության հարցին<sup>5</sup>, երկրորդ, Որոտնեցին հարցը հիմնականում դիտարկում է փիլիսոփայական գիտելիքի շրջանակում և դրա լուծումներն ուղղակիորեն չի կիրառում աստվածաբանության մեջ: Բացի դրանից, նրա կողմից տրված լուծումների տրամաբանությունը ցույց է տալիս, որ դրանք աստվածաբանության համար տեսական վտանգ չէին կարող ներկայացնել: Երրորդ դիտողություն-մեղադրանքը («չի հասկացել ընդհանուրի և եզակիի դիալեկտիկական միասնությունը») բնորոշ էր առհասարակ խորհրդային մարքսիզմին, որը մինչնարքսյան բոլոր փիլիսոփաներին «մեղադրում» էր այս կամ այն հարցի դիալեկտիկական բնույթը չհասկանալու մեջ<sup>6</sup>: Առաջ անցնելով ասենք, որ, ընդհակառակը, Որոտնեցին միջնադարյան այն եզակի մտածողներից է, որ փորձել է ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցը դիտարկել դիալեկտիկական տեսանկյունից, այսինքն՝ բացահայտել դրանց միասնությունը և փոխկապակցվածությունը: Այսպես, Որոտնեցին կարծում է, որ իրականում գոյություն ունեն առանձին իրեր, որոնք ունեն գոյացական և պատահական, ընդհանուր և անհատական հատկություններ, որ առանց անհատների ընդհանուրը չի կարող գոյու-

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Ա. Ա. Մինասյան, Գովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004, էջ 67:

<sup>5</sup> Այդ մասին տես Ա. Ա. Զաքարյան, Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2001, թիվ 2, էջ 42-51:

<sup>6</sup> Այդ մասին տես Ա. Ա. Զաքարյան, Ունիվերսալիաների հիմնախնդրի միջնադարյան լուծումների մարքսիստական գնահատության հարցի շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն, 2010, թիվ 130.4, էջ 39-47:

թյուն ունենալ, որ ընդհանուրը դրսևորվում է առանձին իրերի մեջ և այլն: Ըստ իս` այս հարցում ավելի ճիշտ է Վ. Չալոյանի գնահատականը. Որոտնեցին «ընդհանուրը և եզակին պատկերացնում է միասնության մեջ` եզակիում տեսնում է ընդհանուրը, իսկ ընդհանուրում` եզակին, դրանք դիտելով փոխկապակցության մեջ: Ընդհանուրի և եզակիի այդպիսի միասնությունը, նրանց փոխադարձ պայմանավորվածությունն էլ ավելի մեծ չափով է հաստատվում հարցն ընդհանուրի և եզակիի հավասարության տեսանկյունով քննելիս: ...Յ. Որոտնեցին, հարցը քննելով նոր ձևով, ինքնուրույն կերպով հանգում է այն հետևության, որ եզակին ու ընդհանուրը փոխկապակցության մեջ են, որ այդ երկու հակադրությունները միասնական են»<sup>7</sup>:

Այժմ տեսնենք, թե ինչպես է Որոտնեցին լուծում ունիվերսալիաների հիմնահարցին առնչվող հարցերը: Նախ անդրադառնանք այն հարցին, թե ինչ է հասկանում նա «**ընդհանուր**», «**հասարակ**» և «**անհատ**» հասկացությունների տակ: Հայ մտածողը նկատում է, որ ընդհանուրը գործածվում է տարբեր իմաստներով ու նշանակությամբ: Ընդհանուրը, ըստ նրա, լինում է չորս տեսակի` «նախ է անբաժանական, որպես փող հասարակ երկուց ընկերաց, զի երբեմն միոյն հանդիպի հնչման և երբեմն միւսոյն. երկրորդ, է բաժանականս, որպես կերակուր հասարակաց և անդաստան գեղից, երրորդ, հասարակ է, որպես տեղիք թատրոնին նախ ժամանողաց, չորրորդ, է հանգէտ ընդունական, որպես ձայն քարոզչաց, որպես կենդանութիւն. կամ արեգակն և այլ այդպիսիք: Իսկ հասարակութիւն հոմանուանն է ըստ չորրորդ յեղանակի, որ է հանգէտ ընդունողացն»<sup>8</sup>: Ընդհանուրի այս չորս նշանակությունները կարող ենք խմբավորել երկուսի մեջ. առաջին, ընդհանուրը մի նյութական իր է, որը պատկանում կամ վերաբերում է շատերին: Ընդհանուրի այսպիսի ըմբռնմանը նա անդրադառնում է, երբ քննարկում է սեռի նշանակության հարցը: Սեռը, լինելով առանձին մի բան, կարող է հանդես գալ որպես լինելության սկիզբ: Օրինակ, ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու դեպքերը դիտարկելիս Որոտնեցին գրում է. «Սեռն առաջին է ի բնական գոյութիւնս իւր. և անհատն առաջին է մեզ և ամենայն անհատիցս, որպէս անցեալ մասն ժամանակին է առաջին և մեզ` հանդերձեալն, կամ որպէս հաւն առաջին է և ապա հայրն և ապա որդին: Այլ մեզ առաջին է որդին և ապա հայրն և ապա հաւն իւր»<sup>9</sup>: Այսինքն` ժամանակի առումով պապը առաջին է իրենից սերվածների նկատմամբ և որպես ընդհանուր նախահայր իր «բնական» գոյությամբ լինելության սկիզբ է հանդիսանում իր հետևորդների համար: Ընդհանուրի այսպիսի ըմբռնումն սկզբունքորեն տարբերվում է հասկացության ռեալիզմից. վերջինիս համար ընդհանուրն աննյութական էություն է, իսկ նշված տեսանկյունից` ընդհանուրը նյութական-մարմնական գոյացություն է, որը, լինելով առանձին առարկա, ընդհանուր է դառնում որոշակի հարաբերությունների համատեքստում:

Ընդհանուրի երկրորդ նշանակությունն այն է, որ ընդհանուրը մի բան է, որը հաղորդվում է շատերին, գտնվում է բազումի մեջ: Սա ընդհանուրի

<sup>7</sup> Վ. Կ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 406:

<sup>8</sup> **Հովհան Որոտնեցի**, Վերլուծութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1956, էջ 6:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 34:

արիստոտելյան սահմանումն է, որը տարածված էր միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ: Իսկ **անհատ** ասելով Որոտնեցին հասկանում է առանձին գոյացությունը, որն օժտված է բազմաթիվ հատկություններով: Եթե հասկացությունը արտահայտում կամ նշանակում է մեկ առարկա, ապա դա անհատ հասկացություն է:

Ինչո՞վ են իրարից տարբերվում անհատ և ընդհանուր գոյացությունները: Որոտնեցին թվարկում է հետևյալ տարբերությունները.

1. Անհատ գոյացությունը ներգործությամբ ունի ընդհանուրը, այսինքն՝ Սոկրատեսը ներգործությամբ ունի կենդանի, բանական, մտաց ընդունակ հատկությունները, իսկ «ընդհանուրն (տվյալ դեպքում նկատի է առնվում ընդհանուր հասկացությունը – Ս. Ջ.) զանհատն ունի իմանալաբար, այսինքն՝ արտաքոյ նիւթական պատահմանցն»: Այսպիսի ընդհանուրը գտնվում է մտածողության մեջ:

2. Անհատը անհաղորդելի է բազումին, այսինքն՝ այն չի կարող գտնվել այլ իրերի մեջ, մինչդեռ ընդհանուրը գտնվում, հաղորդվում է բազումին:

3. Ընդհանուրը և անհատը իրարից տարբերվում են գոյանդանակով. անհատը սահմանափակված է տարածության և ժամանակի մեջ՝ «աստ է և այժմ է, իսկ ընդհանուրն, որ է սեռն և այլքն, աստ է և յամենեսեսան է, այժմ է և միշտ է»<sup>10</sup>: Սա անհատի և ընդհանուրի գոյանդանակի կարևոր տարբերություններից մեկն է: Դեռևս Արիստոտելը «Երկրորդ անալիտիկաներ» աշխատության մեջ նկատել էր, որ ընդհանուրը չի կարող լինել միայն այստեղ և այժմ, քանի որ դա կհակասեր ընդհանուրի սահմանմանը. «Իսկ ընդհանուրը մենք անվանում ենք այն, ինչը միշտ է և ամենուր»<sup>11</sup>: Ընդհանուրի և անհատի գոյանդանակի այս տարբերության հիմքում ընկած է բնագանցական բնույթի այն գաղափարը, որ անհատ գոյացությունները փոփոխական են. առաջանում և ոչնչանում են, իսկ ընդհանուրը՝ սեռերը և տեսակները, անփոփոխ են: «Եւ մասնականքն և անհատքն անցաւորք են, - գրում է Որոտնեցին, - իսկ ընդհանուրն մնացական և յաւիտենական...»<sup>12</sup>: Մի այլ կապակցությամբ Որոտնեցին կրկնում է այս միտքը. «Իմաստասերքն զկատարելութիւն աշխարհի զընթեանուրն ասացին. որ է տեսակն, զի միշտ մնայ. և ոչ զիրաքանչիւրսն՝ որ լինին և եղծանին»<sup>13</sup>:

4. Անհատը անբաժանելի է, իսկ երբ բաժանվում է որպես ամբողջը մասերի, ապա այն չի պահպանում ամբողջի նույնությունը, իսկ «ընդհանուրն ի բազումս բաժանեալ նոյն մնայ, որպէս սեռն և տարբերութիւնքն և այլքն»:

5. Անհատը գոյացություն (սուբստանցիա) է, այսինքն՝ ունի ինքնաբավ կեցություն, նրա գոյությունը կախված չէ որևէ այլ գոյից: Անհատը ենթակա է և չի գտնվում որևէ ենթակայի մեջ և չի տարբերվում ինքն իրենից՝ «անհատ գոյացութիւնն ոչ է նենթակայումն, ոչ ինքն ի յայլս և ոչ ինքն յինքնան, զի ոչ տարբերի ինքն յինքնէ»<sup>14</sup>, կամ՝ «ոչ ասի զայլմէ և ոչ է ի յայ-

<sup>10</sup> **Յովհան Որոտնեցի**, Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, **Յովհան Որոտնեցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի» գրքում, էջ 302:

<sup>11</sup> **Аристотель**. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1978, с. 309.

