

**ԸՆԴՀԱՆՐԱՎԱՆՆԵՐԻ (ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԱՆԵՐԻ) ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԻ
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄԸ ՏԱԹԵՎԻ ԴՊՐՈՑՈՒՄ**
(Արիստոտելի ծննդյան 2400-ամյակի առիթով)

*Բանալի բառեր – Արիստոտել, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, ընդհանրա-
կաններ, անհատ գոյացություն, սեռ, տեսակ, ռեալիզմ, նոմինալիզմ*

Ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցը առանցքային տեղ է գրավում Տաթևի աստվածաբանական-փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչներ Հովհան Որոտնեցու (1315-1388), Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409), թռուցիկորեն նաև՝ Առաքել Սյունեցու (XIV դարի 50-ական թթ. – XV դարի 20-30-ական թթ.) ու Մատթեոս Ջուղայեցու (XIV դարի 50-ական թթ. – XV դարի 20-ական թթ.) աշխատություններում: Հովհան Որոտնեցին ընդհանրականների հիմնահարցը քննարկել է հիմնականում Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և Պորփյուրոսի «Ներածության» մեկնություններում, Գրիգոր Տաթևացին՝ «Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դարթի», «Համառատ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Գիրք հարցմանց» և այլ երկերում, Առաքել Սյունեցին՝ «Յաղագս Սահմանացն Դարթի Անյադրթի փիլիսոփայի» աշխատությունում: Բնականաբար, նրանց քննարկումների կիզակետում ընդհանրականների հիմնահարցի արիստոտելյան ուսմունքն էր, որի նկատմամբ վերաբերմունքն էր պայմանավորել նրանց կողմից առաջադրված լուծումների ուղղվածությունը: Ի դեպ, եթե փիլիսոփայական այլ հարցերի կապակցությամբ հայ մտածողները, ընդունելով արիստոտելյան տեսակետը, միաժամանակ քննադատում են նրա որոշ դրույթներ, ապա ընդհանրականների հիմնահարցի քննարկման ժամանակ նրանք միանշանակ հետևում են Արիստոտելին:

Մինչև կպարզենք հայ փիլիսոփաների վերաբերմունքը Արիստոտելի ուսմունքի նկատմամբ, անդրադառնանք մեթոդաբանական բնույթի մի քանի կարևոր հարցերի, որոնք վերաբերում են ինչպես ընդհանրականների հիմնահարցի էությանն ու կառուցվածքին, այնպես էլ Արիստոտելի և հայ մտածողների հայացքների գնահատմանը: Ինչպես հայտնի է, ընդհանրականների հիմնահարցի միջնադարյան քննարկումների համար հիմք էին Պորփյուրոսի՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներին» նվիրված «Ներածության» մեջ ձևակերպված հարցադրումները և Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ում քննարկված առաջին (առանձին, անհատ իրերի) և երկրորդային գոյացությունների (սեռերի, տեսակների) մասին ուսմունքը: Պորփյուրոսի ձևա-

կերպած հարցադրումները վերաբերում էին ընդհանուրի գոյաբանական կարգավիճակին (գոյություն ունի՞ արդյոք ընդհանուրը, եթե այո՞, ապա ինչպե՞ս՝ իրերի՞ց առաջ ու անկախ, իրերի՞ մեջ, թե՞ իրերից հետո՝ մտածողության մեջ): Այս հարցադրումների համատեքստում ընդհանրականների հիմնահարցը կարելի է նաև ձևակերպել որպես կեցության և մտածողության համապատասխանության հիմնահարց, ավելի ստույգ, թե ինչ է համապատասխանում մեր մտքի ընդհանուր հասկացություններին իրականության մեջ: Այս հարցադրումներին կարող է տրվել երեք պատասխան. Ա) **ռեալիստական**, ըստ որի ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի իրականության մեջ: Ընդհանուրը կա՛մ գտնվում է իրերից առաջ ու անկախ, այսինքն՝ մտքում գտնվող ընդհանուր հասկացություններին իրականության մեջ համապատասխանում են որոշակի գոյացություններ (ծայրահեղ ռեալիզմ), կա՛մ ընդհանուրը գտնվում է իրերից առաջ, իրերի մեջ և իրերից հետո (չափավոր ռեալիզմ): Բ) **Նոմինալիստական**, ըստ որի ընդհանուրը իրականության մեջ գոյություն չունի: Ընդհանուրը սուկ անուն է, որին իրականության մեջ կա՛մ բացարձակապես ոչինչ չի համապատասխանում (ծայրահեղ նոմինալիզմ), կա՛մ ընդհանուրը պայմանական անուն է, եզրույթ (տերմին), որով նշանակվում են իրերի դասերը (չափավոր նոմինալիզմ): Գ) **Կոնցեպտուալիստական**, ըստ որի կա՛մ ընդհանուրը ի ծնե կամ ապրիորի գոյություն ունի մտքի մեջ որպես հասկացություն (ծայրահեղ կոնցեպտուալիզմ), կա՛մ կազմավորվում է մտքում՝ անհատ իրերի նման հատկությունների ճանաչողության հիման վրա (չափավոր կոնցեպտուալիզմ): Համընդհանրականների հիմնահարցին աղերսվում են այլ ենթահարցեր, ինչպիսիք են եզակիի և ընդհանուրի, անհատի և տեսակի (սեռի), համակարգի և տարրերի, միակի և բազումի, նմանության և նույնության և այլ հարցերը, որոնց լուծումները երբեմն շփոթում են բուն հիմնախնդրի հետ՝ դրանով իսկ դժվարացնելով այս կամ այն մտածողի հայացքների ստույգ գնահատումը: Առհասարակ փիլիսոփայության պատմության մեջ սակավ են այն մտածողները, ովքեր հետևողականորեն պաշտպանել են նշված ուղղություններից մեկը: Հաճախ վերջիններիս տեսակետը ևս ներկայացվում է միակողմանիորեն: Օրինակ, Պլատոնը հայտնի է որպես ծայրահեղ ռեալիզմի տեսաբան, սակայն դա չի նշանակում, որ նա մերժում է ընդհանուրի գոյությունը առանձին իրերի կամ մտածողության մեջ: Անշուշտ, վերոգրյալից չպետք է եզրակացնել, թե անհնար է սկզբունքորեն բնորոշել այս կամ այն մտածողի հայացքները: Այս պարագայում որևէ մտածողի տեսակետ գնահատելիս հարկավոր է հաշվի առնել նախ և առաջ նրա փիլիսոփայության ընդհանուր համատեքստը՝ բնագանցական-գոյաբանական, իմացաբանա-

կան-տրամաբանական և արժեքաբանական հայացքների ուղղվածությունն ու շեշտադրումները¹:

Հարկ է նշել, որ Արիստոտելի հայացքները մասնագիտական գրականության մեջ արժանացել են հակասական գնահատականների: Օրինակ, եթե արևմտյան գրականության մեջ ավանդաբար Արիստոտելին համարում են չափավոր ռեալիստ, ապա խորհրդային և խորհրդահայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ, Վ. Ի. Լենինի մի քանի արտահայտությունների ազդեցությամբ, տարածված էր այն տեսակետը, որ Արիստոտելը առհասարակ իր փիլիսոփայության, իսկ մասնավորապես եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցում տատանվում կա՛մ խճճվում էր օբյեկտիվ իդեալիզմի և մատերիալիզմի, կա՛մ պարզունականացված ձևով՝ ռեալիզմի և նոմինալիզմի միջև: «Արիստոտելը, – գրում է Վ. Չալոյանը, – հավասարապես չի ժխտում ո՛չ եզակիի (գոյի) և ոչ էլ ընդհանուրի (ձևի) ռեալությունը: Դրանով իսկ հնարավորություն է ստեղծվում նրա մոտ հարցը մեկնաբանելու ինչպես իդեալիզմի, այնպես էլ մատերիալիզմի դիրքերից»²: Մասնավորապես, խորհրդային փիլիսոփա-պատմաբանները նրա իմացաբանական-տրամաբանական ուսմունքը գնահատում էին որպես առավելապես մատերիալիստական, իսկ եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցի լուծումը՝ կա՛մ մատերիալիստական միտում ունեցող, կա՛մ նոմինալիստական-կոնցեպտուալիստական: Ըստ այդմ, եթե միջնադարյան հայ մտածողները, այդ թվում Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչներ Հովհան Ռոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին, ընդհանրականների հարցում հետևում էին արիստոտելյան ուսմունքին, հետևաբար նրանք նույնպես կա՛մ նոմինալիստներ էին և կա՛մ կոնցեպտուալիստներ: Վ. Չալոյանը հետևյալ կերպ է ներկայացնում ընդհանրականների հարցում Հովհան Ռոտունեցու ըմբռնումը. «Ընդհանուրը, հակառակ Անտիսթենեսի կարծիքի, ռեալություն է, թեպետև այն զգայորեն չի ընկալվում: Ընդհանուրը, հակառակ Պլատոնի կարծիքի, ռեալություն է շնորհիվ նրան, որ այն իր հիմքում ունի զգայական-նյութական կեցությունը՝ լինելով նրա բարձրագույն ընդհանրացումը: Չկա ընդհանուրը, եթե չկա եզակին: Ընդհանուրը նյութական չէ, բայց նրա աղբյուրը կոնկրետ նյութականն է, եզակին, ընդհակառակը, նյութականն է, նա իր գոյությամբ կախված չէ ընդհանուրից (սեռից և տեսակից), մինչդեռ ընդհանուրը կարող է լինել միայն այնտեղ, որտեղ կա եզակիությունը և նրա բազմազանությունը: Այդ բոլորը ցույց է տալիս, որ Հովհան Ռոտունեցին ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության հարցում հակվում է դեպի Արիստոտելի ուսմունքը

¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Ջաքարյան Ս. Ա.**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Երևան, 2014, էջ 5-39:

² **Չալոյան Վ. Կ.**, Ընդհանուրի և եզակիի արիստոտելյան ըմբռնումը պատմական Հայաստանում // Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 1980, էջ 73:

այն վերցրած իր մատերիալիստական ըմբռնմամբ: Այս է Որոտնեցու նումինալիզմի էությունը»¹: Վ. Չալոյանը, ինչպես ընդունված էր խորհրդային փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ, ըստ էության, նումինալիզմը հանգեցնում է մատերիալիզմին, մինչդեռ «նումինալիզմի էությունը» բնավ ընդհանրականների հիմնահարցի մատերիալիստական լուծումը չէ: Ս. Արևշատյանը համանման գնահատականներ է տալիս Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու հայացքներին. «Ունիվերսալիաների, այսինքն՝ ընդհանուր հասկացությունների բնույթի հարցի լուծման մեջ Հովհան Որոտնեցին, շարունակելով իր իմացաբանության էմպիրիկ-սենսուալիստական գիծը, կանգնում է նումինալիզմի դիրքերի վրա»²: «Գրիգոր Տաթևացին նումինալիզմի դիրքերից է լուծում միջնադարյան փիլիսոփայության համար շատ կարևոր ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի հարցը... Տաթևացին կանգնած էր կոնցեպտուալիզմին մերձ «չափավոր» նումինալիզմի դիրքերի վրա, «ծայրահեղ» նումինալիստների նման ընդհանուրը նա չէր համարում ոչինչ չնշանակող դատարկ հնչյուն»³: Իսկ Գ. Գրիգորյանը, ով կարծում է, որ «ի տարբերություն Եվրոպայի, հայկական փիլիսոփայության մեջ արտացոլվել է **միայն նումինալիզմը. հայ հեղինակները պաշտպանել են հիմնականում նումինալիստական կոնցեպցիան**»⁴, վերապահումով է Հովհան Որոտնեցուն անվանում նումինալիստ մտածող, որովհետև՝ «թեև ուղղակիորեն քննելիս ընդհանուրի և եզակիի առաջնության հարցը, նա վճռականորեն չի արտահայտվել հոգուտ նումինալիզմի և փորձել է մեղմել նումինալիստական ու ռեալիստական տեսակետների հակադրությունը, հիմնավորել նրանց անհակասականությունն ու համատեղելիությունը»⁵: Եթե ընդհանրացնենք այս գնահատականները, ապա կարող ենք ասել հետևյալը. ըստ հայ հետոզոտողների՝ տաթևացիները ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման ընթացքում հետևում են Արիստոտելին, իսկ քանի որ Արիստոտելը մատերիալիստական միտում ունեցող նումինալիստ կամ կոնցեպտուալիստ է, հետևաբար տաթևացիները նույնպես նումինալիստ կամ կոնցեպտուալիստ են:

¹ Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 408:

² Արևշատյան Ս. Ս., Հովհան Որոտնեցի // Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները. V-XVIII դարեր, Երևան, 1976, էջ 402:

³ Արևշատյան Ս. Ս., Գրիգոր Տաթևացի // Նույն տեղում, էջ 411-412:

⁴ Գրիգորյան Գ. Հ., Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Երևան, 1987, էջ 53:

⁵ Գրիգորյան Գ. Հ., Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երևան, 1980, էջ 226: Հ. Գաբրիելյանը նույնպես կարծում էր, որ Հովհան Որոտնեցին փորձում է նումինալիզմը հաշտեցնել ռեալիզմի հետ (տե՛ս Գաբրիելյան Գ. Գ., Узловые проблемы философии у армянских средневековых мыслителей. Ереван, 1981, с. 99), իսկ ըստ որոտնեցիագետ Ա. Մինասյանի՝ Հովհան Որոտնեցին «վճռականորեն չի արտահայտվել հոգուտ նումինալիզմի և փորձել է մեղմել նումինալիստական ու ռեալիստական տեսակետների հակադրությունը, հիմնավորել նրանց անհակասականությունն ու համատեղելիությունը» (Մինասյան Ա. Ա., Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, էջ 67):

Մինչդեռ Արիստոտելը ո՛չ նոմինալիստ է և ո՛չ կոնցեպտուալիստ, թեև նրա ուսմունքը, եթե նկատի ունենանք նրա փիլիսոփայության մետահամատեքստը, գերծ չէ նոմինալիստական կամ կոնցեպտուալիստական տարրերից: Արիստոտելը ռեալիստ է, որովհետև ընդունում է ընդհանուրի ռեալ գոյությունը: Հայ հետազոտողները թե՛ Արիստոտելին և թե՛ Հովհան Ռոտնեցուն ու Գրիգոր Տաթևացուն նոմինալիստ են համարում, քանի որ նրանք ընդունում են անհատ, առանձին գոյացությունների առաջնայնությունը կամ նախադասությունը երկրորդային գոյացությունների՝ տեսակների ու սեռերի նկատմամբ: Իսկ նրանց համարում են «տատանվող» կամ «հաշտարար» այն պատճառով, որ տարբեր համատեքստերում և ընդհանուրի գործածման տարբեր իմաստների շրջանակում առաջնությունը տալիս են թե՛ անհատ և թե՛ երկրորդային գոյացություններին կամ հասկացություններին:

Այս կապակցությամբ նշենք հետևյալը. 1) առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարցի լուծմամբ չի որոշվում ընդհանրականների հիմնահարցի ուղղվածությունը. 2) անհատ գոյացությունների առաջնության ընդունումը երկրորդային գոյացությունների նկատմամբ՝ դեռևս չի նշանակում մերժել ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը. 3) ընդհանրականներին առնչվող միակի և բազումի, անհատի և տեսակի, նմանության ու նույնության հարաբերակցության ենթահարցերը չպետք է հանգեցնել ընդհանրականների հիմնահարցին: Անկախ այն բանից, թե ինչպես է լուծվում անհատի և տեսակի ծագումնաբանության ու առաջնայնության հարցը, թե՛ Արիստոտելը և թե՛ միջնադարյան հայ մտածողները բազմիցս շեշտում են, որ ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի բազումի մեջ կամ որպես իրերի ձև, որակ, հատկություն, կամ որպես անհատների բազմություն՝ տեսակ և սեռ:

Հետարիստոտելյան փիլիսոփայության մեջ, հատկապես նորալատոնական ալեքսանդրյան դպրոցում, որի ներկայացուցիչներից էր նաև Դավիթ Անհաղթը, անհամեմատ ավելի ճիշտ է գնահատվել ընդհանրականների հարցում արիստոտելյան տեսակետը: Այս հարցում տաթևցիները հետևում են ոչ միայն Դավիթ Անհաղթին, որը, ինչպես հայտնի է, փորձում էր հաշտեցնել Պլատոնի և Արիստոտելի տեսակետները, այլև լատին մտածողներին, մասնավորապես Բարդուղիմեոս Բոլոնիացուն, ով «Յաղագս հնգից ընդհանրից» աշխատության մեջ Արիստոտելի տեսակետը բնութագրում է որպես պլատոնյան ու անտիսթենեսյան ծայրահեղությունները մերժող «միջին ճանապարհ»¹: Չնայած հաշտարարական դիրքորոշմանը, Դավիթ Անհաղթը ընդհանուր առմամբ ճիշտ է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, կարծելով, որ Ստագիրացին պաշտպանում է ընդհանուրի եռակի գոյության բանաձևը, ըստ որի՝ ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից առաջ, իրերի

¹ Տե՛ս **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգից ընդհանրից, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 2276, էջ 214բ-215ա:

մեջ և իրերից հետո: Արիստոտելը, գրում է *Դավիթ Անհաղթը*, չի ընդունում իրերից առաջ և անկախ ընդհանուրի գոյությունը, իսկ **«որք ասեն, թե բանի ստեղծանէ զամենայն Աստուած՝ այնոցիկ հաւանի, և ասէ զյառաջ քան զբազումս, այս ինքն է գիտութիւնն Աստուծոյ: Եւ ոչ միայն յառաջ քան զբազումս, այլ և ի բազումս. Քանզի «Յետ քան զբնականացն» յաղագս այսոցիկ ասելոյ՝ յարացոյց նոցին ասէ, ասելով, թէ որպէս իշխան ունի յինքեան զկարգաւորութիւն և ի նմանէ ի զօրսն լինի, նոյնպէս և այսպիսի իրք առ ի յԱստուծոյ. ապա ի վերջոյ ի նիւթում: Նախ գիտէ Աստուած, և ապա ստեղծանէ զնոսա բնութիւնն»¹**: Դավիթ Անհաղթի այս գնահատականը ընդունվել է տաթևցիների կողմից: Համեմատելով Պլատոնի և Արիստոտելի հայացքները, Գրիգոր Տաթևացին նշում է, որ այս հարցում տարաձայնություն գոյություն ունի հույն մտածողների միջև. **«Տարաձայնին. զի Պղատոն տեսեալ զստորնայինքս փոփոխական, ասաց զհանուրն փոփոխական և զատեալ ի սոցանէ ըստ իրին և ըստ իմացմանն: Իսկ Արիստոտել ասաց զընդհանուրն լինել ի զգալիսս ըստ իրին և զատեալք ըստ իմացմանն: Այլ համաձայնին, զի երկուքն նախքան զբազումս, ի գիտութիւն Աստուծոյ ասեն գոյ»²**: Որոշ հետազոտողներ փորձում են հակադրել Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայական հայացքները, մինչդեռ խնդրո առարկա հարցում նրանց տեսակետները տարբերվում են զլիսավորապէս շեշտադրումներով. Արիստոտելը, ի տարբերություն Պլատոնի, ընդգծում է ընդհանուրի ռեալությունը իրերի մեջ, ընդհանուրի պատկանելիությունը իրերին: Ըստ էության, Արիստոտելը կիսով չափ է ազատվել գաղափարների բացարձակացման պլատոնյան միտումից, որովհետև նա չի հրաժարվում իրերից առաջ ընդհանուրի գոյության փաստից: Քննադատելով էդոսների մասին պլատոնյան տեսությունը, մասնավորապէս այն դրույթը, թե ինչպէ՞ս կարող են իրերի էությունները գոյություն ունենալ իրերից առանձին, Արիստոտելը «միանգամայն մոռանում է իր բնագանցական ձևերի մասին, որոնք գոյություն ունեն իրերից առանձին աստծո մեջ լինելով դրանց էությունները»³: Սա ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման չափավոր ռեալիստական տեսակետ է, որը ակնհայտորեն դրսևորվում է նաև արիստոտելյան գոյաբանության և իմացաբանության մեջ: Եթե տաթևցիները բնագանցության-գոյաբանության և իմացաբանության մեջ արիստոտելյան ավանդույթի կրողներն ու շարունակողներն էին, ապա ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման մեջ պետք է հետևեին արիստոտելյան չափավոր ռեալիստական տեսակետին: Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, սկսած Դավիթ Անհաղթից, արմատավորված էր այն տեսակետը, որ Արիստոտելը, նախ, քննադատում է Պլատոնի էդոսների տեսությունը,

¹ **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրությունք փիլիսոփայականք (համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի), Երևան, 1980, էջ 128:

² **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 522:

³ **Чанышев А. Н.**, Курс лекций по древней философии, М., 1981, с. 307.

նը, երկրորդ, ընդունում է ընդհանուրի եռակի գոյության բանաձևը, ըստ որի ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից առաջ, իրերի մեջ և իրերից հետո, երրորդ, ընդհանուր գոյերը (սեռերն ու տեսակները) համարում է երկրորդային գոյացություններ, այսինքն՝ առաջնային գոյացությունների՝ առանձին իրերի որակներ ու հատկություններ:

Այժմ տեսնենք, թե Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչները ինչպե՞ս են լուծում ընդհանրականների գոյաբանական կարգավիճակի հիմնախնդիրը և ի՞նչ վերաբերմունք են ցուցաբերում Արիստոտելի տեսակետի նկատմամբ: Այդ լուծումը և վերաբերմունքը նախ և առաջ հարկավոր է դիտարկել նրանց աստվածաբանական ու բնագանցական հայացքների համատեքստում: Առաջ անցնելով նշեմ, որ տաթևցիների կողմից ընդհանրականների լուծման բանաձևը հստակորեն ձևակերպել է Գրիգոր Տաթևացին իր «Լուծումնք համառատ ի տեսութիւն Դարթի» աշխատության մեջ. «**Ընթեանուրն և .ե. [5] ձայնքդ է նախ քան զբազումս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և ի բազումս ի յեութեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց, զի կայանայ յիմացականս մեր, զի իմացականն առանց երևակայութեանց նիւթ նոցա և մարմնաւորաց առնէ զընթեանուրն**»¹: Սա ընդհանրականների՝ հիմնահարցի լուծման չափավոր ռեալիստական տեսակետ է: Ստորև ներկայացնենք ու գնահատենք ընդհանուրի եռակի գոյության արիստոտելյան-անհաղթյան բանաձևի օգտին բերվող հայ մտածողների փաստարկները:

Ս) Ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից առաջ՝ Աստծո բանականության մեջ որպես ստեղծվելիք իրերի նախատիպ-հարացույց

Տաթևցիների արարչապաշտական բնագանցության կենտրոնում Աստված է, ով ստեղծում է տիեզերքը, առանձին գոյերին, որոնք իրարից տարբերվում են իրենց հատկություններով: Բոլոր անհատ գոյացությունները և դրանց բազմությունները (սեռերը և տեսակները) Աստծո արարչագործության արգասիքն են. «**Մկիզբն 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**»²: Աստված ոչ թե ստեղծում է

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Լուծումնք համառատ ի տեսութիւն Դարթի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 33ա:

² «Եռամեծի եւ երիցս երջանկի վարժապետին իմոյ **Յովհաննու Որոտնեցոյ** ասացեալ ի յարհնութիւն նորակերտ շինուածոյ տաճարին եւ զանկակատանն առաքելական աթոռոյ վանիցն Ստաթէի՝ որ է գլուխ եւ աթոռ Սիւնեաց վիճակին, ի բանն, որ ասէ. «Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, Տէր յերկինս յաթոռ իւրում»: **Հովհան Որոտնեցի Ս.**, Մեկնողական-իմաստասիր-

ընդհանուր գոյեր պլատոնյան էյդոսների իմաստով, այլ ըստ յուր բանականության մեջ գոյող ընդհանուր նախատիպի՝ առանձին անհատներ, որոնց հիմքի վրա աստիճանաբար առաջանում են տեսակներ ու սեռեր: Օրինակ, Աստված ստեղծում է Ադամին և Եվային, որից հետո բնական ճանապարհով առաջանում է մարդ տեսակը (մարդկանց բազմությունը): Թեև արարչապաշտական բնագանցությունը տարբերվում է անտիկ (պլատոն-արիստոտելյան) բնագանցությունից, իսկ քրիստոնեության դիմավոր Աստված՝ արիստոտելյան անդեմ աստծուց, այդուհանդերձ, սակայն, դրանց բնորոշ են նաև ընդհանրություններ: Հայ մտածողները Աստծուն բնութագրում են նաև արիստոտելյան բնագանցության հասկացություններով (Աստված սկզբնապատճառ է, առաջնաշարժիչ, անհրաժեշտ ու ներգործությամբ գոյ, բանականության կրող, որում առկա են ստեղծվելիք իրերի ձևերը՝ ընդհանուր տիպարները): Գրեթե բոլոր միջնադարյան մտածողների նման տաթևցիները նույնպես կարծում են, որ ընդհանուրը գոյություն ունի Աստծո բանականության մեջ որպես ստեղծվելիք իրերի նախատիպ կամ հարացույց. «Արարածք թեպետ մարմնապես յետոյ եկին յերևումս և ստեղծան յԱստուծոյ, սակայն իմացականապես սկզբնատիպք և յարացոյցք սոցա մշտնջենաւորապես էին առ Աստված ի կամս Նորա, որով Նա միշտ Արարիչ»¹: Առաքել Սյունեցու կարծիքով «յառաջ քան զիինելն աշխարհի կատարումս էիցս գոյր հուպ ի նախագաղափարն Աստուծոյ»²: Աստծո բանականության մեջ գոյություն ունեցող ընդհանուր գաղափարները կամ նախատիպերը հավերժական են, անփոփոխ և աննյութական, որոնք միավորվելով նյութականի հետ՝ ապահովում են արարչակարգի կայունությունն ու կարգավորվածությունը, գոյաձևերի՝ տեսակների ու սեռերի անփոփոխությունն ու հավերժությունը: Սա ծայրահեղ ռեալիստական տեսակետ է, իսկ տվյալ դեպքում՝ Աստծո մասին փիլիսոփայական (արիստոտելյան, մասամբ նաև՝ պլատոնյան) և քրիստոնեական պատկերացումների մեկտեղում: Ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման պլատոնյան տեսակետը հակասում է քրիստոնեական արարչապաշտական բնագանցությանը: Եթե ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից առաջ, ապա միայն՝ աստվածային բանականության մեջ: Ընդհանուրը չունի ինքնաբավ կեցություն, այսինքն՝ բացառվում է առանձին իրերից գատ և անկախ ընդհանուր բնության կամ էության գոյությունը: Այդ դրույթը Գրիգոր Տաթևացին ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Արդ՝ ի կարճոյ գիտելի է, զի հանուրն ոչ է ենթակայացեալ և զատեալ ի զգալեացս, որպէս ասէն պղատոնա-

րական ճառեր (քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի), Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 237:

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 522:

² Առաքել Սյունեցի, Լուծումնք, Յաղագս Մահմանացն Դաւթի Անյաղթի փիլիսոփայի, «Դավիթ Անյաղթ, Գիրք Մահմանաց սրբոյն Դաւթի» գրքում, Մադրաս, 1797, էջ 406:

կանքն»¹: Ըստ հայ մտածողների՝ ընդհանուրը գոյություն ունի իրերի մեջ, և ընդհանուրի առաջացումը պայմանավորված է իրերի բազմության առաջացմամբ:

Բ) Ընդհանուրը գոյություն ունի իրերի մեջ

Տաթևցիների ոչ միայն բնագանցությունը (աստվածաբանությունը), այլև արարված աշխարհի գոյաբանությունը խարսխվում են արիստոտելյան գաղափարների, ի մասնավորի, նյութի և ձևի, հնարավորությամբ և ներգործությամբ գոյերի, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների ուսմունքների վրա: Հայ մտածողները, հետևելով Արիստոտելին, կարծում են, որ առանձին իրերը նյութի և ձևի, մասնավորի և ընդհանուրի հատկությունների միասնությունն են, որտեղ ձևը ապահովում է տվյալ դասի անհատների ընդհանրությունը, իսկ նյութը հանդես է գալիս որպես անհատականացնող սկիզբ: Եթե ընդունվում է իրերի նյութաձևության (հյուլեմորֆիզմի) կառուցվածքը, ապա նշանակում է գործ ունենք չափավոր ռեալիստական ուսմունքի հետ: Բնագանցության ու գոյաբանության լեզվով ասած՝ ընդհանուրը գոյություն ունի ոչ թե իրերից դուրս, այլ իրերի մեջ որպես դրանց էություն, բնություն կամ որպես էական հատկություն: Իրերի մեջ ընդհանուրի գոյությունը կարելի է ներկայացնել թե՛ բնագանցության ու գոյաբանության և թե՛ իմացաբանության ու տրամաբանության լեզվով: Ըստ բնագանցության ու գոյաբանության՝ ընդհանուրը գոյություն ունի իրերի մեջ որպես ձև, էություն, բնություն, որը աստվածային բանականության մեջ գտնվող ընդհանուր նախագաղափարի մարմնացումն է, իսկ ըստ իմացաբանության ու տրամաբանության՝ ընդհանուրը գոյություն ունի իրերի մեջ որպես նյութական հատկություն և որպես ապաանհատականացված էություն՝ մտքի մեջ:

Առհասարակ հայ մտածողները տարբերակել են ընդհանուրի զանազան նշանակություններ: Ընդհանուրը, հետևելով Դավիթ Անհաղթին, գրում է Հովհան Որոտնեցին, լինում է չորս տեսակի՝ *«նախ է անբաժանական, որպես փող հասարակ երկուց ընկերաց, զի երբեմն միայն հանդիպի հնչման և երբեմն միայն. երկրորդ, է բաժանականս, որպես կերակուր հասարակաց և անդաստան գեղից, երրորդ, հասարակ է, որպես տեղիք թէատրոնին նախ ժամանողաց, չորրորդ, է հանգէտ ընդունական, որպես ձայն քարոզաց, որպես կենդանութիւն, կամ արեգակն և այլ այդպիսիք: Իսկ հասարակութիւն հոմանունան է ըստ չորրորդ յեղանակի, որ է հանգէտ ընդունողացն»²*: Ընդ-

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, էջ 334:

² «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ուսերեն Ա. Ա. Ադամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, խմբ. Ս. Ս. Արևշատյան, Երևան, 1956, էջ 6:

հանուրի այս չորս նշանակությունները կարելի է խմբավորել երկուսի մեջ. ա) ընդհանուրը մի աննյութական կամ նյութական բան է, որը պատկանում կամ վերաբերում է շատերին. բ) ընդհանուրը մի բան է, որը հաղորդվում է շատերին, այսինքն՝ գտնվում է բազումի մեջ: Մա ընդհանուրի արհեստողջյան սահմանումն է, որը տարածված էր միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ: Թեև իրենց աշխատություններում հայ մտածողները գործածում են ընդհանուրի տարբեր իմաստներն ու նշանակությունները (ինչը չտարբերակելու դեպքում գնահատման առումով կարող է ստեղծվել խառնաշփոթ), այդուհանդերձ, խոսքը հիմնականում վերաբերում է բազումին հաղորդակից, բազումի մեջ գտնվող ընդհանուրին: Իսկ ինչպե՞ս հասկանալ, որ ընդհանուրը գտնվում է իրերի մեջ, այն է՝ թվով մի գոյ է, որը գտնվում է տարբեր իրերի մեջ որպես «բնություն» կամ որպես հատկություն, թե՞ վերջիններս, լինելով մասնավոր, ընդհանուր են դառնում, երբ դիտարկում ենք տվյալ իրերի տեսակի ու սեռի համատեքստում:

Տաթևցիների կարծիքով՝ իրականության մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին գոյացություններ, որոնք օժտված են բազմաթիվ հատկություններով: Յուրաքանչյուր առանձին գոյացություն անհատական, եզակի է այն իմաստով, որ իր հատկություններով տարբերվում է մյուս գոյացություններից. **«Անհատ է ի յատկութեանցն բաղկացեալ, որոյ հաւաքումն ոչ այլ ումէք ասացի, և են այսոքիկ՝ նիւթն, ձկնն, որ է կերպն, գաւառն, ազգայինքն, ժամանակն, տեղին և յատուկ անունն, յորոց թէ մի ի սոցանէ գոցի ումէք որոշեսցէ ի միմեանց»**¹: Մոկրատեսը և Պլատոնը միմյանց նման են, որովհետև ունեն մարդուն ներհատուկ հատկանիշներ, բայց տարբերվում են այդ հատկանիշների որակական ու քանակական աստիճաններով: Առհասարակ, հատկություններն իրերից անբաժանելի են: Նույնիսկ, երբ ասվում է, թե առանձին գոյացությունն առաջնային է, իսկ «պատահումն»՝ երկրորդային, ապա դա չի նշանակում, որ առանձին գոյացությունը և դրա հատկությունները գոյություն ունեն իրարից անկախ: Գրիգոր Տաթևացին նշում է, որ անհատի հատկությունների ամբողջությունը կազմում է նրա «բնությունը», ինչպես, օրինակ, **«կենդանին և մարդն ի Մոկրատն մի բնութիւն են»**, կամ՝ **«ումն մարդ՝ զի կոչի մարդ և կենդանի և Մոկրատն և մի է»**: Նա առանձնացնում է երկու

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Ի լուծումն Պարապմանց Սրբոյն Կիրեղի, ՄՍ, ձեռ. թիվ 10051, էջ 103ա: Նույն աշխատության մեջ Գրիգոր Տաթևացին ևս մեկ անգամ շեշտում է այն միտքը, որ իրականության մեջ բոլոր հատկություններով իրար նման երկու անհատի գոյությունը բացառվում է՝ **«Ըստ կանոնի իմաստասիրացն .է. [7] են բաժանականք անհատին. այսինքն՝ տեղն, ժամանակն, դէմն, հասակն, պատահումքն, գործն, թիւն: Արդ թէ ի սոցանէ մինն միայն հանդիպի, բաժանէ զանհատսն ի միմեանց, արդ թէ ոք պարզ մտաք հարցանէ թէ սոքա եւթներինս ի վերայ երկուց ոմանց հանդիպին, այլ զինչ իրաք տարորոշին ի միմեանց: Ասեմք թէ այս անհնար է և թէ դարձեալ խնորէ, ասեմք եթէ նոյն ինքն ասելն, կցորդ միմեանց, որպէս թէ երկուսն թուակից, իբր թէ Պետրոս ժամանակակից, գործակից և այլն, յայտնապէս զանազանեն զնոսա»** (նույն տեղում, էջ 52բ):

կարգի «բնություն»՝ ընդհանուր և մասնավոր, որոնք տարբերվում են հետևյալ կերպ՝ **«Հասարակ բնութիւն է՝ ի մականտածութեան, իսկ յատկացեալն բնութիւն է՝ ի գոյացութեան, զի մի կարծեսցես զընդհանուր բնութիւն...»**¹: Այսպիսի տարբերակումը կարևոր է. եթե իրականում նույն բնությունը ներհատուկ լինի մի քանի անհատների, ապա կստացվի, որ միևնույն բանը միաժամանակ գոյություն ունի իրարից տարբեր անհատների մեջ: Գրիգոր Տաթևացին վճռականապես մերժում է ընդհանուրի, իբրև թվով մեկ բնության, գոյությունը միևնույն տեսակի անհատների մեջ: «Մարդը» որպես այդպիսին գոյություն չունի առանձին մարդկանց մեջ, այլապես «միայն Պետրոսն լինէր մարդ կամ կենդանի և ոչ այլ ոք»: Այս միտքը Հովհան Ռոտունեցին հստակ է ձևակերպում. **«Որ նումեքն է, ոչ կարէ ասել եմ, այլ թէ ունիմ, որպէս սեռ զտեսակ և տեսակ զսեռն ունի, նոյնպէս և այլք: Այլ Սոկրատէսն ոչ կարէ ասել, թէ զմարդն ունիմ կամ զկենդանին, այլ ասէ, թէ մարդ եմ և կենդանի եմ»**²: Նույն բնությունը չի կարող միաժամանակ գտնվել տարբեր իրերի մեջ, բայց նույն բնությամբ տարբեր անհատներ կարելի է մտածել, այսինքն՝ մտածողության մեջ են դրանք դառնում նույնական: **«Բայց մարդս ըստ ինչ իրաց մարդ է, այսինքն՝ ըստ մարդկութեան և վասն այլ ինչ իրաց այդպիսի ինչ մարդ, այսինքն՝ Սոկրատէս: Եթէ մարդկութիւնս ի նոյն իրս մարդ էր, և այս ինչ մարդ, ոչ կարէր յաշխարհիս բազում մարդ լինել»**³: Մերժելով թվով մեկ ընդհանուր բնության գոյությունը անհատ գոյացությունների մեջ, հայ մտածողները առհասարակ չեն ժխտում ընդհանուրի առկայությունը առանձին իրերի մեջ: Անհատ գոյացությունը ներգործությամբ ունի ընդհանուրը, այսինքն՝ Սոկրատեսը ներգործությամբ ունի կենդանի, բանական, մտաց ընդունակ հատկությունները: «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ» աշխատության մեջ Գրիգոր Տաթևացին գրում է, թե **«ումն անհատ ունի զհասարակ բնութիւն լիովին յիրում առանձնութեանն. ամէն մարդ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ...»**⁴: Անհատ գոյացության բնությունը գոյանում է «ի սեռէ և ի տեսակէ և ի տարբերութեանցն», այսինքն՝ ընդհանուր (սեռատեսակային) և անհատական հատկություններից: Եթե անհատը անհաղորդելի է բազումին, այսինքն՝ այն չի կարող գտնվել այլ իրերի մեջ, ապա ընդհանուրը գտնվում է բազումի մեջ: Բացի դրանից, անհատը անբաժանելի է, իսկ երբ բաժանվում է որպես

¹ Նույն տեղում, էջ 11բ:

² «Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 48: Մատթեոս Ջուղայեցին, կրկնելով Ռոտունեցու միտքը, գրում է. **«զի որ յումեք է որոշմամբ ունողն ոչ կարէ ասել թէ եմ, այլ թէ ունիմ: Իսկ սեռն և տեսակն ի Սոկրատ ոչ է յումեք...զի ոչ ասէ Սոկրատէս թէ զմարդն և զկենդանին ունիմ, այլ թէ մարդ եմ և կենդանի եմ, զի անզատելի են ի Սոկրատայ մարդն և կենդանին»**: Մատթեոս Ջուղայեցի, Երկաբնականացն առ մեզ հարցումն, ՄՄ, ձեռ. 1128, էջ 199բ:

³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 85:

⁴ Նույն տեղում, էջ 74:

ամբողջը մասերի, ապա այն չի պահպանում ամբողջի նույնությունը, իսկ «ընդհանուրն ի բազումն բաժանեալ նոյն մնայ, որպէս սեռն և տարբերութիւնքն և այլքն»: Անհատը սահմանափակված է տարածության և ժամանակի մեջ՝ **«աստ է և այժմ է, իսկ ընդհանուրն, որ է սեռն և այլքն, աստ է և յամենեսեան է, այժմ է և միշտ է»**¹: Սա անհատի և ընդհանուրի գոյատեղանակի կարևոր տարբերություններից 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»**²: Ընդհանուրի և անհատի գոյատեղանակի 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 Հովհան Ռոտունեցին, – իսկ ընդհանուրն մնացական և յախտենական...»**³: Այս դեպքում միախառնվում են ընդհանուրի մեկնաբանության բնագանցական-աստվածաբանական և իմացաբանական-տրամաբանական տեսանկյունները:

Ընդհանրականների հիմնահարցի շրջանակում հայ մտածողները դիտարկում են նաև առաջնային և երկրորդային գոյացությունների մասին արիստոտելյան ուսմունքը: Նրանք պաշտպանում են Արիստոտելի այն միտքը, ըստ որի առանձին, անհատ գոյացությունները հիմնագոյացություն են, իսկ երկրորդային գոյացությունները՝ սեռատեսակային հատկությունները, ածանցյալ ու կախյալ գոյեր: Անհատը հիմնագոյացություն (սուբստանցիա) է, այսինքն՝ ունի ինքնաբավ կեցություն, նրա գոյությունը կախված չէ որևէ այլ գոյից: Անհատը ենթակա է և չի գտնվում որևէ ենթակայի մեջ՝ **«ոչ ասի զայլմէ և ոչ է ի յայլում, ապա յայտ է, զի ինքնակայ ունի զգոյութիւն իւր»**⁴: Ընդհանուր գոյերը՝ սեռատեսակային հատկությունները, չունեն

¹ «Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հռետորին հայոց Յովհաննու Ռոտունեցոյ», «Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի» գրքում, էջ 302:

² **Аристотель**, Сочинения в 4-х томах, т. 2, М., 1978, с. 309.

³ «Եռամեծի եւ երիցս երանեալ բազմերջանիկ եւ տիեզերալոյս մեծ հռետորի եւ անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Ռոտունեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա»: **Հովհան Ռոտունեցի Ս.**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 90 և էջ 107: Ըստ Տաթևացու՝ անհատները ծնվում և մեռնում են, իսկ մարդը որպէս տեսակ մնում է. **«Ոմն անհատ ունի զհասարակ բնութիւն լիով յիւրում առանձնութեանն: Ուստի յայտ է ի սահմանէն. ամէն մարդ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ: Եւ դու Պետրոս՝ մարդ և կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և հանճարոյ ընդունակ: Արդ՝ դու առանձնութեամբ քո որ ունիս զհասարակ բնութիւնդ՝ ծնար այսօր ի մօրէ կամ մեռար յաշխարհէ և ոչ հասարակ մարդկութիւնս»:** **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 74):

⁴ «Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորագութեանց» Արիստոտելի», էջ 38:

ինքնակա կեցություն. դրանք գոյություն ունեն միայն առանձին իրերի մեջ և իրերից դուրս չեն կարող գոյություն ունենալ: Հետևելով Արիստոտելին, Հովհան Ռոտունեցին անհատը բնութագրում է իբրև **«խկագոյն և նախկին և մանաւանդ»** գոյացություն: «Իսկագոյն» ասելով, գրում է հայ մտածողը, անհատ գոյացությունը սահմանազատում ենք «յամենայն պատահմանց», որովհետև վերջիններս «ոչ են իսկագոյն իրք, 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 նաև այն պատճառով, որ դրա հիմքի վրա են առաջանում սեռերն ու տեսակները որպես բազմություններ. **«Թէ ի լինելութիւն նոցա ամենեցուն հարկ է անհատին գոլ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ առանց անհատի և ոչ պատահումն առանց գոյացութեան: Իսկ ի լինելութիւն 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, թէն ունին զգոյական տեսակն իւրեանց»**¹: Հայ հետազոտողները վերոբերյալ միտքը գնահատում են որպէս նոմինալիստական, սակայն, ինչպես վերը նշվեց, անհատի առաջնության ընդունումը դեռ չի նշանակում ընդհանուրի (սեռատեսակային հատկությունների և սեռերի ու տեսակների որպէս բազմության) օբյեկտիվ գոյության ժխտում: Անհատը ծագումնաբանորեն նախորդում ու հիմք է հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների առաջացման համար:

Հայ մտածողները, քննարկելով անհատի և սեռերի ու տեսակների հարաբերակցության հարցը, անդրադառնում են նաև Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետներին: Միջնադարում տարածված էր այն ըմբռնումը, ըստ որի՝ Արիստոտելը անհատն է համարում առաջին (առաջնային) գոյացություն, իսկ երկրորդայինը՝ սեռն ու տեսակը, իսկ Պորփյուրոսը, ընդհակառակը, առաջին տեղում դնում է սեռը, հետո՝ տեսակը և վերջում՝ անհատը: Արդյո՞ք այդ երկու տեսակետներն իրար չեն հակասում: Հովհան Ռոտունեցու կարծիքով դրանք իրար չեն հակասում հետևյալ պատճառներով. **«Նախ, զի Պորփիր ճեմականացն հետևիլ խոստացաւ, երկրորդ, զի և Արիստոտել զսեռն և զտեսակն հասարակ ասէ և զանհատն մասնական, որպէս աստ զենթակայէ ասէ և ոչ զենթակայէ, երրորդ, զի և ոչ անգիտացան ունակութիւն**

¹ **Նույն տեղում**, էջ 40: Առաքել Մյունեցին նույնպես պաշտպանում է երկրորդային գոյացությունների նկատմամբ անհատ գոյացությունների առավելության մասին արիստոտելյան դրույթը, կարծելով՝ թէ **«տասն յատկութեամբ լաւ է գոյացութիւնն քան պատահումն»**: **Առաքել Միւնեցի**, Լուծմունք, Յաղագս Սահմանացն Դաւթի Անյաղթի փիլիսոփայի, էջ 274-275: Տե՛ս նաև **Առաքել Մյունեցի**, Յաղագս քերականութեան համառուտ լուծմունք, աշխատ. Լ. Գ. Խաչերյանի, Լոս Անջելոս, 1982, էջ 135-138:

նոցա, զի սեռ և տեսակ պարունակէ զանհատն և անհատն միշտ պարունակի ի նոցանէ»¹: Չպետք է Հովհան Ռոտունեցուն «մեղադրել» այն բանում, որ նա փորձում է հաշտեցնել առաջին հայացքից հակադիր այս երկու տեսակետները: Ընդհակառակը, նա իրավացի է, որովհետև Պորփյուրոսն իր աշխատության մեջ շարունակում է արիստոտելյան գիծը, մասնավորապես, հետևում «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ (Գիրք Երրորդ, գլուխ երրորդ) ձևակերպված մտքերին: Ահավասիկ դրանցից մեկը. **«Քանի որ մենք յուրաքանչյուր իր ճանաչում ենք սահմանման միջոցով, իսկ սահմանման սկիզբը սեռերն են, ուստի անհրաժեշտ է, որպեսզի սեռերը նաև լինեն սահմանելի սկզբները...»**²: Համենայն դեպս, Արիստոտելի «Կատեգորիաներին» նվիրված «Ներածության» մեջ Պորփյուրոսը չի պաշտպանում հակաարիստոտելյան որևէ գաղափար: Բացի դրանից, նա գիտակցաբար խուսափում է քննարկել անհատի և ընդհանուրի (հինգ ձայների) փոխհարաբերության գոյաբանական (բնագանցական) կողմը՝ հիմնական ուշադրությունը դարձնելով հասկացությունների փոխառնչակցության տրամաբանական տեսանկյուններին: Այլ կերպ ասած, թեև Արիստոտելը «Կատեգորիաներ» աշխատության մեջ անհատն անվանում է առաջնային, իսկ սեռերը և տեսակները՝ երկրորդային գոյացություններ, այդուհանդերձ, թե՛ այդ և թե՛ այլ երկերում նա տարբեր համատեքստերում նախապատվությունը տալիս է ընդհանուրին: Այս կապակցությամբ Հովհան Ռոտունեցին իրավացիորեն նկատում է, որ Արիստոտելը նույնպես «զհասարակն դնէ սկիզբն»: Ըստ Հովհան Ռոտունեցու դրա համար Արիստոտելը բերում է երեք պատճառ. Ա) ընդհանուրը գերադասելի է մասնավորից արժեքային առումով (վասն պատվականության), որովհետև գիտության առարկան ընդհանուրն է և ոչ թե մասնավորը: Իսկապես, անտիկ հունական փիլիսոփայության, մասնավորապես իմացաբանության համար ընդհանուրը գերադասելի էր մասնավորից, անհատականից, որովհետև գիտելիքը միայն այն ժամանակ է դառնում գիտելիք, եթե ունի ընդհանրական բնույթ: Մասնավորը անթիվ է, անհամար, հարաբերական, անորոշ, իսկ անորոշի ու հարաբերականի մասին չի կարող գիտություն լինել: Բ) Արիստոտելյան տասը կատեգորիաները գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական առավել ընդհանուր հասկացություններ են, որոնց միջոցով ճանաչում և մեկնաբանում ենք գոյություն ունեցողի հատկությունները: Գ) Ընդհանուր հասկացությունները սահմանային, համապարփակ ու համընդգրկուն են, ուստի Արիստոտելը **«ընդհանուրն արար սկիզբն, զի իբր թագաւոր ընդ սահմանաւ և իշխանութեամբ ումէք ոչ պարփակի»**³: Բայց քանի որ այդ երկու տեսակետները (արիստոտելյան և պորփյուրոսյան) թվում են հակասական, ուստի Հովհան Ռոտունեցին անհատի և

¹ «Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 34:

² Аристотель, Сочинения в 4-х томах, т. 1, М., 1976, с. 107.

³ «Յովհաննու Ռոտունեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 16:

ընդհանուրի (սեռի և տեսակի) հարաբերակցությունը դիտարկում է երեք տեսանկյունից՝ **առաջնության, հավասարության և առավելության**¹, փորձելով ցույց տալ, որ անհատը և ընդհանուրը գտնվում են այնպիսի հարաբերություններում, որ առանց դրանք տարբերակելու, առանց ճշտելու դրանց իմաստներն ու նշանակությունները, հնարավոր չէ որևէ մեկին նախապատվություն տալ: Գրիգոր Տաթևացին նրա նման կարծում է, որ այս երկու մտածողների տեսակետները «ոչ են ընդդեմ միմեանց», սակայն ի տարբերություն Հովհան Ռոոտնեցու, նա այլ կերպ է բացատրում չհակասելու հանգամանքը, տարբերակելով երկու տեսակի սեռ՝ բնական և իմացական: Բնական սեռն այն է, որ գոյանում է տեսակներից և անհատներից, իսկ իմացականը՝ որ «յիւրում էութեան գոյ արտաքաղեալ ի սոցանէ», այսինքն՝ որ գոյություն ունի մտածողության մեջ: **«Արդ՝ յորժամ բառնին ամենայն տեսակք, բառնին բնական սեռք, այլ ոչ իմացականք: Նոյնպէս՝ թէ բառնին ամենայն անհատքն, բնական տեսակքն բառնին, այլ ոչ իմացականն: ... Իսկ փիլիսոփայն (Արիստոտելը – Մ. Ջ.) ասէ՝ թէ ի ներքոյ սեռին են բնական տեսակք. որպէս մարդն և ձին. և ի վերոյ սեռին են բաղկացականք նորա որպէս գոյացութիւն և շնչաւոր: Արդ՝ թէպէտ ամենայն տեսակք որ ի ներքոյ սեռին են բառնին, ոչ բառնի կենդանին, զի դեռևս բաղկացականք նորա ի վերոյ են և գոն: Այսպէս թէպէտ ամենայն անհատք բառնին, ոչ բառնի տեսակն, զի բաղկացականք տեսակին որ է՝ կենդանին և բանականն և մահկանացուն ի վերոյ են և մնան»**²: Գրիգոր Տաթևացու համոզմամբ՝ գոյաբանական-ծագումնաբանական առումով սեռերն ու տեսակները, որպէս բնական բազմություններ, կարող են առաջանալ միայն անհատ գոյացությունների հիմքի վրա: Այս իմաստով անհատն առաջնային է տեսակի և սեռի նկատմամբ՝ **«ամէն բազմութիւն ի միակէ ժողովի: Որպէս տեսակն յանհատէ. և զիծն ի կետէ. և բազմութիւն թուոյ ի միոյն»**³: Այսպիսով, տեսակների և սեռերի, իբրև բնական բազմությունների, գոյությունը պայմանավորված է անհատների գոյությամբ: Դա նշանակում է, որ տվյալ տեսակի մեջ մտնող անհատների վերացմամբ վերանում է նաև տեսակը կամ՝ եթե վերանում է տեսակը, ուրեմն վերացել են տվյալ տեսակի մեջ մտնող բոլոր անհատ գոյացությունները: Այսպիսով, տաթևացիները մերժում են առանձին իրերից անկախ գոյություն ունեցող ընդհանրականների գոյությունը, սակայն ընդունում են, որ ա) դրանք գոյություն ունեն իրերի մեջ որպէս նյութական հատկություններ, այսինքն՝ դրանք ածանցյալ, կախյալ գոյացություններ են. բ) գոյություն ունեն որպէս բազմություններ, և այս դեպքում անհատ գոյացությունները հիմք են սեռերի և տեսակների առաջացման համար:

¹ Այդ մասին տե՛ս **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհան Ռոոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երևան, 1980, էջ 71-74:

² **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, էջ 375-377:

³ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 21:

Գ) Ընդհանուրը գոյություն ունի իրերից հետո՝ մտքի մեջ որպես հասկացություն

Ինչպես վերը ակնարկվեց, ըստ հայ մտածողների՝ ընդհանուրը լինում է երկու տեսակի՝ «ըստ իրին և ըստ իմացմանն»: Առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը մարմնական-նյութական է, իսկ իմացության մեջ գտնվող ընդհանուր էությունը՝ անմարմնական: Այս կապակցությամբ հայ մտածողները քննադատում են անտիկ փիլիսոփա Անտիսթենեսի ծայրահեղ նոմինալիստական տեսակետը, ըստ որի ընդհանուրը ռեալ գոյություն չունի ո՛չ առանձին իրերի և ո՛չ մտածողության մեջ: **«Սուտ ասաց,- գրում է Գրիգոր Տաթևացին,- զի յորժամ բառնի ընդհանուրն, բարձեալ լինի և մասնական անհատն: ... Այլ էացեալք են որ արտաքոյ, որպէս մասնականք, այլ ի մեր տրամախոհութիւնս լինի և մնան: Եւ ոչ են որպէս մտածմունք, նախ զի նոքա արտաքոյ նմանութիւն չունին և սոքայ ունին, զի արտաքին էութեանց ճանաչեմք զընդհանուրն»¹**: Քանի որ տարբերություն կա իրերի և մտածողության մեջ գտնվող ընդհանուրի միջև, նշանակում է, որ մտքի մեջ առկա ընդհանուր էությունը իմացական վերամշակման արդյունք է, այսինքն՝ «մեր մտածութիւնս ստեղծանէ զանազան կերպն»: Հովհան Ռոտունեցին հստակորեն միմյանցից տարբերակում է ընդհանուրի այս երկու գոյաեղանակը: Պատասխանելով այն հարցին, ըստ որի եթե Պլատոնը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր ոչ ասի Պղատոն մարդկութիւն, յորժամ ասի մարդ, որ նշանակէ զբոլոր տեսակն», նա գրում է. **«ԶՊղատոն մարդ յորժամ իմանանք նյութական պատահմամբքն, որով առանձնացեալ է ճանաչեմք, նոյնպէս և զայլ իւրաքանչիւր անհատսն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանամք, այսինքն զմարդկութիւնն, վասն այսորիկ Պղատոն կարէ ասիլ մարդ նիւթական հատկութեամբն, իսկ մարդկութիւն ոչ կարէ ասիլ, զի ընդհանուրն զատեալ է ի նիւթոց»²**:

Հայ մտածողների իմացաբանությունը խարսխվում է արիստոտելյան դրոյթների վրա: Առանձին իրը բաղկացած է ընդհանուր մտահասու (իմանալի) և եզակի զգայահասու (նյութական) հատկություններից: Իմացությունն սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին իրերը ազդում են զգայարանների վրա՝ առաջացնելով զգայություններ ու զգայական պատկերներ: Զգայական իմացությունը սահմանափակ բնույթ ունի, որովհետև դրանց միջոցով գիտելիք է ձեռք բերվում միայն մասնավորի, անհատականի և ոչ թե ընդհանուրի կամ իրերի էության մասին: Մինչդեռ գիտության խնդիրը ընդհանուրի բացահայտումն է: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ նախ, զգայարաններով ճանաչվում են միայն զգալի-մարմնական իրերը, մինչդեռ բանականությամբ՝ իմանալի և

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ տեսություն ի գիրս Պորփիրի, էջ 330-331:

² «Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հռետորին հայոց Յովհաննու Ռոտունեցոյ», էջ 302:

անմարմնական իրերը: Երկրորդ՝ զգայություններով ճանաչում են իրերի արտաքին ու պատահական կողմերը, իսկ բանականությամբ՝ իրերի էությունը: Երրորդ՝ զգայությամբ ճանաչում ենք անհատականը, մասնավորը, իսկ բանականությամբ՝ ընդհանուրը և ամբողջը: Եթե զգայությամբ տեսնում ենք անհատ մարդուն՝ Սոկրատեսին, ապա մտքով՝ ընդհանուր էությունը՝ մարդկությունը: Զգայական իմացությունը տալիս է ճանաչվող իրի զգայական պատկերը, իսկ բանականությունը, վերացարկման ու ընդհանրացման ճանապարհով, ստեղծում է մեկ ընդհանուր էություն: Այս իմաստով ընդհանուրը գերադասելի է մասնավորից, եզակիից, որովհետև գիտելիքը միայն այն ժամանակ է դառնում գիտելիք, երբ ունենում է ընդհանրական բնույթ: Մասնավորը անթիվ է, անհամար, հարաբերական, անորոշ, իսկ անորոշի ու հարաբերականի մասին չի կարող գիտություն լինել: Հովհան Ռոտունեցին շրջանառում է կրավորական և ներգործական բանականության մասին արիստոտելյան միտքը: Եթե կրավորական բանականությունը անմիջականորեն կապված է զգայությունների, երևակայության, կարծիքի ու տրամախոհության հետ, գործ ունի զգայական պատկերների ու ընկալումների հետ, ապա ներգործական բանականությունը գործ ունի անյութական, վերացական, ընդհանուր էությունների հետ. *«Իսկ իմացական միտքս մեր ունի երկու գործիքներ՝ 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 գործիքն մտացն առնու յինքն զգիտութիւն անմարմին գոյացութեանն, որ է ընդհանուրն, արտաքս թողլով զնիւթական պատահմունսն: Ապա ուրեմն, մի է՝ էութիւն է, ջոկեալ ի նիւթականաց, և այս է ընդհանուրն, որ ասի ի վերայ սեռի, տարբերութեան, տեսակի և այսպիսեաց»*¹: Ակներև է, որ իմացական գործընթացում Հովհան Ռոտունեցին ներգործական բանականությանը վերապահում է «լուսավորողի», զգայական կերպարների ապանյութականացնողի և ընդհանրացման ու վերացարկման ճանապարհով ընդհանուր էությունների ու հասկացությունների կազմավորողի դերը:

Այսպիսով, ընդհանրականների հիմնահարցի քննարկման ընթացքում Տաթևի դպրոցի մտածողները հետևում են Արիստոտելի (նաև՝ Դավիթ Անհաղթի) տեսակետին, այսինքն՝ ընդունում են ընդհանրականների եռակի գոյության բանաձևը, ըստ որի՝ ա) ընդհանուրը որպէս արարվելիք իրերի նախագաղափար գոյություն ունի Աստծո բանականության մեջ. բ) ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ որպէս հատկություն. գ) ընդհանուրը որպէս այդպիսին, որպէս մտածական էություն, գոյություն ունի մտքի մեջ որպէս հասկացություն:

¹ Նույն տեղում, էջ 300:

Сейран Закарян – Аристотелевское восприятие вопроса об универсалиях в Татевской школе (к 2400-летию со дня рождения Аристотеля)

Философия Аристотеля оказала большое влияние на армянскую средневековую философию, в частности, на формирование философских взглядов представителей Татевской богословско-философской школы – Ованеса Воротнеци (1315-1388), Григора Татеваци (1346-1409), мимолетно также повлияла на Аракела Сюнеци (50-е гг. XIV в. – 20-30-е гг. XV в.) и Матевоса Джугаеци (50-е гг. XIV в. – 20-е гг. XV в.). Если при обсуждении различных философских вопросов армянские мыслители следовали Аристотелю, но в то же время критиковали те его тезисы, которые несовместимы с христианским архимандритом, то в вопросе об универсалиях они однозначно защищали аристотелевскую умеренную реалистическую точку зрения, т.е. признавали формулу тройкого существования универсалий, согласно которой: а) универсалия существует до вещей, являясь сутью мыслей Бога, б) универсалия существует в отдельных вещах как свойство и в) универсалия существует так же, как мыслительная сущность, существует в мысли как понятие.

Seyran Zakaryan – Aristotelian Understanding of the Issue of Universalities in Tatev School (on the occasion of Aristotle's 2400 birth anniversary)

Aristotle's philosophy had a great influence on the formation of philosophical views of the representatives of Armenian medieval philosophy, in particular Tatev theological-philosophical school, Hovhan Vorotnetsi (1315-1388), Gregory of Tatev (1346-1409), Arakel Syunetsi (50-ies of XIV century – 20-30-ies of XV century) and Matthew Jughayetsi (50-ies of XIV century – 20-ies of XV century). During the discussion of various philosophical issues Armenian philosophers follow Aristotle at the same time criticizing those provisions which are incompatible with the Christian doctrine, but as far as the issue of universalities is concerned they clearly defend the Aristotelian moderate realistic point of view, that is, they accept the resolution of triple existence of universalities, according to which: a) the universal exists in the mind of God as a preidea of the things to be created, b) the universal exists in separate things as a characteristic feature and c) the universal as such, as a speculative essence, exists in the mind as a concept.