

# ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆԹՅՈՒՆ

---

## ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

### ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Արիստոտելի ծննդյան 2400-ամյակի առթիվ ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի կազմակերպությունը (UNESCO) 2016 թ. հռչակել է «Արիստոտելի հոբելյանական տարի»: Արիստոտելը բացառիկ դեր է խաղացել ինչպես համաշխարհային, այնպես էլ հայ փիլիսոփայական մտքի կայացման ու զարգացման գործում: Սակայն «հայկական արիստոտելիզմը» պատշաճ մակարդակով դեռ չի ուսումնասիրվել և չի ներկայացվել գիտական հասարակությանը: Հոդվածում քննարկվում են հայկական արիստոտելականությանն առնչվող հարցեր:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ձևավորման, կայացման ու զարգացման գործում նշանակալից ազդեցություն են ունեցել ինչպես անտիկ փիլիսոփաների, հատկապես Պլատոնի, Արիստոտելի, նորպլատոնական Պորփյուրոսի, այնպես էլ հուդայափեղենիստական կրոնափիլիսոփայական իմաստասիրման ավանդույթի սկզբնավորողներից Փիլոն Ալեքսանդրացու, արևելյան (հունալեզու) հայրաբանության ներկայացուցիչների (Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի, Գրիգոր Նազիանզացի և այլք), իսկ ավելի ուշ նաև Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու և Թովմա Աքվինացու ուսմունքները: Թվարկված անուններից արդեն իսկ ակնհայտ է, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը տարբեր ակունքներից սնված համադրական բներևույթ է, և դրա մասին ամբողջական պատկերացում ունենալու համար հարկավոր է ուսումնասիրել հայ-եվրոպական, մասնավորապես հայ-հունական, հայ-բյուզանդական, հայ-լատինական և հայ-արաբական փիլիսոփայական փոխառնչությունները: Այս տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» թեման, որովհետև Արիստոտելի փիլիսոփայությունը առանցքային դեր է խաղացել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական մտքի զարգացման, տարբեր դարաշրջանների հայ մտածողների փիլիսոփայական աշխարհայացքի, դպրոցային (սքոլաստիկական) իմաստասիրման եղանակի ձևավորման գործում: Անտիկ և միջնադարյան մյուս մտածողների համեմատությամբ այնքան զգալի է Արիստոտելի ներկայությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, որ բոլոր հիմ-

քերը ունենք շրջանառելու «հայկական արիստոտելականություն» («հայկական արիստոտելիզմ») արտահայտությունը: «Արիստոտելիզմ» եզրույթը սովորաբար գործածվում է նեղ և լայն իմաստներով. նեղ իմաստով «արիստոտելիզմ» են կոչում Արիստոտելի ուսմունքը (Արիստոտելի «արիստոտելիզմը») և նրա հետևորդների (ոչ միայն ճեմականների (պերիպատետիկների)) մշակումները, իսկ լայն իմաստով՝ այն ուղղությունները, հոսանքները և դպրոցները, որոնք նպաստել են Արիստոտելի փիլիսոփայական գաղափարների յուրացմանն ու տարածմանը, իրականացրել նրա երկերի թարգմանություններն ու մեկնաբանությունները, արիստոտելյան փիլիսոփայության ոգով քննարկել և լուծել փիլիսոփայական տարբեր (գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, բարոյագիտական, գեղագիտական, քաղաքագիտական) հարցեր: «Հայկական արիստոտելիզմ» արտահայտությունը համապատասխանում է լայն իմաստով արիստոտելիզմի չափանիշներին:

Մասնագիտական գրականության մեջ և փիլիսոփայական հանրագիտարաններում հիմնականում շրջանառվում են «հունական, լատինական, արաբական, սիրիական, բյուզանդական, հրեական արիստոտելիզմ» արտահայտությունները, մինչդեռ հայկականի մասին կա մ իտսք չկա, կա մ եթե կա, ապա չափազանց սուղ ու անձիշտ տեղեկություններով: Օրինակ՝ նշանավոր «Բրիտանական հանրագիտարան»-ում («Encyclopedia Britannica») **«Արիստոտելիզմ»** հոդվածում «Արիստոտելիզմի պատմություն. արիստոտելյան ավանդույթի շարունակումը» ենթավերնագրի տակ կարդում ենք հետևյալը. **«Լատինական արիստոտելիզմի սկզբնավորումից կարճ ժամանակ անց Աթենքի և Ալեքսանդրիայի հունական դպրոցների հայ և սիրիացի որոշ ներկայացուցիչներ ներմուծեցին իրենց դպրոցներում արիստոտելյան ուսմունքները: Հայկական ավանդույթը գոյատևեց մինչև 19-րդ դար այնպիսի վայրերում, ինչպիսիք էին Մադրասն (այժմ Չեննայ) ու Վենետիկը...»**<sup>1</sup>: Իսկապես, V-VI դարերից սկսած մինչև XIX դարի սկզբները հայ իրականության մեջ գոյատևել է արիստոտելյան ավանդույթը, սակայն ո՛չ միայն և ո՛չ այնքան Մադրասում և Վենետիկում: «Բրիտանական հանրագիտարանի» վերոբերյալ տեքստում ըստ էության իտսք չկա գիտափիլիսոփայական տեսակետից մեծ հետաքրքրություն ներկայացնող միջնադարյան շրջանի հայկական արիստոտելիզմի կամ արիստոտելիզմի հայկական ավանդույթի վերաբերյալ: Բնականաբար, այսպիսի տեղեկատվությունից անձանոթ մեկը դժվար թե կարողանա որոշակի պատկերացում կազմել հայկական արիստոտելականության դարավոր պատմության ու դրսևորման առանձնահատկությունների մասին: Եթե «Բրիտանական հանրագիտարան»-ում գոնե անդրադարձ կա արիստոտելիզմի հայկական ավանդույթին, ապա ինչպես հանրահայտ այլ հանրագի-

<sup>1</sup> **Lorenzo Minio-Paluello.** Aristotelianism. «Encyclopaedia Britannica». <https://www.britannica.com/topic/Aristotelianism>

տարանների ու բառարանների «Արիստոտելիզմ» հոդվածներում<sup>2</sup>, այնպես էլ արիստոտելականությանը նվիրված տարբեր հետազոտություններում ակնարկ անգամ չկա հայկական արիստոտելականության մասին<sup>3</sup>:

Թվում է, թե այս առումով ռուսալեզու գրականության մեջ կհանդիպենք այլ պատկերի նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ խորհրդային տարիներին ռուսերեն հրատարակվել են հայ փիլիսոփայության պատմության վերաբերյալ գրքեր<sup>4</sup>, այդ լեզվով թարգմանվել են Արիստոտելի աշխատությունների հայ մեկնիչների երկերը, տարբեր աշխատություններում (այդ թվում «Փիլիսոփայությունը ԽՍՀՄ»-ում բազմա-հատորյակում) այս կամ այն չափով ներկայացվել են միջնադարյան հայ մտածողների փիլիսոփայական հայացքները: Ավելին, արիստոտելականության հայկական ավանդույթի մասին գրել է Վ. Պ. Ջուրովը «Արիստոտել» գրքում, որը բացառիկ երևույթ էր խորհրդային արիստոտելագիտության մեջ<sup>5</sup>: Սակայն խորհրդային և հետխորհրդային տարիներին ռուսերեն լույս տեսած փիլիսոփայական հանրագիտարաններում ու բառարաններում, օրինակ՝ «Փիլիսոփայական հանրագիտարանային բառարան»-ում և «Նոր փիլիսոփայական հանրագիտարան»-ում Ա. Բ. Լեբեդևի հեղինակած «Արիստոտելիզմ» բավականին ծավալուն հոդվածներում հայկական ավանդույթի մասին որևէ ակնարկ չկա<sup>6</sup>:

Ինչո՞վ բացատրել այս երևույթը՝ անտեղյակությամբ, թե՛ «գիտական անբարեխղճությամբ»: Ըստ իս հիմնականում անտեղյակությամբ: Գիտական հանրությանը առհասարակ չափազանց վատ է ներկայացված միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը: Օտարազգի այն հեղինակները, ովքեր զբաղվում են միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությամբ, հրապարակի վրա չեն կարող գտնել եվրոպական լեզուներով այնպիսի նյութեր, հրապարակումներ, մենագրություններ, որոնք

---

<sup>2</sup> Տե՛ս **Lohr, Charles**. Aristotelianism. «New Dictionary of the History of Ideas», 2005, Encyclopedia.com:

<sup>3</sup> Տե՛ս, օրինակ, **Kenny, Anthony**. Essays on the Aristotelian Tradition. Oxford University press, 2001:

<sup>4</sup> Տե՛ս, օրինակ, **Чалоян В. К.** История армянской философии. Ер., 1959:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Зубов В. П.** Аристотель (Человек, Наука, Судьба наследия). М., (1963), 2000, էջ 208-212: Վ. Պ. Ջուրովը նշում է, որ շատ անելիքներ կան միջինասիական ու կովկասյան ժողովուրդների մտքի պատմության մեջ արիստոտելյան ժառանգության ճակատագրի լուսաբանման առումով: Նա խոստովանում է, որ ինքը արևելագետ չէ, ուստի ամենայն մանրամասնությամբ չի տիրապետում նյութին և հենվում է հրապարակի վրա եղած հետազոտողների (մեր դեպքում՝ Վ. Կ. Չալոյանի, Ս. Ս. Արևշատյանի) աշխատությունների վրա (տե՛ս նույն տեղը էջ 6-7): Ավելի շատ հաղորդելով փաստական տեղեկություններ՝ նա գրեթե ուշադրություն չի դարձնում արիստոտելականության հայկական ավանդույթի բովանդակային վերլուծությանը:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Лебедев А. Б.** Аристотелизм // «Философский энциклопедический словарь». М., 1983, էջ 33-35, **նույնի** Аристотелизм // «Новая философская энциклопедия». В 4-х томах. Т. 1. М., 2010: Հարկ է նշել, որ «արիստոտելիզմ» տերմինը բացակայում էր խորհրդային տարիներին հրատարակված հինգհատորանոց «Փիլիսոփայական հանրագիտարան»-ում:

բավարար տեղեկություններ կտային հայ փիլիսոփայության, այդ թվում արխատոտեյան ավանդույթի մասին: Թեև վերջին տարիներին այս ուղղությամբ նկատվում են դրական տեղաշարժեր (ավելի շուտ հրատարակվում են փիլիսոփայական աղբյուրներ), սակայն հայկական արխատոտեյականությանն առնչվող բազմաթիվ հարցեր մնում են տակավին չլուսաբանված<sup>7</sup>: Մյուս պատճառն այն է, որ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության եվրոպակենտրոն տեսությունը տարբեր պատճառներով ուշադրություն չի դարձնում այն իրողություններին, որոնք անմիջականորեն չեն առնչվում եվրոպական փիլիսոփայական մտքին<sup>8</sup>: Սովորաբար եվրոպացի փիլիսոփա միջնադարագետները անդրադառնում են բյուզանդական, արաբական ու հրեական փիլիսոփայությանը այնքանով, որքանով վերջիններս նպաստել են եվրոպական փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը: Եվրոպակենտրոն մեթոդաբանությամբ առաջնորդվող միջնադարագետների համար հայ փիլիսոփայությունը լուսանցքային երևույթ է, ուստի դրա նկատմամբ հետաքրքրությունը (նաև անտեղյակության պատճառով) այնքան էլ պահանջված չէ: Անշուշտ, «հայկական արխատոտեյիզմը» իր դրսևորումներով ու մասշտաբներով գուցե զիջում է լատինական, բյուզանդական և արաբական արխատոտեյիզմին (արխատոտեյիզմի ազգային դրևորումների համեմատական վերլուծությունը դեռ սպասում է իր լուսաբանողներին), սակայն, ձևափոխելով պատմահայր Մովսես Խորենացու խոսքերը, կարող ենք ասել, որ «թեպետ մենք փոքր ածու ենք և թվով շատ սահմանափակ ու գորությամբ թույլ..., բայց և այնպես մեր աշխարհում էլ գրելու և հիշատակելու արժանի շատ գործեր են կատարվել»: Հայկական արխատոտեյիզմը, անկախ ամեն բանից, ինքնին քաղաքակրթական-մշակութաբանական ու փիլիսոփայական արժեք է և գիտական հետաքրքրություն է ներկայացնում, որովհետև՝ ա) այն համաշխարհային (տվյալ դեպքում՝ եվրոպական) արխատոտեյիզմի մասն է, ունի դարավոր պատմություն և դրսևորման իր յուրահատկությունները, բ) կապված է հունական, բյուզանդական, լատինական, մասամբ նաև արաբական պերիպատետիզմի հետ, գ) բանալի է միջնա-

<sup>7</sup> 1978 թ. Արխատոտեյի մահվան 2300-ամյակի կապակցությամբ Երևանում տեղի ունեցավ գիտաժողով, իսկ 1980 թ. հրատարակվեց «Արխատոտեյը և հայ փիլիսոփայությունը» հոդվածների ժողովածուն: Առաջաբանի հեղինակ Գ. Բրուսյանի կարծիքով՝ «Ժողովածուն ընթերցողին որոշ պատկերացում կտա այն դերի մասին, որ խաղացել է Արխատոտեյի տեսական ժառանգությունը հայ փիլիսոփայական մտքի առաջացման ու զարգացման գործում: Ընդգծում ենք որոշ չափով, որովհետև հայ փիլիսոփայական և ընդհանրապես տեսական մտքի վրա Արխատոտեյի ունեցած ազդեցության հարցի բազմակողմանի քննարկումը դեռևս սպասում է իր հետազոտողներին» («Արխատոտեյը և հայ փիլիսոփայությունը», (հոդվածների ժողովածու), Եր., 1980, էջ 8): Ցավոք, դրանից հետո այս ուղղությամբ շատ քիչ բան է արվել: Հիշատակելի է միայն Ա. Մինասյանի մենագրությունը (տե՛ս **Ա. Ա. Մինասյան**, Հովհան Ռոտունեցին Արխատոտեյի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004):

<sup>8</sup> Այդ մասին տե՛ս **Հ. Ա. Գևորգյան**, Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 15-19:

դարյան եվրոպական (քրիստոնեական) փիլիսոփայության մասը կազմող հայ փիլիսոփայությունը հասկանալու ու գնահատելու համար, դ) Արիստոտելի հայերեն թարգմանությունները, լինելով հնագույններից արիստոտելագիտության մեջ, կարող են օգտագործվել նրա երկերի քննական բնագրերը կազմելու ընթացքում և այլն:

Միջնադարի, այդ թվում հայ փիլիսոփայության մեջ արիստոտելականությունը դրսևորվել է՝ ա) Արիստոտելի երկերի թարգմանությունների և մեկնությունների տեսքով, բ) Արիստոտելի փիլիսոփայության տարածմամբ, աստվածաբանական-փիլիսոփայական հարցերի քննարկման ու լուծման ժամանակ արիստոտելյան փիլիսոփայության հասկացությունների ու գաղափարների, հարցադրումների ու մեթոդների գործածմամբ:

**Ա) Ակնարկներ հայկական արիստոտելիզմի պատմության<sup>9</sup>:** Հայ իրականության մեջ արիստոտելյան փիլիսոփայության հետ անմիջական ծանոթությունն սկսվում է V դարի վերջերից, երբ հունաբան դպրոցի<sup>10</sup> ներկայացուցիչները շուրջ երկու հարյուրամյակի ընթացքում հայերեն թարգմանեցին անտիկ գիտության ու փիլիսոփայության բազմաթիվ հուշարձաններ, այդ թվում Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին», Արիստոտելին վերագրվող «Յաղագս աշխարհի», «Յաղագս առաքինութեան» երկերը: V-VII դարերում հայկական արիստոտելականության ձևավորման գործում առանցքային դեր խաղացին ինչպես արիստոտելյան վերոնշյալ տրամաբանական երկերի թարգմանություններն ու մեկնությունները, այնպես էլ տարբեր աղբյուրներով արիստոտելյան գաղափարների տարածումը: Բնականաբար, այս հարցում անգնահատելի էր Դավիթ Անհաղթի դերը, որի չորս աշխատություններից երկուսը անմիջականորեն նվիրված էին Արիստոտելի երկերի («Անալիտիկայի» և «Կատեգորիաների») մեկնությանը, իսկ մյուս երկուսում («Պոբփյուրոսի Ներածության վերլուծությունը» և «Սահմանք իմաստասիրութեան») հանգամանորեն ներկայացվում են տարբեր հարցերի վերաբերյալ արիստոտելյան ըմբռումները: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ Դավթի փիլիսոփայությունը մեծ ազդեցություն է ունեցել հետագա դարերի հայ փիլիսոփայության վրա, պայմանավորել դրա ուղղվածությունը, հարցադրումների ու լուծումների շրջանակը, կարող ենք նշել, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ արիստոտելյան ավանդույթի հիմքում ընկած են Դավթի

<sup>9</sup> Այս հատվածը շարադրելիս օգտվել եմ Ս. Ս. Արևշատյանի «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» և Գ. Հ. Գրիգորյանի «Արիստոտելի աշխատությունների մեկնությունները միջնադարյան Հայաստանում» հոդվածների փաստական նյութերից (տե՛ս «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը», էջ 11-46):

<sup>10</sup> Տե՛ս **Հ. Մանանդյան**, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, **Ա. Ն. Մուրադյան**, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականության տերմինների ստեղծման գործում, Եր., 1971, **Аревшатын С. С.** Формирование фило-софской науки в древней Армении (V-VI вв.). Ер., 1973:

մոտեցումները, ըմբռնումներն ու գնահատականները: Իր աշխատություններում Դավիթ Անհաղթը տեղեկություններ է հաղորդում նաև Արիստոտելի բնագանցական, իմացաբանական, բնագիտական, հոգեբանական, քաղաքագիտական ու բարոյագիտական բնույթի երկերից: Դավիթ Անհաղթի երկերից բացի՝ հայ իրականության մեջ շրջանառվել են «Կատեգորիաների» և «Մեկնության մասին» Անանուն՝ հեղինակի մեկնությունների թարգմանությունները, Մովսես Քերթոզի՝ «Կատեգորիաներին» նվիրված փոքրածավալ վերլուծությունը:

Արիստոտելյան գաղափարները հայ իրականության մեջ տարածվում էին նաև անուղակիորեն՝ արևելյան հայրաբանության ներկայացուցիչների աշխատությունների (խոսքը առաջին հերթին վերաբերում է «կապաղովկյան հայրերի», ի մասնավորի Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցարեայ արարչութեան» երկին, որում ներկայացված են արիստոտելյան բնագիտության (օրինակ՝ կենդանաբանության) ու բնափիլիսոփայության որոշ գաղափարներ) և ուշ անտիկ շրջանի տարբեր հեղինակների երկերի (Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականության», Աֆտոնիոսի «Պիտոյից գրքի», Թեոն Ալեքսանդրացու «Ճարտասանության») թարգմանությունների միջոցով: Արիստոտելի բնագանցական ու բնագիտական գաղափարների ազդեցությունը նկատելի է բնափիլիսոփա, մաթեմատիկոս Անանիա Շիրակացու (VII դար), Գրիգոր Մազիստրոսի, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի և այլոց աշխատություններում: XIII դարում Հովհաննես Պլուզ Երզնկացիի բանաքաղածո է անում արաբական փիլիսոփայության ուղղություններից մեկի՝ «Մաքրության եղբայրների» «Թղթեր»-ից, որոնցում նկատելի է Արիստոտելի փիլիսոփայության ազդեցությունը<sup>11</sup>: V-XIII դարերի «հայկական արիստոտելիզմի» յուրահատկություններից էին՝ ա) հայ փիլիսոփայության մեջ հիմնականում տարածվում են Արիստոտելի տրամաբանական, իսկ մասամբ նաև՝ գոյաբանական-իմացաբանական գաղափարները, որոնք գրեթե չեն օգտագործվում կրոնաաստվածաբանական սկզբունքների հիմնավորման համար, բ) ի տարբերություն արևելյան ճեմականության, որը հանգամանքների բերումով միահյուսվեց նորպլատոնական փիլիսոփայության, ի մասնավորի արտահեղման տեսության հետ, հայ փիլիսոփայության մեջ Արիստոտելի գաղափարները տարածվեցին ավելի անաղարտ տեսքով, գ) ի տարբերություն լատինական արիստոտելիզմի, որը մինչև XII դարը ծանոթ էր Արիստոտելի միայն երկու աշխատությանը («Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին»), հայոց մեջ շրջանառվում էր նաև «Անալիտիկաներ» երկի անհաղթյան մեկնությունը:

XIII-XIV դարերում արիստոտելականության հայկական ավան-

---

<sup>11</sup> Տե՛ս Ս. Պարսոսեան-Տառնեան, Յովհաննես Պլուզ Երզնկացիի «Ի տաճկաց իմաստասիրաց»ը և իմաստասիրական արձակը իսլամական աղբիւրներուն լոյսին տակ, Պեյրուք, 1991:

դույթը հարստանում է եվրոպական, հիմնականում թոմիստական արիստոտելականության ավանդույթով, ինչի շնորհիվ ընդլայնվում է արիստոտելագիտության շրջանակը, տեղի է ունենում աստվածաբանության փիլիսոփայականացման, ավելի ստույգ՝ Արիստոտելի «քրիստոնեացման» մի գործընթաց, որում նրա փիլիսոփայությունը օգտագործվում է կրոնաաստվածաբանական դրույթների և եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման նպատակով: Արիստոտելի «Կատեգորիաների» ու «Մեկնության մասին» երկերի մեկնություններ են գրում Վահրամ Բաբունյի (XIII դ.) և Հովհան Որոտնեցին (1315-1388 թթ.): Հայաստանում և հարևան երկրներում բնավորված լատին քարոզիչների ու կաթոլիկադավան հայ մտածողների ջանքերով լատիներենից հայերեն են թարգմանվում արիստոտելականներ Աբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու և այլոց աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուրուշ երկեր: Դոմինիկյան միաբանության անդամներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին (մահ. 1333 թ.) և Պետրոս Արագոնացին (մահ. 1347 թ.) իրենց մեկնողական (Արագոնացին մեկնել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» երկերը) ու ինքնուրույն երկերում առատորեն մեջբերումներ են անում Արիստոտելի բնագանցական, բնափիլիսոփայական, հոգեբանական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական և այլ աշխատություններից, որոնցից հետագայում օգտվել են նաև Տաթևի դպրոցի ներկայացուցիչներ Հովհան Որոտնեցին և Գրիգոր Տաթևացին: Եվրոպայում և Հայաստանում արիստոտելիզմի վերածնունդը տեղի էր ունենում տարբեր պայմաններում և տարբեր կերպ. օրինակ՝ եթե եվրոպական իրականության մեջ մի կողմից արիստոտելիզմի դեմ պայքարում էին հակաարիստոտելյան ավանդապաշտ հոսանքները (օրինակ՝ օգոստինոսականությունը), մյուս կողմից մրցակցություն էր ընթանում արիստոտելյան տարբեր դպրոցների (լատինական ավեռոզիզմ, թոմիստական արիստոտելիզմ) միջև, ապա հայ փիլիսոփայության մեջ արիստոտելականությունը չուներ ո՛չ հակառակորդ, ո՛չ էլ մրցակից: Դավանաբանական-գաղափարական պայքար մղող երկու հոսանքները՝ միաբարականներն ու հակամիաբարականները, հավասարապես օգտվում էին Արիստոտելի փիլիսոփայությունից:

XVII-XVIII դարերում արիստոտելականության հայկական ավանդույթը շարունակվում է ինչպես բուն Հայաստանում, այնպես էլ հայկական գաղթօջախներում: Արիստոտելի տեսական ժառանգությունը կարևոր դեր է խաղում հայ փիլիսոփայության ընդհատված ավանդույթների վերականգման գործում: Եթե նախորդ շրջաններում հիմնականում մեկնաբանվում էին Արիստոտելի տրամաբանական աշխատությունները, ապա այս փուլում թարգմանվում և մեկնաբանվում են նաև բնագանցական, հոգեբանական ու բնագիտական երկերը: XVII դարի մտածող Ստեփանոս Լեհացին (մահ. 1689 թ.) լատիներենից թարգմանում և մեկնում է «Մետաֆիզիկա» և «Հոգու մասին» (բնագիրը չի պահպանվել) եր-

կերը: «Մետաֆիզիկայի» հայերեն թարգմանությունն, ըստ էության, լատիներենից կատարված առայժմ հայտնի հնագույն թարգմանությունն է, իսկ հայերենը հունարենից, արաբերենից և լատիներենից հետո չորրորդ լեզուն է, որով արտահայտվել են նրանում արծարծված փիլիսոփայական մտքերը... (նկատենք, որ «Մետաֆիզիկայի» անգլերեն թարգմանությունը առաջին անգամ տպագրվել է 1801թ., գերմաներենը՝ 1824 թ., ֆրանսերենը՝ 1840 թ.)<sup>12</sup>: Սիմեոն Ջուղայեցին (1595/1600-1657 թթ.) գրում է «Գիրք տրամաբանութեան» աշխատությունը, իսկ Էջմիածնի միաբանության անդամ Պետրոս Բերթումյան-Աղամայանը (մահ. 1788 թ.) «Տրամաբանութիւն» երկը և Արիստոտելի «Անալիտիկա» երկի վերլուծությունը, որոնցում ներկայացվում են արիստոտելյան տրամաբանության հիմնական գաղափարները: Արիստոտելի տրամաբանությանն էին նվիրված կաթոլիկ քարոզիչ Կղեմես Գալանոսի, Հովհաննես Ջուղայեցու (1643-1715 թթ.) և Ստեփաննոս Ռոշքյանի (1670-1739 թթ.) երկերը: Գալանոսը աշխատություն է գրել նաև Արիստոտելի ֆիզիկայի վերաբերյալ, իսկ վարդապետ Ղուկաս Խարբերդցին լատիներենից հայերեն է թարգմանել Արիստոտելի «Կենդանիների պատմություն», «Կենդանիների մասերի վերաբերյալ», «Կենդանիների շարժման մասին» երկերը և դրանց Իբն Ռուշդի մեկնությունները: Թեև XVII-XVIII դարերում հայկական արիստոտելիզմը հարստանում է նոր թարգմանություններով ու մեկնություններով, այնուհանդերձ այն իր բովանդակությամբ դեռևս մնում է միջնադարյան իմաստասիրման եղանակի շրջանակներում: Եթե Եվրոպայում Վերածննդի դարաշրջանից սկսած պայքարում էին «սքոլաստիկական մտածողության մարմնացում» Արիստոտելի փիլիսոփայության դեմ, մշակում նոր օրգանոն՝ գիտական հետազոտության նոր մեթոդաբանություն, ապա հայ իրականության մեջ Արիստոտելը դեռևս պահպանում էր իր հեղինակությունը:

## **Բ) Արիստոտելականությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ**

Շնորհիվ Արիստոտելի երկերի թարգմանությունների ու մեկնությունների՝ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ արիստոտելականությունը զբաղեցնրել է առաջատար դիրք: Միջնադարյան հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները բարձր են գնահատել Արիստոտելին՝ նրան միջնադարում ընդունված մեծարման ձևով անվանելով Փիլիսոփա: Դավիթ Անհաղթը պատեհ առիթն օգտագործում է գովաբանելու ու մեծարելու «փիլիսոփայության առաջնորդներին ու ուսուցիչներին»՝ Պլատոնին և Արիստոտելին: Նա սիրով մեջբերում է Պլատոնի այն խոսքը, թե՛ «Արիստոտելը փիլիսոփայությունը դարձրեց ճշգրիտ արվեստ»<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> Տե՛ս **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Արիստոտելի «Մետաֆիզիկայի» հայերեն թարգմանության ու մեկնության հարցի շուրջը, «Բանբեր Երևանի Համալսարանի», 1983, թիվ 1, էջ 87:

<sup>13</sup> **Դավիթ Անհաղթ**, Երկեր, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 264:



Միջնադարյան Հայաստանում Արիստոտելի հեղինակությունը աճում էր նրա փիլիսոփայության տարածմանը զուգահեռ: Տաթևի համալսարանի հիմնադիր ուսուցչապետ Հովհան Ռրոտնեցին Արիստոտելին անվանում է *«մեծն ի փիլիսոփայս, որ առաւել ճշմարտասխնդիրն է»*<sup>14</sup>, եռամեծ փիլիսոփա, ով, որպէս կատարյալ փիլիսոփա, նախ նմանվում է Աստծուն երեք կերպ՝ բարությանը, իմաստնությանը ու հզորությանը, երկրորդ՝ տիրապետում է տեսական (ֆիզիկա, մաթեմատիկա, մետաֆիզիկա) և գործնական (բարոյագիտություն, տնտեսագիտություն, քաղաքագիտություն) գիտություններին:

Փիլիսոփայական (հատկապէս՝ բնագանցական-գոյաբանական և իմացաբանական) և կրոնաաստվածաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ միջնադարյան հայ մտածողները հենվում են Արիստոտելի փիլիսոփայության վրա, օգտագործում նրա փիլիսոփայության հիմնադրույթները, հասկացությունները և գոյի (թե՛ երկնային և թե՛ երկրային իրողություններին) ուսումնասիրության մեթոդաբանական սկզբունքները: Դավիթ Անհաղթը իր «Մահմանք իմաստասիրութեան» երկի սկզբում ձևակերպել է գոյին առնչվող արիստոտելյան չորս հարցադրումները՝ *«գոյություն ունի՞, ի՞նչ է, ինչպիսի՞ն է և ինչի՞ համար է»*, որոնք հետագայում կրկնում են մինչև XVII դարի միջնադարյան հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները<sup>15</sup>: Բնագանցական-գոյաբանական հարցեր դիտարկելիս հայ մտածողները գործածում են արիստոտելյան փիլիսոփայության այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են **գոյացություն, աննյութական գոյ, առաջնաշարժիչ, սկզբնապատճառ, ներգործությամբ և հնարավորությամբ գոյ, անհրաժեշտ ու պատահական գոյ, նյութ և տեսակ, առաջնային և երկրորդային գոյացություններ** և այլն: Իմացաբանության մեջ հայ մտածողները պաշտպանում են ճանաչողության առարկայի առաջնայնության, գիտելիքի ստացական բնույթի, իմացության զգայական և բանական աստիճանների, փորձի, հիշողության, ճշմարտության, ներգործական (ակտիվ) և կրավորական (պասիվ) բանականության, ընդհանուրի ճանաչման և ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման մասին արիստոտելյան դրույթները: Տրամաբանության մեջ

<sup>14</sup> «Յովհաննու Ռրոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն Ա. Ա. Աղամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, խմբ. Ս. Ս. Արևշատյան, Եր., 1956, էջ 4:

<sup>15</sup> Օրինակ՝ Հովհան Ռրոտնեցին իր «Արդարութիւն Տեառն ուղիղ է և ուրախ առնէ զսիրտս...» աստվածաբանական ու բարոյագիտական բնույթի ճառում «արդարություն» հասկացության վերլուծությունն սկսում է հետևյալ կերպ. *«Բէ՛ր այժմ հետևեցուք բնական իմաստասիրացն ոճոյ, ի վերայ արդարութեան նախ խնդրեցուք թէ՛ է՞ արդարութիւն, և զի՞նչ է, և որպիսի՞ ինչ է, և վա՛նն էր է»* («Յովհաննու Ռրոտնեցոյ քաջ հետորի եւ արդիւնաբան ըաբունապետի, արարեալ ի բան մարգարէին, որ ասէ. «Արդարութիւն Տեառն ուղիղ է եւ ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն լոյս են եւ լոյս տան աչաց, երկիւղ Տեառն սուրբ է եւ մնայ յաւիտեան», Ս. Հովհան Ռրոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 204):

վերարտադրում են հասկացությունների, դատողությունների և մտահանգումների, բնափիլիսոփայության մեջ երկնային և երկրային ուղորտների կառուցվածքային տարբերության, երկրակենտրոնության, չորս տարբերի և որակների, շարժման ձևերի և այլն, հոգեբանության մեջ՝ հոգու ի բնե «մաքրության», հոգու և մարմնի միասնության, հոգու երեք գորությունների (բուսական, կենդանական, բանական), բարոյագիտության մեջ՝ կամքի ազատության, առաքինությունների, չափավորության ու արդարության, քաղաքագիտության մեջ՝ մարդու էության (մարդը որպես հասարակական-քաղաքական էակ), պետության առաջացման և կառավարման մասին արիստոտելյան գաղափարները:

Միջնադարում ապավինել արիստոտելյան փիլիսոփայությանը նշանակում էր ընդունել բանականության հեղինակությունը, կարևորել փիլիսոփայական-տրամաբանական գիտելիքի դերը աշխարհիմացության և աստվածիմացության ուղորտներում: Իմացության գերագույն նպատակը համարվում էր գերբնականի ու վերբնականի՝ աստվածայինի ճանաչողությունը, որին կարելի էր հասնել հավատի (շնորհական) տեսության միջոցով: Սակայն հավատի տեսությունը անհրաժեշտաբար հենվում է նաև բնական քննության՝ զգայական ու բանական իմացության արդյունքների վրա: Օրինակ՝ միջնադարյան հայ մտածողները (ստորև կանդրադառնամ XIII-XIV դարերի մտածողների բնագանցական-գոյաբանական հայացքներում արիստոտելականության դրսևորումներին) համոզված են, որ ոչ միայն հավատով, այլև բանականությամբ («բնական քննությամբ», «բնական բանականությամբ») կարելի է ապացուցել Աստծո գոյությունը: Այդ կապակցությամբ նրանք վկայակոչում են անտիկ փիլիսոփաներին, մասնավորապես Պլատոնին և Արիստոտելին, ովքեր **«հաստք ոչ ունեին, բայց բանական քննութեամբ կացուցին թէ է՛ Աստուած»**<sup>16</sup>: Բնագանցության և գոյաբանության շրջանակներում հայ մտածողները Արիստոտելի փիլիսոփայությունը առաջին հերթին ծառայեցնում են Աստծուն բնութագրելուն և Աստծո կեցությունը ապացուցելուն: Թեև նրանք նախապատվություն են տալիս աստվածիմացության ժխտական մեթոդին, այնուհանդերձ Աստծուն բնութագրելու համար գործածում են արիստոտելյան հասկացություններ (գոյացություն, աննյութական գոյ, առաջնաշարժիչ, սկզբնապատճառ, ներգործությամբ գոյ, անհրաժեշտ ու անփոփոխ գոյ և այլն): Աստված գոյացություն է, որովհետև **«գոյացութիւն է ինքն ինքեամբ էացեալ և ոչ կարօտեալ յայլս հաստողի»**<sup>17</sup>: Եթե արարված իրերը բաղկացած են

<sup>16</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 29: Տե՛ս նաև **Պետրոս Արագունացի**, Ընդդէմ նոցա, որ ասեն ոչ գոլ Աստուած, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ ՄՄ), ձեռ. թիվ 5090, էջ 276բ:

<sup>17</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 170: Հովհան Ռոտունեցու կարծիքով մի քանի պատճառներով Աստծուն չի կարելի վերագրել գոյացություն (էութուն) հասկացությունը: Նախ՝ Աստծո նկատմամբ չի կարելի կիրառել գոյին տրվող չորս

նյութից ու տեսակից, ընդհանուր (սեռատեսակային), անհատական, պատահական հատկություններից, ապա Աստված պարզ, աննյութական, հատկություններ չունեցող գոյացություն է: Աստված տեսակ է առանց նյութի, գոյացություն՝ առանց հատկությունների, անհրաժեշտություն՝ առանց պատահականության, իրականություն՝ առանց հնարավորության, իսկ եթե Նրան վերագրում ենք հատկություններ, ապա դա անում ենք ցույց տալու համար Նրա գերազանցությունն ու առավելությունը մյուս գոյացությունների նկատմամբ: Աստված միշտ ներգործությամբ գոյ է, որը հնարավորությամբ գոյություն ունեցող նյութից ստեղծում է փոխնիփոխ հնարավորությամբ ու ներգործությամբ օժտված նյութական իրերի աշխարհը:

Հայ մտածողների կարծիքով՝ արարված իրերի, տիեզերքում գոյություն ունեցող շարժման, պատճառահետևանքային կապերի, կեցության աստիճանների ու իրերի հատկությունների ուսումնասիրության միջոցով կարելի է պատկերացում ունենալ անպատճառ Պատճառի, Մկգբի, Միակի, Առաջնաշարժիչի, Կարգավորիչի, բարեգույն, կատարելագույն ու ճշմարտագույն Էակի՝ Աստծո մասին, որովհետև արարված տիեզերքը աստվածային հետքերի գետեղարան է կամ հայելի, որը արտացոլում է աստվածայինը: Նրանք բերում են Աստծո գոյությունը հիմնավորող ռացիոնալ ապացույցներ<sup>18</sup>, որոնք ընդհանուր առմամբ հենվում են տիեզերքում գոյություն ունեցող շարժման, պատճառահետևանքային կապերի, անհրաժեշտության ու պատահականության, նպատակահարմարության ու կատարելության վերաբերյալ բնագանցական դրույթների վրա: Աստծո կեցության այդ ապացույցները ունեն միննույն կառուցվածքը. միտքը առաջնորդվում է «հետևանքներից դեպի պատճառ», ու «անհրաժեշտ է բավարարվել» Արիստոտելի կողմից շրջանառության մեջ դրված մեթոդաբանական հնարքներով:

Ի տարբերություն Արարչի, որը ամբողջությամբ աննյութական է և «միշտ ներգործութեամբ», արարված աշխարհը կազմված է նյութից ու ձևից («ի նիւթոյ և ի տեսակէ գոյացոյց Աստուած զարարածս, քանզի ասէ Արիստոտէլ, թէ ամենայն ինչ ի նիւթոյ և ի տեսակէ բաղկանայ»<sup>19</sup>): Հետե-

հարցադրումները, երկրորդ՝ ամենայն էություն (գոյություն) ընդունակ է ներհակությունների, իսկ «աստուածային էութիւնն ոչ է ներհակաց ընդունական», երրորդ՝ ի տարբերություն աստվածային էության՝ մյուս գոյացությունները (սեռերը և տեսակները) չեն կարող գոյել առանց որակների ու պատահական հատկանիշների, չորրորդ՝ ամեն մի գոյացություն ենթակա է փոփոխության, մինչդեռ Աստծո էությունն անփոփոխ է, հինգերորդ՝ գոյացությունը լինում է կրավորական, իսկ Աստծո էությունը միշտ ներգործությամբ է (մանրամասն տե՛ս **Ս. Ա. Զաքարյան**, Հովհան Ռոտունեցու իմացաբանական հայացքները, «Էջմիածին», 2016, թիվ 4, էջ 48-49):

<sup>18</sup> Այդ մասին տե՛ս, օրինակ, **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, էջ 60-62, **Ս. Ա. Զաքարյան**, Հայ իմաստասերներ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., 1998, էջ 14-16:

<sup>19</sup> «Յովհաննու Ռոտունեցոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր գերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», **Ս. Հովհան Ռոտունեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 128:

վելով արիստոտելյան ավանդույթին՝ նրանք տարբերակում են երկու տեսակի նյութ՝ ընդհանուր (հասարակական), որը «միշտ զօրութեամբ» է և պատրաստ է ընդունելու ցանկացած ձև (տեսակ), և մասնավոր նյութ կամ ավելի ստույգ՝ տեսակացած, ձևավորված նյութ, այսինքն՝ անհատ գոյացություն, որն արդեն նյութի և տեսակի միացություն է, որում հնարավորությամբ և ներգործությամբ գոյակերպերը ենթակա են փոխակերպման: Տեսակը նույնպես լինում է երկու կերպ՝ գոյացական և պատահական: Գոյացական է այն տեսակը, որն իր գոյությամբ գոյացնում է իրի էությունը, իսկ «ի բառնալն ապականե՞լ գեղութիւն»: Պատահական տեսակը չի ցուցանում իրի էությունը կամ էական կողմը, ճիշտ է, ծանոթություն տալիս է իրի մասին, սակայն իր առկայությամբ չի գոյացնում, իսկ բացակայությամբ չի վերացնում էությունը, հետևաբար չի ներառվում սովյալ իրի սահմանման մեջ:

Չայ մտածողները ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցի քննարկման ժամանակ քննադատում են անտիսթենեյան ու պլատոնյան ծայրահեղ տեսակետները և ճշմարիտ համարում Արիստոտելի չափավոր ռեալիստական տեսակետը: **«Արիստոտել, - գրում է Բոլոնիացին, - ընթանալով զմիջին ճանապարհին ասե՛լ զընդհանրականսն ո՛չ միայն ունե՛լ զգոլն ի յիմացումս և ո՛չ միայն արտաքոյ բնութեան, այլ հիմն նոցին են»**<sup>20</sup>: Արիստոտելն ընդունում է ընդհանրականների (ձևերի) եռակի գոյության բանաձևը, ըստ որի՝ դրանք գոյություն ունեն մինչև բազումը Աստծո մտքի մեջ, բազումի մեջ և բազումից հետո՝ մարդկային մտքի մեջ: Ի տարբերություն Պլատոնի՝ նա շեշտը դնում է իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրի ռեալության վրա: Ընդհանուրը այն է, ինչ, ըստ տեսակի լինելով թվով մեկ, հաղորդակից է բազումին, այսինքն՝ դրսևորվում է բազմաթիվ իրերի մեջ: Իրականում գոյություն ունեն առանձին իրեր, որոնք ունեն եզակի և ընդհանուր հատկություններ: Վերջիններս չունեն ինքնակա կեցություն. դրանք գոյություն ունեն միայն առանձին իրերի մեջ և իրերից դուրս չեն կարող գոյություն ունենալ: Ըստ Արիստոտելի՝ **«այն, ինչ մեկն է, չի կարող միևնույն ժամանակ գտնվել տարբեր տեղերում, մինչդեռ ընդհանուրը կարող է միևնույն ժամանակ գտնվել բազում տեղերում: Այդ պատճառով ակներև է, որ ընդհանուրը գոյություն չունի առանձին իրերից անջատ»**<sup>21</sup>: Ընդհանուրը որպես այդպիսին (որպես առանձին էություն) ստեղծվում է մտքի մեջ՝ հիմք ունենալով իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը: Միտքը կամ բանականությունը լինում է երկու տեսակի՝ կրավորական ու ներգործական: Եթե կրավորական բանականությունը անմիջականորեն կապված է զգայությունների, երևակայության, կարծիքի ու տրամախոհության հետ, գործ ունի զգայական պատկերների ու ընկալումների հետ, ապա ներգործական բանականությունը գործ ունի աննյութական, վերացա-

<sup>20</sup> **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Յաղագս հնգից ընդհանրից, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2276, էջ 213բ:

<sup>21</sup> **Аристотель**. Сочинения в 4-х томах. Т. I. М., 1976, с. 220.

կան, ընդհանուր էությունների հետ: Եթե առանձին իրերի մեջ ընդհանուրը դրսևորվում է որպես հատկություն, ընդ որում նյութական հատկություն, ապա մտածողության մեջ կազմավորված ընդհանուր էությունը աննյութական է: Այսինքն՝ ընդհանուր հասկացությունը վերացարկման ու ընդհանրացման արգասիք է: Պատասխանելով այն հարցին, թե եթե Պլատոնը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր ոչ ասի Պլատոն մարդկութիւն, յորժամ ասի մարդ, որ նշանակէ զբոլոր տեսակն», Ռոտտենցին գրում է. «**ԶՊլատոն մարդ յորժամ իմանամք նյութական պատահամբքն, որով առանձնացեալ է ճանաչենք, նոյնպէս և զայլ իրաքանչիւր անհատսն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւնն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանամք, այսինքն զմարդկութիւնն, վասն այտորիկ Պլատոն կարէ ասիլ մարդ նիւթական հատկութեամբն, իսկ մարդկութիւն ոչ կարէ ասիլ, զի ընդհանուրն զատեալ է ի նիւթոց**»<sup>22</sup>:

Անհատ իրերը առաջնային գոյացություններ են, որոնք հիմք են հանդիսանում բոլոր կարգի հատկությունների, այդ թվում երկրորդային գոյացությունների (սեռերի և տեսակների) համար: «**Մեքոն ու տեսակքն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, - գրում է Վահրամ Բաբունին, - 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**»<sup>23</sup>: Հետևելով Արիստոտելին՝ հայ մտածողները առանձին իրը բնութագրում են իբրև «**իսկագոյն և նախկին և մանաւանդ**» գոյացություն: Իսկագոյն ասելով, գրում է Ռոտտենցին, անհատ գոյացությունը սահմանազատում ենք «յամենայն պատահմանց», որովետև 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:

Թեև անհատ գոյացությունները նախորդում և հիմք են հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների համար, այնուհանդերձ վերջիններս մի շարք առումներով գերադասելի են անհատ գոյացություններից (օրինակ՝ գիտության առարկան ընդհանուրն է և ոչ թե մասնավորը: Մասնավորը անթիվ է, անհամար, հարաբերական, անորոշ, իսկ անորոշի ու հարաբերականի մասին չի կարող գիտություն լինել): Անհատ գոյացությունը սահմանափակված է տարածության և ժամանակի

<sup>22</sup> «Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հոնտորին հայոց Յովհաննու Ռոտտենցոյ», «Յովհաննու Ռոտտենցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի» գրքում, էջ 302:

<sup>23</sup> **Վահրամ Բաբունի**, Լուծումնք Ստորոգութեանցն Արիստոտելի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագր. Գ. Հ. Գրիգորյանի, Եր., 1967, էջ 38: Տե՛ս նաև **Պետրոս Արագունացի**, Համառօտ վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 49բ, «Յովհաննու Ռոտտենցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 40:

մեջ՝ «աստ է և այժմ է, իսկ ընդհանուրն, որ է սեռն և այլքն, աստ է և յամենեսեան է, այժմ է և միշտ է»<sup>24</sup>: Ընդհանուրի և անհատի գոյաեղանակի այս տարբերության հիմքում ընկած է բնագանցական բնույթի այն հիմնադրույթը, որ անհատ գոյացությունները փոփոխական են՝ առաջանում և ոչնչանում են, իսկ ընդհանուրը՝ սեռերը և տեսակները, անփոփոխ են: Արարված աշխարհը թեև գտնվում է լինելության ու փոփոխության մեջ, այնուհանդերձ այն իր նախաստեղծ որակներով ու տեսակներով անփոփոխ է: Դիտարկելով անհատ և ընդհանուր գոյացությունների հարաբերակցության հարցը՝ հայ մտածողները մի կողմից սեռերի, տեսակների և անհատների միջև տեսնում են փոխկապակցվածություն (եթե վերանում է սեռը, ապա վերանում են տեսակներն ու անհատները, և հակառակը՝ եթե վերանում են անհատները և տեսակները, ապա վերանում է նաև սեռը), իսկ մյուս կողմից՝ սեռերը և տեսակները (ընդհանուր գոյերը) համարում են անփոփոխ, իսկ անհատները՝ փոփոխական ու ապականացու («**Եւ մասնականքն և անհատքն անցաւորք են**, - գրում է Ռրոտնեցին, - **իսկ ընդհանուրն մնացական և յաիտենական...**»<sup>25</sup>), ինչը համապատասխանում է աշխարհակարգի մեկնաբանության արիստոտելյան ու չափավոր ռեալիստական ուսմունքի պահանջներին: Արիստոտելի այս միտքը Ռրոտնեցին օգտագործում է՝ հիմնավորելու համար արարվածների վրա աստվածային նախախնամության փաստը. «**եղելութիւն և պակասութիւն անհատիցն զբոլոր տեսակն անվրեպ պահէ ըստ Արիստոտելի, քանզի ասէ՛ զեղելութիւնն վասն մասնաւորին պակասութեան և զպակասութիւն մասնաւորին, զի տեղի տացէ՛ եղելոյն**»<sup>26</sup>:

Հայ մտածողները Աստծո և բնության հարաբերության մեկնաբանության հարցում նույնպես հետևում են Արիստոտելին՝ սակայն վերջինիս ուսմունքը հարմարեցնելով քրիստոնեական վարդապետության

<sup>24</sup> «Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն ի յերկասիրութենէ մեծ հռետորին հայոց Յովհաննու Ռրոտնեցոյ», «Յովհաննու Ռրոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի» գրքում, էջ 302: Նկատի ունենալով այն, որ ընդհանրականների հիմնահարցի լուծման վերաբերյալ կան տարբեր տեսակետներ, Հովհան Ռրոտնեցին անհատ և ընդհանուր գոյացությունների հարաբերությունը դիտարկում է առաջնության, հավասարության և առավելության տեսանկյուններից՝ փորձելով ներկայացնել դրանց փոխհարաբերության տարբեր կողմերը:

<sup>25</sup> «Եռանձի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ եւ տիեզերալոյս մեծ հռետորի եւ անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Ռրոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա», (**Ս. Հովհան Ռրոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 90):

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 103: Գիտության պատմաբան Ա. Կոյրեի կարծիքով՝ միջնադարյան արիստոտելիզմի համար աշխարհի շարժունության ու փոփոխականության միտքը որևէ դեպքում չի բացառում կայունության ու մշտականության գոյությունը: Ավելին, կարելի է ասել, որ ինչքան ինչ-որ բան փոփոխական է, այնքան ինքն իրեն նույնական է: Անհատ գոյերը ծնվում և անհետանում են, իսկ աշխարհը մնում է անփոփոխ: Իրերի ճշմարտությունը ամփոփված է հենց իրենցում (տե՛ս **Койре А.** Очерки истории философской мысли. М., 1985, էջ 64):

պահանջներին: Մեկնաբանելով Արիստոտելի՝ «ամենայն գործ ոչ է առանց գիտութեան և ոչ գիտութիւն առանց գործոց» դրույթը, հայ մտածողները նշում են, որ բնությունն օժտված չէ բանականությամբ և ինքնակա ու ինքնաբավ իրողությունն չէ, այլ Աստված է արարված բնության մեջ ներդրել ստեղծագործելու, աստիճանաբար զարգանալու ու նպատակին հասնելու որոշակի կարողություն, նպատակահարմար ձևով տեսակներ ստեղծելու գործություն. **«Ա՛րդ, յորժամ ասէ Արիստոտէլ ստեղծանել բնութեանն զայսոսիկ առանց բանի զայս ցուցանէ, թէ ինքն բնութիւնն ոչ գիտէ զայսոսիկ տեսակս: Բայց ստեղծանելով ոչ թաքչի Աստուծոյ, զի Աստուծոյ գիտութեամբն առնէ բնութիւնն և ոչ իւրովն...»<sup>27</sup>:**

Ընդունելով Արիստոտելի հեղինակությունը, հետևելով նրա փիլիսոփայությանը՝ հայ մտածողները միաժամանակ քննադատում են Արիստոտելին, երբ վերջինիս դրույթները ակնհայտորեն հակասում են քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքներին: Օրինակ՝ հայ մտածողները քննադատում են Արիստոտելին հատկապես այն բանի համար, որ նա չի ընդունում աշխարհի արարվածությունը, նյութը համարում է իդեալական սկզբին (Աստծուն) համագոյակից, որ հոգին չի համարում անկախ գոյացություն, այլ ածանցյալ գոյ կամ որակ, որ մարմինն ու հոգին դիտում է որպես անխզելի ամբողջություն, որտեղ հոգին հանդես է գալիս որպես հնարավորությամբ գոյ, որպես ընդամենը մարմնի կենսագործունեությունը կազմակերպող գործիք և այլն: Քննադատաբար վերաբերվելով Արիստոտելին՝ հայ մտածողները միաժամանակ հենվում են նրա այնպիսի դրույթների վրա, որոնք հետևողականորեն կիրառելու դեպքում կարող են հակասել աստվածաբանական ըմբռումներին: Օրինակ՝ աստվածաբանների համար աներկբայելի է Աստծո ամենակարողության ու ամենագործության մասին միտքը, և նրանք բազմապիսի փաստարկներով ցուցադրում են, որ Նրանում կամենալը և կարողանալը համընկնում են, որ անգամ չկարողանալը (օրինակ՝ չարիք գործելը) նշան է Նրա ամենակարողության: Սակայն եթե հետևում ենք Արիստոտելին, ապա պարզվում է, որ տրամաբանության կանոնները վերաբերում են ոչ միայն մարդկանց, այլև Աստծուն: Օրինակ՝ Բոլոնիացին երրորդի բացառման օրենքի հետ կապված գրում է հետևյալը. **«Աստուած ոչ կարէ առնել ինչ որ լինին հաւասարաբար հակադրութիւնք, որպէս ոչ կարէ առնել զի քք համանգամայն լինի մարդ և ոչ մարդ, զի յայնժամ երկու հաւասարաբար հակադրութիւնքն լինին համանգամայն ճշմարիտ: Եւ այս լինէր ընդդէմ Արիստոտէլի, որ ասէ ի Պերի Արմենիասն. զի ասէ թէ .բ. հաւասարաբար հակադրութիւնք ոչ կարեն ի միասին ճշմարտել կամ ստել, այլ թէ մինն ճշմարիտ է և մինն սուտ և անդրադարձեալ ևս»<sup>28</sup>:** Պարզվում է, որ մարդկանց նման Աստված նույնպես չի կարող խախտել տրամաբանության օրենքները: Աստծո

<sup>27</sup> «Յովհաննու Որոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», էջ 304:

<sup>28</sup> **Բարդուղիմէոս Բոլոնիացի**, Մեկնութիւն վեցօրեկից, ՄՄ, ձեռ. 1659, էջ 28ա-28բ:

ամենակարողության, անփոփոխ էության և արարչագործության մասին աստվածաշնչական միտքը արխատոտեյան հասկացություններով իմաստավորելու ժամանակ հայ մտածողները կանգնում են դժվարությունների ու պարադոքսների առջև: Օրինակ՝ արարչագործության ընդունումը Տաթևացին յուրօրինակ ձևով փորձում է գուգակցել աշխարհի հավերժության մասին արխատոտեյան մտքի հետ: Նա, բնականաբար, չի պաշտպանում աշխարհի հավերժության (տվյալ դեպքում՝ աշխարհի չարավածության, Աստծո հետ նյութի համագոյության) մասին արխատոտեյան դրույթը, սակայն չի էլ պնդում, որ արարված աշխարհը հավերժական չէ: Ըստ Տաթևացու՝ աշխարհը ներգործությամբ գոյություն ունի մինչև արարչագործությունը Աստծո մտքի մեջ՝ որպես աննյութական հարացույց, որին համապատասխան անհրաժեշտաբար ստեղծվում է աշխարհը: Աստված աշխարհը ստեղծել է մշտնջենական, իսկ մշտնջենականը անհրաժեշտ գոյ է, որը երբեք չի կարող վերածվել չգոյության: Աստված ամենակարող է, իսկ Նրա կամքը անփոփոխ, հետևաբար եթե Նա ցանկանա վերացնել աշխարհը, ապա կնշանակի՝ Նրա կամքը փոխվեց, ինչը անհնարին է: Հետևաբար աշխարհը չի կարող վերածվել չգոյի: Ըստ Տաթևացու՝ աշխարհի հավերժության գաղափարը բխում է նաև Աստծո հավերժության ու անփոփոխության բնույթից. **«Եւ որպէս ինքն Աստուած մնացական է և յաւիտենական. նոյնպէս և աշխարհս գործ փառաց նորա՝ մնացական է յաւիտեան: Զի թէպէտ ըստ մասին անցանի և ապականի, սակայն ըստ բոլորին անանց է և յաւիտենից»**<sup>29</sup>:

Պատահում է նաև, որ հայ մտածողները օգտագործում են արխատոտեյան դրույթներ՝ հիմնավորելու փիլիսոփայական ու աստվածաբանական որևէ միտք, սակայն անտեսում են դրանցից բխող բոլոր հնարավոր հետևանքները կամ պարզապես չեն նկատում փիլիսոփայական և աստվածաբանական դրույթների անհամատեղելիությունը: Օրինակ՝ նրանք քննադատում են հոգու մեջ բնածին գաղափարների պլատոնյան տեսությունը և միանշանակ պաշտպանում հոգու, հատկապես գիտելիքի ստացման մասին արխատոտեյան տեսությունը: **«- Բայց, - գրում է Բոլոնիացին, - այլ ազգ ասաց Արխատոտէլ և ճշմարտագոյն, զի ասաց թէ հոգին ըստինքեան անկատար է և ոչ ունի կատարեալ տեսակ, այլ է տեսակ մարմնոյն, վասն այնորիկ յորժամ ստեղծանի, է իբր զանգիր և զմաքուր տախտակ, ուր ո՛չ կա ինչ նկարեալ. ո՛չ գիտութիւն և ո՛չ առաքիմութիւն...»**<sup>30</sup>: Այս միտքը պաշտպանում է նաև Գրիգոր Տաթևացին, ըստ որի՝ մարդը ծնվում է «մաքուր» հոգով ու «անզեն» մարմնով՝ **«բնականապէս մերկ և դատարկ եմք յամենայն բարեաց. ի մարմնաւորէն և ի հոգևորէն. զի ո՛չ ունինք զգեստ բնական որպէս կեն-**

<sup>29</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 272:

<sup>30</sup> Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Մեկնութիւն վեցօրեից, էջ 221բ:



դանեաց. և ո՛չ զէն. և ո՛չ այլ ինչ: Նոյնպէս և ըստ հոգւոյն՝ ո՛չ ունիմք սրբութիւն, իմաստութիւն և ո՛չ այլ ինչ, այլ զամենայն յետոյ ստանամք»<sup>31</sup>: Եթէ հոգին ի բնէ «զանգիր և զմաքուր տախտակ» է, և նրանում չկա բնածին որևէ բան՝ ո՛չ գիտելիք, ո՛չ բարիք, ո՛չ առաքինություն, ապա ինչպէ՞ս այդ միտքը համատեղել ժառանգաբար փոխանցվող նախնական մեղքի մասին կրոնաաստվածաբանական մտքի հետ:

Բնականաբար, մեկ հողվածում հնարավոր չէ սպառնալ ներկայացնել հայկական արիստոտելականության պատմությունը և դրսևորման առանձնահատկությունները: Սակայն վերոգրյալից էլ ակներև է, որ Արիստոտելի տեսական ժառանգությունը մեծ ազդեցություն է ունեցել միջնադարյան հայ տեսական-փիլիսոփայական մտքի ձևավորման ու զարգացման վրա, պայմանավորել փիլիսոփայական հիմնահարցերի լուծման ուղղվածությունը: Անտիկ և միջնադարյան այլ մտածողների համեմատությամբ այնքան զգալի է Արիստոտելի ներկայությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, որ բոլոր հիմքերը ունենք լատինական, արաբական, սիրիական և այլ արիստոտելիզմների կողքին շրջանառելու «հայկական արիստոտելականություն» («հայկական արիստոտելիզմ») արտահայտությունը:

**Բանալի բառեր** – *Արիստոտել, Դավիթ Անհաղթ, հայկական արիստոտելիզմ, միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, բնագանցություն, գոյաբանություն, գոյացություն, ունիվերսալիաներ, Աստված, սքոլաստիկա*

**СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Армянский аристотелизм.** – Философия Аристотеля сыграла исключительную роль в развитии средневековой армянской философии, в формировании философского мировоззрения армянских мыслителей разных эпох. Это даёт основание ввести в оборот понятие “армянский аристотелизм”. В средние века он был выражен, во-первых, переводом и комментированием трудов древнегреческого философа, во-вторых, их распространением. Аристотелевские идеи, понятия, методы и вопрошения широко применялись при обсуждении как философских, так и богословских вопросов. Неразрывно связанный с греческим, византийским, латинским и отчасти восточным перипатетизмом, армянский аристотелизм с его цивилизационной и культурологической спецификой представляет несомненный научный интерес. Он даёт ключ к пониманию и оценке армянской философии как части средневековой христианской философии. Наконец, армянские переводы трудов Аристотеля – важный материал для подготовки критических текстов великого мыслителя.

**Ключевые слова:** *Аристотель, Давид Непобедимый, армянский аристотелизм, средневековая армянская философия, метафизика, онтология, субстанция, универсалии, схоластика*

**SEYRAN ZAKARYAN – Armenian Aristotelianism.** – Philosophy of Aristotle has played an outstanding role in the processes of formation and development of Armenian medieval philosophy, and in shaping philosophical viewpoints of Armenian thinkers of different epochs, so this gives a basis for circulating the concept of “Armenian

<sup>31</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 105:

Aristotelianism”. In Armenian medieval philosophy, Aristotelianism has been manifested a) in translations and commentaries of Aristotle’s works; b) in the expansion of Aristotelian philosophy; and by using Aristotelian quests, methods, notions, and ideas during discussions and resolutions of theological-philosophical questions. Armenian Aristotelianism as a philosophical and civilizational-culturological value presents scientific interest as a) it is a part of world (in this case: European) Aristotelianism having specifics of self-performance; b) it is connected with the Greek, Byzantine, Latin and partially Eastern peripatetism; c) it is a key for understanding and evaluating of Armenian medieval philosophy as a part of medieval European (Christian) philosophy; d) Armenian translations of Aristotle can be used for editing critical texts of his works.

**Key words:** *Aristotle, David the Invincible, Armenian Aristotelianism, Armenian medieval philosophy, metaphysics, ontology, substance, universalia, scholastic*