<sup>12</sup> **Յովհան Որոտնեցի**, Մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա», Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6573, էջ 244ա:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 256ա:

<sup>14</sup> **Յովհան Որոտնեցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, էջ 48:

լում, ապա յայտ է, զի ինքնակայ ունի զգոյութիւն իւր»<sup>15</sup>: Որոտնեցու կարծիքով իրականության մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին (անհատ) գոյացություններ, որոնք օժտված են բազմաթիվ հատկություններով: Վերջիններս չունեն ինքնակա կեցություն. դրանք գոյություն ունեն միայն առանձին իրերի մեջ և իրերից դուրս չեն կարող գոյություն ունենալ: Որոտնեցին առարկում է հակառակ տեսակետը պաշտպանող մտածողներին, ովքեր իրենց միտքը հիմնավորելու համար բերում են հետևյալ օրինակը. «հոտ խնձորոյն մնա յամանոջն ընդ բառնալ նորին. ապա կարելի է լինել պատահումն առանց ենթակային իւրոյ»: Այս կապակցությամբ Որոտնեցին օգտագործում է Օլիմպիադորոսի կողմից բերված փաստարկները: Օլիմպիադորոսը «դիւրաւ լուծանէ զբան հակառակողացն և ուղղէ զբան իմաստնոյն, ասելով, եթէ անկար է պատահման զատ գոլ յենթակայէն, զի հոտն ուր և իցէ յենթակայէ եթէ յիւր ենթակայն և եթէ ի փոխեալսն յաման և յօղն և յայլսն և առանց ենթակայի ոչ երբէք լինի...»<sup>16</sup>: Այսինքն՝ խնձորի հոտը առանց խնձորի կարող է գոյություն ունենալ, սակայն առանց ենթակա-կրողի՝ երբէք: Դադարելով լինել խնձորի հատկություն՝ դա փոխանցվում կամ միախառնվում է այլ իրերի ու երևույթների հետ և դառնում դրանց պատահական հատկությունը, ինչպես, օրինակ, «հուրն, որ փոփոխէ զմերձակայնիւն ի ջերմիւնսն իւր, զի ջերմն ըստինքեան է ի հուրն. և պատահմամբ ի մերձակայնիւնսն»<sup>17</sup>:

Յետևելով Արիստոտելին՝ Որոտնեցին անհատը բնութագրում է իբրև «իսկագոյն և նախկին և մանաւանդ» գոյացություն: Իսկագոյն ասելով, գրում է հայ մտածողը, անհատ գոյացությունը սահմանազատում ենք «յամենայն պատահմանց», որովետև վերջիններս «ոչ են իսկագոյն իր, այլ հետևումնք իրացն»: «Նախկին» ասելով իրարից տարբերակում ենք առաջին և երկրորդ գոյացությունները, իսկ «մանաւանդ»-ը ցույց է տալիս երկրորդ գոյացությունների տարբերությունը պատահական հատկություններից: Անհատն առաջին գոյացություն է երկու պատճառով. նախ, դա բոլոր կարգի հատկությունների ենթական է և սեռերի ու տեսակների ծնողը, երկրորդ, «թէ ի լինելութիւնն նոցա ամենեցուն հարկ է անհատին գոլ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ առանց անհատի և ոչ պատահումն առանց գոյացութեան: Իսկ ի լինելութիւնն անհատին ոչ է հարկ նոցա գոլ, զի կարէ գոլ գոյացութեան առանց պատահման, որպէս Աստուած: Եւ անհատ առանց սեռի և տեսակի, որպէս արեգակն և լուսին և աշխարհ, զի սոքա ոչ ունին զժողովական տեսակն, որ ի բազում անհատից, թէև ունին զգոյական տեսակն իւրեանց»<sup>18</sup>:

Որոտնեցին, քննարկելով անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցը, մանրամասն անդրադառնում է Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետներին: Միջնադարում տարածված էր այն ըմբռնումը, ըստ որի՝ Արիստոտելը անհատն է համարում առաջին (առաջնային) գոյացություն, իսկ երկրորդը՝ սեռը և տեսակը, իսկ Պորփյուրոսը, ընդհակառակը, առաջին տե-

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 38:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 18:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 20:

<sup>18</sup> Նույն տեղում, էջ 40:

դում դնում է սեռը, հետո՝ տեսակը և վերջում՝ անհատը: Արդյո՞ք այդ երկու տեսակետներն իրար չեն հակասում: Որոտնեցու կարծիքով դրանք իրար չեն հակասում հետևյալ պատճառներով. «...նախ, զի Պորփիր ճեմակա-նացն հետևիլ խոստացաւ, երկրորդ, զի և Արիստոտէլ զսեռն և զտեսակն հասարակ ասէ և զանհատն մասնական, որպէս աստ զենթակայէ ասէ և ոչ զենթակայէ, երրորդ, զի և ոչ անգիտացան ունակութիւն նոցա, զի սեռ և տեսակ պարունակէ զանհատն և անհատն միշտ պարունակի ի նոցանէ»<sup>19</sup>: Չպետք է Որոտնեցուն մեղադրել այն բանում, որ նա փորձում է հաշտեցնել հակադիր այս երկու տեսակետները: Ընդհակառակը, Որոտնեցին իրավացի է, որովհետև Պորփյուրոսն իր աշխատության մեջ շարունակում է արիստոտելյան գիծը, մասնավորապէս հետևում է «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ (գիրք երրորդ, գլուխ երրորդ) ձևակերպած մտքերին: Սահմանափակ, դրանցից մեկը՝ «Քանի որ մենք յուրաքանչյուր իր ճանաչում ենք սահմանման միջոցով, իսկ սահմանման սկիզբը սեռերն են, ուստի անհրաժեշտ է, որպէսզի սեռերը նաև լինեն սահմանելիի սկզբները...»<sup>20</sup>: Համենայն դեպս, Արիստոտէլի «Կատեգորիաներին» նվիրված «Ներածության» մեջ Պորփյուրոսը չի պաշտպանում հակաարիստոտելյան որևէ գաղափար: Բացի դրանից, նա գիտակցաբար խուսափում է քննարկել անհատի և ընդհանուրի (հինգ ծայների) փոխհարաբերության գոյաբանական (բնագանցական) կողմը՝ հիմնական ուշադրությունը դարձնելով հասկացությունների փոխառնչակցության տրամաբանական տեսանկյունների: Այլ խոսքով, թեև Արիստոտէլը «Կատեգորիաներ» աշխատության մեջ անհատն անվանում է առաջնային, իսկ սեռերը և տեսակները՝ երկրորդային գոյացություններ, այնուհանդերձ, ինչպէս այդ, այնպէս էլ այլ երկերում նա նախապատվությունը տալիս է ընդհանուրին: Այս կապակցությամբ Որոտնեցին իրավացիորեն նկատում է, որ ինքը՝ Արիստոտէլը, նույնպէս «զհասարակն դնէ սկիզբն, ասելով, զենթակայէ զունեմնէ և ոչ նենթակայումն»: Ըստ Որոտնեցու՝ դրա համար Արիստոտէլը բերում է երեք պատճառ.

1. Վասն պատվականության, որովհետև գիտության առարկան ընդհանուրն է և ոչ թե մասնավորը: Իսկապէս, անտիկ հունական փիլիսոփայության, մասնավորապէս իմացաբանության համար ընդհանուրը գերադասելի էր մասնավորից, անհատականից, որովհետև գիտելիքը միայն այն ժամանակ է դառնում գիտելիք, եթե ունի ընդհանրական բնույթ:

2. Արիստոտելյան տասը կատեգորիաներն ինքնին ընդհանուր են: Արիստոտելյան տասը կատեգորիաները գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական առավել ընդհանուր հասկացություններ են, որոնց միջոցով ճանաչում և մեկնաբանում ենք գոյություն ունեցողի հատկությունները:

3. «Ընդհանուրն սահման ոչ ընդունի, որպէս ոչ հոմանունն, վասնզի սահմանն մի իր յայտնէ, իսկ նոցա անունն է մի և իրն բազում: Վասն այն ի սկիզբն գրոցս հոմանուն եդ, մմանապէս և աստ զընդհանուրն արար սկիզբն, զի իբր թագաւոր ընդ սահմանաւ և իշխանութեամբ ունէք ոչ պարփակի»<sup>21</sup>:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 34:

<sup>20</sup> **Аристотель.** Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., 1976, с. 107.

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 16:

Բայց քանի որ այդ երկու տեսակետները (արիստոտելյան և պորփյուրոսյան) թվում են հակասական, ուստի Որոտնեցին անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցությունը դիտարկում է երեք տեսանկյունից՝ **առաջնության, հավասարության և առավելության**: Որոտնեցին փորձում է ցույց տալ, որ անհատը և ընդհանուրը գտնվում են այնպիսի հարաբերությունների մեջ, որ առանց դրանք տարբերակելու հնարավոր չէ որևէ մեկին նախապատվություն տալ:

Հարկ է նշել, որ «առաջնություն» ասելով նա հիմնականում նկատի ունի տարբեր առումներով «առաջին» լինելու և ոչ թե միայն ծագումնաբանական հանգամանքը: Այսինքն, այս կապակցությամբ բերած նրա օրինակները դեռևս հիմք չեն տալիս նրան որևէ ուղղության ներկայացուցիչ համարելու: Որոտնեցին թվարկում է ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու հետևյալ դեպքերը.

1. Սեռն առաջին է իր ընդհանուր լինելու համար (ինչպես ընդհանուր փայտը), իսկ անհատն առաջին է առանձին գոյացություն լինելու համար (ինչպես այս կոնկրետ փայտը):

2. Սեռն առաջին է իր անմարմին և ծածուկ գոյության համար, իսկ անհատը՝ մարմնական և երևացող գոյության համար:

3. «Սեռն առաջին է ի բնական գոյութիւնս իւր, և անհատն առաջին է մեզ և ամենայն անհատիցս» (ինչպես անցյալ ժամանակը առաջին է ներկայի հանդեպ, իսկ մեզ համար՝ ապառնին):

4. Սեռն առաջին է որպես նյութ, իսկ անհատը՝ որպես տեսակ և կերպ: Որպես նյութ սերմն առաջին է, որից էլ «շնչաբերի և ապա զգայուն և ապա բանական մարդ կերպացեալ ծնանի»:

5. Սեռն առաջին է որպես գիծ և կետ, իսկ անհատը՝ որպես մարմին:

6. Սեռն առաջին է որպես ստորոգյալ (պրեդիկատ), իսկ անհատը՝ որպես ամեն ինչի ենթակա (սուբյեկտ):

7. Սեռն առաջին է որպես հնարավորություն, անհատը՝ որպես իրականություն:

8. Սեռն առաջին է ըստ դասի, անհատը՝ ըստ պատվի:

9. Սեռն առաջին է ըստ պատճառի, իսկ անհատը առաջին է ինչպես մեկ թիվը երկուսի հանդեպ:

10. Սեռն առաջին է «որպէս սկիզբն մտածողութեան վասն գործոյ ինչ կամ շինելոյ, և անհատն առաջին է՝ որպէս սկիզբն առնել գործոյն և շինելոյն»<sup>22</sup>:

11. Սեռն առաջին է որպես սահմանումը քան սահմանելին, իսկ անհատը՝ որպես «իրն քան զսահման նորին»:

Ըստ էության ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու կապակցությամբ բերված դեպքերը ցույց են տալիս, որ մի դեպքում կարող է ընդհանուրը լինել առաջին, իսկ մի այլ դեպքում՝ անհատը (ընդամին, այդ դեպքերի համեմատվող կողմերը, ինչպես տեսանք, իրարից տարբեր են): Որոշ իմաստով կարող ենք ասել, որ թեև Որոտնեցին հարցը դիտարկում է առաջին լինելու տեսանկյունից, սակայն ըստ էության փաստում է դրանց «հավասար» լինելու հանգամանքը: Չնայած դրան՝ նա առանձին անդրադառ-

<sup>22</sup> **Յովհան Որոտնեցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի, էջ 36:

նում է ընդհանուրի (սեռի, տեսակի) և անհատի «հավասարությանը» և թվարկում հետևյալ դեպքերը.

1. Ինչպես «սեռն գոյացուցանել զտեսակն և զանհատն, այսպես անհատն մայր և ծնօղ լինի և գոյացուցանել զտեսակն և զսեռն...»<sup>23</sup>: «Սեռն գոյացուցանել զտեսակն և զանհատն» դատողությունը պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ առանց սեռային հատկությունների, որպես էական, անհրաժեշտ հատկությունների, հնարավոր չէ պատկերացնել որևէ առարկայի գոյությունը: Եվ, հակառակը, եթե չկան անհատներ, ապա չեն կարող լինել դրանց տեսակները և սեռերը որպես բազմություններ:

2. Երբ վերանում է սեռը, ապա վերանում են տեսակներն ու անհատները, և, հակառակը, երբ վերանում են անհատները և տեսակները, ապա վերանում է նաև սեռը:

3. Ինչպես սեռը պարունակում է տեսակները և անհատները, այնպես էլ անհատը ունի սեռատեսակային հատկություններ:

4. Ինչպես մի սեռն ունի բազում տեսակներ, իսկ տեսակները՝ բազում անհատներ, այսպես էլ «մի անհատն ունի բազում տեսակս և բազում սեռս պատահական յինքեան երևեալ»:

Այս չորս դեպքերի վերլուծությունը հիմք է տալիս ասելու, որ Որոտնեցին անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցը դիտարկում է միասնության մեջ՝ կարծելով, որ մեկի գոյությունը պայմանավորում է մյուսի գոյությունը, որ դրանցից մեկը գոյություն ունի մյուսի միջոցով:

Անդրադառնալով ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության դրույթին՝ Որոտնեցին թվարկում է հետևյալ դեպքերը.

1. Անհատը ենթակա է բոլոր կարգի (էական և պատահական) ստորոգումների:

2. Անհատը առավել է ընդհանրականների հանդեպ, որովհետև ներգործությամբ ունի իրենից վեր գտնվողներին (նկատի է առնվում Պորփյուրոսի ծառը)՝ սեռին, տեսակին և տարբերություններին:

3. Անհատը սեռից և տեսակից առավել է, քանզի դրան բնորոշ են նաև անհատական (պատահական) հատկություններ:

4. Պատահական հատկությունը նախ դրսևորվում է անհատի մեջ, այնուհետև՝ տեսակի և սեռի մեջ:

5. «Ձի անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, զի ստորոգեսցին ի վերայ նորա. այլ նոքա կարօտ են ենթակայի, զի ժողովեսցին և կախեսցին ի նա և սոքա չորեքկին միապես կարօտ են, այսինքն՝ պատահումն՝ գոյացութեան, և բայն՝ անուան, և գործն՝ իրի և ստորոգեալն ենթակայի, զի ոչ կարել լինել գոյ առանց պատահման, և անուն առանց բայի, և իր առանց գործոյ, և ենթակայ առանց ստորոգեալոյ...»<sup>24</sup>:

6. Անհատն է ծնվում, աճում, մեռնում, փառք ու տանջանք, գովք ու պարսավանք ընդունում և ոչ թե սեռն ու տեսակը, որովհետև «անհատն է անձնաւորեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ»:

Այսպիսով, առաջնության, հավասարության և առավելության տեսանկյուններից դիտարկելով ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 36:

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 38:



հարցը, Որոտնեցին փաստորեն հանգում է այն տեսակետին, որ դրանք փոխկապակցված են, տարբեր հարաբերություններում ունեն տարբեր կարգավիճակներ: Այս իրավիճակը նա ներկայացնում է աստվածաշնչյան մտքերով շաղախված. «Եւ աստ է տեսանելի չորս իր զարմանալի, նախ, «Ձի առաջինն եղև յետին և յետինն առաջին», ըստ տեառն ասելոյն, որպէս սեռն և անհատն, երկրորդ, վերինն՝ ներքին և ներքինն՝ վերին, որ Բարձրացուցանէ՝ խոնարհեսցի ասէ, և այլն. երրորդ, առաւելն եղև նուազ և նուազն՝ առաւել, նոցա առաւելն ի ձերուն նուազութեան ասէ. չորրորդ, պարունակողն՝ պարունակեալ և պարունակեալն՝ պարունակող. կերպիս իմն, որպէս ստորոգեալ առ ենթակայ»<sup>25</sup>:

Ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցը դիտարկելով առաջնության, հավասարության և առավելության տեսանկյուններից՝ Որոտնեցին դեռևս պատասխան չի տալիս ունիվերսալիաների հիմնահարցին, այսինքն՝ թե իրականության մեջ ինչ է համապատասխանում մտքում գտնվող հասկացություններին<sup>26</sup>, կամ՝ ինչպե՞ս գոյություն ունի ընդհանուրը՝ իրերից առաջ, իրերի մեջ, թե՞ իրերից հետո: Ընդհանուրի գոյաբանական ռեալության հարցը Որոտնեցին միանշանակորեն լուծում է չափավոր (հատկութեանական) ռեալիզմի դիրքերից, այսինքն՝ կարծում է, որ ընդհանուրը որպես հատկություն ռեալ կերպով գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ: Միջնադարում չափավոր ռեալիզմը ընդունում էր ունիվերսալիաների եռակի գոյությունը (բազումից առաջ, բազումի մեջ և բազումից հետո): Հարկ է նշել, որ նա Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և Պորփյուրոսի «Ներածության» մեկնություններում ըստ էության չի անդրադառնում աստվածային գաղափարների և առանձին իրերի հարաբերության հարցին, այլ գլխավորապես ուշադրություն է դարձնում առանձին իրերի և ընդհանուրի, անհատի և սեռերի ու տեսակների, առանձին իրերի և ընդհանուր հասկացությունների հարաբերակցության հարցերին: Այն, որ Որոտնեցին ընդունում է ընդհանուրի գոյությունն առանձին իրերի մեջ, ակնհայտորեն երևում է ընդհանուրի սահմանումից. **«Ընդհանուր է մի թուով ըստ տեսակի ի բազմաց ընկալեալ: Իսկ թէ վասն էր ի վերայ միոյն զթուովն յաւել, այս է, զի բազումք են մի, այլ բաղադրելով ասին մի, յաղագս որոյ յաւել զըստ թուոյն, որ մի թուով է ընդհանուրն: Իսկ վասն զի և նիւթն մի ինչ է, յաւել ըստ տեսակի, վասն զի և նիւթ, թէպէտ մի ինչ է, այլ ոչ ըստ տեսակի, այսինքն ոչ ներգործութեամբ է նիւթն ի բազումսն, այլ զօրութեամբ, իսկ ընդհանուրն միշտ ներգործութեամբ է»**<sup>27</sup>: Բացի դրանից, տարբեր առիթներով Որոտնեցին հստակորեն ներկայացնում է իր տեսակետը. **«...անհատն ներգործութեամբ ունի զընդհանուրն, այսինքն Սոկրատէս զկենդանին և զբանականն և մարդն գոյ ներգործութեամբ ունի»**<sup>28</sup>: Անհատը «գտեռ և գտեսալս և գտարբերութիւնք և

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 40:

<sup>26</sup> Այդ մասին տե՛ս **Левин Г.** Природа универсалий и их роль в развитии познания // «Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики». М., 1981, էջ 218, **De Wulf, M.** Nominalism, Realism, Conceptualism. In The Catholic Encyclopedia. New York. Retrieved December 15. 2008 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/11090c.htm>

<sup>27</sup> **Հովհան Որոտնեցի**, Համառոտ վերլուծութիւն Պորփյուրի դժուարալուծիցն, էջ 298:

<sup>28</sup> Նույն տեղում, էջ 300-302:

զայլ ամենայն վերնագոյնս ներգործութեամբ ունի»<sup>29</sup>: Անհատն «զտեսակն և զսեռն յինքեան ունի, թեպէտ և ոչ պարունակեալ, այլ ստորոգեալ»<sup>30</sup>: Սա դեռ չի նշանակում, թե նա պաշտպանում է այն տեսակետը, ըստ որի՝ ուղղակի համապատասխանություն գոյություն ունի առանձին իրի մեջ գտնվող ընդհանուրի և մտքի մեջ գտնվող ընդհանուրի միջև: Նա տարբերակում է երկու կարգի ընդհանուր, որոնք զանազանվում են իրենց գոյաեղանակով. «Եւ ընդհանուրն կրկին իմանի, կամ այն, որ ի մասնաւոր և յանհատս իւր, և այսպէս ոչ է առաջին նոցա, զի անհատն և սեռիւ և տեսակաւ գոյանայ, կամ այն, որ է յիմացումն և այսպէս ասի առաջին ամանակաւ»<sup>31</sup>:

Սակայն հատկութենական ռեալիզմը վերածվում է բնագանցական ռեալիզմի, երբ հարցը դիտարկվում է ձևի և նյութի գոյաբանության շրջանակում: Ըստ բնագանցական կամ էութենական ռեալիզմի՝ ա) ընդհանուրը (սեռերը և տեսակները) գտնվում են Աստծո բանականության մեջ որպէս արարվելիք իրերի նախատիպեր, այսինքն՝ իրերից առաջ: Բոլոր սեռերը և տեսակները Աստծո արարչագործության արգասիքն են. «...սկիզբն ամենայն գոյացութեանց՝ Աստուած, զի ի նմանէ են սկսեալ և յառաջ եկեալ ամենայն բնութիւնք արարածոց՝ երևելեաց և աներևութից, բաժանեցան ի սեռս և ի տեսակս և տրոհեալ տպաւորեցան ըստ իւրաքանչիւր պատշաճի ի ձևս և ի կերպս»<sup>32</sup>: Բ) Յուրաքանչյուր իր նյութի և ձևի, անհատականի և ընդհանուրի, պատահականի և էականի միասնություն է: Չնը տեսակը կամ սեռն է, այսինքն՝ ընդհանուր էությունն է (ընդհանուրը գտնվում է բազումի մեջ), իսկ նյութը անհատականացնում է այդ ընդհանուր էությունը: Այսպիսով, միջնադարյան ռեալիզմը խարսխվում է ձևի և նյութի միասնության (հյուլեմորֆիստական) ըմբռնման վրա:

Որոտնեցին պաշտպանում է այս երկու դրույթները: Ընդունելով արիստոտելյան ձևի և նյութի մասին ուսմունքը՝ նա նշում է, որ Արարիչը ստեղծում է բոլոր գոյերը՝ ըստ սեռերի և տեսակների, որից հետո բնությունը նույնպէս ստեղծագործում է, սակայն առանց գիտության: «Արդ՝ յորժամ ասէ Արիստոտէլ ստեղծանել բնութեանն զայսոսիկ առանց բանի՝ զայս ցուցանէ, թէ ինքն բնութիւնն ոչ գիտէ զայսոսիկ տեսակս: Բայց ստեղծանելով ոչ թաքչի Աստուծոյ, զի Աստուծոյ գիտութեամբն առնէ բնութիւնն և ոչ իւրովն...»<sup>33</sup>:

Ի տարբերություն էութենական ռեալիզմի, հատկութենական ռեալիզմը ընդհանուրի հարցը դիտարկում է առավելապէս իմացաբանական-տրամաբանական տեսանկյունից և այս առումով որոշ իմաստով նմանվում է կոնցեպտուալիզմին: Թեև հատկութենական ռեալիզմը, ի տարբերություն կոնցեպտուալիզմի, ընդունում է ընդհանուրի ռեալ գոյությունը իրերի մեջ, այնուհանդերձ կարծում է, որ տարբերություն գոյություն ունի իրերի և մտքի մեջ գոյություն ունեցող ընդհանուրի միջև:

<sup>29</sup> Նույն տեղում, էջ 38:

<sup>30</sup> Նույն տեղում, էջ 36:

<sup>31</sup> **Հովհան Որոտնեցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի, էջ 36:

<sup>32</sup> **Հովհան Որոտնեցի**, Ի Բանն, որ ասէ. «Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, Տէր յերկինս յաթոռ իւրում», Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6573, էջ 199ա

<sup>33</sup> **Հովհան Որոտնեցի**, Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, էջ 304:

Եթե ընդհանուրը գտնվում է առանձին գոյացությունների մեջ որպես հատկություն, ապա ընդհանուրը որպես այդպիսին, որպես վերացարկված էություն կամ որպես իմացական իրողություն գտնվում է միայն մտածողության մեջ: Իրականության մեջ գոյություն չունի «մարդը» որպես այդպիսին, այլ գոյություն ունեն առանձին մարդիկ: «Մարդը» որպես այդպիսին գոյություն չունի առանձին մարդկանց մեջ, այլապես «միայն Պետրոսն լինէր մարդ կամ կենդանի և ոչ այլ ոք»: Իրականում «մարդը» առանձին մարդու հատկությունն է: Այս միտքը Ռոտտենցին հստակ է ձևակերպում. «...որ նույնքն է, ոչ կարժ ասել եմ, այլ թե ունիմ, որպես սեռ զտեսակ և տեսակ զսեռն ունի, նոյնպէս և այլք: Այլ Սոկրատեսն ոչ կարժ ասել, թէ զմարդն ունիմ կամ զկենդանին, այլ ասէ, թէ մարդ եմ և կենդանի եմ»<sup>34</sup>: Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչ Մատթեոս Ջուղայեցին, կրկնելով Ռոտտենցու միտքը, գրում է. «...զի որ յունք է որոշմամբ ունողն ոչ կարժ ասել թէ եմ, այլ թէ ունիմ: Իսկ սեռն և տեսակն ի Սոկրատ ոչ է յունք...զի ոչ ասէ Սոկրատես թէ զմարդն և զկենդանին ունիմ, այլ թէ մարդ եմ և կենդանի եմ, զի անզատելի են ի Սոկրատայ մարդն և կենդանին»<sup>35</sup>:

Ընդհանուրը որպես առանձին էություն, որպես այդպիսին ստեղծվում է մտքի մեջ: Մտածողության մեջ գոյություն ունեն թե՛ առանձին մարդկանց և թե՛ ընդհանրական մարդու մասին պատկերացումները: Եթե առանձին իրերի մեջ ընդհանուրը դրսևորվում է որպես հատկություն, ընդ որում՝ նյութական հատկություն, ապա մտածողության մեջ կազմավորված ընդհանուրը աննյութական է և կտրված է նյութից: Ռոտտենցին հստակորեն իրարից տարբերակում է ընդհանուրի այս երկու գոյաեղանակը: Պատասխանելով այն հարցին, թե Պլատոնը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր ոչ ասի Պլատոն մարդկութիւն, յորժամ ասի մարդ, որ նշանակէ զբոլոր տեսակն», նա գրում է հետևյալը. «ԶՊլատոն մարդ յորժամ իմանամք նիւթական պատահմամբքն, որով առանձնացեալ է ճանաչենք, նոյնպէս և զայլ իւրաքանչիւր անհատսն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանանք, այսինքն զմարդկութիւնն, վասն այսորիկ Պլատոն կարժ ասիլ մարդ նիւթական հատկութեամբն, իսկ մարդկութիւն ոչ կարժ ասիլ, զի ընդհանուրն զատեալ է ի նիւթոց»<sup>36</sup>: Մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորմանը մասնակցում են ինչպես զգայություններն ու երևակայությունը, այնպես էլ կրավորական և ներգործական բանականությունները: Բնականաբար, վճռական դեր են խաղում բանականության այս երկու գործողությունները. «Իսկ իմացական միտքս մեր ունի երկու զօրութիւն՝ ներգործական և կրողական, յորժամ ծագէ զլոյս ներգործութեան իւրոյ յերևակայութիւնն, որպէս արեգակն ի վերայ **մարմնոցն** յայնժամ լուսաւորեալ երևակայութիւնն ջոկին նիւթական պատահմունքն և իմանալի գոյացութիւնն, և յայնժամ կրողական զօրութիւն մտացն առնու յինքն զգիտութիւն անմարմին գոյացութեանն, որ է ընդհանուրն, արտաքս թողլով զնիւթական պատահմունսն: Ապա մի է՝ էութիւն է, ջոկեալ ի նիւթականացս, և այս է ընդհա-

<sup>34</sup> **Հովհան Ռոտտենցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի, էջ 48:

<sup>35</sup> **Մատթեոս Ջուղայեցի**, Երկաբնականացն առ մեզ հարցումն, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ծեռ. 1128, էջ 199բ:

<sup>36</sup> **Հովհան Ռոտտենցի**, Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, էջ 302:

նուրն, որ ասի ի վերայ սեռի, տարբերութեան, տեսակի և այսպիսեացս»<sup>37</sup>: Այսպիսի իմացաբանությունը համապատասխանում է նյութի և ձևի վերաբերյալ գոյաբանական կամ ռեալիստական ըմբռնմանը:

Այսպիսով, ընդհանրացնելով վերոգրյալը, կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունները. ա) ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության հարցը Որոտնեցին դիտարկում է տարբեր տեսանկյուններից և փորձում ցույց տալ դրանց միասնությունն ու փոխկապակցվածությունը, բ) ունի-վերսալիաների հիմնահարցը Որոտնեցին լուծում է չափավոր (հատկութենական) ռեալիզմի դիրքերից, այսինքն՝ ընդունում է ընդհանուրի գոյությունը առանձին իրերի մեջ, միաժամանակ նշում, որ ուղղակի համապատասխանություն գոյություն չունի առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրի և մտքի մեջ գտնվող ընդհանուրի միջև: Ի տարբերություն էութենական ռեալիզմի, հատկութենական ռեալիզմը ընդհանուրի հարցը դիտարկում է առավելապես իմացաբանական-տրամաբանական տեսանկյունից և այս առումով որոշ իմաստով նմանվում է կոնցեպտուալիզմին: Ընդհանուրը որպես այդպիսին գոյություն ունի միայն մտքի մեջ որպես իմացական գործողությունների՝ ընդհանրացման ու վերացարկման արդյունք:

**СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Толкование Ованом Воротнеци проблемы универсалий.** – Анализ взглядов Ована Воротнеци (1315–1388) на проблему универсалий подводит к следующим заключениям: а) средневековый философ рассматривает соотношение общего и индивидуального с разных точек зрения – первичности, равенства, превосходства и отличия, – подчёркивая при этом их единство и взаимосвязь; б) проблему универсалий Ован решает с позиции умеренного (атрибутивно-го) реализма, т. е. принимает существование общего в отдельных вещах, одновременно замечая отсутствие прямого соответствия общего, находящегося в отдельных предметах, общему, находящемуся в мысли. В отличие от субстанционального реализма, реализм атрибутивный рассматривает проблему общего, прежде всего, с гносеолого-логической точки зрения и в какой-то мере сходен с концептуализмом. Общее как таковое, согласно Овану Воротнеци, существует только в мысли – как результат познавательных актов абстрагирования и обобщения.

**SEYRAN ZAKARYAN – The Interpretation of Fundamental Issue of Universals by Hovhan Vorotnetsi.** – Analyzing and evaluating the commentary of the question of Universalities by Armenian medieval philosopher Hovhan Vorotnetsi (1315-1388) the author comes to the following conclusions in the article: a) Vorotnetsi observes the question of the general and individual from the positions of priority, equality, advantage and difference and attempts to show the unity and interconnection of mentioned positions; b) Vorotnetsi solves the question of the Universalities from the positions of moderate (attributive) realism, that is he accepts the existence of the general in things and mentions at the same time, that there is no accordance between the general existing in things and the general existing in mind. Unlike the essential realism, attributive realism observes the question of the general mainly from the gnoseological-logical perspective, and becomes similar to conceptualism in some way. General, according to Vorotnetsi, exists only in the mind as a result of cognitive acts of generalization and abstraction.

---

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 300: