

Սեյրան Ա. Զաքարյան
Փիլիսոփ. գիտ. դոկտոր

ԵՂԵՐ Է ԱՐԴՅՈՔ ՆՈՄԻՆԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ՈՒՂՈՒԹՅՈՒՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ*

Բանալի բառեր – միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, ունիվերսալիաների հիմնահարց, ռեալիզմ, նոմինալիզմ, կոնցեպտուալիզմ, ընդհանուր գոյացություններ, առանձին իր, ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարց, դավանաբանական պայքար:

Մուտք

Հումանիտար և հասարակական գիտությունների զարգացման ընթացքում ստեղծվում են տարբեր կարգի հայեցակարգեր, տեսություններ և հետազոտական-մեթոդաբանական հարացույցեր, որոնք, լինելով տվյալ ժամանակահատվածի գիտական որոշակի մտայնության մարմնացումներ, հետագայում թեև մասամբ կամ ամբողջությամբ հերքվում են, այնուհանդերձ ինչ-ինչ պատճառներով երբեմն շարունակում են իրենց գոյությունը: Այդպիսի հետազոտական-մեթոդաբանական մի հարացույց է այն տեսակետը, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվել ու զարգացել է նոմինալիստական ուղղություն:

Այս հարացույցը հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ առաջադրվել է XX դարի 50-60-ական թվականներին¹ և իր ամբողջական ձևակերպումն է ստացել Ս. Արևշատյանի «Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում» հոդվածում², այնուհետև՝ Գ. Գրիգորյանի աշխատություններում³: Հետագայում այս տեսակետը արմատավորվեց հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ և այն պաշտպանում էին միջնադարյան հայ փիլիսոփայության պատմությամբ զբաղվող բոլոր հետազոտողները, այդ թվում՝ տողերիս հեղինակը:

* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 11.08.2019:

1 Տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. 2, «Հայպետհրատ», Եր., 1958, **Չայրյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), Եր., «ՀՍՍՀ ՉԱ» հրատ., 1975 (Այս գրքի ռուսերեն տարբերակը լուս է տեսել ավելի վաղ՝ 1959 թ.):

2 Տե՛ս **Արևշատյան Ս. Ա.**, Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «Բանբեր Մատենադարանի», N 6, Եր., 1962, էջ 75-96:

3 Տե՛ս **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Վահրամ Ռաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., «Հայկական ՍՍՀ ՉԱ» հրատ., 1969, **Մույնի՝** Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., «Հայաստան», 1987:

Խորհրդային Միության փլուզումից և մարքսիստական գաղափարախոսության մենիշխանության վերացումից հետո առաջնահերթ խնդիր դարձավ նոր մեթոդաբանության դիրքերից վերաիմաստավորել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը: Բանն այն է, որ նախորդ հետազոտությունները իրականացվել էին փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական մեթոդաբանությամբ: Իսկ նրա գաղափարախոսականացված ու կուսակցականացված մեկնաբանությունը ոչ միայն հանգեցրել էր փիլիսոփայապատմական նյութի խեղաթյուրված ու աղճատված վերակազմությանը, այլև հակասության մեջ էր հենց մարքսիստական (ավելի ստույգ՝ հեգելական) մեթոդաբանության կարևորագույն սկզբունքի՝ պատմականության հետ, որը պահանջում էր անցյալի մտածողների հայացքները գնահատելիս հաշվի առնել պատմամշակութային համատեքստը, տվյալ դարաշրջանի մտածողության յուրահատկությունները, փիլիսոփայության կապը դարաշրջանի նյութական ու հոգևոր իրողությունների հետ, այլ ոչ թե մտածողներին գնահատել ըստ այն բանի, թե որքանով են նրանց հայացքները համապատասխանում կամ չհամապատասխանում մարքսիստական փիլիսոփայությանը: Հայաստանի անկախացումից և մարքսիստական գաղափարախոսության մենաշնորհի վերացումից հետո հնարավորություն ստեղծվեց տարբեր մեթոդաբանական գործիքակազմերով, հիմնականում՝ պատմության վերակազմության մեթոդաբանական սկզբունքի միջոցով, վերաիմաստավորել ու նորովի լուսաբանել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությանն աղերսվող հիմնահարցերը:

Նորովի լուսաբանման կարիք ուներ հատկապես միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ քննարկված ընդհանրականների (ունիվերսալիանների) հիմնահարցը, որովհետև, նախ՝ դրա լուսաբանումը անմիջականորեն վերաբերում էր փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական մեթոդաբանության թերություններին, երկրորդ՝ դա միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ քննարկված առանցքային այն հիմնահարցերից է, որ անմիջականորեն կամ միջնորդավորված կապված էր մյուս փիլիսոփայական ու աշխարհայացքային հարցերի հետ: Թեև այս հիմնահարցի ենթահարցերին մենք անդրադարձել ենք մի շարք հոդվածներում և հատկապես «Ունիվերսալիանների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ» մենագրությունում⁴, այդուհանդերձ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ դրանից հետո էլ դեռ շրջանառվում է հին տեսակետը⁵, հարկ ենք համարում մեկ անգամ ևս ու ավելի հստակ ներկայացնել մեր փաստարկները:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության առանձնացումը կապված էր փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության

4 Տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.**, Ունիվերսալիանների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., «Լինուշ», 2014, էջ 21-39:

5 Տե՛ս, օրինակ, **Արևշատյան Ս. Ա.**, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, Եր., «Լինուշ», 2014, **Վշտյան Կ.**, Փիլիսոփայական և գեղարվեստական միտքը XIII-XIV դարերի քերականության հայ մեկնություններում, Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2015, **Мирумян К. А.**, «Встреча культур» и проблема национальной идентичности, в кн.: «Проблемы национальной идентичности в контексте современной глобализации»: материалы международной научной конференции 3-4 ноября 2017г., Ереван, изд-во РАУ, 2017, էջ 85-86:

մարքսիստական մեթոդաբանության որոշ սկզբունքների, ընդհանրականների հիմնահարցի էության, մեղմ ասած, ոչ ճիշտ ձևակերպման, ձևավորված ուղղությունների «մարքսիստական» մեկնաբանության ու գնահատման հետ: Ներկայացնենք դրանցից ամենակարևորները:

1. Փիլիսոփայական ուղղությունների արժեքային գնահատումը

Փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության խորհրդային-մարքսիստական հայեցակարգը հենվում էր այն դոգմատիկ-միֆական մտադրույթի վրա, որ փիլիսոփայության պատմությունը երկու հակադիր ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի պատմություն է, որը տարբեր դարաշրջաններում ունեցել է իր դրսևորման ձևերը: Խորհրդային փիլիսոփա-պատմաբանները կարծում էին, որ միջնադարում այդ պայքարը հիմնականում դրսևորվել է ունիվերսալիաների հիմնահարցի քննարկման ժամանակ՝ ընդհանուր հասկացությունների և անհատ իրերի հարաբերակցության հարցի կապակցությամբ ձևավորված ռեալիստական ու նոմինալիստական ուղղությունների միջև: Եթե մատերիալիզմի և իդեալիզմի վեճի առարկան այն էր, թե որն է առաջնային՝ իդեալականը (Աստված, ոգին, աննյութականը, գիտակցությունը և այլն), թե նյութականը, ապա ռեալիստները և նոմինալիստները վիճում էին ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների, գաղափարների) և անհատ գոյացությունների (նյութական իրերի) առաջնության հարցի շուրջ: Ըստ խորհրդային հետազոտողների՝ ռեալիստները, ընդունելով ընդհանուրի առաջնությունն ու առանձինի նկատմամբ անկախ գոյությունը, հայտնի իմաստով փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստորեն, մինչդեռ նոմինալիստները, առանձինը ընդունելով որպես հիմք ընդհանուրի համար, հակվում էին մատերիալիզմին: Այս առումով մարքսիստական փիլիսոփայության տեսանկյունից միջնադարյան ռեալիզմը՝ հետադիմական, իսկ նոմինալիզմը՝ առաջադիմական ուղղություն էր: Այս արժեքային մոտեցումն էլ հիմք է դարձել փիլիսոփայապատմական նյութի ենթակայական մեկնաբանության համար. հետազոտողները իրենց ուսումնասիրության առարկան ու ենթական «արդարացնելու» կամ «բարձրացնելու» համար ձգտում էին այս կամ այն մտածողի հայացքներում հայտնաբերել նոմինալիստական, իմա՝ մատերիալիստական տարրեր, եթե նույնիսկ այդ մտածողը ունիվերսալիաների հիմնահարցը ակնհայտորեն լուծում է ռեալիզմի դիրքերից: Դա հատկապես վերաբերում էր ազգային փիլիսոփայական մտքի ուսումնասիրությանը. «ազգայնականության» մեջ չմեղադրվելու համար հետազոտողները իրենց ժողովուրդների փիլիսոփայական մտքի մեջ «գտնում» էին հայտնի իմաստով «առաջադիմական» ուղղություններ, տարբեր հարցերի լուծման մեջ՝ մատերիալիստական միտումներ կամ մարքսիստական փիլիսոփայության տարրեր: Այսպիսով, քանի որ խորհրդային պատմափիլիսոփայության մեջ խրախուսվում էր անցյալի ոչ թե իդեալիստական ու «հետադիմական», այլ մատերիալիստական ու «առաջադիմական» ուղղությունների ուսումնասիրությունը, իսկ միջնադարյան նոմինալիզմը դիտ-

վում էր որպես «մատերիալիզմի առաջին արտահայտություն» (Կ. Մարքս) և եկեղեցու դեմ ուղղված «առաջադիմական» ուղղություն, ուստի բոլոր առումներով պատվաբեր էր միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության «հայտնաբերումը», որը ինքնին վկայում է բարձր զարգացած ու առաջադիմական փիլիսոփայական գիտելիքի առկայության մասին: «Գրիգոր Տաթևացու, նրա ուսուցիչ Հովհան Որոտնեցու, ինչպես և նրանց նախորդ Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայական ժառանգության վերլուծությունը,- գրում է Ս. Արևշատյանը,- վկայում է միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական գիտելիքների զարգացման բարձր մակարդակի մասին և ցույց է տալիս, թե ինչպես այստեղ ևս, չնայած եկեղեցու և կրոնա-աստվածաբանական աշխարհայացքի գերիշխանությանը, ճեղքելով սխոլաստիկայի քարացած պատյանը զարգանում էին գիտական, մատերիալիստական տարրեր պարունակող գաղափարներ, որոնք հանգեցրին մի ամբողջ նոմինալիստական հոսանքի առաջացմանը»⁶:

Նման պատճառաբանությամբ գերազնահատվել է միջնադարյան մշակույթում և փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության տեղն ու դերը, և միաժամանակ թերազնահատվել ռեալիստական ուղղությունը: Մինչդեռ միջնադարի որոշակի փուլում (հատկապես սքոլաստիկայի ձևավորման ու զարգացման շրջանում (IX-XIII դդ.)), ռեալիզմը նույնպես կատարել է առաջադիմական գործառույթներ. նպաստել է բանականության հեղինակության բարձրացմանը ու «բանականացված հավատքի» ստեղծմանը, բնության՝ որպես գիտական իմացության ենթակայի, արժևորմանն ու դրա ռացիոնալիստական մեկնաբանությանը, աստվածաբանության փիլիսոփայականացմանը և «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի առաջացման համար նախադրյալների ստեղծմանը, անտիկ փիլիսոփայական արժեքների (օրինակ՝ Արիստոտելի երկերի) նկատմամբ դրական վերաբերմունքի ձևավորմանը և այլն: Նոմինալիզմը առաջադիմական գործառույթներ էր իրականացնում XIV դարի եվրոպական իրականությունում, երբ ժխտելով ընդհանրականների գոյությունը՝ փլուզում էր բնության ռացիոնալիստական պատկերը, խարխլում ռեալիզմի սկզբունքների վրա կառուցված արարչակարգի հիմքերը՝ այն դարձնելով անկանխատեսելի ու գրավիչ, մերժում կեցության և մտածողության հայելանման համապատասխանության սկզբունքը: Նոմինալիզմը կարևորում է ոչ թե ընդհանուրը, այլ անհատականը՝ դրանով իսկ աջակցելով անհատապաշտության սկզբնավորմանը, նպաստում է փիլիսոփայության և աստվածաբանության «ապահարզանին» ու «երկու ճշմարտությունների» ուսմունքի կայացմանը, խրախուսում Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու դեմ ուղղված գաղափարական-քաղաքական ընդվզումները և այլն: Բացի դրանից՝ հարկ է նշել, որ միջնադարում ռեալիզմը և նոմինալիզմը, տարբեր կերպ մեկնաբանելով Աստծո մեջ բանական ու կամային կողմերի հարաբերակցության հարցը, հակադիր բնույթի գործառույթներ են կատարել արևելյան (արաբալեզու) և արևմտյան մշակույթի ու փիլիսոփայության մեջ:

6 Արևշատյան Ս. Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 92:

2. Ընդհանրականների հիմնահարցի ոչ ճիշտ ձևակերպման հետևանքները

Խորհրդահայ հետազոտողները կարծում էին, որ միջնադարյան Հայաստանում նոմինալիստական ուղղությունը ձևավորվել է XIII դարում (սկզբնավորողը եղել է կիլիկիահայ մտածող Վահրամ Ռաբունին, թեև նոմինալիստական մտքեր հանդիպում ենք Դավիթ Անհաղթի, Հովհաննես Սարկավագի երկերում), այնուհետև զարգացել XIV դարում Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետեր Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական ուսմունքներում: Վահրամ Ռաբունին, գրում է Գ. Գրիգորյանը, «հայ իրականության մեջ իր ավարտին հասցրեց ու մի նոր աստիճանի բարձրացրեց նոմինալիզմը: Նա առաջինն էր, որ իր ուղղակի հարցադրմամբ հանգամանորեն անդրադարձավ ընդհանուրի և առանձինի հարաբերության հարցին ու դրան տվեց նոմինալիստական պատասխան: Եվ այս իմաստով, ու միայն այս իմաստով, կարելի է ասել, որ հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ Վահրամ Ռաբունին հանդիսացել է նոմինալիզմի՝ որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական հոսանքի **առաջին խոշոր ներկայացուցիչը**»⁷: Նկատի ունենալով միջնադարյան հայ մտածողների նմանաբնույթ մտքերը՝ Գ. Գրիգորյանն անգամ կարծում էր, որ «ի տարբերություն Եվրոպայի, հայկական փիլիսոփայության մեջ արտացոլվել է **միայն նոմինալիզմը. հայ հեղինակները պաշտպանել են հիմնականում նոմինալիստական կոնցեպցիան** (ընդգծումները մերն են - Ս. Զ.)»⁸:

Բնականաբար հայ հետազոտողները միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության առանձնացման համար ունեին որոշակի հիմքեր: **Նախ**՝ նշենք, որ զուտ նոմինալիստական ու ռեալիստական տեսություններ փիլիսոփայության պատմության մեջ կարելի է հաշվել մատների վրա, երկրորդ՝ միջնադարյան մտածողների երկերում իսկապես առկա էին նոմինալիստական կամ կոնցեպտուալիստական բնույթի առանձին մտքեր, երրորդ՝ հայ մտածողները ընդհանուր առմամբ պաշտպանում էին հիմնահարցի լուծման՝ Արիստոտելից ու Դավիթ Անհաղթից եկող տարբերակը, որը, իր բնույթով լինելով համադրական, պարունակում էր թե՛ ռեալիստական, թե՛ նոմինալիստական և թե՛ կոնցեպտուալիստական դրույթներ: Քանի որ այս հարցում միջնադարյան հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները հենվում էին արիստոտելա-անհաղթյան ժառանգության վրա, ուստի հայ հետազոտողների կարծիքով՝ նրանց հայացքները ունեին նոմինալիստական-մատերիալիստական բնույթ: Հարկ է նշել, որ եթե արևմտյան գրականության մեջ ավանդաբար Արիստոտելին համարում են չափավոր ռեալիստ, ապա խորհրդային փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ Վ. Լենինի մի քանի արտահայտությունների ազդեցությամբ տարածված էր այն տեսակետը, որ Արիստոտելը առհասարակ իր փիլիսոփայության, իսկ մասնավորապես՝ եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցում, տատանվում ու խճճվում էր օբյեկտիվ իդեալիզմի և մատերիա-

7 Գրիգորյան Գ. Հ., Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 62:
8 Նույն տեղում, էջ 53:

լիզմի միջև: «Արիստոտելը, - գրում է Վ. Չալոյանը, - հավասարապես չի ժխտում ո՛չ եզակիի (գոյի) և ո՛չ էլ ընդհանուրի (ձևի) ռեալությունը: Դրանով իսկ հնարավորություն է ստեղծվում նրա մոտ հարցը մեկնաբանելու ինչպես իդեալիզմի, այնպես էլ մատերիալիզմի դիրքերից»⁹: Մասնավորապես՝ խորհրդահայ փիլիսոփա-պատմաբանները Արիստոտելի իմացաբանական-տրամաբանական ուսմունքը գնահատում էին որպես առավելապես մատերիալիստական, իսկ եզակիի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցի լուծումը՝ կամ մատերիալիստական միտում ունեցող, կամ նոմինալիստական-կոնցեպտուալիստական: Ըստ այդմ էլ՝ եթե միջնադարյան հայ մտածողներ Վահրամ Բաբունին, Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին ընդհանրականների հարցում հետևում էին արիստոտելյան ուսմունքին, ուրեմն նրանք նույնպես կամ նոմինալիստներ էին, կամ կոնցեպտուալիստներ:

Վ. Չալոյանը հետևյալ կերպ է ներկայացնում ընդհանրականների հարցում Հովհան Որոտնեցու 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 Հ. Որոտնեցին ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության հարցում հակվում է դեպի Արիստոտելի ուսմունքը՝ այն վերցրած իր մատերիալիստական ըմբռնմամբ: Այս է Որոտնեցու նոմինալիզմի էությունը»¹⁰:

Ըստ նման մոտեցման՝ Բաբունին, ինչպես նաև Որոտնեցին ու Տաթևացին նոմինալիստներ են, որովհետև պաշտպանում էին հետևյալ դրույթները. ա) «առանձին իրերը ծագումնաբանորեն առաջնային են, անկախ և հիմք են ընդհանուրի համար», բ) առանց անհատ գոյացությունների ընդհանրականները (սեռերն ու տեսակները) չեն կարող գոյություն ունենալ, գ) իրականության մեջ ընդհանրականները՝ որպես այդպիսին, որպես առանձին գոյացություններ, գոյություն չունեն, դրանք առաջանում են միայն մտքի մեջ: Մեկնաբանելով Վահրամ Բաբունու՝ «Սեռքն ու տեսակքն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, իսկ անհատն գոյանայ և ոչ կարօտի նոցա, զի յորժամ Ադամ միայն էր ո՛վ ասիւր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկանցն լինի, զի տեսակ բազումքն են և ոչ մին»¹¹ այս և նմանատիպ մտքերը՝ Գ. Գրիգորյանը անում է հետևյալ եզրակացությունը. «Ամենայն պարզությամբ ու առանց տատանումների արտահայտված այս դատողությունների մեջ բյուրեղացված է միջնադարյան հայ մտածողի նոմինալիստական հայացքը»:

9 Չալոյան Վ. Վ., Ընդհանուրի և եզակիի արիստոտելյան ըմբռնումը պատմական Հայաստանում, «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» (Հոգվածների ժողովածու), Եր., ՀՍՍՀ ՉԱ Իրատ., 1980, էջ 73:

10 Չալոյան Վ. Վ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), էջ 408:

11 Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք Ստորոգութեանցն Արիստոտելի, (համահավաք քննական բնագիրը, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Գ. Հ. Գրիգորյանի), Եր., ՀՍՍՀ ՉԱ Իրատ., 1967, էջ 38:

տական հավատամքը, ըստ որի առանձինը առաջնային է, անկախ, և այն հիմք է ընդհանուրի համար (ընդգծումը մերն է- Ս. Ջ.)»¹²:

Գնահատելով ընդհանրականների նկատմամբ անհատ գոյացությունների առաջնության մասին Տաթևացու պնդումները՝ Ս. Արևշատյանը կարծում է, որ դրանք «կարելի է որակել որպես ունիվերսալիանների հիմնախնդրի նոմինալիստական լուծման հստակ և աներկբա ձևակերպում. ընդհանուրը երկրորդական գոյացություն է, ի տարբերություն անհատի, որն առաջնային, իսկական և նախապատվելի գոյացություն է և նախորդում է ընդհանուրին»¹³: Իսկապես, հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները պաշտպանում էին նման դրույթներ, բայց ամբողջ խնդիրն այն է, որ դրանք վերջին հաշվով ունեին ոչ թե նոմինալիստական, այլ ռեալիստական բնույթ: Եթե հայ մտածողները բնագանցության-գոյաբանության և իմացաբանության մեջ արիստոտելյան ավանդույթի կրողներն ու շարունակողներն էին, ապա ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման մեջ պետք է հետևեին (և բնականաբար հետևում էին) արիստոտելյան չափավոր ռեալիստական տեսակետին: **Այն, որ առանձին իրերը առաջնային են ընդհանրականների (սեռերի ու տեսակների, սեռատեսակային հատկությունների) նկատմամբ, դեռևս չի նշանակում, թե ժխտվում է ընդհանրականների իրական գոյությունը, ընդհակառակը, ամրագրվում է այն միտքը, որ դրանք գոյություն ունեն անհատ գոյացություններից հետո և անհատ գոյացությունների հիման վրա:** Նոմինալիստները ժխտում են ընդհանրականների իրական գոյությունը, ինչից հետևում է, որ իրականում գոյություն ունեցող իրերը եզակի են, այսինքն՝ օժտված են միայն անհատական հատկություններով: Այս իմաստով նոմինալիստների համար իրերի «անհատականացման» խնդիրը դառնում է կեղծ ու անիմաստ¹⁴, որովհետև դրանք բաղկացած են ոչ թե ընդհանուր և անհատական, այլ միայն անհատական հատկություններից:

Ինչպես հայտնի է, ընդհանրականների հիմնահարցի միջնադարյան քննարկումների համար հիմք էին Պորփյուրոսի՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներին» նվիրված «Ներածության» մեջ ձևակերպված հարցադրումները և Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ում քննարկված առաջնային (առանձին, անհատ իրերի) և երկրորդային գոյացությունների (սեռերի, տեսակների) մասին ուսմունքը: Պորփյուրոսի ձևակերպած հարցադրումները վերաբերում էին ընդհանուրի գոյաբանական կարգավիճակին (գոյություն ունի՞ արդյոք ընդհանուրը, եթե այո՞, ապա ինչպե՞ս՝ իրերից առաջ ու անկա՞խ, իրերի մե՞ջ, թե՞ իրերից հետո՞ մտածողության մեջ): **Խորհրդային հետազոտողների մեծ մասի կարծիքով՝ ունիվերսալիանների հիմնախնդիրը հանգում էր այն հարցին, թե ինչն է առաջնային՝ առանձին նյութական իրե՞րը, թե՞ ունիվերսալիաները, և ըստ այդմ էլ որոշում էին՝ տվյալ ուղղությունը ռեալիստական էր, թե նոմինալիստական:** Մինչդեռ ունիվերսալիանների հիմ-

12 **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 59:

13 **Արևշատյան Ս. Ս.**, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, էջ 69:

14 Տե՛ս Copleston F., A History of Medieval Philosophy. L., Methuen, 1972, էջ 246:

նախնդիրը վերաբերում է ոչ թե ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության առաջնությանը, այլ ընդհանրականների գոյաբանական կարգավիճակին (արդյոք դրանք գոյություն ունեն, եթե գոյություն ունեն, ապա ինչպե՞ս և որտե՞ղ) կամ այն հարցին, թե մարդկային մտքում գտնվող ընդհանուր հասկացություններին ինչե՞րն են համապատասխանում իրականության մեջ:

Փիլիսոփայության պատմության մեջ հայտնի է ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման երեք ուղղություն՝ **ռեալիզմ** (իրապաշտություն), **նոմինալիզմ** (անվանապաշտություն) և **կոնցեպտուալիզմ** (հասկացապաշտություն)¹⁵՝ իրենց ծայրահեղ ու չափավոր տարատեսակներով: **Ռեալիստները գտնում էին, որ ունիվերսալիաները (ընդհանրականները) իրականում (ռեալ) գոյություն ունեն իրերից առաջ և/կամ իրերի մեջ**¹⁵: Միջնադարյան չափավոր ռեալիստները ընդունում էին ընդհանրականների եռակի գոյության բանաձևը. ա) ընդհանրականները գոյություն ունեն Աստծո մտքի մեջ որպես արարվելիք իրերի նախագաղափարներ և այս առումով ծագումնաբանորեն նախորդում են առանձին իրերին, բ) ընդհանրականները գտնվում են առանձին իրերի մեջ որպես բնություններ, էություններ, էական հատկություններ, և այս առումով առանձին իրերը ընդհանուրի և անհատականի միասնության արդյունք են, որում թե՛ գոյաբանական, թե՛ իմացաբանական և թե՛ բարոյագիտական-գեղագիտական առումներով արժեքավորը ընդհանուրն է, գ) ընդհանրականները գտնվում են մարդկային մտքի մեջ որպես հասկացություններ, որոնք ձևավորվել են իրերի նման բնությունների ու հատկությունների հիման վրա, և այս առումով առանձին իրերը նախորդում են ընդհանուր հասկացություններին: **Նոմինալիզմը մերժում է ընդհանրականների իրական գոյությունը**: Միջնադարյան նոմինալիստները (անվանապաշտները) պնդում էին, որ ընդհանրականները գոյություն չունեն ո՛չ Աստծո մտքի մեջ, ո՛չ առանձին իրերի մեջ և ո՛չ էլ մարդկային մտքի մեջ: Իրականում գոյություն ունեն միայն առանձին իրերը, իսկ ունիվերսալիաները պարզապես բառեր են, անուններ, տերմիններ: **Կոնցեպտուալիզմի կարծիքով՝ ընդհանրականները իրականում գոյություն չունեն և առաջանում են մտքի մեջ՝ առանձին իրերի նման (ընդհանուր) հատկությունների հիման վրա**: Միջնադարում կոնցեպտուալիստները ընդունում էին ընդհանրականների գոյությունը Աստծո մտքի մեջ, իրերի մեջ՝ որպես հատկություններ և մարդկային մտքում՝ որպես իրերի նման կամ ընդհանուր հատկությունների վրա ձևավորված հասկացություններ: Ի դեպ, մարքսիստ միջնադարագետները սովորաբար կոնցեպտուալիզմը համարում էին նոմինալիզմի չափավոր տարբերակ¹⁶: Առաջ անցնելով՝ նշենք, որ միջնադարյան հայ մտածողները

15 Քանի որ երբեմն տարբեր կերպ են մեկնաբանում «ռեալիզմ», «նոմինալիզմ» և «կոնցեպտուալիզմ» հասկացությունները, ուստի բնագրով ներկայացնենք դրանց համրագիտարանային բնորոշումները:

“The realists are supposed to be those who assert the existence of real universals in and/or before particular things, the conceptualists those who allow universals only, or primarily, as concepts of the mind, whereas nominalists would be those who would acknowledge only, or primarily, universal words” (Klima, G., The Medieval Problem of Universals, In “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, published Sun Sep 10, 2000; substantive revision Tue Oct 31, 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/> (Մուտք՝ 25.02.2019թ.)

16 Ավելորդ չէ նշել, որ ռուսալեզու և հայալեզու փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ **universalia** լատինական եզրույթը միանշանակ թարգմանվել ու թարգմանվում է որպես ընդհանուր հասկացություն՝ դրանով իսկ հիմք դնելով ունիվերսալիաների հիմնահարցի թուր մեկնաբանությանը: Օրինակ՝ վերջերս լույս տեսած փիլիսոփայական մի գրքում կարդում ենք հետևյալը. «Միջնադարյան փիլիսոփայության հիմնահարցերից էր ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծումը: Տվյալ եզրույթը լատիներենից թարգմանվում է որպես ընդհանուր հասկացություն...: Հարցն այն է՝ **գոյություն ունեն**

պաշտպանում էին ընդհանրականների եռակի գոյության բանաձևը: Ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ ընդհանրականները «**նախ քան զբազումս են, և թէ ի բազումս, և ի վերայ բազմաց: Եւ է նախ քան ի բազումս՝ որ զպատճառսն ունի առ ի յԱստուծոյ արարչութենէն: Իսկ ի բազումս է՝ որ ի նիւթում տեսանի: Իսկ ի վերայ բազմաց է՝ որ ի գիտութիւն մեր տրամախոհութեանս գոյ** (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»¹⁷: Այս բանաձևը հետագայում ընդունել են միջնադարյան հայ «նոմինալիստ» մտածողները: Օրինակ՝ ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «**Ընթեանուրն և .ե. [5] ձայնքդ է նախ քան զբազումս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և ի բազումս ի յէութեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց, զի կայանայ յիմացականս մեր, զի իմացականն առանց երևակայութեանց նիւթ նոցա և մարմնաւորաց առնէ զընթեանուրն** (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»¹⁸: Սա ընդհանրականների (ինչպես գոյություն ունեն ընդհանրականները) հիմնահարցի լուծման չափավոր ռեալիստական տեսակետ է:

3. Ընդհանուրի և առանձինի առաջնության երեք տարբերակները

Եթե ընդհանրականների հիմնահարցը ձևակերպում ենք որպես ընդհանրականների և առանձին նյութական իրերի առաջնության հարց, ապա նախապես պետք է ճշտել, թե ո՞ր առաջնությունը նկատի ունենք. ա) Աստծո մտքի մեջ գտնվող ընդհանուր գաղափարների և արարված իրերի, բ) առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրի և անհատականի, գ) առանձին նյութական իրերի և մարդկային մտքի մեջ ձևավորված հասկացությունների միջև:

Առաջին տարբերակի դեպքում միջնադարյան մտածողների գերակշռող մասը, ի բացառություն նոմինալիստների, ընդունում էին, որ Աստծո բանականության մեջ գտնվող գաղափար-նախատիպերը նախորդում են արարվելիք նյութական իրերին: Այս առումով ընդհանուրը չունի ինքնաբաժան կեցություն, այսինքն՝ բացառվում է Աստծու մտքից ու առանձին իրերից զատ և անկախ ընդհանուր բնության կամ էության գոյությունը: Հայ մտածողները միջնադարյան ռեալիստների և կոնցեպտուալիստների նման արարչագործության գործընթացը բացատրելիս պաշտպանում էին այն տեսակետը, որ ընդհանրականները գոյություն ունեն «նախքան բազումս», այսինքն՝ գտնվում են Աստծո մտքի մեջ որ-

այդ հասկացությունները իրապես, առանձին իրերի պես ինքնուրույն, թե դրանք սուկ անուններ են և այդ պատճառով գոյություն ունեն որպես բառեր, ընդամին ոչ թե արտաքին աշխարհում, այլ մեր մտքի մեջ»: Տե՛ս Գյոսե Դ. Понятие и философия, М., 2004:

[/http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gusev/04.php/](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gusev/04.php/) (մուտք՝ 02. 12. 2018թ.): Եթե **universalia** եզրույթը թարգմանում ենք միայն որպես ընդհանուր հասկացություն, ապա անհասկանալի է, թե հասկացությունը՝ որպես մտքի ձև, ինչպես կարող է գոյություն ունենալ մտքից դուրս: Անհեթեթ պնդումներից խուսափելու համար հարկ է ընդունել, որ **universalia** եզրույթը բազմիմաստ է. դա կարելի է թարգմանել որպես **գաղափար, հարացոյց, նախատիպ, բնություն, էություն, ձև, սեռ, տեսակ, հասկացություն**: Հետևաբար այդ եզրույթը թարգմանելիս պետք է հաշվի առնել կոնկրետ համատեքստը: Օրինակ՝ միջնադարյան չափավոր ռեալիստների համար ունիվերսալիաները գաղափարներ են, նախատիպեր, հարացոյցներ, նախանմուշներ, ձևեր, էություններ, բնություններ, սուբստանցիաներ և հասկացություններ (կոնցեպտուներ): Եթե նրանք ասում են, թե ունիվերսալիաները գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ, ապա դա պետք է հասկանալ այնպես, որ ոչ թե հասկացությունները, այլ ձևերը, էությունները (սուբստանցիաները) կամ բնությունները գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ:

17 **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք (համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը՝ Ս. Ա. Արևշատյանի), Եր., ԳԱԱ հրատ., 1980, էջ 126:

18 **Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծումնք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, էջ 33ա, **նույնի՝** Լուծումնք Նեբոսութեան Գործիլիի, Մադրաս, 1793, տպ. Յարութիւն Շմաւոնեան Շիրագեցու, էջ 333:

պես արարվելիք իրերի նախատիպեր ու նախագաղափարներ: Նրանք նույնպես կարծում էին, որ «**արարածք թէպէտ մարմնապէս յետոյ եկին յերևումն և ստեղծան յԱստուծոյ, սակայն իմացականապէս սկզբնատիպք և յարացոյցք սոցա մշտնջենաւորապէս էին առ Աստված ի կամս Նորա, որով Նա միշտ Արարիչ** (ընդգծումը մերն է- Ս. Չ.)»¹⁹: Սա ծայրահեղ ռեալիստական տեսակետ է, և բնականաբար, այս առումով միջնադարյան հայ մտածողներին չենք կարող անվանել նոմինալիստներ:

Երկրորդ տարբերակի դեպքում հայ մտածողները կարծում էին, որ ընդհանուրը ներգործությամբ գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ: Ընդհանուրն այն է, ինչ ըստ տեսակի թվով մեկ լինելով՝ հաղորդակից է բազմությանը: Հետևելով Արիստոտելին՝ նրանք կարծում էին, 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: Եվ իրերի մեջ գոյություն ունեցող ընդհանուրը աստվածային բանականության մեջ գտնվող ընդհանուր նախագաղափարի նյութականացված ձևն է:

Իսկ ինչպե՞ս հասկանալ, որ ընդհանուրը գտնվում է իրերի մեջ, այսինքն՝ ընդհանուրը թվով մի գո՞յ 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: Այս հարցում հայ մտածողների հայացքներում գերիշխում է ոչ թե բնագանցական, այլ տրամաբանական մոտեցումը: Նրանց կարծիքով՝ իրականության մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին գոյացություններ, որոնք օժտված են բազմաթիվ հատկություններով: Յուրաքանչյուր առանձին գոյացություն եզակի է այն իմաստով, որ իր հատկություններով տարբերվում է մյուս գոյացություններից²⁰: Սոկրատեսը և Պլատոնը իրար նման են, որովհետև երկուսն էլ ունեն մարդուն ներհատուկ հատկություններ, բայց իրարից տարբերվում են դրանց որակական ու քանակական աստիճաններով: Տաթևացին նշում է, որ անհատի հատկությունների ամբողջությունը կազմում է նրա «բնությունը», ինչպես, օրինակ, «կենդանին և մարդն ի Սոկրատն մի բնութիւն են», կամ «ոմն մարդ՝ զի կոչի մարդ և կենդանի և Սոկրատէս և մի է»: Նա առանձնացնում է երկու կարգի «բնություն»՝ ընդհանուր և մասնավոր («յատկացեալ»), որոնք տարբերվում են հետևյալ կերպ՝ «**Հասարակ բնութիւն է՝ ի մականտածութեան, իսկ յատկացեալն բնութիւն է՝ ի գոյացութեան, զի մի**

19 **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1746, էջ 522:
20 Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Ի լուծումն Պարապմանց Սրբոյն Կիլիկի, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ծեռ. N 10051, էջ 103 ա:

կարծեսցես զ ընդհանուր բնութիւն...(ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»²¹: 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: Հայ մտածողները վճռականապես մերժում էին 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»: Ըստ Որոտնեցու՝ **«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** (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»²²: 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** (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»²³: Մերժելով թվով մեկ ընդհանուր բնության գոյությունը անհատ գոյացությունների մեջ՝ հայ մտածողները առհասարակ չեն ժխտում ընդհանուրի առկայությունը առանձին իրերի մեջ: Ընդհանրականները՝ սեռերն ու տեսակները և սեռատեսակային հատկությունները, գոյություն ունեն միայն առանձին իրերի մեջ, առանձին իրերի հիման վրա և չեն կարող գոյություն ունենալ առանձին իրերից անկախ: Երկրորդ տարբերակում անհատի և ընդհանուրի առաջնայնության հարցը դառնում է անիմաստ, քանի որ միջնադարյան մտածողների կարծիքով՝ առանձին իրերը գոյանում են անհատական ու ընդհանուր հատկությունների շնորհիվ. **«Եւ ընդհանուրն կրկին իմանի, կամ այն, որ ի մասնաւորս և յանհատս իւր. և այսպէս ոչ է առաջին նոցա, զի անհատն և սեռիւ և տեսակաւ գոյանայ...** (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»²⁴: Անհատ գոյացությունը ներգործությամբ ունի ընդհանուրը, այսինքն՝ Սոկրատեսը ներգործությամբ ունի կենդանի, բանական, մտաց ընդունակ հատկությունները: Անհատ գոյացության բնությունը գոյանում է «ի սեռէ և ի տեսակէ և ի տարբերութեանցն», այսինքն՝ ընդհանուր (սեռատեսակային) և անհատական հատկություններից: Անկախ այն բանից, թե ինչպես է լուծվում անհատի և տեսակի ծագումնաբանության ու առաջնայնության հարցը, թե՛ Արիստոտելը և թե՛ միջնադարյան հայ մտածողները բազմիցս շեշտում էին, որ ընդհանուրը ռեալ կերպով գոյություն ունի բազումի մեջ կամ որպես իրերի ձև, որակ, հատկություն, կամ որպես անհատների բազմություն՝ տեսակ և սեռ: Այս իմաստով

21 Նույն տեղում, էջ 11 բ:

22 **Յովհաննու Որոտնեցու** Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի, էջ 48:

23 **Գրիգոր Տառնաղի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեհորիկ, էջ 85:

24 Յովհաննու Որոտնեցու Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի (համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Վ. Կ. Չալոյանի**, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն՝ **Ա. Ա. Արամյանի** և **Վ. Կ. Չալոյանի**, խմբ. **Ս. Ս. Արևշատյան**), Եր., 1956, էջ 36:

նրանց չենք կարող անվանել նոմինալիստներ, որովհետև ոչ միայն չեն ժխտում ընդհանուրի իրական գոյությունը, այլև, ընդհակառակը, ելնում են առանձին իրերի մեջ ընդհանուրի գոյության փաստից: Սա ոչ թե նոմինալիստական, այլ չափավոր ռեալիստական տեսակետ է: Նոմինալիստը ոչ թե նա է, ով առանձին իրերը համարում է առաջնային ընդհանրականների նկատմամբ, այլ նա, ով պնդում է, որ ընդհանուրը կամ ընդհանրականները գոյություն չունեն ո՛չ իրերի մեջ, ո՛չ էլ մտածողության մեջ: Այսինքն՝ ընդունել անհատ գոյացությունների առաջնությունը երկրորդային գոյացությունների նկատմամբ դեռևս չի նշանակում մերժել ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը:

Երրորդ տարբերակի դեպքում միջնադարյան գրեթե բոլոր մտածողները, մերժելով բնածին գաղափարների տեսությունը, ընդունում էին, որ արարված իրերը նախորդում են մտքի մեջ գտնվող ընդհանուր հասկացություններին, որ վերջիններս ձևավորվում են միևնույն դասին պատկանող իրերի ընդհանուր կամ նման հատկությունների հիման վրա: Այս երրորդ տարբերակը կարող է (անորոշ, ոչ հստակ ձևակերպումների և առաջին ու երկրորդ տարբերակների անտեսման դեպքում) հիմք հանդիսանալ թե՛ ռեալիստական և թե՛ կոնցեպտուալիստական տեսակետների հիմնավորման համար: Բանն այն է, որ նշված ուղղությունների համար ընդհանուր է վերացարկման տեսությունը, ըստ որի՝ ընդհանուրը վերացարկման ու ընդհանրացման ճանապարհով առաջանում է մտքի մեջ: Դրանք իրարից սահմանազատելը հաճախ հնարավոր չէ, որովհետև իմացության գործընթացում գործնականում դժվար է իրարից տարբերակել ինչպես «նմանություն» և «ընդհանրություն» եզրույթները, այնպես էլ ընդհանուրի մեկնաբանության էութենական (բնագանցական) ու հատկութենական (տրամաբանական) ռեալիստական տեսակետները:

Հայ մտածողների կարծիքով՝ առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը նյութի շնորհիվ անհատականացվում է, ուստի իմացության խնդիրը իմացության առարկայի ապանյութականացումն ու ապաանհատականացումն է, վերացարկման և մտքի մեջ ընդհանուր էության կազմավորումը. «Իսկ իմացական միտքս մեր ունի երկու զորութիւն՝ 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 զորութիւն 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 այսպիսեացս»²⁵: 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»: Պատասխանելով այն հարցին, ըստ որի՝ եթե Պլատոնը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր

25 Նույն տեղում, էջ 300:

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 անհատն, 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»²⁶: Այսինքն՝ ընդհանուրը որպէս այդպիսին գոյություն ունի միայն մտքի մեջ, իսկ առանձին իրերի մեջ այն հանդես է գալիս անհատականի հետ միախառնված:

3. «Եւ լաի է մի ակն պատուական՝ քան զբազում քարինս անպիտան»

Ընդհանրականների հիմնահարցի թյուր մեկնաբանությունների ու գնահատությունների, մասնավորապէս՝ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության առանձնացման մյուս պատճառն այն է, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցը շփոթում են այլ, օրինակ, անհատի և ընդհանուրի առաջնության, տարրի և բազմության, մասի և ամբողջի հարաբերակցության հարցերի հետ և դրանց լուծումները ներկայացնում որպէս նոմինալիստական կամ ռեալիստական: Միջնադարյան հայ մտածողները անհատ գոյացությունները առաջնային են համարում ընդհանրականների նկատմամբ նաև այն պատճառով, որ դրանց հիմքի վրա են առաջանում սեռերն ու տեսակները՝ որպէս 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, թէև ունին զգոյական տեսակն իւրեանց»²⁷: Հայ հետազոտողները վերոբերյալ միտքը գնահատում են որպէս նոմինալիստական, սակայն նախ՝ ինչպէս վերը նշվեց, անհատի առաջնության ընդունումը դեռ չի նշանակում ընդհանուրի (սեռատեսակային հատկությունների և սեռերի ու տեսակների որպէս բազմության) օբյեկտիվ գոյության ժխտում, երկրորդ՝ նման կարգի դատողություններում առաջադրվում է այն միտքը, որ բազումը սկիզբ է առնում անհատից (միակից), և ընդհանուրի գոյության մասին կարելի է խոսել միայն այն դեպքում, երբ առկա է միևնույն դասին պատկանող իրերի բազմություն: Ըստ միջնադարյան մտածողների՝ ընդհանրականների՝ տեսակների և սեռերի՝ իբրև բնական բազմությունների գոյությունը պայմանավորված է անհատների գոյությամբ: Դա նշա-

26 Նույն տեղում, էջ 302:

27 Նույն տեղում, էջ 40:

նակում 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: Անհատը ծագումնաբանորեն նա խորդում ու հիմք է հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների առաջացման համար, այսինքն՝ ընդհանրականները իրականում գոյություն ունեն թե՛ որպես բազմություններ և թե՛ որպես սեռատեսակային հատկություններ: Տաթևացու համոզմամբ՝ գոյաբանական-ծագումնաբանական առումով սեռերն ու տեսակները՝ որպես բնական բազմություններ, կարող են առաջանալ միայն անհատ գոյացությունների հիմքի վրա: Այս իմաստով անհատն առաջնային է տեսակի և սեռի նկատմամբ՝ «ամեն բազմութիւն ի միակէ ժողովի: Որպէս տեսակն յանհատէ. և գիծն ի կէտէ. և բազմութիւն թոյլ ի միոյն (ընդգծումը մերն է- Ս. Զ.)»²⁸: Այսպիսով, հայ մտածողները մերժում են առանձին, իրերից անկախ գոյություն ունեցող ընդհանրականների գոյությունը, սակայն ընդունում են, որ ա) դրանք գոյություն ունեն իրերի մեջ որպես նյութական հատկություններ, այսինքն՝ դրանք ածանցյալ, կախյալ գոյացություններ են, բ) դրանք գոյություն ունեն որպես բազմություններ, և այս դեպքում անհատ գոյացությունները հիմք են հանդիսանում սեռերի և տեսակների առաջացման համար:

Հայ հետազոտողները ընդհանրականների հիմնահարցը շփոթում էին անհատի և ընդհանուրի, միակի և բազումի հարաբերակցության հարցի հետ, ինչի հետևանքները հատկապես ակնհայտ են երևում ընդհանրականների հիմնահարցի արժեքանական կողմերի (գաղափարական, դավանաբանական, գեղագիտական և այլն) լուսաբանման ընթացքում: **Բանն այն է, որ XIV դարում հայ իրականության մեջ ծավալված եկեղեցական ու դավանաբանական պայքարի ընթացքում հակառակորդ կողմերը՝ հայ և հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների միավորման կողմնակիցները և հակամիարարական շարժման՝ հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչները, իրենց տեսակետները հիմնավորելիս հենվում էին նաև ընդհանրականների հիմնահարցի լուծումների վրա:** Եթե միարարականների գաղափարախոսները ընդգծում էին ընդհանուրի առավելությունը առանձինի նկատմամբ, այսինքն՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերազանցությունը առանձին եկեղեցիների, տվյալ դեպքում՝ հայոց եկեղեցու հանդեպ, ապա հակամիարարականները պաշտպանում էին առանձինի գերազանցությունը ընդհանուրի (ընդհանուր եկեղեցու) նկատմամբ: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը՝ Ս. Արևշատյանը գրում է, որ եթե լատին (կաթոլիկ) մտածողները (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի և այլք) ընդհանրականների հիմնահարցը լուծում էին չափավոր ռեալիզմի, ապա հայ մտածողները (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք)՝ չափավոր նոմինալիզմի դիրքերից²⁹:

28 Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 21:

29 Տե՛ս Արևշատյան Ս., Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, էջ 69-71: Ս. Արևշատյանը առաջինն էր, որ ուշադրություն դարձնելով կաթոլիկ «առաքյալների» և հայ մտածողների հայացքների միջև գոյություն ունեցող նմանությունների վրա՝ հանգեց այն մտքին, որ լատին մտածողների թարգմանական ու ինքնուրույն աշխատությունները ընդարձակեցին հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի ավանդական շրջանակները և նկատելի ազդեցություն թողեցին Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու իմաստասիրական հայացքների ձևավորման վրա (Տե՛ս

Այս տեսակետը պաշտպանում էինք նաև մենք, սակայն հետագա ուսումնասիրությունները մեզ ցույց տվեցին, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական կողմերի մեկնաբանման հարցերում էական տարբերություններ չկան միարարական ու հակամիարարական մտածողների միջև. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ընդհանուր առմամբ պաշտպանում էին հիմնահարցի լուծման արիստոտելյան չափավոր ռեալիստական տարբերակը՝ անընդունելի համարելով ծայրահեղ նոմինալիստական (անտիսթենետյան) ու ռեալիստական (պլատոնյան) տեսակետները: Օրինակ՝ անդրադառնալով ընդհանրականների հիմնահարցի միջնադարում հայտնի լուծումներին՝ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին գրում է. «Ումանք ասացին, թե ընդհանրականն ոչ է ինչ ի բնութիւն, այլ միայն է յիմացումն, որպէս եղջերաքաղն և այլքն: Եւ ի կարծիսս այս երևի գոլ Անդիսթենէս: Այլ Պղատոն ասէ ընդդէմ այսմ, քանզի ասաց, եթէ ընդհանրականքն ունին կատարեալ լինելութիւն արտաքոյ իմացմանն: Արիստոտէլ, ընթանալով զմիջին ճանապարհն, ասէ զընդհանրականսն ոչ միայն ունել զգոլն ի յիմացումն, և ոչ միայն արտաքոյ բնութեանն, այլ հիմն նոցին են բնական գոլքն, որ են արտաքոյ իմացմանն, այլ կատարումն ընդհանրականացն է իմացումն»³⁰: Համանման կարծիք է արտահայտում Գրիգոր Տաթևացին՝ նշելով, որ Անտիսթենետը, ուրանալով ընդհանուրի գոյությունը, սխալվում է, քանի որ «յորժամ բառնի ընդհանուրն, բարձեալ լինի և մասնական անհատն»: Իսկ այս հարցում Պլատոնի և Արիստոտելի միջև կա տարածայնություն. «Տարածայնին, զի Պղատոն տեսեալ զստորնայինքս փոփոխական. ասաց զհանուրն փոփոխական. և զատեալ ի սոցանէ ըստ իրին և ըստ իմացմանն: Իսկ Արիստոտէլ ասաց զընդհանուրն լինել ի զգալիսս ըստ իրին, և զատեալք ըստ իմացմանն»³¹: Լատին և հայ մտածողները հետևում են Արիստոտելին, սակայն երբ խոսքը վերաբերում է եկեղեցիների ու դավանաբանական սկզբունքների հարաբերությանը, ապա իրենց տեսակետները հիմնավորելու համար դիմում են ընդհանրականների հիմնահարցին առնչվող, բայց դրա լուծումը չպայմանավորող անհատի և ընդհանուրի, միակի և բազումի հարաբերակցությանը: Օրինակ՝ եթե տեսական մակարդակում անհատի և սեռի ու տեսակի հարաբերակցության հարցը

Аревшатян С. С., К истории философских школ средневековой Армении (XIVв.), Ер., «Изд-во АН Арм ССР», 1980: Միաժամանակ հարկ է նշել, որ նմանություններ, նույնիսկ փոխառություններ տեսնելով լատին ու հայ մտածողների գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական հայացքների միջև՝ վաստակաշատ հայագետը կարծես թե խուսափում էր ցուցադրել ընդհանրականների հարցում նրանց հայացքներում առկա նման մտքերը: Օրինակ՝ բերենք բնույթով ռեալիստական մի միտք, որը հանդիպում ենք թե լատին և թե հայ մտածողների երկերում: Ըստ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու՝ «ընդհանրականն կրկին կերպի կարի իմանիլ. մին, իմացեալ լինի ըստ այնմ, որ է ի գոյս, երկրորդ, ըստ այնմ, որ է յիմացումն, քանզի ընդհանրականն նիւթականապէս է ի գոյս, և տեսակաբար է յիմացումն»: Տե՛ս **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգհգ ընդհանրից, (**Արևշատյան Ս. Ս.**, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, էջ 102): Ըստ Հովհան Ռոտունցու՝ «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 իմացումն և այսպէս ասի առաջին սանճական» (**Հովհան Ռոտունցի**, Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի, էջ 36): Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «Եւ այլք ասեն թէ ի ընդհանրականն են երկու, այսինքն իմացումն իրին, և իրն ի ներքոյ անկեալ այն իմացմանն: Ըստ իմացմանն անմարմին է ընդհանուրն: Եւ ըստ իրին, թէ մարմինն իր է ի ներքոյ անկեալ իմացմանն լիցի մարմին, և թէ ոչ, ո՛չ» (**Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծմունք Ներածութեան Պորփիրի, Մադրաս, 1793, էջ 332): Բերված հատվածներից պարզ երևում է, որ Բոլոնիացին, Ռոտունցին և Տաթևացին ընդունում են ընդհանրականների երկու գոյաբանակ՝ իրերի մեջ և իրերից հետո՝ մտածողության մեջ: Իսկ դա ոչ թե նոմինալիստական, այլ չափավոր ռեալիստական տեսակետ է:

30 Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Յաղագս հնգհգ ընդհանրից, (**Արևշատյան Ս. Ս.**, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու հայկական ժառանգությունը, էջ 98):

31 Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք Ներածութեան Պորփիրի, էջ 333:

քննելիս Տաթևացին, հետևելով Որոտնեցուն, փորձում է հաշտեցնել կամ հակասություն չտեսնել Արիստոտելի և Պորփյուրոսի տեսակետների միջև, ապա միարարականներին առարկելիս գրում է հետևյալը. «Դարձեալ թէպէտ ըստ Պորփյուրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին. և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն և տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է առանձնական և մարմնաւոր որպէս զազգս մեր»³²: Այնուհետև Տաթևացին ցուցանում է մեկի (միակի, առանձինի) առավելությունը բազումի նկատմամբ, առանձին ազգի եկեղեցու դավանաբանության ճշմարտացիությունը՝ «ընդհանուր գլուխ» համարվող Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու կամ այլ եկեղեցիների դավանաբանության նկատմամբ. «Դարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամեն բազում պատուական է քան զմինն. Ձի ահա՛ գոյացութիւնն մի է և պատահումն բազում. և արեգակն մի է և աստեղք բազում. և գլուխն մի է և անդամք բազում: Որ և պատուական է վարդապէտն քան զաշակերտն. և զօրավարն քան զզօրս. և կառավարն քան զկառն և այլն: Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ պատուական գոլ բազմաց»³³: Թեև միակի և բազումի առաջնության հարցի պարզաբանմամբ պատասխան չի տրվում ընդհանրականների բնույթը որոշող գոյաբանական հարցին, այնուհանդերձ հաշվի առնելով, որ նոմինալիզմը արժեքային առումով առավելությունը տալիս է մասնավորին ու անհատականին, ուստի Տաթևացու տեսակետը հայտնի իմաստով կարող ենք բնորոշել որպես «քաղաքական-գաղափարական նոմինալիզմ»:

Եզրակացություններ

Այսպիսով, ամփոփելով վերոգրյալը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ հայ հետազոտողների կողմից միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նոմինալիստական ուղղության առանձնացման համար հիմք են հանդիսացել ինչպես փիլիսոփայական ուղղությունների արժեքային գնահատումը (նոմինալիզմը դիտվում էր որպես առաջադիմական, «մատերիալիզմի առաջին արտահայտություն», իսկ ռեալիզմը՝ հետադիմական), այնպես էլ ընդհանրականների հիմնահարցի սխալ ձևակերպումը կամ դրա շփոթումը այլ, օրինակ, անհատի ու ընդհանուրի, տարրի և բազմության, մասի և ամբողջ հարաբերակցության հարցերի հետ: Ըստ խորհրդահայ հետազոտողների՝ միջնադարյան հայ մտածողները (Վահրամ Բաբունի, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի) «նոմինալիստներ» էին, որովհետև պաշտպանում էին այն դրույթը, որ առանձին իրերը ծագումաբանորեն առաջնային են ընդհանրականների նկատմամբ և հիմք են հանդիսանում դրանց գոյության համար: Մինչդեռ ընդհանրականների (սեռերի ու տեսակների) նկատմամբ առանձին իրերի առաջնայնության ընդունումը դեռևս չի նշանակում, թե ժխտվում է ընդհանրականների իրական գոյությունը, ընդհակառակը,

32 Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

33 Նույն տեղում, էջ 551:

ամրագրվում է այն միտքը, որ դրանք գոյություն ունեն անհատ գոյացություններից հետո և դրանց հիման վրա: Քանի որ միջնադարյան հայ մտածողները ոչ միայն ընդունում էին ընդհանրականների իրական գոյությունը, այլև ձևակերպում էին ընդհանուրի եռակի կեցության բանաձևը (ընդհանրականները գոյություն ունեն բազումից (իրերից) առաջ, բազումի մեջ և բազումից հետո) և հետևում էին արիստոտելա-անհաղթյան հյուլեձևական գոյաբանական ու իմացաբանական ավանդույթին, ուստի նրանք ոչ թե նոմինալիստներ, այլ չափավոր ռեալիստներ էին, իսկ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվել ու զարգացել է ոչ թե նոմինալիստական, այլ չափավոր ռեալիստական ուղղություն: Այս առումով թե՛ միարարական շարժման և թե՛ Հայոց եկեղեցու գաղափարախոսները, լինելով արիստոտելականներ, ընդհանուր առմամբ միանման են լուծում ընդհանրականների հիմնահարցը, իսկ տարբերությունը նկատվում է անհատի և ընդհանուրի, միակի և բազումի հարաբերակցության հարցի մեկնաբանման ընթացքում: **Եթե միարարականների գաղափարախոսները ընդգծում էին ընդհանուրի առավելությունը առանձինի նկատմամբ՝ դրանով իսկ հիմնավորելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերազանցությունը առանձին եկեղեցիների, տվյալ դեպքում՝ հայոց եկեղեցու հանդեպ, ապա հայ մտածողները պաշտպանում էին ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի գերազանցության դրույթը՝ դրանով իսկ ցույց տալով հայոց եկեղեցու ինքնակա ու պատվավոր գոյության իրավունքը քրիստոնյա եկեղեցիների ընտանիքում:**

Սեյրան Ա. Զաքարյան - գիտական հետաքրքրությունների բնագավառները՝ փիլիսոփայության պատմություն, հայ փիլիսոփայության, մշակույթի և ինքնության պատմություն: Հեղինակ է տասնյակ գիտական հոդվածների և տասնմեկ մենագրության, այդ թվում՝ «Մարդու հիմնահարցը 13-15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ», Եր., 1999, «Հայկական Վերածննդի հարցը» (մեթոդաբանական վերլուծություն), Եր., 2006, «Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ», Եր., 2014, «Արիստոտելը և XIV դարի հայ փիլիսոփայությունը», Եր., 2017, «Տաթևի համալսարանի իմաստասերները», Եր., 2018:

DID THERE EXIST A NOMINALISTIC DIRECTION IN THE MEDIEVAL ARMENIAN PHILOSOPHY?

Seyran A. Zakaryan

Key words – Medieval Armenian philosophy, the problem of universals, the question of the priority of the general and the individual, realism, nominalism, conceptualism, the general (genus and species), the particular, confessional struggle.

Since the 50-60s of the XX century the Armenian philosophy shapes a methodological paradigm according to which nominalism was born and developed in the Medieval Armenian philosophy of the XIII-XIV centuries. The Soviet Armenian researchers separated the nominalism as a philosophical trend based on the assessment of the philosophical directions (nominalism was viewed as progressive, “the first expression of materialism”, and realism was viewed as a regressive direction), as well as on the misinterpretation or the confusion of the general issues including the differentiation between the importance of the individual and the general, the element and the many, the part and the whole. The issues of the universals do not refer to the importance of an individual and the whole, but rather to the status of the existence of the universals. According to the Armenian researchers, the Medieval Armenian philosophers (Vahram Rabuni, Hovhan Vorotnetsi, Grigor Tatevatsi) were nominalists because they defended the statement according to which particular things are primary to the universals and are the basis for their existence. Accepting the primary importance of particular things over the universals (genus and species) does not mean that the existence of the universals is being denied. On the contrary, the notion stated that the universals exist after the individual things and thanks to them. Based on the fact that Medieval Armenian philosophers not only accepted the real existence of the universals, but also developed the triple formula of their existence (the universals exist before the things, in the things and after the things), and as they follow the Aristotelian hylomorphic ontological and epistemological tradition, we can state that they are not nominalists, but rather moderate realists and in the Medieval Armenian philosophy they developed not a branch of nominalism but that of the moderate realism. In this regard, the ideological and dogmatic conflict of the XIV century between the ideologists of the unitary movement and the Armenian Church is solved alike. The reason lies under the explanation that the representatives of both directions are Aristotelians and they both treat the problem of universals in the same way. The difference between their points of view is in the interpretation of the relationship between the individual and the general and that of the single and the many. If the representatives of the unitary movement emphasized the priority of

the general over the particular and by that they tried to explain the priority of the Catholic Church of Rome over the particular national churches, in the case of the Armenian Church they defended the self-sufficiency of the individual things and the notion of the priority of the particulars over the general and, thus, proved the autocephaly and the right of honorable existence of the Armenian Church in the family of the Christian churches.

Резюме

СУЩЕСТВОВАЛО ЛИ НОМИНАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Сейран А. Закарян

Ключевые слова – средневековая армянская философия, проблема универсалий, вопрос приоритета всеобщего и индивидуального, номинализм, концептуализм, общие сущности (род и вид), отдельная вещь, конфессиональная борьба.

В 50-60-х годах XX века в советской армянской историко-философской литературе формируется методологическая парадигма, согласно которой, в средневековой армянской философии XIII-XIV веков зародилось и получило свое дальнейшее развитие номиналистическое направление. Для армянских советских исследователей основанием утверждения существования номиналистического направления в средневековой философии явилась как ценностная интерпретация философских направлений (номинализм рассматривался как прогрессивный - «первое проявление материализма», а реализм - реакционный), так и неправильная формулировка проблемы универсалий или ее смешивание с проблемой приоритета индивидуального и всеобщего, с вопросом соотношения элемента и множества, части и целого. Проблема универсалий касается не первенства всеобщего и индивидуального, а онтологического статуса универсалий. Согласно армянским исследователям советского периода, средневековые армянские мыслители (Ваграм Рабуни, Ован Воротнеци, Григор Татеваци) были «номиналистами», так как защищали положения, согласно которым, отдельные вещи считаются первичнее всеобщих и являются основанием для их существования. Между тем, принятие первенства отдельных вещей относительно универсалий (родов и видов) еще не означает, что отрицается реальное существование универсалий; наоборот, утверждается мысль, что они существуют после отдельных существ и на их основе. Так как средневековые армянские мыслители не только принимают реальное существование универсалий, но и представляют формулу тройного бытия всеобщего (универсалии существуют до вещей, в вещах и после вещей)

и следуют аристотелевской гилеморфистической онтологической и гносеологической традиции, следовательно они не номиналисты, а умеренные реалисты, а в средневековой армянской традиции сформировалось и получило дальнейшее развитие не номиналистическое, а умеренно реалистическое направление. В этом смысле, в развернувшейся в XIV веке идейно-богословской борьбе, и идеологи унитарского движения, и представители Армянской церкви, будучи аристократами, в целом схоже решают проблему универсалий, а различие их взглядов становится заметным при интерпретации проблемы соотношения индивидуального и всеобщего, единственного и многого. Если последователи унитарского движения отмечали приоритет общего над отдельным и тем самым пытались обосновать превосходство Римской католической церкви в отношении отдельных церквей, то их противники защищали положение самодостаточности отдельных образований, превосходства отдельного над всеобщим, тем самым утверждая право самостоятельного и почетного существования Армянской церкви во всеобщей семье христианских церквей.

REFERENCES

1. **Arevsh'atyan S. S.**, K istorii filosofskikh shkol srednevekovoj Armenii (XIV v.), Ye'r., Izd-vo AN ArmSSR, 1980 **(In Russian)**.
2. **Arevsh'atyan S. S.**, Nominalizmi ar'ajacumn u zargacumə mijnadaryan Hayastanum, "Banber Matenadarani", N 6, Ye'r., 1962 **(In Armenian)**.
3. **Arevsh'atyan S. S.**, Bardugh'imeos Boloniacu haykakan zh'arangunə, **Bardugh'imeos Boloniaci**, Yagh'ags hngic əndhanric, Ye'r., "Limush", 2014 **(In Armenian)**.
4. **Ash'ugh'yan K.**, P'ilisop'ayakan yev' gegh'arvestakan mitqə XIII-XIV dareri qerakanut'yan hay meknut'yunnerum, Ye'r., HH GAA "Gitutyun" hrat., 2015 **(In Armenian)**.
5. **Ch'aloyan V. K.**, Hayoc p'ilisop'ayut'yan patmut'yun (Hin yev' mijin darer), Ye'r., "HSSH GA hrat.", 1975 **(In Armenian)**.
6. **Ch'aloyan V. K.**, Əndhanuri yev' ye'zakii aristotelyan əmbr'numə patmakan Hayastanum, "Aristotelə yev' hay p'ilisop'ayut'yunə" (hodvac'neri zh'ogh'ovac'u), Ye'r., "HSSH GA hrat.", 1980 **(In Armenian)**.
7. **Davit' Anyagh't'**, Ye'rkasirut'ivnq p'ilisop'ayakanq, Ye'r., GAA hrat., 1980 **(In Armenian)**.
8. **Gabrielyan H. G.**, Hay p'ilisop'ayakan mtqi patmut'yun, h. 2., Ye'r., "Haypethrat", 1958 **(In Armenian)**.
9. **Grigor Tat'evac'i**, Girq vo'r koch'i Voskep'orik, "tp. Abraham T'rakacu", K. Polis, 1746 **(In Armenian)**.
10. **Grigor Tat'evac'i**, I luc'umn Parapmanc Srboyn Kivreg'h'i, Mash'toci anvan Matenadaran, dzer. Tiv 10051 **(In Armenian)**.
11. **Grigor Tat'evaci**, Luc'munq hamar'ot i tesut'ivn Davt'i, Mash'toci anvan Matenadaran, dzer. Tiv 169 **(In Armenian)**.
12. **Grigor Tat'evaci**, Lucmunq Neracutyanyan Porphuri, Madrasi, 1793 **(In Armenian)**.
13. **Grigoryan G. H.**, Vahram Rabunu p'ilisop'ayut'yunə, Ye'r., HSSH GA hrat., 1969 **(In Armenian)**.

14. **Grigoryan G. H.**, Mijnadaryan hay p'ilisop'ayut'yan hangucayin harceri sh'urj, Ye'r., "Hayastan hrat.", 1987 **(In Armenian)**.
15. **Gusev D.**, Populjarnaja filosofia., M., 2004
/http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gusev/04.php/ **(In Russian)**.
16. **Mirumyan K. A.**, "Vstrecha kultur" i problema nacionalnoj identichnosti, V kn.: "Problemy nacionalnoj identichnosti v kontekste sovremennoj globalizacii: materialy mezhdunarodnoj konferencii 3-4 noyabrya 2017g., Jerevan, izd-vo RAU, 2017 **(In Russian)**.
17. **Vahram Rabuni**, Luc'munq Storogut'eancn Aristoteli, Ye'r., HSSH GA hrat., 1967 **(In Armenian)**.
18. Yovhanni Vorotnecvoy Verluc'utivn "Storogut'eanc" Aristoteli, HSSH GA hrat., Ye'r., 1956 **(In Armenian)**.
19. **Zaqaryan S. A.**, Universalyaneri himnaharcə mijnadaryan hay p'ilisop'ayut'yan mej, Ye'r., "Limush", 2014 **(In Armenian)**.