

# ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԵՎ ԱՆՀԱՏԻ ԱՌԱՋՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՄԵԿՆԱԲԱՆՄԱՆ ԵՈՒՐՋ

Ս. Ա. ԶԱԶԱՐՅԱՆ

Ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցը միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ արծարծված ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների բնության և կարգավիճակի) հիմնահարցին աղերսվող կարևորագույն հարցերից է: Դա հանգամանորեն քննարկվել է նաև միջնադարյան հայ փիլիսոփայության զարգացման տարբեր փուլերում, ընդամին, տարբեր կողմերից ու տարբեր մակարդակներում, թեև այդ կողմերն ու մակարդակները ոչ միշտ են հայ փիլիսոփաների կողմից հստակորեն սահմանազատվել: Այդ հանգամանքը առարկայորեն դժվարացնում է միջնադարյան հայ փիլիսոփաների հայացքների ստույգ վերաշարադրումն ու գնահատումը, ինչն էլ ճանապարհ է բացում թյուր ըմբռնումների և մեկնաբանությունների համար: Այսպես, մեկնաբանելով ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի լուծման Հովհան Ռորտնեցու տեսակետը՝ Գ. Գրիգորյանը կարծում է, թե այդ կապակցությամբ հայ փիլիսոփայի բերած բոլոր օրինակների մեջ իշխում է ռեալիստական մտածողությունը, որովհետև «բոլոր դեպքերում, մի դեպքում շատ որոշակի, մյուսում պակաս չափով, ընդհանուրը դիտվում է որպես սկիզբ, որպես նախակիզբ եզակիների համար»<sup>1</sup>: Նախ. հարկ է նշել, որ անհատի նկատմամբ ընդհանուրի առաջնության ոչ բոլոր դեպքերը պետք է գնահատել որպես հարցի ռեալիստական լուծում, ինչպես նաև ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առաջնության ոչ բոլոր դեպքերը՝ իբրև նոմինալիստական լուծում: Մտածել նման կերպ, նշանակում է ընդհանուրի և անհատի առաջնության տարբեր կողմերը նույնացնել գոյաբանական կողմի հետ: Իսկ ինչ վերաբերում է Ռորտնեցու բերած բազմաթիվ օրինակներին, ապա ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ, նախ՝ դրանք վերաբերում են ընդհանուրի և անհատի ոչ թե առաջնայնությանը (մեկը մյուսից ծագելու, առաջանալու իմաստով), այլ «առաջին» լինելու պարագային: Երկրորդ՝ Ռորտնեցին ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու դեպքերը դիտարկում է տարբեր մակարդակներում և տարբեր նշանակությամբ է գործածում «ընդհանուր», «հասարակ», «սեռ ու տեսակ» և «անհատ» հասկացությունները:

Նման կարգի սխալներից խուսափելու համար անհրաժեշտ է միջնադարյան հայ մտածողների ուսմունքներում տարբերակել ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական-ծագումնաբանական կողմերը իմացաբանական, տրամաբանական և արժեքաբանական կողմերից, ինչպես նաև ճշտել համապատասխան հասկացությունների գործածության իմաստն ու նշանակությունը:

## **Ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական կողմը**

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական կողմն առնչվում է մի դեպքում՝ Աստծո բանականության

<sup>1</sup> Գ. Գրիգորյան, Հովհան Ռորտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, էջ 73:

մեջ գտնվող ընդհանուր գաղափարների և արարված առանձին իրերի հարաբերակցությանը, մյուս դեպքում՝ արարված աշխարհում ընդհանուրի և անհատի, առանձին իրերի մեջ ընդհանուր ու անհատական (եզակի) հատկությունների փոխհարաբերությանը: Ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական առաջնության առաջին կողմը պայմանականորեն անվանենք աստվածաբանական, քանի որ հարցի այս կամ այն լուծումն ուղղակիորեն կախված է Աստծո էության ու արարչագործության ըմբռնման կերպից: Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ գոյություն է ունեցել այդ հարցի լուծման երկու հիմնական տեսակետ՝ ռեալիստական և նոմինալիստական: Ռեալիստները, ընդգծելով Աստծո էության «բանապաշտական» կողմը, կարծում էին, որ Աստծո բանականության մեջ գոյություն ունեն ընդհանուր գաղափարներ, որոնք արարվելիք նյութական իրերի աննյութական նախատիպերն են: Այս իմաստով, ըստ ռեալիստ մտածողների, ունիվերսալիաները, որպես ընդհանուր գաղափար-հարացույցներ, նախորդում և հիմք են հանդիսանում առանձին իրերի առաջացման համար: Ռեալիստական այս տեսակետը, ըստ էության, էյդոսների մասին Պլատոնի տեսության քրիստոնեական վերաիմաստավորումն է, որն ամբողջ միջնադարում, ինչպես նկատում է Է. Ժիլզոնը, «պիտի բնորոշ դառնար քրիստոնյա բոլոր աստվածաբանների տեսությանը»<sup>2</sup>: Այս կապակցությամբ Ջ. Ուայնբերգը նույնիսկ պնդում է, թե այդպիսի ըմբռնումը բնորոշ է նաև միջնադարյան նոմինալիստներին<sup>3</sup>: Սակայն, եթե դա վերաբերում է նաև 14-րդ դարի արևմտաեվրոպական նոմինալիզմին, ապա այնքան էլ ճշմարիտ չէ: Նոմինալիստները, շեշտելով Աստծո էության կամային կողմը, կարծում էին, որ Աստծո բանականության մեջ չկան ընդհանուր գաղափարներ, քանզի Աստված արարչագործության պահին բացարձակ ազատ է և կարիք չի զգում նախօրոք մտածած հարացույցների: Շեշտելով Աստծո ամենագորությունը և ամենագետությունը՝ նոմինալիստ-աստվածաբանները պնդում են, որ եթե աստվածային մտքի մեջ չկան ընդհանուր գաղափարներ, ապա դրանք չեն կարող լինել նաև արարված իրերի մեջ, այսինքն՝ ամեն մի առանձին իր ինքնին եզակի է, օժտված է միայն եզակի, անհատական հատկություններով: Իսկ դա նշանակում է, որ միջնադարյան նոմինալիզմը «վերացնում» է ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական-ծագումնաբանական հարցը և ընդհանուրի կարգավիճակի հարցը տեղափոխում իմացաբանական-տրամաբանական հարթություն:

Միջնադարյան հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի մեջ Աստծո էության բանական և կամային կողմերի հարաբերակցության շուրջ լուրջ վիճաբանություններ չեն եղել: Միջնադարյան հայ մտածողներն ընդունում էին Աստծո էության մեջ այդ երկու կողմերի գոյությունը, սակայն տվյալ հարցի լուծման ժամանակ առավելությունը տալիս էին բանական կողմին, շեշտում արարչագործության «բանապաշտական» բնույթը: Նրանք էլնում էին ռեալիստական այն հիմնադրույթից, որ արարչագործությունից առաջ Աստծո մտքում գոյություն ունեին ընդհանուր գաղափարներ, որոնց հիման վրա Նա ստեղծում է աշխարհը: «Ո՛չ թե իբր հետո իմացավ և ստեղծեց,- գրում է Եղիշեն,- այլ դեռևս չստեղծած՝ իր կանխագիտությամբ տեսնում էր արարածներին. ինչպես և այժմ նախքան մարդու բարի կամ չար բան գործելը՝ Աստծուն հայտնի է մարդկանց գործերը: Այսպես էլ այն ժամանակ, երբ դեռ չէր ստեղծել, ոչ թե խառնիխուռն էր ճանաչում դեռ չստեղծվածներին, այլ յուրաքանչյուր մասերի տեսակները նրա առաջ կային կարգավորված և հարմարեցված, իսկ մարդկանց և հրեշտակների (վերաբերմամբ)՝ թե տեսակները և թե այն ամենը, ինչ-որ լինելու էին տեսակի մեջ»<sup>4</sup>: Մեկնաբանելով Կեղծ-Դիոնի-

<sup>2</sup> E. Gilson. History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, 1956, p. 71-72.

<sup>3</sup> St'u J. R. Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, Princeton, 1964, էջ 70:

<sup>4</sup> Եղիշեն, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Եր., 1989, էջ 61:

սու Արեւոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկը՝ Վահրամ Բաբունին պաշտպանում է նույն տեսակետը. «Ամենայն արարածոց յարացոյցն նախքան զգոյանալն, զոր այժմ ասեն, էր առ Աստուած և ապա յետոյ, յորժամ կամեցաւ, կատարեաց, սապէս և ներգործեաց զանազան տեսակս և ետ յատկութիւնս իրաքանչիւր տեսակ՝ մարդոյն զմտացն ընդունակն և ծիծաղական, շան զհաջել, ձիոյ զխնայել»<sup>5</sup>: Նախնայաց տեսակետին անվերապահորեն կողմնակից է նաև Գրիգոր Տաթևացին. «Արարածք թէպէտ մարմնապէս յետոյ եկին յերևումն... սակայն իմացականապէս սկզբնատիպք և յարացոյցք սոցա մշտենչենաւորապէս էին առ Աստուած ի կամս Նորա...»<sup>6</sup>: Այսպիսով, վերոբերյալ մեջբերումները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփաները ընդհանուրի և անհատի առաջնութեան գոյաբանական-ծագումնաբանական հարցը լուծում են ծայրահեղ ռեալիզմի տեսանկյունից, այսինքն՝ ընդունում են, որ ընդհանուր գաղափարները իբրև նախատիպեր նախորդում և հիմք են հանդիսանում առանձին իրերի առաջացման համար:

Միաժամանակ միջնադարյան հայ մտածողները քննադատում են Աստծուց և զգայական-նյութական իրերից անկախ և առանձին գոյություն ունեցող ընդհանուր էությունների կեցութեան մասին ըմբռնումները: Անդրադատնալով այդ հարցին՝ Դավիթ Անհաղթը նշում է, որ իրերի բազմությունից առաջ գոյություն չունի ընդհանուր գաղափար, բացի այն ընդհանուրից, որը գտնվում է աստվածային բանականութեան մեջ: Տաթևացին նույնպէս քննադատում և մերժում է պլատոնական այդ տեսակետը. «Արդ՝ ի կարճոյ, գիտելի է, զի հանուրն ոչ է ենթակայացեալ և զատեալ ի զգայեացս, որպէս ասեն պղատոնականքն»<sup>7</sup>: Առանձին իրերից և Աստծո մտքից դուրս գոյություն ունեցող աննյութական գոյացությունների, էությունների կամ ձևերի գոյութեան մերժմամբ հանդես են եկել միջնադարի գրեթե բոլոր հայ մտածողները: Նրանց գոյաբանութեան մեջ ինքնակա կեցութեամբ օժտված են միայն առանձին իրերը: Բացի Աստծո մտքում գտնվող աննյութական ընդհանուրից, վերջինս ինքնուրույն գոյութեամբ կարող է հանդես գալ միայն մարդկային մտածողութեան մեջ, երբ բանականութիւնը վերացարկման և ընդհանրացման ճանապարհով ստեղծում է ընդհանուր հասկացություն: «ԶՊղատոն մարդ յորժամ իմանանք նիւթական պատահմամբքն, որով առանձնացեալ է ճանաչենք,- գրում է Հովհան Որոտնեցին,- նոյնպէս և զայլ յորաքանչիւր անհատսն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւնն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանանք, այսինքն զմարդկութիւնն՝ վասն այսորիկ Պղատոն կարէ ասիլ մարդ նիւթական յատկութեամբն, իսկ մարդկութիւնն ոչ կարէ ասիլ, զի ընդհանուրն զատեալ է ի նիւթոյն»<sup>8</sup>:

Այսպիսով, բացի Աստծո և մարդու բանականութեան մեջ գտնվող ընդհանուր էությունների գոյութեան ընդունումից, հայ մտածողները մերժում են աննյութական ընդհանուրի սուբստանցիոնալ գոյութեան այլ ձև:

Եթե արարչագործութեան գործընթացը բացատրելիս միջնադարյան հայ մտածողներն առաջնային են համարում ընդհանուր գաղափարները, ապա արարված աշխարհում ընդհանուրի առաջացումը պայմանավորում են առանձին իրերի գոյութեամբ: Ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական-ծագումնաբանական առաջնութեան այս կողմը պայմանականորեն անվանենք տեսականփիլիսոփայական: Այս կապակցութեամբ հայ մտածողները պնդում են, որ ան-

<sup>5</sup> Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք Դիոնեսիոսին եւթն ճառքն յերկնային քահանայապետութեան, Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. թիվ 1480, էջ 88բ:

<sup>6</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 522:

<sup>7</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ լուծումն Պորփիրի Ներածութեան, Մադրաս, 1793, էջ 333:

<sup>8</sup> Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դոմարալուծիցն, Եր., 1956, էջ 302:

հատ գոյացությունները ծագումնաբանորեն նախորդում և հիմք են ծառայում ընդհանուր գոյացությունների առաջացման համար: Անհատ գոյացությունը ինքնակա գոյացություն է և իր գոյության համար ոչ մի այլ գոյացության կարիք չի զգում: Ընդհակառակը, այս իմաստով ընդհանուրը կախյալ, ածանցյալ գոյացություն է: Ընդամին, անհատների գոյությունը նախապայման է ոչ միայն ընդհանուր (սեռատեսակային) հատկությունների գոյության, այլև սեռերի ու տեսակների, իբրև բնական բազմությունների, առաջացման համար: Անհատների գոյությունը նախապայման է նաև մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման համար: Բերենք այս տեսակետը հաստատող ընդամենը մեկ օրինակ, թեև նմանաբնույթ մտքեր կարող ենք գտնել միջնադարի գրեթե բոլոր հայ մտածողների աշխատություններում: «Սեռքն ու տեսակքն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին,-գրում է Բարունհն,- իսկ անհատն գոյանալ և ոչ կարօտի նոցա, զի յորժամ Ադամ միայն էր ո՞վ ասիր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկանցն լինի, զի տեսակ բազումք են և ոչ մին: Եվ օրինակ քեզ Արեգակ, և Լուսին, և Աշխարհ. զի միակքն են և անհատք կոչին, զի ոչ բազում արեգակուքն են, որ տեսակ լինի առաջնոյն, և ոչ բազում լուսինք, կամ բազում աշխարհք: Այսպէս կարէ անհատին մնալ և լինել առանց տեսակաց և պատահմանց, իսկ տեսակացն՝ ոչ ևս»<sup>9</sup>:

Ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական-ծագումնաբանական առաջնության տեսական-փիլիսոփայական կողմի վերլուծության ժամանակ, ինչպես վերը նշվեց, անհրաժեշտ է պարզել գործածվող հասկացությունների կոնկրետ նշանակությունները:

Քննելով «անհատ» և «ընդհանուր» հասկացությունների նշանակության հարցը՝ միջնադարյան հայ մտածողները նշում են, որ անհատը նշանակում է առանձին իր, իսկ ընդհանուրը, թեև նույնպես մի առարկա է մատնանշում, սակայն ոչ թե նշանակում է «ինչ», այլ՝ որպիսություն, որակ, հատկություն: Այս կապակցությամբ Դավիթ Անհաղթը նկատում է, որ երկրորդ գոյացությունները (սեռերը և տեսակները), «թէպէտ եւ միայնին առաջաբերութեամբ թոիմ զայս ինչ նշանակել, յորժամ ասէ ոք՝ «մարդ» կամ «կենդանի», այլ սակայն ոչ զայս ինչ նշանակեն, այլ այսպիսի ինչ, այսինքն՝ նմանութիւն՝ ըստ որում միմեանց նմանեալ են մարդիկ, ըստ որում մարդիկ են, եւ կենդանին՝ ըստ որում կենդանի: Եւ մի կարծի՛ր, եթէ յորժամ ասացի այսպիսի ինչ նշանակել զերկրորդ գոյացութիւնն, այսպիսի ինչն որակութիւն է, իսկ որակութիւն՝ պատահումն...»<sup>10</sup>: Այնուհետև հայ փիլիսոփաները իրերի հատկությունները բաժանում են երկու խմբի՝ գոյացական (գոյեղուտ) և ոչ էական (մակագոյեղուտ), որոնք տարբեր դեր են խաղում իրերի «գոյացման» գործում: Ոչ էական հատկությունը «ոչ գոյովն գոյացուցանէ և ոչ բառնալով պակականէ», իսկ գոյացական հատկությունը գոյացուցիչ է և երբ վերանում է, դադարում է գոյություն ունենալ նաև տվյալ իրը: Ինչպես, օրինակ, գրում է Ռոտունեցին՝ «մարդն և կենդանին գոյովն գոյացուցանեն զՊետրոսն և բառնալովն՝ ապականեն»<sup>11</sup>: Եթե մի պահ մոռանանք, թե տվյալ ենթատեքստում ինչ նշանակությամբ է գործածվել «մարդ և կենդանի» ընդհանուր հասկացությունները, ապա հեշտությամբ կարող ենք հայ մտածողներին մեղադրել մի կողմից՝ անհետևողականության, իսկ մյուս կողմից՝ ռեալիզմին տուրք տալու մեջ: Այսպես, Արիստոտելի «Կատեգորիաների» վերլուծության մեջ Ռոտունեցին արտահայտում է այն միտքը, թե «սեռն գոյացուցանէ զտեսակն և զանհատն»: Բայց սխալ կլինի

<sup>9</sup> Վահրամ Բարունհի, Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1967, էջ 38:

<sup>10</sup> Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 271-272:

<sup>11</sup> Հովհան Ռոտունեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Համա-նոս վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, էջ 48:

այստեղ տեսնել ռեալիստական մտածողության տարր, որովհետև տվյալ դեպքում նկատի է առնվում, որ ընդհանուրը, իբրև էական, գոյացական հատկություն, իր առկայությամբ գոյացնում, որակական որոշակիություն է հաղորդում առանձին իրին:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփաների աշխատություններում ընդհանուրը ըմբռնվում է ոչ միայն որպես հատկություն և որակ: Ընդհանուրի մյուս նշանակությունն այն է, որ դա ցույց է տալիս առանձին իր: Տարբերակելով ընդհանուրի նշանակությունները՝ Դավիթ Անհաղթը գրում է հետևյալը. «Հասարակն քառակի ասի. կամ անբաժանելի, որպես չոփ փող հասարակ է երկուց փողահարաց, եւ կամ որպէս ծառայ երկուց եղբարց. եւ կամ բաժանելի, որպէս անդաստան՝ որ հասարակ է, կամ տուն. եւ կամ այն ասի հասարակ, որ յառաջեցելումն առանձինն՝ որպէս թէատրոնին տեղիք. քանզի ի թէատրոնին տեղիք հասարակ գոյով՝ յառաջեցելումն առանձինն լինի. կամ այն հասարակ, որ հանգիտաբարն լինի հաղորդութիւն ընդունադացն՝ որպէս ձայն քարոզչի. քանզի ձայն քարոզչի համաբար ամենեցուն լինի հաղորդութիւն. կամ որպէս միթ»<sup>12</sup>: Դավիթ Անհաղթի (այս տարբերակումը հետագայում կատարում է նաև Որոտնեցին) մատնանշած չորս նշանակությունները կարելի է հանգեցնել երկուսի. մի դեպքում ընդհանուրը նշանակում է առանձին իր, իսկ մյուս դեպքում՝ հատկություն: Ըստ հայ մտածողների, եթե ընդհանուր հատկությունը չի կարող գոյություն ունենալ անհատ գոյացություններից դուրս, ապա առանձին իր նշանակող ընդհանուրը ոչ միայն ինքնակա գոյացություն է, այլ որոշ դեպքերում կարող է լինել սկիզբ ու պատճառ ուրիշ գոյացությունների առաջացման համար: Մեկնաբանելով Պորփիրի «Ներածություն» աշխատությունը՝ Դավիթ Անհաղթը սեռի (ընդհանուրի) երեք նշանակություններից մեկը համարում է այն, որ դա կարող է հանդես գալ որպես լինելության սկիզբ կամ ծնող: «Իսկ լինելության սկիզբ եմ ես անվանում կամ հորը, կամ հայրենիքը...», - գրում է նա: Անանիա Շիրակացին, անդրադառնալով բնական մի շարք երևույթների (հողմ, ամպ, ձյուն, եղյամ, օդ և այլն) բնույթի հարցին, գրում է, թե սրանց մեջ կան այնպիսիները, որոնք «ընդհանուր են և պատճառ աշխարհի գոյացության, կան և այնպիսիները, որոնք հետևանք են ընդհանրականների (սեռերի) և գոյություն ունեն իբրև տեսանելի և երևացող նշաններ»<sup>13</sup>: Ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու դեպքերը քննելիս Որոտնեցին նույնպես բերում է անմաբնույթ մի օրինակ. «Սեռն առաջին է ի բնական գոյութիւնս իր. 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 իր»<sup>14</sup>: Այսինքն՝ ժամանակի իմաստով պարզ առաջինն է իրենից սերվածների նկատմամբ և որպես ընդհանուր նախահայր իր «բնական» գոյությամբ լինելության սկիզբ է հետևորդների համար: Ընդհանուրի այդպիսի ըմբռնումն էականորեն տարբերվում է հասկացութային ռեալիզմից: Վերջինիս համար ընդհանուրը աննյութական նախատիպ է, իսկ առաջին դեպքում ընդհանուրը նյութական զգայական գոյացություն է, որը միայն որոշակի հարաբերությունների շրջանակում է հանդես գալիս ընդհանուրի դերում, թեև ինքնին դա առանձին գոյացություն է:

Հարկ է նշել, որ ընդհանուրի այդպիսի ըմբռնումը մանրամասն մշակվել է ինչպես Հեգելի իդեալիստական համակարգում, այնպես էլ մատերիալիստական (մարքսիստական) փիլիսոփայության մեջ: «Համընդհանուրը նախորդում

<sup>12</sup> Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 229:

<sup>13</sup> Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Եր., 1979, էջ 91:

<sup>14</sup> Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Համաստ Վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, էջ 34:

է առանձիհին,- գրում է Ա. Կորյուվը,- հասկանալի է, որ նյութի զարգացման յուրաքանչյուր փուլում ընդհանուրն ու առանձինը դիալեկտիկորեն կապված են իրար հետ. համընդհանուրը գոյություն ունի առանձինի միջոցով, իսկ ամեն մի առանձին առաջանում է ոչ թե համընդհանուրից որպես այդպիսին, այլ ուրիշ առանձինից, բայց քանի որ ամեն մի առանձինի մեջ մարմնավորված է համընդհանուրը, ապա դա նախորդում է ամեն մի առանձինին: Նախորդելով առանձինին՝ համընդհանուրը որոշ իմաստով ծնում է առանձինին, դետերմինավորում դրան»<sup>15</sup>: Ընդհանուրի այդպիսի ըմբռնման մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ ընդհանուրը հասկացվում է իբրև երևույթների օրինաչափ կապի, որոշակի ամբողջականության մեջ դրանց միակցելու օրենքի, ինքնազարգացող ամբողջության իմաստով, որի բոլոր բաղադրամասերն «ազգակից» են ոչ թե այն բանով, որ օժտված են նույն հատկությամբ, այլ ծագման միասնության, և, շնորհիվ այն բանի, որ դրանք բոլորն էլ ունեն միևնույն ընդհանուր նախահայրը կամ, ավելի ստույգ ասած, առաջացել են միևնույն գոյացության բազմաթիվ ձևափոխություններից»<sup>16</sup>:

Ընդհանուրի նման մեկնաբանության տարրեր կարող ենք գտնել նաև միջնադարյան հայ մտածողների աշխատություններում: Այսպես, ըստ Դավիթ Անհաղթի, սեռի նշանակություններից մեկն էլ այն է, որ դա «իր անունը մի բանից է ստանում և առաջանում, ինչպես հերակլյանները՝ Հերակլեսից, որոնք հարանունաբար ստացել են իրենց անունը և ծագում են Հերակլեսից: Մենք ճիշտ վարվեցինք, որ ավելացրինք *ծագում են*, որովհետև կան մարդիկ, որոնք իրենց անվանումը ստանում են որևէ մեկից, սակայն սեռ չեն կոչվում, ինչպես, օրինակ, պյութագորականները՝ Պյութագորասից և պլատոնականները՝ Պլատոնից»<sup>17</sup>: Սեռ կոչվելու համար, ըստ հայ փիլիսոփաների, բավական չէ միայն անուն ստանալ որևէ բանից, այլ հարկ է սկիզբ առնել նրանից, որից ստանում են անվանումը: «Ջի պետրոսեանք ոչ ասին սեռք, - նկատում է Տաթևացին,- զի չեն ի նմանէ յառաջեկեալք, այլ յարանունաբար ի նմանէ ասին»<sup>18</sup>: Ընդհանուր նախահորից սերվածները գտնվում են ազգակցական կապի մեջ շնորհիվ իրենց ընդհանուր սկզբի, այդ պատճառով էլ դրանցից «յառաջեկեալք իրերաց ասին մերձաւորք»:

Այսպիսով, ընդհանուրի, իբրև լինելության սկզբի, ընդհանուր նախահոր և «ազգակից ամբողջության» մեկնաբանությունը տվյալ համատեքստում ոչ թե ռեալիստական բնույթ ունի, այլ որոշ իմաստով աղերսներ ունի ընդհանուրի մատերիալիստական հիշյալ ըմբռնման հետ: Հետևաբար, այս հարցի շուրջ հայ մտածողների հայացքները յուսաբանելիս և գնահատելիս անհրաժեշտ է հաշվի առնել նրանց գոյաբանության մեջ ընդհանուրի կարգավիճակը և ընդհանուր հասկացությունների գործածության տարրեր նշանակությունները:

### ***Ընդհանուրի և անհատի առաջնության իմացաբանական-տրամաբանական և արժեքաբանական կողմերը***

Ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի վերլուծության ժամանակ չպետք է մոռանալ այն հանգամանքը, որ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի իմացաբանական, տրամաբանական և արժեքաբանական կողմերը կարող են համընկնել կամ չհամընկնել գոյաբանական կողմի հետ:

Ընդհանուրի և անհատի առաջնության իմացաբանական կողմը, որն անմիջապես աղերսվում է կեցության և մտածողության հիմնահարցին, պետք է

<sup>15</sup> А. Н. Коблов. О природе всеобщего. В кн.: „Проблема всеобщего в марксистской философии...“, Челябинск, 1982, с. 28.

<sup>16</sup> Э. В. Ильенков. Диалектическая логика, М., 1974, с. 256.

<sup>17</sup> Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Եր., 1980, էջ 163:

<sup>18</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ լուծումն Պորփիրի Ներածութեան, էջ 335:

դիտարկել երկու տեսանկյունից՝ մի դեպքում, իբրև առանձին իրերի և ընդհանուր հասկացությունների առաջնության հարց, իսկ մյուս դեպքում, իբրև արդեն մտքի մեջ ձևավորված ընդհանուր հասկացությունների և մարդու փորձի մեջ նոր տրվող իրերի, երևույթների առաջնության հարց:

Առանձին իրերի և ընդհանուր հասկացությունների առաջնության իմացաբանական կողմին առնչվող հարցերը քննարկելիս միջնադարյան հայ փիլիսոփաները, առանց բացառության, պաշտպանում են այն տեսակետը, ըստ որի ժամանակային առումով առանձին իրերը նախորդում են մտքի մեջ ստեղծվելիք ընդհանուր հասկացություններին: Նախ՝ պետք է գոյություն ունենան կամ առաջանան առանձին իրերը, որից հետո մարդկային միտքը, հենվելով իրերի նման հատկությունների, ընդհանուր կողմերի վրա, վերացարկման և ընդհանրացման ճանապարհով կազմավորի ընդհանուր հասկացությունները: Ընդունելով ընդհանուրի ածանցյալ և ստացական բնույթի մասին հիմնադրույթը՝ հայ մտածողները վճռականորեն մերժում են «բնածին գաղափարների» պատճառով տեսությունը: Մարդու հոգու մեջ բնածին գաղափարներ չկան, ուստի այս առումով ընդհանուր հասկացությունները չեն կարող նախորդել նյութական-զգայական առանձին իրերին: Բայց, ըստ հայ մտածողների, մտքի մեջ արդեն ձևավորված, մտքի մեջ ինքնուրույն իդեալական կեցություն ունեցող ընդհանուր հասկացությունները ճանաչողության գործընթացում կարող են նախորդել փորձի մեջ տրվող առանձին իրերին կամ հիմք հանդիսանալ առանձին իրերի ստեղծման համար: Դա նշանակում է, որ ժամանակի իմաստով ընդհանուր հասկացությունները կարող են առաջնային լինել առանձին իրերի նկատմամբ: Այս կապակցությամբ տիպական են Արիստոտելի «Կատեգորիաների» վերլուծության մեջ Որոտնեցու բերած հետևյալ օրինակները. ա) «Իսկ թե՛ ամանակաւ առաջին է սեռն, առ այս գիտէլի է. զի սեռն և տեսակն ընդհանուր են: Եւ ընդհանուրն կրկին իմանի, կամ այն, որ ի մասնաւոր և յանհատս իւր, և այսպէս ոչ է առաջին նոցա, զի անհատն և սեռի և տեսակաւ գոյանայ, կամ այն, որ է յիմացումն և այսպէս ասի առաջին ամանակաւ»<sup>19</sup>: բ) «սեռն առաջին է՝ որպէս սկիզբն մտածութեան վասն գործոյ ինչ կամ շինելոյ, և անհատն առաջին է՝ որպէս սկիզբն առնել գործոյն և շինելոյն: Դարձեալ, սեռն առաջին է՝ որպէս սահմանն քան զսահմանելին, և անհատն առաջին է՝ որպէս իրն քան զսահմանն նորին. և դարձեալ, կրկին է. նախ է, որքան զմի, որպէս գիրն, քան իմացումն, և այսպէս առաջին է անհատն, և է որ նախ է քան զբազումս, որպէս այբ և բեն նախ է քան զամենայն ընթերցումս և այսպէս առաջին է սեռն»<sup>20</sup>:

Որոտնեցու բերած օրինակներում կարելի է հստակորեն իրարից սահմանազատել ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական և իմացաբանական կողմերը: Այն ընդհանուրը, որը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ, ժամանակով առաջնային չէ անհատ գոյացությունների նկատմամբ, որովհետև դրանք «և սեռի և տեսակաւ» գոյանան: Բայց իմացության մեջ գտնվող ընդհանուր հասկացությունները, որոնք բնածին չեն, այլ մտային գործունեության արդյունք են, ճանաչողության որոշ պահից սկսած, ժամանակով կարող են առաջնային լինել առանձին իրերի նկատմամբ, ինչպես տան գաղափարը առաջնային է կառուցվող կամ արդեն կառուցված տան նկատմամբ: Ակնհայտ է, որ հարցի նման լուծումը չպետք է բնորոշել որպէս ռեալիստական: Նախ՝ այն պատճառով, որ տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է ոչ թե գոյաբանական, այլ իմացաբանական առաջնությանը, իսկ ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման ուղղությունների տարբերակման գլխավոր չափանիշը ընդհա-

<sup>19</sup> Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Համալսարանական Վերլուծութիւն Պրոփիւրի դոմարալուծիցն, էջ 36:

<sup>20</sup> Նույն տեղում:

նորի գոյաբանական կարգավիճակի հարցն է<sup>21</sup>, երկրորդ՝ Աշված իմաստով ընդհանուր հասկացությունների իմացաբանական առաջնության փաստն այնքան ակնհայտ է, որ երբեք վիճահարույց չի եղել ոչ նոսրնալիստների, ոչ ռեալիստների և ոչ էլ նույնիսկ խորհրդային մատերիալիստների համար:

Ասվածը լիովին վերաբերում է նաև ընդհանուրի և անհատի առաջնության տրամաբանական կողմին: Միշտ է, միջնադարյան տրամաբանությունը գերազանցապես գոյաբանական բնույթ ուներ, բայց դա չի խանգարել հայ մտածողներին իրարից տարբերելու, թեև ոչ միշտ և ոչ այնքան միանշանակ ու հստակ, ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական և տրամաբանական կողմերը: Ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցությունը տրամաբանական տեսանկյունից դիտարկելու դեպքում «առաջնության» հարցը, ըստ էության, դառնում է ավելորդ, քանզի մենք գործ ենք ունենում արդեն կազմավորված հասկացությունների փոխառնչակցության խնդրի հետ: Նման դեպքում վերլուծության առարկա են դառնում առաջին հերթին հասկացությունների միջև գոյություն ունեցող ծավալա-բովանդակային հարաբերությունները, հասկացությունների բնույթի ու նշանակության հարցերը: Գոյաբանական մոտեցման հանգույն, այստեղ ևս կարող է դրվել ընդհանուրի և անհատի «առաջնության» հարցը, սակայն դրա լուծումը չի կարող հիմք դառնալ այս կամ այն մտածողին նոսրնալիստ կամ ռեալիստ կոչելու համար:

Տվյալ դեպքում մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն ունի այն հանգամանքը, որ հայ մտածողների հայացքների լուսաբանության ժամանակ գոյաբանական կողմը չնույնացվի տրամաբանական կողմի հետ: Այս կապակցությամբ դիտարկենք մի հատված Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկից. «Ամեն մի գոյ, - գրում է հայ փիլիսոփան, - որ ընդհանուր է, նախադասելի է, քան հատուկը, որը հատկապես բնորոշ է մի որևէ առանձին իրի: Օրինակ, կենդանին, ընդհանուր գոյ լինելով, նախադասելի է քան բանականն ու մահկանացուն, որովհետև կենդանին ավելի շատ գոյեր է ընդգրկում, քան բանականը և մահկանացուն: Եվ դարձեալ, բանականն ու մահկանացուն նախադասելի են, քան մտածելու կամ գիտության ընդունակը, որովհետև բանականն ու մահկանացուն ավելի մեծ ընդգրկում ունեն, քան մտածելու ու գիտության ընդունակը, որովհետև մտածելու և գիտության ընդունակը միայն մարդուն է հատուկ»<sup>22</sup>: Մասնագիտական գրականության մեջ այս հատվածը օգտագործվում է հիմնավորելու համար այն միտքը, թե Դավիթ Անհաղթը ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման ժամանակ ցուցաբերում է անհետևողականություն և որոշ դեպքերում հակվում դեպի ռեալիզմ: Ակնհայտ է, որ նման մեկնաբանության մեջ նույնացվել է ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական և տրամաբանական կողմը: Մինչդեռ Դավիթ Անհաղթը վերոհիշյալ հատվածում դիտարկում է հասկացությունների ծավալային հարաբերակցության հարցը. այն ընդհանուր հասկացությունը, որն իր մեջ ավելի շատ գոյեր է ընդգրկում, նախադասելի է ավելի քիչ գոյեր ընդգրկող հասկացությունից: Եթե տրամաբանական այս հարաբերությունը մեկնաբանենք գոյաբանության լեզվով, ապա կստացվի, որ Դավիթ Անհաղթը պաշտպանում է ընդհանուր նախագոյից արտահեղման ճանապարհով կեցության աստիճանների առաջացման պլուտինոս-պրոկլեսյան տեսությունը, ինչը բոլորովին չի համապատասխանում իրականությանը: Դավիթ Անհաղթի աշխատություններում հետք աճզամ չկա նորպլատոնական արտահեղման գոյաբանությունից: Հետաքրքիր է Աշել, որ այս հարցի շրջանակներում քննարկելով Արիստոտելի և Պորփյուրի տեսակետների հարաբերակցության հարցը՝ հայ մտածող-

<sup>21</sup> Այդ մասին տե՛ս, Ս. Զաքարյան, Միջնադարյան նոսրնալիզմի և ռեալիզմի բնութագրման հարցի շուրջ, «Բաներ Երևանի համալսարանի», 1986, թիվ 3, էջ 3-11:

<sup>22</sup> Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, էջ 68:



ները (Որոտնեցի, Տաթևացի), դրանց միջև չեն տեսնում հակասություն: Հաշտարարական այս դիրքորոշումը կարծես հաստատում է այն միտքը, որ Պորփյուրի կողմից «գոյաբանության և տրամաբանության արմատական տարանջատումը ոչ միշտ է ամբողջովին ըմբռնվել կամ ընդունվել հետագա դարերի սխոլաստիկ հեղինակների կողմից»<sup>23</sup>: Ընդհանուր առմամբ սա ճիշտ դիտարկում է, սակայն Տաթևացու մոտ ակնհայտ երևում է այդ տարանջատման ձգտումը: Այսպես, նա տարբերակում է երկու տեսակի սեռ՝ բնական և իմացական: Բնական սեռն այն է, որ գոյանում է անհատներից և տեսակներից (ուշադրություն դարձնենք՝ սեռ ասելով տվյալ համատեքստում հասկացվում է որոշակի անհատների բազմություն): Իսկ իմացական սեռը մտքի մեջ գոյություն ունեցող այն ընդհանուր հասկացությունն է, որով նշանակվում է բնական սեռը՝ միևնույն սեռին պատկանող անհատների բազմությունը: «Արդ՝ յորժամ բառնին ամենայն տեսակք, բառնին բնական սեռք, այլ ոչ իմացականք: Նոյնպէս՝ թէ բառնին ամենայն անհատքն, բնական տեսակքն բառնին, այլ ոչ իմացականքն: ... Իսկ փիլիսոփայն (Արիստոտելը - Ս. Զ.) 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 դէռևս բաղկացականք նորա ի վերոյ են և գոն: Այսպէս թէպէտ ամենայն անհատք բառնին. ոչ բառնի տեսակն, զի բաղկացականք տեսակին որ է՝ կենդանին և բնականն և մահկանացուն ի վերոյ են և մնան»<sup>24</sup>:

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցը ունեցել է նաև ընդգծված արժեքաբանական կողմ: Լայն իմաստով արժեքաբանականի մեջ են մտնում ինչպես գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, այնպես էլ գեղագիտական, տեսական, բարոյագիտական, դավանաբանական և քաղաքական կողմերը: Նկատի առնելով միջնադարյան մտածողության յուրահատկությունները՝ կարելի է կուսակցի հարցի լուծման ոչ միանշանակ տարբերակների գոյությունը: Մի դեպքում հայ մտածողները նախապատվությունը տալիս են ընդհանուրին, իսկ մյուս դեպքում՝ անհատին: Այսպես, ընդհանուրի և անհատի առաջնությունը դիտարկելով հավերժության և անփոփոխության տեսանկյունից՝ Դավիթ Անհաղթը ավելի նախադասելի ու պատվավոր է համարում ընդհանուր գոյերը: Որոտնեցու կարծիքով Արիստոտելը ընդհանուրը գերադասել է անհատից հետևյալ պատճառներով՝ «նախ, վասն պատուականութեան, զի գիտութիւնն ի յընդհանրէն լինի և ոչ ի մասնաւորէն. երկրորդ, զի բոլորովիմբ տասն ստորոգութիւնքն, զոր քննել, ընդհանուրք են, վասն որոյ և սկիզբն նոցա զընդհանուրն եղ. երրորդ, զի ընդհանուրն սահման ոչ ընդունի... նմանապէս և աստ զընդհանուրն արար սկիզբն, զի իբր թագաւոր ընդ սահմանաւ և իշխանութեամբ ումեք ոչ պարփակի»<sup>25</sup>: Երբ Տաթևացին գրում է ընդհանուր և մասնավոր բարիքների հարաբերակցության մասին, ապա ընդհանուր բարիքը համարում է գերադասելի մասնավորից, իսկ երբ դիտարկում է «ընդհանուր» եկեղեցու և հայոց եկեղեցու (առանձին) փոխհարաբերության հարցը, նախապատվությունը տալիս է հայոց եկեղեցուն: Նրա կարծիքով՝ ոչ թե առանձինն է կարիք զգում ընդհանուրի գոյությունը, այլ, ընդհակառակը, ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ առանց անհատ գոյացությունների: Հետևաբար, անհատ գոյացությունն առավել պատվական և գերադասելի գոյ է, քան անհատներից կախվածության մեջ

<sup>23</sup> The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (1100-1600). Cambridge. 1982, p.119.

<sup>24</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ լուծումն Պորփյուրի Ներածութեան, էջ 376-377:

<sup>25</sup> Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, Համառոտ վերլուծութիւն Պորփյուրի դժուարալուծիցն, էջ 16:

գտնվող ընդհանուրը. «Իսկ անհատն է առաել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն. որ է առանձնական և մասնավոր որպէս զազգս մեր»<sup>26</sup>:

Այսպիսով, կատարված վերլուծությունից կարող ենք եզրակացնել, որ միջնադարյան հայ մտածողների ուսմունքներում ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցը դիտարկվել է տարբեր կողմերից, հետևաբար՝ ճիշտ լուսաբանության համար անհրաժեշտ է ցուցաբերել տարբերակված մոտեցում և, առաջին հերթին, հարցի գոյաբանական կողմը չնույնացնել իմացաբանական, տրամաբանական և արժեքաբանական կողմերի հետ:

**С. А. ЗАКАРЯН - К вопросу об истолковании первичности общего и отдельного в средневековой философии.** - Вопрос первичности общего и отдельного является важнейшим аспектом проблемы универсалий. Этот вопрос обсуждался в средневековой философии на разных уровнях и с разных сторон. В статье, анализируя и оценивая соответствующие тексты средневековых мыслителей и точки зрения, имевшиеся в научной литературе, автор приходит к выводу, что для объективного освещения этого вопроса необходимо, во-первых, выяснить, в каких смыслах и значениях использовали средневековые философы понятия общего и отдельного, во-вторых, по мере возможности разграничить онтологические, гносеологические, логические и аксеологические аспекты вопроса, избегнув при этом редукции других аспектов по отношению к онтологическому.

<sup>26</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1729, էջ 550: