ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ARISTOTLE'S HERITAGE IN THE CONTEXT OF ARMENIAN CULTURE

ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ КОНФЕРЕНЦИИ

CONFERENCE PROCEEDINGS

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Գիտաժողովի նյութերի ժողովածու

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сборник материалов конференции

ARISTOTLE'S HERITAGE IN THE CONTEXT OF ARMENIAN CULTURE

Conference Proceedings

Երևան
ԵՊՀ հրատարակչություն
2017

ՀՏԴ 1/14:06
ԳՄԴ 87
Ա 875

Ժողովածուն տպագրության է երաշխավորվել
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի
գիտական խորհրդի կողմից

Խմբագրական խորհուրդ

Բաղդասարյան Ա. Ս. - Գլխավոր խմբագիր, փիլ. և հոգ. ֆակուլտետի դեկան, գիտաժողովի կազմկոմիտեի նախագահ

Մանասյան Ա. Ս. - Փ. գ. դ., պրոֆ, տեսական փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոնի վարիչ

Հարությունյան Է. Ա. - Փ. գ. դ., պրոֆ, սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի վարիչ

Զաքարյան Ս. Ա., - Փ. գ. դ., պրոֆ, փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ

Ջիջյան Ռ. Զ. - Փ. գ. դ., ԵՊՄՀ պրոֆ,

Միրումյան Կ. Ա. - Փ. գ. դ., հայ-ռուսական համալսարանի պրոֆ.

Պետրոսյան Ս. Ս. – Փ. գ. թ., փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի դոցենտ

Ա 875 Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում: Գիտաժողովի նյութերի ժողովածու.- Եր., ԵՊՀ հրատ., 2017, 130 էջ:

ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի կազմակերպության կողմից 2016 թվականը հռչակվել է *«Արիստոտելի հոբելյանական տարի»*, որի մշակութային միջոցառումների օրակարգում իր տեղն է գտել Երևանի պետական համալսարանի փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի կողմից կազմակերպված *«Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում (Արիստոտելյան ընթերցումներ)»* գիտաժողովը, որի նպատակն էր վերհանել Արիստոտելին մեկնելու հայոց 1500-ամյա ավանդույթի և հայ-հունական իմաստասիրական փոխառնչությունների խնդիրները: Սույն ժողովածուում ամփոփված են այդ գիտաժողովի նյութերը:

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) has proclaimed 2016 as the Year of Aristotle. Faculty of Philosophy and Psychology of Yerevan State University organized the conference: "Aristotle's heritage in the Context of Armenian Culture (Aristotlean Readings)" aiming to reveal problems connected with the 1500-year-old Armenian tradition of interpreting Aristotle, and Armenian-Greek philosophical relations as well. The materials of this conference are summarized in this collection.

ՀՏԴ 1/14:06
ԳՄԴ 87
ISBN 978-5-8084-2295-7
© ԵՊՀ հրատ., 2017

Գիտաժողովի կազմկոմիտե

Բաղդասարյան Ա. Ս. - Կազմկոմիտեի նախագահ, փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի դեկան

Գրիգորյան Վ. Գ. – Արցախի հանրապետության պետնախարարի օգնական

Թորոսյան Ա. Ա. – Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի գործունեության պատասխանատու

Զաքարյան Ս. Ա., - Փ. գ. դ., պրոֆ, փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ

Պետրոսյան Ս. Ս. – Փ. գ. թ., փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի դոցենտ

Ղարագուլյան Ա. Լ. - Փ. գ. թ., սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի դոցենտ

Սարգսյան Դ. Յ. – կրտսեր գիտաշխատող

Բովանդակություն

ԱՐՑԱԽԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐՉԱՊԵՏ ԱՐԱՅԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔԸ «ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ. ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՄԱՄՆԱԿԻՑՆԵՐԻՆ 6

ԵՊՀ ՌԵԿՏՈՐ ԱՐԱՄ ՍԻՄՈՆՅԱՆԻ ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔԸ 8

Сейран Артушаевич Закарян
АРИСТОТЕЛИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ 10

Կարլեն Արտավազդի Միրումյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ ԵՎ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ 23

Գոհար Սարգսի Մուրադյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 37

Արամ Ստեփանի Թոփչյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԵՐԿԵՐԻ ԱՆԱՆՈՒՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ 48

Роберт Залибекович Джиджян
«МЕТАФИЗИКА» АРИСТОТЕЛЯ И ПРОБЛЕМА ПОСТРОЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ 55

Ալեքսանդր Սարգսի Մանասյան
ՓԱՍՏԱՐԿՄԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՃԱՐՏԱՍԱՆՈՒԹՅՈՒՆ՝ ՍԱՀՄԱՆԱԶԱՏՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ 63

Սիլվա Սարգսի Պետրոսյան
ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ՈՐՊԵՍ ՊԼԱՏՈՆ-ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ 75

Անուշ Արամայիսի Մինասյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ «ԿԱՏԵԳՈՐԻԱՆԵՐ» ԵՎ «ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ» ԵՐԿԵՐԻ ՊԵՏՐՈՍ ԱՐԱԳՈՆԱՑՈՒ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ 86

Նաիրա Ժորայի Մկրտչյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԱՐԴԱՐՈՒԹՅԱՆ ՀՂԱՑՔԸ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ (ԱՆ)ԱՐԴԱՐՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ: ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՂ ՏՐԱՄԱՍՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՈՒՄՆԵՐԸ 94
Անահիտ Ռոբերտի Ջիջյան, Ռոմիկ Խասիբեկի Քոչարյան
ՊԼԱՏՈՆՅԱՆ ԵՎ ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՀԵՌԱՆԿԱՐԱՅԻՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅՈՒՄ. ՏԵՍԱԿԱՆ ԵՎ ԳՈՐԾՆԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱ 100
Գոհար Սարգսի Մուրադյան
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԵՐԿԵՐԻ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ 111
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ (Գիտաժողով ԵՊՀ-ում) 122
ԳԱՆՁԱՍԱՐԸ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՈՒՄ Է ՀՈԳԵՎՈՐ-ԿՐԹԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԻ ՀԱՄԲԱՎԸ. ԿԱՅԱՑԵԼ Է ԱՌԱՋԻՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԸ 124

ԱՐՑԱԽԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐՉԱՊԵՏ ԱՐԱՅԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔԸ «ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ. ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՄԱՍՆԱԿԻՑՆԵՐԻՆ

Դարեր շարունակ հայոց վանական համալիրներն իրենց մեջ խտացնում էին և՛ հոգևոր, և՛ կրթական, և՛ գիտական կենտրոնների գործառույթները՝ մեկտեղելով մերօրյա եկեղեցին, համալսարանն ու մատենադարանը: Այս տեսանկյունից, խորհրդանշական է, որ այդ երեք հենասյուները միավորվեցին, և, արդյունքում, հայոց ժամանակակից մտքի երկու պատկառելի կաճառները՝ ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետը և Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանը, հանձին Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի, Գանձասարի վանական համալիրի ութդարյա հայացքի ներքո կազմակերպեցին գիտաժողով՝ «Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում (Արիստոտելյան ընթերցումներ)» խորագրով:

Արցախ աշխարհը՝ որպես հայոց դպրության անդրանիկ և գլխավոր կենտրոններից մեկը, ինչպես նաև՝ Գանձասարի վանքը՝ որպես հայոց լեռնաշխարհի քրիստոնեական պայծառագույն կանթեղներից մեկը, պատմության երթում քիչ չեն առերեսվել հոգևոր և գիտական վերելքների: Միևնույն ժամանակ, նրանց

գլխավերևում երբեմն-երբեմն թևածել են բազում արհավիրքներ, սակայն հայ ազգը կարողացել է բավարար չափով տոկուն գտնվել և հաղթահարել պատմության դաժան փորձությունները: Դրանցից վերջինն արժանապատվորեն հաղթահարեցինք քառորդ դար առաջ՝ թևակոխելով բարգավաճման նոր շրջան: Այն մեզ հնարավորություն տվեց վերստին խոկելու և գործելու՝ հանուն ավելի արդար ու լուսավոր ապագայի: Այդ հարցում բոլորիս մեծապես օգնության է գալիս փիլիսոփայությունը՝ որպես բոլոր գիտակարգերի սկզբնաղբյուր և մշտապես սնուցող ակունք:

Փաստ է, որ նախաքրիստոնեական դարաշրջանից ի վեր՝ մինչև ոսկեդար, ուշ միջնադար և արդի օրերը, հայ գիտական միտքը վեր է հառնել նաև Արիստոտելի կառուցած ամրակուռ այուների հիման վրա: Ուստի, գիտաժողովի խորագիրն ավելի քան օրակարգային էր, քանի որ դարերի խորքից եկող հարուստ ժառանգություն կա ուսումնասիրելու և վերլուծելու: Դրա արդյունքում, մենք հնարավորություն ունենք կիրառական նշանակության եզրահանգումներ կատարել և ստացված գիտելիքը ծառայեցնել ավելի լավ ապագայի կերտման կարևոր գործին:

Ուստի, հաճելի էր ազատագրված և զարգացող Արցախ աշխարհում տեսնել վերոնշյալ արդյունավետ եռամիասնությունը՝ հանձինս եկեղեցու, համալսարանի և մատենադարանի: Ավելին՝ մեծագույն պատիվ էր ինձ համար իմ փոքրիկ ներդրումն ունենալ գիտաժողովի տեսքով դրսևորված տվյալ եռամիասնության կայացման գործում: Հուսով եմ, որ նման միջոցառումները շարունակական բնույթ կկրեն՝ ի լրումն մնացյալ նպատակների՝ նաև խթանելով Արցախում գիտության զարգացումը:

ԵՊՀ ՌԵԿՏՈՐ ԱՐԱՄ ՍԻՄՈՆՅԱՆԻ ՈՂՋՈՒՅՑԻ ԽՈՍՔԸ

Գիտաժողովի հարգելի մասնակիցներ, հարգարժան հյուրեր և սիրելի ուսանողներ, արդի արևմտյան քաղաքակրթությունը ժառանգորդն է Անտիկ հունական հոգեմտավոր մշակույթի, որի ամենաազդեցիկ ներկայացուցիչներից է իմաստասեր, մի շարք գիտակարգերի հիմնադիր Արիստոտելը: Հին Հունաստանի փիլիսոփայության հսկաներից մեկի՝ Արիստոտելի ժառանգությունը իր բազմակողմանիության շնորհիվ ներազդել է եվրոպական մտքի ողջ պատմության վրա, դարերի ընթացքում ուսումնասիրվել ու մեկնաբանվել: Հպարտությամբ պետք է նշել, որ մենք՝ հայերս, ունենք Արիստոտելին մեկնելու 1500 և ավելի տարիների պատմություն և արիստոտելյան մեկնաբանություններ պարունակող ձեռագրերի մեծածավալ ժառանգություն: Արիստոտելի տեսական ժառանգությունը բարերար ազդեցություն է թողել ինչպես միջնադարյան հայ տեսական-փիլիսոփայական՝ տրամաբանական, բարոյագիտական, հասարակագիտական, այնպես էլ աստվածաբանական ու մանկավարժական մտքի զարգացման վրա:

Արիստոտելի և հայ փիլիսոփայության թեման գտնվել է հայոց փիլիսոփայության պատմության մասնագետների, այդ թվում համալսարանական գիտնականների ուշադրության կենտ-

րոնում և այսօր էլ մնում է հայագիտության կարևորագույն բնագավառներից մեկը: Այս ուղղությամբ կատարվել է բավականին աշխատանք, սակայն դեռևս շատ են անելիքները՝ հայոց մշակույթի և գիտափիլիսոփայական մտքի վրա արիստոտելյան քաղաքակրթական ու մշակութային ազդեցությունները վերհանելու և գիտական հանրությանը ներկայացնելու ուղղությամբ: Եվ Արիստոտելի հոբելյանական տարում կազմակերպված այս՝ «**Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում (Արիստոտելյան ընթերցումներ)**» գիտաժողովը պատեհ առիթ է համախմբելու հայ արիստոտելագետների ներուժը և խորացնելու համագործակցությունը հայոց ձեռագրային ժառանգության գանձարանի՝ Մատենադարանի, Արցախի պետական համալսարանի և Մայր բուհի՝ Երևանի պետական համալսարանի միջև:

Մաղթում եմ Ձեզ բեղմնավոր աշխատանք:

АРИСТОТЕЛИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сейран Артушаевич Закарян

На формирование, становление и развитие средневековой армянской философии значительное влияние оказали учения как античных философов, в особенности Платона, Аристотеля, неоплатоника Порфирия, так и одного из основоположников традиции иудейско-эллинистической религиозной философии – Филона Александрийского, представителей восточной патристики (Василия Кесарийского, Григория Нисского, Григория Назианзина и др.), а позднее еще и Псевдо-Дионисия Ареопагита, Фомы Аквинского и др. Из перечисленных выше имен становится очевидно, что средневековая армянская философия, питаясь из разных источников, представляет собой явление синтетическое, и для сформирования целостного представления о нем необходимо изучить армяно-греческие, армяно-византийские, армяно-латинские и армяно-арабские философские взаимоотношения. С этой точки зрения большой интерес представляет тема “Аристотель и армянская философия”, так как философия Аристотеля сыграла основополагающую роль в развитии армянской теоретико-философской и богословской мысли, формировании мировоззрения армянских мыслителей разных эпох, методов школьной (схоластической) философии. По сравнению с другими античными и средневековыми мыслителями, роль Аристотеля в средневековой армянской философии столь велика, что мы имеем все основания применять выражение “армянский аристотелизм”. Термин “аристотелизм” обычно употребляется в узком и широком смысле: в узком смысле “аристотелизмом” называют учения Аристотеля (“аристотелизм Аристотеля”) и его последователей (не только перипатетиков), а в широком смысле – это те философские направления и школы, которые способствовали усвоению и распространению идей философии Аристотеля, осуществили переводы и толкования его трудов, в духе аристотелевской философии обсуждали и решали разные философ-

ские (онтологические, гносеологические, логические, этические, эстетические, политологические) задачи. Выражение “армянский аристотелизм” соответствует критериям аристотелизма в широком смысле.

В специальной литературе и философских энциклопедиях в основном широко применяются выражения: “греческий, латинский, арабский, сирийский, византийский, еврейский аристотелизм”, в то время как об армянском либо ни слова, либо если и есть, то чрезвычайно скупо и с неверными сведениями. Например, в знаменитой “Британской энциклопедии” в статье “Аристотелизм” под заголовком “История аристотелизма –продолжение аристотелевской традиции” читаем следующее: “Через некоторое время после основания латинского аристотелизма некоторые армянские и сирийские представители греческих школ Афин и Александрии внедрили в свои школы аристотелевское учение. Армянская традиция продержалась до XIX века в таких местностях, как Мадрас (сейчас Ченнай) и Венеция…”[1]. Действительно, начиная с V-VI веков до начала XIX века в армянской действительности продержалась аристотелевская традиция, хотя не только и не столько в Мадрасе и Венеции. В тексте из “Британской энциклопедии”, по сути, нет и слова о представляющем большой интерес с научно-философской точки зрения армянском аристотелизме средневекового периода или об армянской традиции аристотелизма. Естественно, неосведомленному человеку сложно будет составить представление о вековой истории армянского аристотелизма и особенностях его проявления. Если в “Британской энциклопедии” есть хотя бы обращение к традиции армянского аристотелизма, то в статьях “Аристотелизм”, находящихся в других известных энциклопедиях и словарях, а также в различных исследованиях, посвященных аристотелизму, нет и намека на армянский аристотелизм.

Казалось бы, в русскоязычной литературе можно увидеть другую картину, учитывая то обстоятельство, что в советские годы на русском языке издавались книги об истории армянской философии[2], на русский язык переводились труды армянских толкователей сочине-

---

[1] **Lorenzo Minio-Paluello.** Aristotelianism. «Encyclopeadia Britannica». https://www.britannica.com/topic/Aristotelianism

[2] См. **Чалоян В.К.**, История армянской философии, Ереван, 1959.

ний Аристотеля, в различных работах (в том числе в многотомнике “История философии в СССР”) в той или иной мере представлены философские взгляды средневековых армянских мыслителей. Более того, об армянской традиции аристотелизма писал В.П. Зубов в своей знаменитой книге “Аристотель”[3]. Однако в советские и постсоветские годы в изданных на русском языке философских энциклопедиях и словарях, например, в “Философском энциклопедическом словаре” и в “Новой философской энциклопедии” в довольно объемных статьях под заголовком “Аристотелизм”, автором которых является А.Б. Лебедев, нет даже намека на армянскую традицию[4].

Это можно объяснить тем, что научной общественности недостаточно представлена средневековая армянская философия. Иностранные авторы, занимающиеся историей средневековой философии, не могут найти на европейских языках такие материалы, публикации, монографии, которые бы дали исчерпывающую информацию об армянской философии, в том числе об аристотелевской традиции. Хотя в последние годы можно заметить положительную динамику в этом направлении (больше публикуются философские источники). Однако множество вопросов, относящихся к армянскому аристотелизму, остаются неосвещенными[5]. Другая причина заключается в том, что евроцентрическая теория изучения философской истории по разным причинам не обращает внимания на те события, которые непосредственно не относятся к европейской философской мысли. Для специалистов, изучающих средневековую философию и руководствующихся евроцентрической методологией, армянская философия – маргинальное явление, следовательно интерес к нему не столь востребован. Безусловно, “армянский аристотелизм” в своих проявлениях и по своим масштабам, быть может, и уступает латинскому,

---

[3] См. **Зубов В.П.,** Аристотель, М., 1963, с. 208-212.

[4] См. **Лебедев А.Б.,** Аристотелизм, В кн.: “Философский энциклопедический словарь”, М., 1983, с. 33-35; **Лебедев А.Б.,** Аристотелизм, В кн.: “Новая философская энциклопедия”, В 4-х томах, Т. 1, М., 2010. Нужно отметить, что термин “аристотелизм” отсутствует в изданной в советский период 5-итомной “Философской энциклопедии”.

[5] См.: “**Аристотель и армянская философия**”. (Сборник статей), Ереван, 1980 (на арм. яз.).

византийскому и арабскому аристотелизму (сравнительный анализ национальных проявлений аристотелизма еще ждет своих исследователей), однако, переиначив слова армянского историка Мовсеса Хоренаци, можем сказать, что "… ибо хотя мы и небольшая грядка, и числом очень ограничены, … но ведь и в нашей стране свершено много подвигов…, достойных быть письменно увековеченными…"[6].

В средневековье, в том числе и в армянской философии, аристотелизм проявлялся: а) в виде переводов и толкований сочинений Аристотеля, б) в распространении философии Аристотеля, в процессе обсуждения и решения богословско-философских вопросов в применении понятий и идей, постановок вопросов и методов аристотелевской философии.

Средневековые армянские богословы-философы высоко ценили Аристотеля, называя его Философом – принятым в средневековье приемом возвеличивания. Давид Анахт (Непобедимый) использует подходящий случай для восхваления и возвеличивания "предводителей и учителей философии": Платона и Аристотеля. Он с удовольствием цитирует изречение Платона: "***Аристотель превратил философию в точное искусство***"[7]. В средневековой Армении авторитет Аристотеля возрастал наряду с распространением его философии. Основатель Татевского университета, ректор Иоанн Воротнеци (1315-1388) называет Аристотеля "…***великим среди философов и наибольшим искателем истины***"[8], трижды великим, кто, во-первых, будучи совершенным философом, уподобляется Богу своей добротой, мудростью и могуществом, во-вторых, полностью владеет теоретическими науками (физикой, математикой, метафизикой), в-третьих, практическими (наукой этики, экономики и политики).

В армянской действительности непосредственное знакомство с аристотелевской философией начинается с конца V века, когда

---

[6] **Мовсес Хоренаци**, История Армении /Пер. с древнеарм. языка, примечания Г. Саркисяна; Ред. С. Аревшатян, Ереван, 1990, с. 3.

[7] **Давид Анахт**, Сочинения. Сост., пер. с древнеарм., вступит. Статья и примеч. С. С. Аревшатяна, М., 1975, с. 208.

[8] **Иоанн Воротнеци**, Анализ "Категорий" Аристотеля, /Сводный текст, пред. и прим. В. К. Чалояна, пер. с древнеарм. А.А. Адамяна и В.К. Чалояна, Ереван, 1956, с. 5.

представители грекофильской школы[9] на протяжении двух столетий переводили на армянский язык множество памятников античной науки и философии, в том числе “Категории” и “Об истолковании” Аристотеля, приписываемые Аристотелю труды “О мире”, “О добродетели”. В V-VII веках в формировании армянского аристотелизма главную роль сыграли как переводы и толкования вышеназванных аристотелевских логических трудов, так и распространение аристотелевских идей посредством различных источников. Неоценима роль Давида Непобедимого в этом вопросе, чьи два труда из четырех непосредственно посвящены толкованию сочинений Аристотеля (“Аналитики” и “Категории”), а в 2-х других (“Анализ “Введения” Порфирия” и “Определения философии”) обстоятельно представлено аристотелевское решение различных вопросов. Учитывая то обстоятельство, что философия Давида Анахта оказала большое влияние на армянскую философию последующих столетий, обусловила ее направление, круг вопросов и решений, можем отметить, что в средневековой армянской философии в основе аристотелевской традиции лежат подходы и оценки Давида. Помимо трудов Давида Непобедимого в армянской действительности вошли в обиход переводы толкований анонимного автора[10] “Категорий” и “Об истолковании”, посвященный “Категориям” небольшой по объему анализ Мовсеса Кертоха.

В армянской философии аристотелевские идеи распространялись и опосредованно: посредством трудов представителей восточной патристики (в первую очередь речь идет об “каппадокийских отцах”, в частности, о труде Василия Кесарийского “Толкование Шестоднева” и трудов разных авторов позднеантичного периода. Влияние метафизических и естественнонаучных идей Аристотеля ощутимо в трудах натурфилософа, математика Анания Ширакаци (VII век), Григора Магистроса (990-1129), Ованеса Саркавага Имастасера

---

[9] См. **Аревшатян С.С.,** Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ереван, 1973.

[10] См. **Анонимное толкование “Категории” Аристотеля**. Сводный текст С.П. Лалафаряна и В.К. Чалояна, предисл. и ред. В.К. Чалояна, пер. с древнеарм. С.С. Аревшатяна, Ереван, 1961.

(1047-1129) и др. В XIII веке Ованес Плуз Ерзынкаци приводит выдержки из “Посланий “Братьев чистоты””, где заметно влияние философии Аристотеля. Своеобразие “армянского аристотелизма” V-XIII веков проявлятся в следующем: а) в армянской философии, в основном, распространялись логические, частично и онтолого-гносеологические идеи Аристотеля, которые почти не использовались для обоснования религиозно-богословских принципов, б) в отличие от восточного аристотелизма, который по стечению обстоятельств переплетался с неоплатонической философией, в частности, с теорией эманаций, в армянской философии идеи Аристотеля распространились в более “чистом” виде, г) в отличие от латинского аристотелизма, представителям которого до XII века были знакомы только два труда Аристотеля (“Категории” и “Об истолковании”), в армянской философии вошли в обиход также и толкование некоторых глав сочинения “Аналитики” Давида Непобедимого.

В XIII-XIV веках армянская философия обогащается европейской, в основном, томистической традицией аристотелизма, благодаря чему расширяются рамки знакомства с наследием Аристотеля, происходит процесс офилософствования богословия, точнее, “христианизации” Аристотеля, где его философия используется с целью обоснования религиозно-богословских установок и теологических принципов церкви. Ваграм Рабуни (XIII) и Иоанн Воротнеци пишут толкования трудов Аристотеля “Категории” и “Об истолковании”. Благодаря усилиям обосновавшихся в Армении и соседних странах латинских проповедников и армянских мыслителей-католиков переводятся с латинского на армянский некоторые теолого-философские труды Альберта Великого, Фомы Аквинского и других. Члены Доминиканского ордена Варфоломей Болонский (умер в 1333) и Петр Арагонский (умер в 1347), в своих толкованиях (Арагонский комментировал труды Аристотеля “Категории” и “Об истолковании”) и в собственных работах часто цитируют метафизические, натурфилософские, психологические, этические, политологические и другие труды Аристотеля, которыми впоследствии воспользовались представители

Татевской школы Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци[11]. В Европе и Армении возрождение аристотелизма происходит в разных условиях и различным образом: например, если в европейской действительности с одной стороны аристотелизму противостояли последователи антиаристотелевских течений (августинцев, мистики), с другой стороны – соперничество между разными аристотелевскими школами (латинским аверроизмом, томизмом), то в армянской философии аристотелизм, по сути, не имел ни противников, ни соперников. Два течения – униторы и антиуниторы, между которыми развернулась религиозно-идеологическая борьба, в равной мере пользовались философией Аристотеля.

В XVII-XVIII веках армянская традиция аристотелизма продолжается как в самой Армении, так и в армянских диаспорах. Теоретическое наследие Аристотеля играет важную роль в деле восстановления прерванных традиций армянской философии. Если на предыдущих этапах в основном трактовались логические труды Аристотеля, то на данном этапе переводились и трактовались также метафизические, психологические и естественонаучные труды. Мыслитель XVII века Степанос Лехаци (умер в 1689) переводит с латинского и трактует труды “Метафизика” и “О душе” (оригинал не сохранился). Симеон Джугаеци (1595/1600-1657) писал “Книгу о логике”, а Петрос Бертумян-Агамалян (умер в 1788 г.) труд “Логика” и анализ сочинения Аристотеля “Аналитики”, где представлены основные понятия аристотелевской логики. Логике Аристотеля посвящены труды католического проповедника Кхемеса Галаноса (XVII в.), Ованеса Джугаеци (1643-1715), Степаноса Рошкяна (1670-1739) и Симеона Ереванци (1710-1780). Галанос написал также труд об аристотелевской физике, а Гукас Харбердци перевел с латинского на армянский сочинения Аристотеля “История животных”, “О частях животных”, “О передвижении животных” и их толкования Ибн Рушда. Хотя в XVII-XVIII веках армянский аристотелизм обогащался новыми переводами и толкованиями, по своему содержанию, в основном, все еще остается

[11] См. **Аревшатян С.С.**, К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.), Ереван, 1980.

в рамках средневековой философии. Если в Европе, начиная с эпохи Возрождения выступали против философии Аристотеля как "воплощения схоластического мышления", разрабатывали новый органон – новую методологию научного исследования, то в армянской действительности Аристотель доселе остался авторитетным мыслителем.

В рамках метафизики и онтологии средневековые армянские мыслители философию Аристотеля в первую очередь используют для доказательства существования Бога. Они были уверены в том, что не только верой, но и "естественным разумом" можно доказать существование Бога. В связи с этим они ссылаются на Платона и Аристотеля, которые "***не имели веры, но разумным познанием доказали, что Бог есть***"[12]. Хотя они и отдают предпочтение отрицательному методу познания Бога, все же, характеризуя Бога, применяют аристотелевские понятия (нематериальное бытие, перводвигатель, первопричина, актуальность, необходимое и неизменное и т.д.). Бог есть субстанция, так как "***Он – сам по себе сущее, и не нуждается в ином***"[13]. Бог – субстанция нематериальная, существо без свойств, необходимость без случайности, реальность без возможности, а если Ему приписываем какие-то качества, то делаем это, чтобы показать Его превосходство и преимущество по отношению к другим существам. По мнению армянских мыслителей, посредством изучения сотворенных вещей, существующего движения в космосе, причинно-следственных связей, уровня бытия и свойств вещей, можно составить представление о беспричинной Причине, Начале, Едином, Перводвигателе, добрейшем, совершеннейшем и истиннейшем сущем – о Боге, так как сотворенная вселенная – вместилище божественных следов или зеркало, которое отражает божественное. Для обоснования бытия Бога они приводят рациональные аргументы, которые, в общем, опираются на метафизические положения, касающиеся существующего движения в космосе,

---

[12] **Григор Татеваци**, Книга, называемая Златым Чревом, Константинополь, 1746, с. 29 (на древнеарм. яз.): См. таже: **Петр Арагонский**. Против тех, кто говорят что нет Бога, Институт древных рукописей-Матенадаран им. Месропа Маштоца (Матенадаран), рук. ном. 5090, с. 276б.

[13] **Григор Татеваци,** Книга вопрошений, Константинополь, 1729, с. 170 (на древнеарм. яз.).

причинно-следственных связей, необходимости и случайности, целесообразности и совершенства. В отличие от Творца, кто всецело нематериален и “всегда есть актуальность”, сотворенный мир состоит из материи и формы. Следуя аристотелевской традиции, они различают 2 вида материи – общую, которая есть “чистая возможность” и готова принять любую форму, и частную материю, или точнее, сформированную материю, т.е. отдельная вещь, в которой соединены материя и форма, индивидуальное и общее. Индивиды – первичные сущности, которые становятся основой для всех типов свойств, в том числе вторичных сущностей (для родов и видов). «Роды и виды не могут возникнуть без индивидов, – пишет Ваграм Рабуни, – а индивид возникает и не нуждается в них. В самом деле, когда Адам был один, кто мог говорить [о существовании] его вида, ведь вид образуется от множества людей…»[14]: изучая вопрос соотношения “первичных” и “вторичных” сущностей, армянские мыслители, с одной стороны, видят взаимосвязь между родами, видами и индивидами (если исчезает род, то исчезают и вид и индивиды и, наоборот, если исчезают индивиды и виды, то исчезает и род), а с другой стороны, роды и виды считают неизменными, а индивидов – изменчивыми, что созвучно аристотелевскому и умеренно-реалистическому учению трактования мироздания.

В процессе обсуждения проблемы универсалий, армянские мыслители отвергают антисфеновские и платоновские крайние взгляды и истинными считают умеренно-реалистические воззрения Аристотеля. «Аристотель же, – пишет Болонский, – идя средним путем, говорит, что универсалии обладают бытием не только в мышлении и не только во внешней природе; основами их являются естественные вещи, находящиеся вне мышления, а завершением универсалий является мышление»[15]. По мнению армянских мыслителей, универ-

---

[14] **Ваграм Рабуни**, Анализ “Категорий” Аристотеля, /Критический текст. Пер. с древнеарм., предисл. И прим. Г. О Григоряна, Ереван, 1967, с. 39: См.; **Петр Арагонский**, Краткий анализ “Категорий” Аристотеля, Матенадаран, рук. ном. 1684, с. 49б; **Иоанн Воротнеци,** Анализ “Категорий” Аристотеля, с. 40.

[15] **Варфоломей Болонский**, О пяти общих терминах, Матенадаран, рук. ном. 2276, с. 213б.

салии существуют трояким образом: до вещей в божественном разуме (universalia ante rem), сообразно которым Бог творит вещи, в отдельных вещах (universalia in re) и после вещей в человеческом разуме (universalia post rem). По их мнению, “общее есть восприятие множества в одном числе по виду”[16], т.е. проявляется во многих вещах. Общее как таковое (как абстрактная сущность) создается в разуме, в основе своей имея общие признаки вещей.

Армянские философы в гносеологии также следуют за Аристотелем. Как и Аристотель, они считают, что инструмент познания человека – это душа, которая по природе едина, но имеет три силы: растительную, животную и разумную. Знание человека приобретаемо, так как душа не имеет врожденных понятий и знаний. “Душа разумного человека, – пишет Григор Татеваци, – подобна неисписанной доске или вымытому пергаменту – что напишешь на ней, то она и воспримет”[17]. Человек наделен познавательной способностью, которая в процессе постепенного проявления чувственных и мыслительных способностей перерождается в актуальность. Подобно Аристотелю, армянские мыслители считали, что чувственное познание начинается с того момента, когда внешние предметы действуют на органы чувств, вызывая соответствующие ощущения и чувственные образы. Последние, в общем, верно отображают действительность, но у них есть ограничения (например, не дают знаний об общем, тогда как задача познания – выявление общего), которые преодолеваются на разумном уровне познания. Разум бывает двух типов: активный и пассивный. Если пассивный разум непосредственно связан с ощущениями, воображением, мнением и рассудительностью, то активный разум имеет дело с нематериальной общей сущностью. В рамках соотношения бытия и мышления армянские мыслители защищают аристотелевское учение об истине, согласно которому суждение истинно, если соответствует действительности, и ложно, если не соответствует действительности.

---

[16] **Иоанн Воротнеци,** Краткий анализ многотрудных вопросов Порфирия, В кн.: **Иоанн Воротнеци**, Анализ “Категорий” Аристотеля, с. 299.

[17] **Григор Татеваци**, Книга проповедей (Летный том), Константинополь, 1741, с. 454 (на древнеарм. яз.).

Признавая авторитет Аристотеля, руководствуясь его философией, армянские мыслители одновременно критикуют Аристотеля, когда положения последнего явно протоворечат принципам христианской традиции. Например, они критикуют Аристотеля в особенности за то, что он не принимает идею сотворения мира, материю считает совечной с Богом, что не считает душу независимой сущностью, а производным бытием или качеством, тело и душу рассматривает как неразрывное целое, где душа предстает как возможность бытия, как всего лишь интсрумент, организующий жизнедеятельность тела и т.д. Критично относясь к Аристотелю, армянские мыслители в то же время опираются на те его положения, которые в случае последовательного применения могут противоречить богословским представлениям. Например, для богословов неоспорима идея всемогущества и всесильности Бога, и они, приводя всевозможные доводы, демонстрируют, что в Нем желание и умение совпадают, что даже неумение (например, совершение зла) – знак Его всемогущества. Болонский в связи с законом исключенного третьего пишет, что Бог не может допустить существования двух равнозначных противоречивых положений, в противном случае они (например, суждения "это человек" и "это нечеловек") одновременно будут истинными. Это будет против мысли Аристотеля, который в своей книге "Об истолковании" говорил, что два равнозначных противоречивых суждения не могут быть одновременно истинными или ложными, если один из них истинен, то другой – ложен и наоборот[18].

Принятие идеи сотворения мира Татеваци своеобразно пытается сочетать с аристотелевской идеей о вечности мира. Он, естественно, не отстаивает аристотелевское положение о вечности мира (в данном случае – о несотворении мира, о совечности материи и Бога), хотя и не утверждает, что сотворенный мир не вечен. Согласно Татеваци, мир еще до сотворения существует в разуме Бога как нематериальная парадигма, соответственно которой и был сотворен мир. Бог создал мир вечным, а вечное – необходимое бытие, которое никогда не

[18] См. **Варфоломей Болонский**. Толкование Шестоднева, Матенадаран, рук. ном. 1659, с. 28а-28б.

может превратиться в небытие. Бог всемогущ, а его воля неизменна, следовательно если Он захочет уничтожить мир, то это будет означать, что Его воля изменилась, что невозможно. Следовательно, мир не может превратиться в небытие[19].

Естественно, в одной статье невозможно исчерпывающе представить историю и особенности проявления армянского аристотелизма. Однако из вышеизложенного очевидно, что мы имеем все основания применять выражение “армянский аристотелизм” наряду с латинским, арабским и сирийским, так как теоретическое наследие Аристотеля оказало большое влияние на формирование и развитие средневековой армянской теоретико-философской мысли, обусловил направленность решения фундаментальных философских вопросов. “Армянский аристотелизм” сам по себе представляет научную и цивилизационную ценность, так как: а) он является частью мирового (в данном случае, европейского) аристотелизма, имеет вековую историю и особенности его проявления, б) связан с греческим, византийским, латинским, частично также с арабским перипатетизмом, в) это ключ к пониманию и оценке армянской философии – составной части средневековой европейской (христианской) философии, г) армянские тексты сочинений Аристотеля, являясь древнейшими переводами с древнегреческого, могут быть использованы в процессе составления критических текстов и т.д.

Seyran Zakaryan – **Aristotelianism in Armenian medieval philosophy.** 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 to circulate concept of “Armenian aristotelianism”. In Armenian medieval philosophy aristotelianism has been manifested a) in translations and commentaries of Aristotle’s works; b) in the expantion of Aristotelian philosophy; and by using Aristotelian quests, methods, notions and ideas during discussions and resolutions of theological-philosophical questions. Armenian aristotelianism

[19] **Григор Татеваци**, Книга проповедей (Зимный том), 1740, Константинополь, с. 272 (на древнеарм. яз.).

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, Aristotelianism, Armenian aristotelianism, Armenian medieval philosophy, metaphysics, ontology, substance, universalia, scholastic*

Մեյրան Զաքարյան – **Արիստոտելականությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ**: Արիստոտելի տեսական ժառանգությունը մեծ ազդեցություն է ունեցել միջնադարյան հայ տեսական-փիլիսոփայական մտքի ձևավորման ու զարգացման վրա, պայմանավորել փիլիսոփայական հիմնահարցերի լուծման ուղղվածությունը: Անտիկ և միջնադարյան մյուս մտածողների համեմատությամբ այնքան զգալի է Արիստոտելի ներկայությունը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, որ բոլոր հիմքերը ունենք շրջանառելու «արիստոտելյան ավանդույթը հայ փիլիսոփայության մեջ» կամ «հայկական արիստոտելականություն» («հայկական արիստոտելիզմ») արտահայտությունները: Միջնադարյան 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 հարցադրումների ու մեթոդների, հասկացությունների, գաղափարների գործածմամբ: Միջնադարյան, հատկապես XIII-XIV դդ. հայ մտածողները, ովքեր ըստ էության արիստոտելականներ էին, կրոնաաստվածաբանական ու դավանաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ ոչ միայն հենվել են արիստոտելյան փիլիսոփայության վրա, այլև քննադատել ու մերժել այն դրույթները, որոնք չեն համապատասխանել քրիստոնեական վարդապետությանը:

Բանալի բառեր՝ *Արիստոտել, Արիստոտելականություն, Հայկական արիստոտելականություն, միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, մետաֆիզիկա, գոյաբանություն, հիմնագոյացություն, ունիվերսալիա, սքոլաստիկա*

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ ԵՎ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Կարլեն Արտավազդի Միրումյան

Բանալի բառեր՝ *հայրաբանություն, հունաբան դպրոց, փիեզերագիտություն, գիտություն, հելլենիստական մշակույթ, արիստոտելականություն, տրամաբանություն, մեկնություն, թարգմանություն:*

Հին հունական դասական փիլիսոփայության մեծագույն ներկայացուցիչ **Արիստոտելը** (մ.թ.ա. 384 – 322) անտիկ գիտության և փիլիսոփայության ընդհանրացնողն ու համակարգողն է: Միաժամանակ նա մի շարք գիտաճյուղերի՝ տրամաբանության, պոետիկայի, քաղաքական գիտության, կենդանաբանության, բուսաբանության և այլն հիմնադիրն է: Նա ուրվագծել է գիտության և փիլիսոփայության հետագա զարգացման կարևորագույն ուղղություններից մեկը: Նա մեծ ազդեցություն է ունեցել հատկապես անտիկ շրջանում և միջնադարում: Անուրանալի է նաև Արիստոտելի դերը հայոց փիլիսոփայական գիտության և բնագիտական ուղղության ձևավորման գործում:

Անտիկ, մասնավորապես Արիստոտելի, փիլիսոփայության հետ հայ երիտասարդությունը ծանոթանում էր հելլենիստական աշխարհի գիտամշակութային կենտրոններում՝ Ալեքսանդրիայում, Աթենքում ևն:

Բուն Հայաստանում Արիստոտելի փիլիսոփայությունը տարածում է ստանում V դարում, ինչը կապված էր ա. հայ հայրաբանական փիլիսոփայության ձևավորման և բ. հատկապես հայ հունաբան դպրոցի գործունեության հետ:

Հայ հայրաբանական փիլիսոփայության հիմնադիր Մաշտոցը ծանոթ էր անտիկ գիտության, մասնավորապես, բուսաբանության նվաճումների հետ: Նա հիշատակում է ավելի քան երեսուն տեսակ ծառեր և շուրջ քսան տեսակ ծաղիկներ: Ավ. Տեր-Պողոսյանի կարծիքով V դարում բույսերի այդքան քանակի միայն հիշատակումը հայերեն լեզվով մեծ արժեք է ներկայացնում մեր բուսաբանական գրականության մեջ ազգային տերմինաբանության մշակման առումով և վկայում է ժամանակի բուսաբանական գիտության հետ հեղինակի հիմնարար ծանոթության մասին[1]:

---

[1] **Տեր-Պողոսյան Ավ.,** Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դարը, Եր., 1960, էջ 89:

Մաշտոցը հանդես է գալիս որպես բուսական աշխարհի փորձառու դիտող և համակարգող՝ օժտված լուրջ բուսաբանական գիտելիքներով: Դա բուսական աշխարհի դասակարգման առաջին փորձն է հայ կենսաբանական մտքի պատմության մեջ: Այդտեղ դրսևորվում է նաև Արիստոտելի աշակերտ Թեոֆրաստի, Պլինիոսի, կենսաբանության բնագավառում անտիկ գիտության ավանդույթները շարունակող քրիստոնեական առաջին գիտնականների համակարգման սկզբունքների լավ իմացությունը:

Իր հռչակավոր «Եղծ աղանդոց» երկում Եզնիկ Կողբացին հետևյալ կերպ է ձևակերպում իր հետազոտական մեթոդը. «Արդ, Աստծու եկեղեցու գործն է՝ արտաքին [հակառակորդներին] հերքել ճշմարտության փաստարկումներով, առանց [Սուրբ] Գրքի [օգնության], իսկ կարծեցյալ և մոլորված ներքին [հակառակորդներին]՝ մերկացնել Սուրբ Գրքի միջոցով»: Նման դիրքորոշումը, մի կողմից, հիմնավորում էր անտիկ շրջանի գիտափիլիսոփայական ժառանգության, փաստարկման մեթոդների յուրացման անհրաժեշտությունը, մյուս կողմից՝ հնարավորություն էր ընձեռում օգտվել նաև հեթանոսական, «արտաքին» գիտության աղբյուրներից: Դրա շնորհիվ փիլիսոփայական խնդրակարգը ձեռք բերեց հարաբերական ինքնուրույնության կարգավիճակ:

«Եղծ աղանդոց»-ի կարևորագույն հատկանիշներից է այն, որ Եզնիկը շարադրանքի ընթացքում այնպիսի վարպետությամբ է կիրառել Արիստոտելի տրամաբանությունը, որ այնտեղից կարելի է բխեցնել տրամաբանության հիմնադրի ուսմունքը: Լուսատուների շարժման (դանդաղ կամ արագ) անհավասարաչափությունը Կողբացին բացատրում է համաստեղության մեջ աստղերի «մտնելու հերթականությամբ»: Լուսատուների շարժումը նա նմանեցնում է հոլի պտույտի ժամանակ երևացող շրջաններին: Լուսատուների ***շրջանաձև*** կամ օղակաձև շարժմամբ էլ պայմանավորված են երկնքում դրանց հայտնվելն ու անհետանալը: Լուսատուների շարժման նման բացատրությունը հիշեցնում է Հիպպարքոս-Պտղոմեոսի էքսցենտրիկ շրջանների և էպիցիկլի տեսությունը:

Ի տարբերություն Մաշտոցի և արիստոտելյան բնափիլիսոփայական ավանդույթի՝ Կողբացու մոտ ուրվագծվում է երկնային ու երկրային մարմինների նյութական բաղադրության նույնացման, երկնայինի ու երկրայինի հակադրության վերացման միտում:

Արիստոտելի ոգով Կողբացին ստեղծում է բնության ստորակարգության իր համակարգը, ինչը պահանջում էր ժամանակի բնագիտական մտքի ընդարձակ իմացություն: Նրա համակարգը հիմնված է արիստոտելյան «բնության սանդուղքի» (կամ «գոյերի սանդուղքի») վրա, թեև չի

կրկնում այն: Սակայն արիստոտելյան հայեցակարգի վերածննդի փաստը ինքնին նշանակալի է միջնադարյան կենսաբանական մտքի, նույնիսկ Նոր ժամանակի կենսաբանության զարգացման առումով:

Արիստոտելի հայեցակարգը որոշակի տեղ է գտել վաղ քրիստոնեական մի շարք մտածողների, մասնավորապես, **Գրիգոր Նյուսացու** (IV դ.), **Նեմեսիոս Եմեսացու** (IV–V դդ.) երկերում: Նեմեսիոսից հետո այն մոռացության մատնվեց: Արևմտաեվրոպական գիտական միտքը անդրադարձավ արիստոտելյան հայեցակարգին միայն XVII –XVIII դարերում: «Գոյերի սանդուղքի» գաղափարը չափազանց կարևոր դեր է խաղացել հատկապես XVIII դարի կենսաբանական ուսմունքներում:

Անտիկ մտածողների, հատկապես Արիստոտելի փիլիսոփայությունը առավել լայն տարածում է ստանում հայ հունաբան դպրոցի թարգմանական գործունեության և ինքնատիպ երկերի ստեղծման շնորհիվ: Հայ թարգմանիչները փիլիսոփայական գիտությունն ու հունարենը յուրացնում էին ժամանակի խոշորագույն գիտական կենտրոններում, հիմնականում՝ Ալեքսանդրիայում Ամմոնիոս-Օլիմպիոդորոսի հայտնի նորապլատոնական դպրոցում, որտեղ հատուկ ուշադրություն էր դարձվում Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայական ժառանգության ուսումնասիրությանը: V դարի վերջի – VI դարի սկզբի հայ թարգմանիչները կարողացան իրականացնել այն խնդիրը, որը մինչև XII դար անհասանելի մնաց արևմտաեվրոպական փիլիսոփաներին: Վերջիններս անմիջականորեն հունարենից կատարված թարգմանություններ չունենալով՝ բավարարվում էին արաբական թարգմանություններով, որոնցում առկա էին բազմաթիվ աղավաղումներ:

Հունաբան դպրոցի թարգմանությունները սկզբունքային նշանակություն ունեցան Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավորման համար: Դրանց շարքում կարևորվում են Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և «Մեկնության մասին» աշխատությունների, ինչպես նաև նորապլատոնական Պորփյուրի (III դ.) կատարած «Կատեգորիաների» մեկնության՝ «Ներածության» թարգմանությունները: Այս թարգմանությունները պատկանում են ոչ միայն հնագույն, այլև ճշտագույն թարգմանությունների շարքին: Ավելին՝ հայերեն թարգմանությունների շնորհիվ կարելի է ճշտել պահպանված հունարեն բնագրերի տեքստերը: Արիստոտելի նշված երկերը ներմուծվեցին կրթական համակարգի և գիտական շրջանառության մեջ, ինչն էապես նպաստեց դրանց տարածմանն ու յուրացմանը: Դրանց զուգընթաց ստեղծվում են նաև մեկնողական բնույթի աշխատություններ:

Արիստոտելի, Պորփյուրի և Արիստոտելի անանուն մեկնիչի աշխատությունների հայերեն թարգմանությունները հիմք ծառայեցին հայկական իրականության մեջ տրամաբանական- փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ու զարգացման համար՝ կազմելով աշխարհիկ փիլիսոփայության ձևավորման գործընթացի կարևորագույն մասը: Այդ թարգմանությունները բարձրացրին փիլիսոփայական մշակույթի ընդհանուր մակարդակը: Բացի գիտական և գաղափարական նշանակությունից, որ ունեին այդ թարգմանությունները փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման ու աշխարհիկ կրթության մակարդակի բարձրացման համար, դրանք որոշիչ դեր խաղացին նաև հայ փիլիսոփայական տերմինաբանության ձևավորման գործում:

Բովանդակության և լեզվի առումով բարդ այս թարգմանությունների իրականացումը պահանջում էր Արիստոտելի փիլիսոփայության խորաթափանց իմացություն, քանզի միայն լեզուների իմացությունը բնավ բավարար չէր խնդիրը լուծելու համար: Արիստոտելի և առհասարակ անտիկ փիլիսոփայության և լեզուների փայլուն իմացությունը հայ թարգմանիչներին հնարավորություն ընձեռեց ստեղծել թարգմանական գրականության կոթողներ:

Այդ ամենի շնորհիվ հայ թարգմանիչները ապահովեցին ճշգրտության այնպիսի բարձր մակարդակ, որ հայտնի տեքստաբան և արևելագետ Ֆ. Կոնիբերը հանգեց այն եզրակացության, որ Արիստոտելի, ինչպես նաև Պորփյուրի հայերեն թարգմանությունները հնարավորություն են տալիս ճշգրտել հունական իսկ բնագրերը, որոնք ժամանակի ընթացքում երբեմն աղավաղվել են արտագրողների կողմից: Ինքը, Ֆ. Կոնիբերը մասնակիորեն նման աշխատանք կատարեց, ցույց տալով, որ Արիստոտելի և Պորփյուրի, ինչպես նաև «Աշխարհի մասին» ու «Առաքինության մասին» Կեղծ-Արիստոտելի ստեղծագործությունների հայերեն թարգմանությունները հնարավորություն են տալիս ավելի ճիշտ պատկերացում կազմել IV կամ V դարի հին հունական բնագրերի մասին:

Արիստոտելի փիլիսոփայության տարածման գործում մեծ դեր է խաղացել մեծանուն հայ փիլիսոփա *Դավիթ Անհաղթը* (V – VI դդ.): Նրա բեղմնավոր գործունեության շնորհիվ անտիկ փիլիսոփայության շատ նվաճումներ, այդ թվում՝ Արիստոտելի ուսմունքը դարձան հայ տեսական մտքի սեփականությունը: Բարձրագույն կրթություն ստանալով Ալեքսանդրյան նորապլատոնական դպրոցում, ուր Պլատոնի երկերի ուսումնասիրությանը զուգընթաց, մեծ ուշադրություն էր դարձվում նաև Արիստոտելի փիլիսոփայությանը: Անհաղթը մեկնում է Արիստոտելի

«Անալիտիկան», ինչի շնորհիվ հայ տրամաբանական միտքը յուրացրեց արիստոտելյան սիլոգիստիկան և ավելի ամբողջացվեց Արիստոոտելի տրամաբանությունը: Բացի այդ, Դավիթ Անհաղթի գրչին են պատկանում նաև Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և նորապլատոնական Պորփյուրի «Ներածության» մեկնությունները: Նույն ժամանակահատվածում թարգմանվում են «Կատեգորիաների» և «Մեկնության մասին» Անանունի մեկնությունները:

Հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ արմատավորվել է այն կարծիքը, թե Դավիթ Անհաղթը ձգտել է հաշտեցնել Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքները: Սակայն իրականում նա փորձում է ոչ թե հաշտեցնել, այլ բացահայտել այն խորքային ընդհանրությունը, որ ընկած է նրանց տեսությունների հիմքում: Այս առումով հայ փիլիսոփան միանգամայն ճիշտ է, երբ Արիստոտելին համարում է Պլատոնի հավատարիմ աշակերտը:

Դավիթ Անհաղթն իր հիմնական երկում՝ «Փիլիսոփայության սահմանումները», անդրադառնում է անտիկ բազում փիլիսոփաների երկերին և հատկապես Արիստոտելի փիլիսոփայության ամենատարբեր կողմերին: Հայ փիլիսոփան իր երկասիրություններում հիշատակում և մեջբերումներ է կատարում Արիստոտելի գրեթե բոլոր երկերից («Մետաֆիզիկա», «Ֆիզիկա», «Սկզբունքների մասին», «Հոգու մասին», «Հոգու անմահության մասին», «Գոյացման և ոչնչացման մասին», «Պոետիկա», «Հռետորական», «Էթիկա», «Տնտեսագիտություն», «Քաղաքականություն»), բնագիտական և կենսաբանական աշխատություններից և այլն:

Դավիթ Անհաղթը հետևում է Արիստոտելին գիտությունների դասակարգման հարցում, փիլիսոփայությունը բաժանելով տեսականի և գործնականի, տեսական փիլիսոփայությունը իր հերթին բաժանում է բնագիտության (ֆիզիկայի), մաթեմատիկայի և մետաֆիզիկայի (աստվածաբանության), իսկ գործնականը՝ քաղաքագիտության, տնտեսագիտության և բարոյագիտության: Արիստոտելի փիլիսոփայության սկզբունքները պաշտպանելու հանգամանքը հիմք ծառայեց Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը գնահատել որպես «նոր պլատոնականացված արիստոտելականություն»:

Դավիթ Անհաղթը հայ ընթերցողին լայնորեն ծանոթացրեց Արիստոտելի երկերի հետ: Նրա շնորհիվ Արիստոտելը դարձավ ամենահեղինակավոր փիլիսոփան հայ իրականության մեջ: Այս ավանդույթը շարունակվեց նաև Բարձր միջնադարում:

Արիստոտելի գիտական ժառանգությանը հայերը ծանոթանում էին նաև ականավոր քրիստոնեական հեղինակների գրվածքների թարգմանության շնորհիվ: Այդ շարքին են պատկանում Բարսեղ Կեսարացին (Մեծը), Գրիգոր Նյուսացին, Նեմեսիոս Եմեսացին և այլք: Կեսարացու «Վեցօրյա արարչության մեկնությունը» թարգմանվել է հայերեն 430-ական թվականներին և լայն տարածում ստացել հոգևոր-գիտական կենտրոններում: Դրա շնորհիվ Արիստոտելի տիեզերաբանական ուսմունքը, մասնավորապես երկրակենտրոն համակարգի տեսությունը, տիեզերքի ու երկրի գնդաձևության և այլ արժեքավոր գաղափարներ ներթափանցում են հայ իրականություն: Ուշագրավ է, որ Կեսարացու մեկնությունը ավելի մեծ տարածում է ստանում Հայաստանում, քան Բյուզանդական կայսրությունում, ինչը կարելի է բացատրել երկու երկրներում տիրող տարբեր գիտական մթնոլորտով ու գիտության և կրթության ոլորտներում կայսրության վարած քաղաքականությամբ:

Վերջապես՝ Անանիա Շիրակացու (VII դ.) գիտակրթական գործունեության շնորհիվ անտիկ բնագիտական-մաթեմատիկական մտքի նվաճումները, մասնավորապես Արիստոտելի երկրի ու տիեզերքի գնդաձևության մասին ուսմունքը, երկրակենտրոն համակարգի տեսությունը, աստղաբաշխական, օդերևութաբանական ու բազմաթիվ այլ գաղափարներ դառնում հայ գիտական ու բարձրագույն կրթական համակարգերի սեփականությունը: «Մաթեմատիկական մշակույթի հնության առումով,– գրում է մաթեմատիկայի հայտնի պատմաբան Ի. Դեպմանը,– Սովետական Միության ժողովուրդների մեջ առաջին տեղում են հայերը: Հայերի մոտ VII դարում եղել է հրաշալի գիտնական Անանիա Շիրակացին… Իր աշխատություններում, բացի զուտ մաթեմատիկական խնդիրներից, արծարծում է նաև այլ հարցեր՝ երկրի գնդաձևության, Լուսնի և Արեգակի խավարումների, բազմանկյուն թվերի, օրացուցային հաշվումների, արեգակնային ժամացույցների մասին, և այդ ամենը նա արտահայտել է մի դարաշրջանում, երբ եվրոպական ժողովուրդների մոտ գրեթե ոչ ոք այդ հարցերի ուսումնասիրությամբ չէր զբաղվել»[2]:

Շիրակացու «Տիեզերագիտության», «Աշխարհագրության» և այլ աշխատությունների շնորհիվ Հայաստանում վերջնականապես հաստատվում է անտիկ բնագիտության գիծը՝ դուրս մղելով VI դարի բյուզանդական հեղինակ Կոնստանդին Անտիոքացու (Կոսմա Ինդիկոպլովի) «Քրիստոնեական տեղագրություն» աշխատության մեջ ներկայացրած ուսմունքը, որը դարձել էր Բյուզանդական կայսրության և հունա-

[2] **Депман И.Я.,** История арифметики. М., 1959. С. 18.

կան եկեղեցու պաշտոնական տեսությունը: Այս երկը լայն տարածում էր ստացել ողջ քրիստոնեական աշխարհում և մի քանի դար միջնադարյան մտածողությունից դուրս մղեց Արիստոտելի և Պտղոմեոսի տիեզերաբանական ուսմունքը, մասնավորապես, տիեզերքի և երկրի գնդաձևության գաղափարը[3]:

Թե՛ անտիկ, թե՛ միջնադարյան փիլիսոփայության համար կարևոր նշանակություն ուներ նյութական աշխարհում շարժման աղբյուրի հարցը, որին անդրադառնում է նաև Շիրակացին: Սկզբնատարրերի կապակցությամբ նա գրում է. «եթե սրանց հատուկ է շարժումը, ապա ո՞րն է նրանց շարժման աղբյուրը, և եթե կա մի ուժ, որը շարժում է նրանց, ապա պետք է պարզել՝ ինքնաշա՞րժ է այն, թե՞ շարժվում է [այլ ուժի ազդեցությամբ]»: Հարցը չի լուծվում նաև այն դեպքում, եթե տարրերի շարժման սկզբնապատճառն ընդունվի հինգերորդ էությունը կամ տարրը՝ եթերը, որը գտնվում է մշտնջենական շարժման մեջ: Բայց այն, ինչ գտնվում է շարժման մեջ, չի կարող շարժման սկզբնապատճառ լինել: Ուստի «եթե կա մի ուժ, որը շարժում է այդ հսկայական էությունը, ապա անհրաժեշտ է, որպեսզի անշարժ լինի այն, ինչը շարժում է նրան: Իսկ հաստատությունը, անփոփոխությունը և անշարժությունը նրա հատկությունն է»[4]:

Այսպիսով՝ օգտագործելով Արիստոտելի հարցադրումներն ու մտքի տրամաբանությունը, Շիրակացին հանգում է այն եզրակացության, որ շարժման սկզբնապատճառն անհրաժեշտաբար պետք է անշարժ լինի, որովհետև միայն այս դեպքում է վերանում շարժման աղբյուրի անվերջ ծագող խնդիրը:

Հետևելով Արիստոտելին և Դավիթ Անհաղթին, նա պաշտպանում է Աստծու գոյության տիեզերաբանական ապացուցման տեսությունը, որի համաձայն արարված աշխարհն իր իսկ գոյությամբ վկայում է Արարչի գոյությունը: Այն բովանդակում է նաև արարված աշխարհի ճանաչելիության սկզբունքը՝ որպես Աստծու գոյության մեջ համոզվելու և աստվածայինին հաղորդ դառնալու միակ և անհրաժեշտ բանական պայման, քանզի աստվածայինը՝ լինելով ինքնին «աննկարագրելի և անբացատրելի» մարդկային բանականության համար, ճանաչվում է այն ամենի միջոցով, ինչ հնարավոր է ճանաչել:

---

[3] **Удальцова З. В.,** Косьма Индикоплов и его “Христианская топография” // Культура Византии: IV первая половина VII в. М., 1984. С. 475.

[4] Անանիա Շիրականուոյ Համարողի Մատենագրութիւնք / Աշխատ.՝ Ա. Գ. Աբրահամյանի, Երևան, 1944, էջ 322:

Անտիկ տիեզերաբանության (հատկապես Դեմոկրիտեսի և Արիստոտելի) ոգով նա գտնում է, որ տարրերը հաջորդում են իրար՝ ստեղծելով համակենտրոն շրջաններ. տիեզերքի կենտրոնում զետեղված է անշարժ երկիրը (հողը), իսկ «մյուս երեք [տարրերը] համապատասխանաբար տեղավորվեցին նրանից հետո[5]: Այս դասավորությունը կատարվել է «բնական բերմամբ»՝ առավել ծանրը հայտնվել տիեզերքի կենտրոնում, իսկ առավել թեթևը՝ տիեզերքի սահմանագծում: Դրանով է պայմանավորված ֆիզիկական տարածության առաջացումը, որը ***ոչ մեկի կողմից չի պատրաստվել կամ ստեղծվել նախօրոք:*** Նույնիսկ «Արարիչն յառաջագույն նախախնամութեամբն տեղի ոչ պատրաստէր»[6]: Այս գազափարն աշխարհայացքային սկզբունքային նշանակություն ունի և անմիջականորեն առնչվում է անտիկ շրջանի տիեզերաբանական վեճերին: Շիրակացու (ինչպես և Արիստոտելի) մոտ տարածությունը նյութական է, իսկ նյութն ամբողջությամբ պարփակված է նրա մեջ: Այստեղից տրամաբանորեն բխում է նաև միակ աշխարհի գաղափարը:

Սակայն Շիրակացին ընդունում է երկու տեսակ տարածության գոյությունը՝ ֆիզիկական (սահմանափակ) որպես բազում «տեղերի» ամբողջություն (Արիստոտելի նման) և աստվածային (անսահման, բացարձակ, հավիտենական), որը «տեղ» իբրև այդպիսին չունի (ի տարբերություն Արիստոտելի): Առաջին տարածությունը «նյութական է», ոչ սուբստանցային, երկրորդը՝ «ոչ նյութական», հավիտենական, այսինքն՝ սուբստանցային: Առաջինը կարգավորված է, իսկ երկրորդը՝ չկարգավորված և որևէ «տեղ» չունի: Բացարձակ, հավիտենական տարածությունը (ինչպես և բացարձակ ժամանակը, հավիտենականությունը) նույնական է Աստծուն: Իսկ քանի որ Աստված ինքն է «տարածություն արարված աշխարհի համար», ապա հասկանալի է, որ «աստվածային տարածությունը» պետք է լինի անսահմանափակ, անվերջ և բացարձակ:

Այսպիսով՝ Շիրակացու տիեզերքի մոդելը, ըստ էության, չի համընկնում Արիստոտելի (և պաշտոնական քրիստոնեական) սահմանափակ, վերջավոր տիեզերքի մոդելին, որի համաձայն «երկնքից դուրս հավասարապես չկա ո՛չ տեղ, ո՛չ դատարկություն, ո՛չ ժամանակ»[7] և ամեն ինչ ամփոփված է ֆիզիկական տիեզերքի մեջ: Հայ գիտնականը

---

[5] **Անանիա Շիրակացի,** Տիեզերագիտութիւն և տոմար / Աշխատ.՝ Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1940, էջ 4:

[6] Նույն տեղում:

[7] **Аристотель.** О небе // Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М., 1981. С. 292.

փաստորեն առաջադրում է ***անսահմանափակ և անվերջ տիեզերքի*** գաղափարը: Հասկացությունների շփոթությունից զերծ մնալու համար առաջին տիեզերքը կարելի է անվանել ***փոքր*** կամ ֆիզիկական, երկրորդը՝ ***մեծ*** կամ հոգևոր (աստվածային)[8]:

Շիրակացին հետևողականորեն կիրառում է Արիստոտելի տիեզերաբանության և ֆիզիկայի կարևոր սկզբունքներից մեկը, որի համաձայն գնդաձև մարմնի հետ շփվելիս ամեն ինչ գնդաձև է դառնում:

Հայ գիտնականը՝ հետևելով Արիստոտելին (և Նեմեսիոս Եմեսացուն), պնդում է, թե բնության մեջ ամեն ինչ գտնվում է գոյացման և քայքայման՝ «օրինաչափ լինելության և քայքայման վիճակում»: Մշտնջենական համապարփակ բնական այս գործընթացների շնորհիվ էլ բնությունը ձեռք է բերում գոյության տևողություն: Քանզի «լինելությունը սկիզբ է քայքայման և քայքայումը, իր հերթին՝ սկիզբ է լինելության: Որովհետև այս անվնաս հակադրությունից է աշխարհը հավերժություն ստանում»[9]:

Հայ իրականության մեջ Շիրակացին առաջին անգամ բազմակողմանիորեն ներկայացրեց անտիկ տարրաբանությունը որոշակի մեթոդաբանական կտրվածքով՝ հարաբերակցելով քրիստոնեական վարդապետության և իր աշխարհայացքային հայեցակարգի հետ:

Համաշխարհային գիտության պատմության ոլորտում կատարված համեմատական հետազոտաթյունները ցույց են տալիս, որ անտիկ բնափիլիսոփայական-բնագիտական մտքի զարգացման առումով Անանիա Շիրակացին իր բնագիտական ուսմունքում շարունակում է «մեծ կապադովկիացի» **Բարսեղ Կեսարացու** և նրա հետևորդ բյուզանդական գիտնական **Հովհան Փիլոպոնի** (VI դ.) գիծը: Սակայն, ինչպես նշում է Օ. Բորոդինը, հայ գիտնականը դրսևորում է «նույնիսկ ավելի մեծ առնչություն անտիկ գիտության ավանդույթների հետ, քան այդ դպրոցի հիմնադիրների երկերը»[10]: Այստեղ խոսքը, իհարկե, առաջին հերթին Արիստոտելի ուսմունքի մասին է:

Հայ հունաբան դպրոցի գործունեությունը էապես նպաստեց հայ քրիստոնեական մշակույթի համատեքստում անտիկ գիտափիլիսոփայական ժառանգության ներմուծմանը, և այն ազգային տեսական և մշակութաբանական մտածողության սեփականության վերածելուն:

---

[8] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Միրումյան Կ. Ա.,** Անանիա Շիրակացի. մեծ գիտնական, փիլիսոփա, մանկավարժ, Երևան, 2012, էջ 86–93:

[9] **Անանիա Շիրակացի,** Տիեզերագիտութիւն և տոմար, էջ 31:

[10] Культура Византии (IV – первая половина VII в.). М., 1984. С. 447.

Սակայն, ինչպես նշվել է, դա չի նշանակում, որ միայն այդ ժամանակաշրջանում և միայն հունաբան դպրոցի շնորհիվ հայ մտավորականությունը հաղորդ դարձավ անտիկ գիտությանն ու մշակույթին: Անտիկ հեղինակների երկերին և ուսմունքներին հայ հասարակության կրթված մասը լավ ծանոթ էր հայկական գրերի գյուտից, առավել ևս՝ հունաբան դպրոցի գործունեությունից շատ առաջ: Այստեղ խոսքը, մի կողմից, **ազգային գրերի հիման վրա անտիկ ժառանգության յուրացման և տարածման մասին է,** ինչպես գիտական, այնպես էլ ուսումնակրթական նպատակներով, և հասցեագրված էր հասարակության առավել լայն շերտերին, մյուս կողմից՝ այդ ժառանգության աշխարհայացքային, գաղափարական, հոգևոր-մշակութային, բարոյահոգեբանական, ուսումնակրթական նոր համակարգի մեջ ներմուծման մասին, ինչը իր հերթին պայմանավորված էր գաղափարաքաղաքական գործընթացներով և դրանց հետ անմիջականորեն առնչվող քրիստոնեության ընդունմամբ:

Հելլենիստական գործոնի աշխուժացումն ու վերելքը Հայաստանում, երբ այն նախկին հելլենիստական աշխարհում ամենուրեք տեղի էր տալիս և անկում ապրում, սովորաբար բացատրվում է գոյություն ունեցող հելլենիստական հարուստ ավանդույթներով և V դարի կեսին եկեղեցական-աստվածաբանական վեճերի սրման հետևանքով առաջացած պահանջմունքներով: Չժխտելով այս հանգամանքների կարևորությունը, հարկ է նշել, որ նշված բացատրությունը այդուհանդերձ չի պատասխանում այն հարցին, թե ինչո՞ւ այդ ժամանակաշրջանում հզոր գաղափարաքաղաքական ուժի վերաճած Հայ եկեղեցին «կանաչ լույս» բացեց անտիկ ժառանգության առջև: Եթե խոսքը սոսկ տրամաբանական-տեսական զինանոցի մասին լիներ, ապա այդ հարցը բավարար չափով լուծված էր հայ հայրաբանական փիլիսոփայության մեջ: Բացի այդ, նշված միտումը բնորոշ էր հայրաբանության թե՛ արևելյան, թե՛ արևմտյան ներկայացուցիչներին:

Մի այլ տեսակետի համաձայն հայ հունաբանությունը «արտահայտվում էր հունական գիտությանը, գրականությանն ու հունական աշխարհի մշակութային հարուստ ավանդույթներին հակվածությամբ, ***բայց բնավ ոչ քաղաքական կողմնորոշման մեջ: Դա յուրահատուկ մշակութային հունաբանություն էր, որը հակադրվում էր և՛ բյուզանդական զավթողամոլությանը, և՛ կղերական շրջանների տեղական պահպանողականությանը, և՛ քաղաքական առումով անհեռանկար պարս-***

կասիրությանը (ընդգծումն իմն է.–Կ.Մ.)[11]: Ընդ որում, համարվում է, թե Բյուզանդիան հունական աշխարհի գլխավոր և բնական ժառանգորդն է: Բայց այդ դեպքում անհասկանալի է մնում, թե հայկական մշակութային հունաբանությունը ինչպես էր հակադրվում բյուզանդական զավթողամոլությանը, առավել ևս, որ քննարկվող ժամանակաշրջանում կայսրությունում փակվեցին բոլոր հելլենիստական կենտրոններն ու դպրոցները:

Բացի այդ, բյուզանդական զավթողամոլությանը հակադրվելու մասին միտքը արդեն որոշակի քաղաքական միտում է բովանդակում: Այստեղ առկա է որոշակի հակասություն, քանզի մի կողմից, հունաբան դպրոցի գործունեության մեջ բացառվում է քաղաքական որևէ միտվածություն, մյուս կողմից՝ այն որոշակիորեն հակադրվում է բյուզանդական զավթողամոլությանը: Մինչդեռ զավթողամոլության ցանկացած ձև չի կարող ակնհայտ կամ թաքնված քաղաքական ուղղվածություն չունենալ: Ուստի, այստեղ խոսքը ոչ թե քաղաքական միտվածության բացակայության, այլ քաղաքական այնպիսի ենթատեքստի մասին է, որը չի կարելի բյուզանդամետ համարել:

Եվ որքան էլ տարօրինակ հնչի, այդուհանդերձ, Հայաստանում և Բյուզանդիայում տեղի ունեցող գործընթացների ուսումնասիրությունները հանգեցնում են այն եզրակացության, որ ***հայ հունաբաններն ավելի անմիջական և ստեղծագործաբար էին դիմում հին հունական մշակութային և հատկապես գիտափիլիսոփայական ժառանգությանը, քան բյուզանդական հեղինակները***: Թվում է, թե հունական մշակույթի ժառանգորդման և կիրառման ձևերի տարբերությունը գաղափարական-տեսական անհրաժեշտ նախադրյալներ ստեղծեց մշակութային, իսկ միջնորդավորված ձևով՝ նաև քաղաքական նպատակների իրականացման համար, որն իր հերթին տեսական հիմք ստեղծեց բյուզանդական մշակութային, գաղափարական և քաղաքական զավթողամոլությանը դիմակայելու համար: Այսինքն՝ ***հանուն գաղափարական, իսկ հեռանկարում նաև քաղաքական անկախության պայքարը զուգակցվում էր մշակութային ինքնության համար մղվող պայքարին, որը Հայաստանի պայմաններում երբեմն չեռք էր բերում մշակույթի, գիտության և փիլիսոփայության ոլորտում հարևան պետությունների վարած քաղաքականությանը միջնորդավորված, «վերառված» առճակատման չև***[12]:

---

[11] **Аревшатян С. С.,** Формирование философской науки в древней Армении (V – VI вв.). Ереван, 1973. С. 143.

[12] Տե՛ս **Միրումյան Կ. Ա.,** Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Երևան, 2002, էջ 85:

Դավիթ Անհաղթի գործունեությունը համընկավ Բյուզանդիայում հելլենիստական մշակույթի ներկայացուցիչների նկատմամբ հալածանքների, կայսրության սահմաններից նրանց հեռանալու (նաև Պարսկաստան և Հայաստան), հելլենիստական մշակութային կենտրոնների և փիլիսոփայական դպրոցների փակման, անտիկ ոգու բովանդակազրկման շրջանին: Նրա փիլիսոփայական մտածելակերպը և տեսաբանման սկզբունքներն անհարիր էին Բյուզանդիայի գիտամշակութային քաղաքականությանը, կայսրությունում տիրող գաղափարական մթնոլորտին, ինչն էլ հանգեցրեց գիտության, փիլիսոփայության և կրթության ոլորտներում արմատական վերակողմնորոշման: Դա է Դավիթ Անհաղթի հայրենիք վերադառնալու իրական, թեև ոչ միակ պատճառը:

Այդ ժամանակ Հայաստանում արդեն գործում էր հունաբան դպրոցը, հայերեն էին թարգմանվել անտիկ մտքի մի շարք հուշարձաններ: Հայրաբանական փիլիսոփայության շրջանակներում քաղաքացիության իրավունք էին ստացել անտիկ և քրիստոնեական մտքի համատեղելիության հայեցակարգը, անհրաժեշտության դեպքում հեթանոսական աղբյուրներին դիմելու սկզբունքը (Եզնիկ Կողբացի), նորապլատոնական փիլիսոփայության ավանդույթների, մասնավորապես պյութագորական և նորապլատոնական տիեզերաբանության և թվերի միստիկայի յուրացումը (Եղիշե): Թվարկված հանգամանքները, ամբողջության մեջ գաղափարատեսական հիմք ստեղծեցին Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական ուսմունքի ընկալման և յուրացման համար:

Այսպիսով, V – VII դարերում Հայաստանում տեղի է ունենում հելլենիստական մշակույթի յուրատեսակ զարգացում, ինչ-որ իմաստով՝ վերելք, ինչը ստացավ ուշ հայկական հելլենիզմի անվանում[13]: Նույնիսկ, երբ կայսեր Հուստինիանոս I Մեծի (527 – 562) օրոք Բյուզանդիայում վերջ տրվեց հելլենիստական ավանդույթներին, Հայաստանում դրանք ոչ միայն չընդհատվեցին, այլ հակառակը՝ զարգացան:

V դարի կեսին դավանաբանական վեճերի սրումն արտաքին այն գործոններից էր, որն էապես խթանեց հունաբան դպրոցի գործունեությունը: Հիշյալ նկատառումները հիմք են տալիս առանձնացնելու մի հանգամանք ևս, որը քաղաքական երանգավորում է հաղորդում հիշյալ ժամանակամիջոցում հայ հելլենիստական մշակույթին: ***Դա անտիկ ոգու տարածումն էր մի ժամանակաշրջանում, երբ Բյուզանդիայում այն անկում էր ապրում, ինչն ապահովում էր երկրի գիտափիլիսոփայա-***

[13] **Չալոյան Վ. Կ.,** Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 56.

կան և առհասարակ մշակութային ինքնությունը և անկախությունը բյուզանդական տեսական մտքից և փակում էր հարևան հզոր տերության գաղափարաքաղաքական ազդեցության և հոգևոր ենթարկման ևս մեկ, թեև միջնորդավորված ուղի[14]:

Նշված գործոնների առկայությունը Հայաստանի համար ապահովեց յուրահատուկ տեղ քաղաքակրթության պատմության մեջ: V – VII դարերում քրիստոնեական մշակույթի հետ համադրված անտիկ մշակույթի միակ պահապանը Հայաստանն էր:

Այս հոգևոր-մշակութային երևույթի հնարավորությունը քրիստոնեական աշխարհայացքի հզորացման դարաշրջանում բացատրվում է ոչ այնքան «ներքին»՝ ներգիտական, որքան «արտաքին» գործոնների առկայությամբ, որոնք ստվերում էին «ներքին» օրինաչափությունները: Ուստի շեշտերի, խնդիրների և նպատակների փոփոխումը անընդունելի չէր համարվում, առավել ևս, որ այդ ուղղությամբ ձեռնարկած քայլերն ի վերջո ծառայում էին միևնույն վերջնական նպատակին՝ ազգի մշակութային ինքնության, հոգևոր միասնության պահպանմանը, քաղաքական անկախության և պետական ինքնուրույնության վերահաստատմանը, այսինքն՝ այն նպատակին, որին ձգտում էին ազգի գաղափարախոսները և հայրենանվեր մասը[15]:

Ասվածն ամենևին էլ չի նսեմացնում բյուզանդական քաղաքակրթության պատմամշակութային դերն ու նշանակությունը: Դա չի նշանակում նաև, որ բյուզանդական մշակույթն անտիկի համեմատ հետադիմական էր, վերջինիս թույլ արձագանքը: Միաժամանակ անտիկ շրջանից միջնադարին անցման ժամանակաշրջանի բյուզանդական մշակույթը չի կարելի դիտել նաև անընդհատ զարգացման տեսանկյունից: Այստեղ խոսքը ***Հայաստանում և Բյուզանդիայում քրիստոնեական մշակույթի ձևավորման ուղիների յուրահատկության, անտիկ մշակութային ժառանգության յուրացման ձևերի և հոգևոր նոր արժեհամակարգում, նոր աշխարհայացքում դրանց ընդգրկման տարբեր ուղիների մասին է:***

Այսպիսով, V – VII դդ. Հայաստանի մշակութային զարգացման մեջ տեղի է ունենում ազգային, անտիկ և քրիստոնեական սկզբների յուրա-

---

[14] Տե՛ս **Միրումյան Կ. Ա.,** Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, էջ 87:

[15] См.: **Мирумян К. А.,** Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ереван, 1991. С. 53; его же: Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ереван, 1994.

հատուկ համադրում, որի արդյունքում ձևավորվեց ինքնատիպ ազգային մշակույթ՝ ընդգծված անտիկ միտվածությամբ:

К. А. Мирумян - **Аристотель и раннесредневековая армянская философия.** В статье освещается роль величайшего древнегреческого философа Аристотеля (384-322 до н. э.) в формировании философской науки в Армении (V-VI вв.). Отмечается, что аристотелевская философия становилась достоянием образованной части армянского общества 1) благодаря обучению в крупнейших эллинистических научных и культурных центрах, в частности, в Александрийской неоплатонической школе Аммония – Олимпиодора, в которой стремились согласовать учения Платона и Аристотеля; 2) посредством перевода трудов ряда крупнейших представителей восточной патристической философии – Василия Великого (ок. 330-379), Григория Нисского (335-394) и др., в которых была предпринята попытка по синтезу античной, в том числе аристотелевской философии и христианской учености.

Аристотелевская философская традиция нашла отражение уже в армянской патристической философии (Месроп Маштоц, Езник Кохбаци, Егишэ и др.). Однако широкое распространение трудов Аристотеля связано с деятельностью армянской грекофильской школы. Были переведены логические труды Аристотеля: “Категории” и “Об истолковании”, а также “Введение” неоплатоника Порфирия и анонимное толкование “Категорий” и “Об истолковании”.

Важное значение имели особенно толкования Давида Анахта (V-VI вв.): “Толкование “Аналитики” Аристотеля”, “Толкование “Категорий” Аристотеля”, “Анализ “Введения” Порфирия”, а также его главный труд “Определения философии”, в котором даются ссылки практически на все труды Аристотеля. Благодаря этому труды и идеи Аристотеля вошли в научный оборот и в программы учебных центров.

А благодаря трудам Анания Ширакаци (VII в.), в частности, “Космографии”, “Географии”, небольших по объему космологическим работам окончательно сформировалось естественнонаучное направление, базирующееся на античной и в первую очередь на аристотелевской космологии. В результате была отодвинута на задний план теория византийского автора (VI в.) Константина Антиохийского (Косьмы Индикоплова), которая получила официальный статус в империи и в греческой церкви. А теория шарообразности земли и космоса на несколько веков была предана забвению.

K. A. Mirumyan – **Aristotle and the Early Medieval Armenian Philosophy.** In the article the role of Aristotle is elucidated in the context of early medieval Armenian philosophy.

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Գոհար Սարգսի Մուրադյան

Բանալի բառեր՝ *մեկնություն, թարգմանություն, դպրոց, ասույթ, ստորոգություններ, մեջբերում, ուսմունք:*

Արիստոտելի «Կատեգորիաները» և «Մեկնության մասին» երկերը հին հունարենից թարգմանվել են հայերեն հավանաբար 6-րդ դարում՝ ամբողջովին ներառնված լինելով Անանուն մեկնությունների կազմում: Դրանց է հարում նաև «Կատեգորիաների»՝ Պորփյուրիոսի «Ներածության» թարգմանությունը: Այն հունաբան է, համաձայն հունաբան դպրոցի ընդունված շրջաբաժանման՝ երկրորդ խմբի թարգմանիչների գործ[1]: Քիչ ավելի ուշ, այդ դպրոցի գործունեության երրորդ շրջանում, թարգմանվել են Արիստոտելին վերագրված «Աշխարհի մասին» և «Առաքինությունների և արատների մասին» երկերը[2]: Նշված թարգմանությունները բազմաթիվ ձեռագրերում վերա-

---

[1] **Յ. Մանանդեան,** Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա,1928, էջ 124-128, 183-191 (552-576 թթ., էջ 101, 216), С. С. Аревшатян, *Формирование философской науки в средневековой Армении (V-VI вв.)*, Ереван, 1973, с. 186-187 (480-510 թթ.): Հմմտ. թարգմանական տեխնիկային նվիրված հետևյալ հոդվածները՝ Ա. Վարդանեան, «Հայ տարրեր Արիստոտէլի Ստորոգութեանց թարգմանութեան մէջ», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1920, էջ 292-295, G. Lafontaine, “La traduction arménienne des Catégories d’Aristotle par David d’Invincible” *Le Muséon*, 96, fasc. 1-2, 1983, pp. 133-144: Ըստ Տեսսեի՝ Արիստոտելի հայերեն թարգմանությունները շատ կարևոր են դրանց հունարեն սկզբնագրերի վերականգնման համար, տե՛ս A. Tessier, “Some Remarks about the Armenian Translation of Greek Texts,” *Medieval Armenian Culture*, ed. by T. Samuelian and M. Stone (Armenian Texts and Studies 6), Chico, California, 1984, pp. 415-424, հմմտ. նաև A. Tessier, *Il testo di Arostotele e le traduzioni armene*, Padova, 1979:

[2] Յ. Մանանդեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 191-196, *С. С. Аревшатян*, *ук. соч.*, с. 187: Հմմտ. նաև M.E. Shirinian, “Rendering of the Greek Participial Phrases in the Armenian Version of Aristotle’s Virtues and Vices”, *Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics (McGill University, Montreal, Quebec, Canada, May 1-5, 1995)*, ed. by D. Sakayan, Delmar – New York: Caravan Books, 1996, pp. 293-297, M.E. Shirinian, “Armenian Translation of [Aristotle’s] *De vitiis et virtutibus*,” *Verbum* 6: *Аристотель и*

գրված են Դավիթ Անհաղթին: Սակայն տարբեր աղբյուրներում, ուր թվարկվում են Դավթի երկերը, նրա անունով հանդես են գալիս սոսկ Պորփյուրի և Արիստոտելի (նաև քերականության) մեկնությունները[3]:

Եվ արդեն 17-րդ դարում Ստեփանոս Լեհացին լատիներենից թարգմանել և մեկնել է «Մետաֆիզիկան», որը մինչ օրս անտիպ է[4]:

Միջնադարում «Կատեգորիաներ»-ի, և Պորփյուրիոսի՝ դրանց «Ներածության» ու «Մեկնության մասին» երկի մեկնություններ են գրվել: Դրանք են՝ ա) վերոնշյալ Անանուն մեկնությունները, բ) Դավիթ Անհաղթի «Կատեգորիաների» և «Ներածության» մեկնությունները, գ) Մովսես Քերթողի «Կատեգորիաների» մեկնությունը, դ) Վահրամ Ռաբունի և ե) Հովհան Որոտնեցու երեք երկերի մեկնությունները, զ) վերջինիս աշակերտ Գրիգոր Տաթևացու՝ Պորփյուրիոսի «Ներածության» ու կեղծ-արիստոտելյան «Յաղագս աշխարհի»-ի մեկնությունները և Երուսաղեմի 925 (1634 թ.) ձեռագրում նրա անունով պահպանված «ՅԱշխարհացն լուծմունք»-ը (էջ 385-391), որի հեղինակային պատկանելիության և բովանդակության հարցերը լրացուցիչ քննության կարիք ունեն, է) ունիթորական միջավայրում Պետրոս Արագանոցու հեղինակած՝ եռյակ երկերի և «Առաքինության մասին»-ի լատիներեն մեկնությունները Հակոբ Քոնեցու թարգմանությամբ (14-րդ դ.), ը) Ստեփանոս Լեհացու՝ իր թարգմանած «Մետաֆիզիկայի» մեկնությունը, թ) Սիմեոն Երևանցու (1710-1780) ծաղկաքաղը Դավիթ Անհաղթի և Գրիգոր Տաթևացու՝ «Կատեգորիաների» ու «Ներածության» մեկնություններից:

средневековая метафизика, Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете СПбГУ, 2002, pp. 177-182:

[3] Տե՛ս, օրինակ, **Առաքել Սիւնեցի,** «Լուծմունք յաղագս Սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի», *Գիրք Սահմանաց Սրբոյն Դաւթի*, Մադրաս, 1797, էջ 165, 172, «Պատճառք Սահմանաց գրոց», նաև *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, ԺԲ դար, Երևան, 2014, մեր պատրաստած Յաւելուած-ը՝ «Դաւիթ Անյաղթին վերագրուած և նրա անուանն առնչուող գրուածքներ», էջ 762: Տե՛ս նաև ստորև Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունը:

[4] Թարգմանությունների մասին տե՛ս սույն հատորի համար մեր պատրաստած «Արիստոտելի երկերի միջնադարյան հայերեն թարգմանությունների և մեկնությունների մատենագիտություն»-ը:

Դավիթ Անհաղթն ունի նաև «Անալիտիկայի» մեկնություն, որի հունարեն սկզբնագիրը չի պահպանվել (չէ՞ որ Անհաղթի նշված երեք երկերը, նաև «Սահմանք իմաստասիրութեան»-ը գրվել են հունարեն և թարգմանվել հայերեն): Դավթին վերագրված երկերի թվում կա նաև մի փոքր բնագիր՝ «Մեկնութիւն արդ գոլ զէակն-ի», որն, ինչպես պարզել ենք, Արիստոտելի «Յաղագս մեկնութեան» երկի՝ այդ խոսքերով սկսվող հատվածի մեկնությունն է[5]: Այն ակնհայտորեն շարադրվել է հայերեն, քանի որ մեկնվող հատվածը քաղված է հայերեն թարգմանությունից:

Հիշատակենք նաև մեր հրատարակած ՝ «Արիստոտելի «Ստորոգութիւնների» անանուն մեկնութիւնը Պավիայի գրադարանից» սկզբից թերի երկը[6], որն, ինչպես պարզ դարձավ ավելի ուշ, հատված է Հովհան Դամասկացու (675/6-749) «Դիալեկտիկայի» թարգմանությունից (այն հունարենից իրականացրել է Բագարատ Մամիկոնյանը, կան այդ երկի ամբողջական բնագիրը պարունակող ձեռագրեր. գոյություն ունի նաև այդ երկի մեկ այլ թարգմանություն վրացերենից՝ Սիմեոն Պղնձահանեցու (1188-1255) ձեռքով)[7]:

Միջնադարյան հայ հեղինակների երկերում այլևայլ անդրադարձներ կան Արիստոտելին ու նրա հայացքներին:

Ա. Տեղեկություններ են հաղորդվում **Արիստոտելի անձի մասին**:

Դավթին վերագրված «Յաղագս հարկաւորին և կարելւոյն» երկում կարդում ենք. «Պղատոն զԱրիստոտէլ ո՞րպէս ընդունէր: Որչափ աշակերտ էր, թէ մաւտ չհանդիպէր, ասէր, թէ խո՞ւլ է լսարանս, միտն ո՞չ է մերձ: Իսկ յորժամ յաստիճանն ել, նախանձեցաւ եւ զամե-

---

[5] Մեկնությունների մասին տե՛ս ծ. 4-ում նշված Մատենագիտությունը, նաև **Գ. Գրիգորյան,** «Արիստոտելի աշխատությունների մեկնությունները միջնադարյան Հայաստանում», *Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը*, Երևան, 1980, էջ 26-46:

[6] *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, Յաւելուած՝ «Դաւիթ Անյաղթին վերագրուած և նրա անուանն առնչուող գրուածքներ», էջ 740-744: Ձեռագիրը (Pavia, Bibliotheca universitaria, Ms Aldini 178) թվագրվում է 12 և 14-րդ դարերով:

[7] Այժմ պատրաստում ենք այդ երկու թարգմանությունների, ինչպես նաև Դամասկացու աստվածաբանական երկերի հայերեն տարբերակի քննական հրատարակությունը:

նայն քաղաքն շարժեաց ի վերայ, եւ որպէս գեղջուկ ծառայ մի եհան արտաքս: Զի Պղատոն աստուածաբան անուանած եւ երեւելի էր, յետոյ մեծարեաց, չէ՞ր անկ: Հց. Զազնա ո՞րպէս պատուէր: Պխ. Որչափ Պղատոն կենդանի էր, ի վարդապետական աթոռն չնստաւ. յոտն կացեալ ճեմելով եւ ճաւճելով առնէր զվարդապետութիւն»[8]:

«Աշխարհացույցում» (և՛ ընդարձակ, և՛ համառոտ խմբագրությունում) գտնում ենք եկեղեցու հայրերից հայտնի այն փաստը, որ նա խեղդվեց («եղև խորասոյզ») Հունաստանի Եվրիպոս («Եւռոպոս» ձևով) նեղուցում[9]: Իսկ Վարդան Արևելցու «Աշխարհացույցում» ստույգ տեղայնացված է նրա ծննդավայրը. «Եւ Օշինթոս քաղաք է ի Թրակիա մօտ ի Ըստագիրա, ուստի Արիստոտէլ էր»[10]:

Բ. Միջնադարյան **դպրոցներում դասավանդվող առարկաների** թվում, որոնց մասին տեղեկանում ենք տարբեր հեղինակներից, հիմնական տեղ են զբաղեցնում Արիստոտելի, նաև Դավիթ Անհաղթի երկերն ու դրանց մեկնությունները: Նշենք Կիրակոս Գանձակեցուն,

---

[8] *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, էջ 654: «Պլատոնն Արիստոտելին ինչպե՞ս էր ընդունում: Երբ աշակերտ էր, եթե մոտերքում չհանդիպեր, ասում էր, արդյոք խո՞ւլ է լսելիքը, խելքը գլո՞ւխը չէ: Իսկ երբ [Արիստոտելը] հասավ վարդապետական աստիճանին, [Պլատոնը] նախանձեց, ողջ քաղաքը շարժեց նրա դեմ ու վտարեց՝ ասես մի գեղջուկ ծառայի: Քանի որ Պլատոնն աստուածաբան էր կոչվում ու երևելի էր, [Արիստոտելին] հետո մեծարեց, արդյոք չպիտի՞ այդպես աներ: Հարց. Նրան ինչպե՞ս էր պատվում: Պատասխան. Երբ Պլատոնը կենդանի էր, վարդապետական աթոռին չէր նստում, այլ ոտքի վրա ճեմելով ու ճոճելով էր դասը վարում»: Հմմտ. Դաւիթ Անյաղթ, *Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիւրի*, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արնշատյանի, Երևան, 1976, 56.22-24. «Ճեմական կոչեցաւ Արիստոտէլ, վասն զի Պղատոնի տակաւին եւս կենդանի գոլով՝ ոչ իշխէր նստել եւ ուսուցանել, այլ ճեմէր»:

[9] *Մատենագիրք հայոց*, Բ հատոր, Ե դար, Անթիլիաս – Լիբանան, 2003, էջ 2144.39, 2182.53: Այս տեղեկության աղբյուրը դժվար թե Գրիգոր Նազիանզացու հետևյալ հատվածը լինի, որում Եվրիպուսը ժողովրդական ստուգաբանությամբ թարգմանված է «Դիւրահոսումն». «Արիստոտելի իմաստասիրութիւնն և դեգերումն ի Դիւրահոսմանն փոփոխմունս, յորոց և մեռաւ», *Sancti Gregorii Nazinazeni opera, Versio Armeniaca, II. Orationes IV et V*, ed. B. Coulie, Brepols-Turnhout, 1999 (Corpus Christianorum, Series Graeca 28, Corpus Nazianzenum 2), 4.72, pp. 79-80:

[10] *Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի*, քննական հրատարակութիւն Հ. Պէրպէրեանի, Բարիզ, 1960, էջ 75:

Թովմա Մեծոփեցու (1378-1446) կենսագիր Կիրակոսին, Առաքել Դավրիժեցուն (17-րդ դ.)[11]:

Գ. Մեջբերվում են Արիստոտելին վերագրված **ասույթներ**: Վարդան Այգեկցու ժողովածուներում պահպանված մի առակում՝ «ՄՁՁ Բանք իմաստնոց Արիստոտելի և Սոկրատայ…», կարդում ենք. «Արիստոտէլ ասէ. Ի կենաց աշխարհիս, որպէս ի սեղանոյս, պարտ է յառնել ոչ քաղցեալ և ո՛չ յագեալ, ո՛չ ծարաւի և ո՛չ արբեալ»[12]: Սա բառացի փոխառություն է «Բանք իմաստասիրաց»-ից[13]: Հմմտ. Արիստոտելին վերագրված ավելի համառոտ ասույթը. Ἐκ τοῦ βίου κράτιστον ἐστιν ἐξελθεῖν, ὡς ἐκ συμποσίου, μήτε διψῶντα, μήτε μεθύοντα[14] («Լավա-

---

[11] **Կիրակոս Գանձակեցի,** Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1931, գլ. Ա, էջ 29, *Թովմա Մեծոփեցի*, *Պատմագրութիւն*, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի, Երևան, 1999, էջ 277. Հավելված՝ «Պատմութիւն մեծի բարունապետին Թումայի, զոր արարեալ Կիրակոսի բանասէր վարդապետի», *Պատմութիւն* Առաքել Դավրիժեցւոյ, Վաղարշապատ, 1896, էջ 392, 399:

[12] **Ն. Մառ,** Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ, մասն Բ, Բնագրեր, Ս. Պետերբուրգ, 1894, էջ 291:

[13] «Բանք իմաստասիրաց», *Մոփերք հայկականք*, Ա, Վենետիկ, 1855, էջ 31 (գլ. «Յաղագս մահուան»): Սա «Բանք իմաստասիրաց»՝ բազմազան տարբերակներով հանդես եկող ժողովածուի միակ հրատարակությունն է: Անշուշտ, թարգմանական հիմք ունեցող այս ժողովածուն դեռևս համարյա ուսումնասիրված չէ: Նրանում կան Արիստոտելին վերագրվող մի շարք այլ ասույթներ. «Արիստոտէլ ասէր իւրոց աշակերտացն ինչս այնպիսի ստանալ, որ ի նաւակոծութեան և յընկղման ժամանակի լուղայ զհետ ի ծով» (գլ. «Ուսումն», էջ 14), «Արիստոտէլ ասէ. Ինչս պարտ է ստանալ վասն բարեկամաց, և ոչ՝ բարեկամ վասն ընչից» (գլ. «Բարեկամութիւն և բարեկամ», էջ 17), «Արիստոտէլ ասէ. Որք ի վերայ բազմաց ահեղք են, ի բազմաց երկնչին, զի յումմէ ամենեքեան սարսեն, և ինքն յամենեցունց սարսէ» (գլ. «Իշխանութիւն և իշխանք», էջ 20), «Արիստոտէլ ասէ. Իշխանութիւն մեծ է ոչ ընդունել պատիւ, այլ արժանի պատուոյ զանձն կացուցանել» (գլ. «Յաղագս փառաց», էջ 29-30), «Արիստոտէլ ասէ. Որոյ չէ լռել, նա և ոչ խօսել» (գլ. «Յաղագս լռութեան», էջ 36), «Արիստոտէլ ասէ. Պարտ է որդւոյ պատուել զհայր առաւել քան զծառայս, զի որդւոյն բնութեամբ է հնազանդութիւն, և նոցա՝ ի հարկէ» (գլ. «Վասն պատուոյ հարց», էջ 43), «Արիստոտէլ ասէ. Ոչ արտաքոյ անմեղին կացուցանէ զանձն իւր որ զիւր մեղսն հեզութեամբ խոստովանի» (գլ. «Յաղագս մեղաց խոստովանութեան», էջ 52):

[14] Հունարեն զուգահեռը քաղել ենք հետևյալ գրքից՝ *Plutarchi Consolatio ad Apollonium*, ed. L. Usterius, Turici, 1833, pp. 104-105. նշված է Aristoteles apud Maxim. et Anton. (11-րդ դ. վանական Անտոնիոս Մելիսսային (Մեղու) և Մաքսիմոս Խոստովանողին (580-662 թթ.) վերագրված ասույթների ժողովածուները նախկինում, մինչև Patrologia Graeca-ի 92 և 136 հատորներում ընդգրկվելը, համատեղ են հրատարակվել): Համառոտ նշումը

գույնը կյանքից հեռանալն է, ինչպես խնջույքից՝ ո՛չ ծարավ, ո՛չ էլ արբած»):

Գ. Հեղինակները ցուցադրում են **Արիստոտելի՝ հայերեն թարգմանված երկերին** իրենց ծանոթությունը:

Պատմիչ **Եղիշեն** հիշատակում է «ծով… Արիստոտէլ Ովկիանոս զայս կոչէ, որ շուրջ է զցամաքաւս և անդընդական»[15]: Հմմտ. «Իսկ ծով՝ այն որ արտաքոյ բնակութեան տեղոյս տիեզերաց, աղլանդական լինի կոչեալ. և այս որ շուրջ զմեօք՝ ովկիանոս»[16]:

Դիոնիսիոս Թրակացու մեկնիչ **Դավիթը** գրում է. «Իմաստասէրք և զանուան մասունս ընդ անուան դասելով և բային ընդ բայի, ածելով առ նոսա զշաղկապն և զ[յ]աւդն և զնախդիրն… իսկ Արիստոտելէս զստորասութիւն և զբացասութիւն և զբացերևութիւն ընդ անուան և ընդ բայի՝ ասելով հինգ գոլ [մասունս բանի]»[17]: Անշուշտ, տրամաբանական ու քերականական հասկացությունների այս խառնաշփոթը ստեղծելիս, նա նկատի ունի «Մեկնության մասին»-ի առաջին նախադասությունը. «Նախ արժան է դնել՝ զինչ է անուն և զինչ բայ, ապա՝ զինչ է բացասութիւն և ստորասութիւն և բացերևութիւն»[18]:

Գրիգոր Մագիստրոսը (11-րդ դ.) հիշատակում է Արիստոտելին այլ փիլիսոփաների թվում՝ մեկ անգամ անվանելով պարզապես Ստագիրացի[19]: Իր աշակերտներ Բարսեղին ու Եղիսեին հասցեագրված նամակում (11 [ԽԵ]) ասում է, որ իրենց Արիստոտել են տվել, և խնդրում է ուղարկել իրեն, որից հետո շարադրում է իր հանրա-

---

ենթադրաբար վերաբերում է *Sententiarum sive capitum theologicorum praecique ex sacris et profanis libris tres* (Tiguri, 1546, p. 878) գրքին:

[15] Եղիշէ, «Մեկնութիւն արարածոց», *Մատենագիրք հայոց* Ա հատոր, Ե դար, Անթիլիաս – Լիբանան, 2003, էջ 773.8:

[16] «Արիստոտէլի… յաղագս աշխարհի», *Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ*, Վենետիկ, 1952, էջ 522:

[17] *Մատենագիրք հայոց*, Ե հատոր, Է դար, Անթիլիաս – Լիբանան, 2005, էջ 1177.4:

[18] Այս զուգահեռը նկատել էր արդեն Մանանդյանը, *նշվ. աշխ.*, էջ 214: Դավթի այս միտքը հետագայում կրկնվել է, տե՛ս Վարդան Արևելցի, *Մեկնութիւն քերականի*, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչերյանի, Երևան, 1972, էջ 102, Յակոբ Ղրիմեցի, «Մեկնութիւն տումարի», *Տոմարագիտական աշխատություններ*, աշխատասիրությամբ Ջ. Ա. Էյնաթյանի, Երևան, 1987, էջ 190:

[19] *Մատենագիրք հայոց*, ԺԶ հատոր, ԺԱ դար, Երևան, 2012, էջ 215, 312, 315:

հայտ ուսումնական ծրագիրը (էջ 240), իսկ քիչ հետո ավելացնում. «Արիստոտէլի հաւաքմունքդ այն է, որ ասացեալն է յաղագս երկնային մարմնոյն եւ գնդատեսութեան երկրի[20] կամ յաղագս աւրինադրութեան կենցաղոյս»[21] (էջ 241): Հետո թվարկում է Արիստոտելի ստորոգությունները՝ «գոյացութիւն, որակ, քանակ, եւ առ ինչ, ուր, երբ, կալ, ունել, առնել, կրել»:

Մեկ այլ անդրադարձ ունի «Յաղագս աշխարհի» երկին. «Եւ Արիստոտէլէս պղատոնական Ստագիրացին, ճշմարտախոհ քան զայլսն եղեալ, ծանեաւ սուղ իմն ոչ զտարերս պատուեալ» (էջ 222)[22]:

Գրիգոր Տղա կաթողիկոսը մի նամակում խոսում է ստորոգությունների մասին, թվարկելով մի քանիսը, դրանց հետ խառնելով նաև այլ հասկացություններ («յանձն, ի ձև»), մասնավորապես՝ այդ երկից («ի տեսակ… յենթակայ, և ի նենթակայում»). «Իմաստասէր ոմն յունական Արիստոտէլ անուն, Ստագիրացի ազգաւ, ի քաղաքիդ գաւառէ, յորժամ էառ պատմել զբնութիւն արարածոցս տարորիշ փաղառութեամբ բաժանելով տասն ստորոգութեանցն բայիւք՝ յաղագս գոյացութեան, յաղագս կենդանութեան, յաղագս քանակի, որակի և որակութեանց և այլն, յանձն, ի ձև, ի տեսակ, ի քանակ, ի յորակ, յենթակայ, և ի նենթակայում…»[23]:

Վարդան Արևելցին թվարկում է ստորոգությունները, որոշ բացատրություններ ավելացնելով. «Ըստ որում և տասն են ստորոգութիւնքն ասացեալք յԱրիստոտելէ, որով ամենայն ինչ իմացեալ լինին. հանճար և իմաստութիւն յեղանակացս: Եւ են այսոքիկ առաջին՝ գոյացութիւն, որ է էութիւն ինչ, երկրորդ՝ քանակ, որ է չափ, երրորդ՝ որակ, որ է գոյն, չորրորդ՝ առինչ, որպէս որդւոյն առ հայր յարէ,

---

[20] Հմմտ. «Արիստոտէլի… յաղագս աշխարհի», էջ 519. «երկնի գնդատեսակ գոլով»:

[21] Հմմտ. «Արիստոտէլի յաղագս առաքինութեանց առ Աղեքսանդրոս թագաւոր», նույն գրքում, էջ 543-549:

[22] Հմմտ. «Արիստոտէլի… յաղագս աշխարհի», էջ 521. «Այլ հինգ տարերքս այսոքիկ առ հինգ վայրս գնդապէս կալով՝ պարունակեալ լինի միշտ փոքրագոյնն առ մեծագունէն», էջ 530. «տարերքս խառնին առ միմեանս յաւդեալ եւ բաղկացեալ ի միութիւն», էջ 531. «պատճառ այսոցիկ տարերցս միաբանութիւն եւ հարթամասնութիւն է»:

[23] **Գրիգոր Տղայ,** Նամականի, Վենետիկ, 1838, էջ 28-29:

հինգերորդ, ուր որ է տեղի, վեցերորդ՝ երբ, որ է ժամանակ, եօթերորդ՝ կալ, որ է նստել կամ յոտն կալ, ութերորդ՝ ունել, որ է զէն ունել կամ հանդերձ, իններորդ՝ առնել, որ է գործ առնել, տնկել կամ շինել, տասներորդ՝ կրել, որ է չարչարիլ կամ ծեծուիլ»[24]:

Դ. Անդրադարձներ կան նաև **հայերեն չթարգմանված երկերին**:

«Սահմանք փիլիսոփայականք» փոքրիկ բնագրում, որ Պավիայի գրադարանի՝ վերոհիշյալ 12-14-րդ դդ. ձեռագրում անմիջապես հետևում է Հովհան Դամասկացու «Դիալեկտիկային» և որը մենք հրատարակեցինք նրանից հետո[25], մեջբերումներ կան.

«Տոպիկայից».

«Սահման… ըստ Արիստոտէլի բան՝ որ զինչ էր գոլ յայտնելով զինչ գոլոյն զինչէն հաւասար կարողութեամբ» (էջ 475.1-2):	Հմմտ. ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (Arist. *Top.* 154a.31-32.15):
«Իսկ ըստ Արիստոտէլի՝ սեռ է, որ ի վերայ բազմաց և աննմանից իրաց, յորում զինչէ ստորոգեալ»[26] (էջ 476.32):	= Γένος δ’ ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον (Arist. *Top.* 102a.31):

«Քաղաքականությունից».

«Արդ սահմանումն է մարդ կենդանի բնութեամբ քաղաքական» (էջ 475.7):	= φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν (Arist. *Pol.* 1278b.19):

«Հիշողության մասին».

«Յիշումն է … ըստ Արիստո-	Հմմտ. τί μὲν οὖν ἐστι μνήμη καὶ τὸ

[24] **Վարդան Արևելցի,** Ճառք, Ներբողեանք, աշխատասիրությամբ Հ. Քյոսեյանի, Երևան, 2000, Բ, էջ 41:

[25] *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, էջ 745-747: Հետաքրքրական է, որ այս բնագրի սահմանումների մի մասը կրկնվում է ավելի ընդարձակ՝ «Սահմանք իմաստասիրական իբր հարցմամբ» բնագրում, որտեղ դրանք դասավորված են այբբենական կարգով, տե՛ս նույն հատորում, էջ 763-782:

[26] Հմմտ. Դավթին վերագրված «Յաղագս հարկաւորին և կարելւոյն» երկում՝ 13 «Հց. Զի՞նչ է սեռն: 14 Ըստ Արիստոտէլի՝ սեռ է, որ ի վերայ բազմաց եւ աննման իրաց», նույն տեղում, էջ 652.13-14:

տէլի՝ ունակութիւն ցնորից, որպէս պատկերի» (էջ 475.64-66):	μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις (Mem 451a.14-16):

«Հոգու մասին».

«Ձայն է… Իսկ ըստ Արիստոտելի՝ ճայթութիւն եւ շարժութիւն աւդոյ արգելեալ առ փոխիլ[27]» (էջ 475.22-23):	Հմմտ. ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου (de An. 420b.5-6), ἡ φωνή ἐστιν ἀέρος κίνησις (Prob. 900a.34):

Ե. Անդրադարձներ կան նաև **հայերեն չթարգմանված երկերին**, սակայն այդ հատվածները նորովի են թարգմանված՝ «Մեկնության մասին».

«Անուն է ձայն արարողի կամ կրողի կամ ձայն նշանական ըստ զուգադրութեան առանց ամանակի, որոյ ոչ ինչ մասանց նշանակէ արտորոշեալ» (էջ 475.12):	Հմմտ. «Անուն է ձայն նշանական ըստ շարադրութեան առանց ամանակի, որոյ ոչ ինչ մասն է նշանական զատեալ»[28]: (Արիստ. Մեկն. 156):
«Բայ է ձայն նշանական ըստ զուգադրութեան հանդերձ ամանակաւ» (էջ 475.13), «Իսկ բայ՝ առանց շարադրութեան ձայն է, քանզի շարադրութեամբքն ստորոգականք ասին, որգոն՝ «է ի Լուկիայ ստորոգումն է»» (էջ 475.16):	Հմմտ. «Բայ է որ նշանակէ ամանակ» (Արիստ. Մեկն. 157), «Բան է ձայն նշանական» (Արիստ. Մեկն. 158), նաև Օլիմպիոդորոսի մեկնությունը. τὸ ῥῆμα φωνή ἐστι σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἔχει δὲ χρόνον (Olymp. *In Interpr.* XXVII.15), «ի Ղիկիայ» (Արիստ. Ստորոգ. 109-110):

[27] Ձեռագրի ընթերցումն է «ճայութիւն… փխրիլ»: Ուղղել ենք ըստ «Սահմանք իմաստասիրական իբր հարցմամբ» (տե՛ս ծան. 25), էջ 774.1:

[28] Տարբեր թարգմանիչների մասին են վկայում հատկապես «զուգադրութեան» – «շարադրութեան» (κατὰ συνθήκην) և «արտորոշեալ» – «զատեալ» (κεχωρισμένην) զույգերը:

Արիստոտելին վերագրված հետևյալ մտքի ճշգրիտ աղբյուրը մեզ առայժմ չի հաջողվում մատնացույց անել. «Զգայութիւն է… ըստ Արիստոտէլի՝ տեսակ ցնորման» (էջ 476.46-47): Հստակ է միայն, որ «զգայութիւն» = αἴσθησις, «ցնորումն» = φαντασία (շատ հաճախ հանդիպում են «Հոգու մասին»՝ *De anima* երկում):

Բերված փաստերը ստիպում են ենթադրել, որ կամ «Սահմանք փիլիսոփայականք»-ը հունարենից է թարգմանված, կամ նրա հիմքում մեզ անհայտ մի թարգմանական աղբյուր կա:

Զ. Արիստոտելի ավելի խոր՝ գաղափարական ազդեցությունը հայ միջնադարյան հեղինակների վրա դեռևս կարոտ է ուսումնասիրման: Արդեն Հ. Մանանդյանը ցույց էր տվել, որ 8-րդ դարի աստվածաբան Խոսրովիկ թարգմանիչը լայնորեն օգտվել է «Ստորոգություններից» և դրանց՝ Դավիթ Անհաղթի (ըստ նրա՝ Էլիասի) մեկնություններից ու Պորփյուրի «Ներածությունից», իսկ Անանիա Շիրակացին, «Յաղագս շրջագայութեան երկնից» երկը գրելիս՝ «Յաղագս աշխարհի»-ից[29]: Այս առումով ուշագրավ է Անուշ Մինասյանի աշխատանքը, որում ցույց է տրված, թե ինչպես է **Հովհան Որոտնեցին** իր աստվածաբանական երկերում ու քարոզներում կիրառել Արիստոտելի փիլիսոփայության հնարքներն ու կոնկրետ բնագիտական տեղեկությունները[30]:

Բերված օրինակներով չեն սպառվում հայ միջնադարյան հեղինակների անդրադարձները Արիստոտելի անձին, գրվածքներին և ուսմունքին: Հնարավոր է, կհայտնաբերվեն ևս նորերը, և անհրաժեշտ կլինի պարզել այդ տեղեկությունների անմիջական աղբյուրները, ինչը երբեմն բարդ խնդիր է:

---

[29] **Յ. Մանանդեան,** նշվ. աշխ., էջ 89-93, 201:

[30] **Անուշ Մինասյան,** Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, էջ 113-156, **Ս. Հովհան Որոտնեցի,** Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 11-22:

Г. С. Мурадян - **Аристотель в средневековой Армении.** Предположительно в VI в. представителями грекофильской школы “Категории” и “Об истолковании” Аристотеля были переведены на армянский в составе анонимных комментариев. К ним примыкает по времени и перевод “Введения” к “Категориям” Порфирия. Позднее грекофилы перевели также псевдоаристотелевские “О мире” и “О добродетелях и пороках”, а в XVII веке Степанос Лехаци перевел с латыни и прокомментировал “Метафизику.” В разное время разными авторами (важнейший среди них – Давид Непобедимый, которому традиция приписала также переводы) писались комментарии на труды Аристотеля. Нами выявлен также ряд фактов, свидетельствующих о знакомстве средневековых авторов с трудами и учением Аристотеля, а также сведения о нем и приписанные ему изречения.

G. S. Muradyan - **Aristotle in Medieval Armenia.** Probably in the 6th c., Aristotle's *Categories* and *On Interpretation* were translated into Armenian by representatives of the Hellenizing School. Both texts were encorporated into a commentary of an anonymous author. The Armenian version of Porphyry's *Isagoge* belongs to the same period. Later the Hellenizers translated the pseudo-Aristotelian *De mundo* and *De virtutibus et vitiis*. In the 17th c., Stepanos Lehatsi translated from Latin the *Metaphysics* and commented on it. There exist medieval Armenian commentaries on Aristotle's writings by different authors, the most famous of whom is David the Invincible (the translations too were ascribed to him). We have also referred to facts witnessing to the familiarity of Armenian authors with the works and views of Aristotle, as well as to personal information on him and sayings ascribed to him.

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԵՐԿԵՐԻ ԱՆԱՆՈՒՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Արամ Ստեփանի Թոփչյան

Բանալի բառեր՝ *Արիստոտել, Դավիթ Անհաղթ, մեկնություն, թարգմանություն*

Ձեռագրերի մեծ մասում Դավիթ Անհաղթին վերագրված ««Ստորոգութիւնք» Արիստոտէլի, որ կոչի յունարէն Կատիղորիաս» (այսպես կոչված «Անանուն մեկնութիւն») ու «Սկիզբն և նախադրութիւն գրոցն, որ ասի ըստ յունաց «Պերիարմենիաս» և հայերեն՝ «Յաղագս մեկնութեան». արտադրեալ ի մեծ իմաստնոյն Արիստոտելէ, թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթայ փիլիսոփայէ» երկերն[1] Արիստոտելի «Ստորոգություններ»-ի և «Մեկնության մասին»-ի մեկնություններն են[2]: Դրանք կազմված են Արիստոտելի այդ աշխատությունների հա-

---

[1] Երկուսում էլ առկա են տառադարձված հունարեն վերնագրերը՝ «Կատիղորիաս» (Κατηγορίαι) և «Պերիարմենիաս» (Περὶ ἑρμηνείας, որն աղավաղվել է. Περὶ Ἁρμενίας կնշանակեր «Հայաստանի մասին») և դրանց հայերեն համարժեքները՝ «Ստորոգութիւնք» ու «Յաղագս մեկնութեան»: Վերջինիս գիտական բնագիրը պատրաստելիս մենք նախընտրել ենք Պավիայի (Ms. Aldini 179 [ԺԲ–ԺԳ դդ.], թ. 101բ–174ա, որի հետ համեմատված են 1961 թ. հրատարակության մեջ օգտագործված ձեռագրերը՝ բացի Մ 1500-ից. տե՛ս ծան. 2) ձեռագրի «Յաղագս մեկնութեան Պերիարմենիաս» վերնագիրը, որը, թվում է, պահպանված հնագոյն տարբերակն է. տե՛ս [Դաւիթ Անյաղթ], *Յաղագս մեկնութեան՝ Պերիարմենիաս, Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի»*, Մատենագիրք հայոց, ԺԷ հատոր, ԺԱ դար, Երևան, 2016, Յաւելուած, էջ 787–979:

[2] Նախկին հրատարակություններն են՝ *Սկիզբն և նախադրութիւն գրոցն, որ ասի ըստ յունացն՝ Պերիարմենիաս և հայերէն՝ Յաղագս մեկնութեան*, արտադրեալ ի մեծ իմաստնոյն Արիստոտէլէ, թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ, Կ. Պոլիս, 1794: *Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ*, Վենետիկ, 1932, էջ 317–367, 398–465 (երկու բնագիրն էլ այստեղ թերի են. «Ստորոգութիւնք»-ը սկսվում է «Պրակք Է»-ից, իսկ «Պերիարմենիաս»-ից բացակայում է մի մեծ հատված. «Յաղագս բանի» բաժնի «Պրակք Դ»-ն ընդհատվում է, և հետո սկսվում է «Պրակք ԺԹ»-ն. տե՛ս էջ 423): «Ստորոգութիւնք»-ն արժանացել է գիտական հրատարակության (որը վերահրատարակված է «Մատենագիրք հայոց»-ի վերոհիշյալ ԺԷ հատորում). *В. К. Чалоян*, “Анонимное толкование ‘Категорий’ Аристотеля на древнеармянском языке*”, Անանուն մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի*, համահավաք բնագիրը Ս. Պ. Լալաֆարյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, առաջաբանը և խմբագրությունը Վ. Կ.

ջորդաբար դասավորված հատվածներից և հետևող մեկնություններից՝ այսպիսով ներառելով երկու բնագրերն ամբողջությամբ: «Ստորոգություններ»-ի ու «Մեկնության մասին»-ի հայերեն թարգմանությունն առանձին, դատելով ձեռագրացուցակներից, հանդիպում է ոչ հաճախ և այն էլ՝ ուշ ձեռագրերում, 17-րդ դարից ոչ վաղ: Իսկ այն հանգամանքը, որ Վահրամ Ռաբունին (13-րդ դ.) և Հովհան Որոտնեցին (1315–1388) Արիստոտելի նույն երկերը մեկնելիս դրանցից մեջբերումներն արել են հենց անանուն մեկնություններից՝ նաև դրանցից բնաբաններ քաղելով[3], վկայում է, որ 13-14-րդ դարերում դրանք դեռևս առանձնացված չէին: Համարյա բոլոր ձեռագրերում անանուն մեկնությունները հանդես են գալիս միասին և համարյա միշտ՝ Դավիթ Անհաղթի երկերի (նաև նրան վերագրվածների) ու դրանց մեկնությունների և Կեղծ-Արիստոտելի «Յաղագս աշխարհի» ու «Յաղագս առաքինութեան» գրվածքների հետ:

Կոնիբերը[4], որի գրքի վերջում իբրև հավելված զետեղված են «Ստորոգութիւնք» և «Յաղագս մեկնութեան» երկերի իր կազմած քննական բնագրերն առանց մեկնությունների, կարծիք է հայտնել, թե մեկնությունները նույնպես թարգմանված են հունարենից՝ Արիստոտելի թարգմանչի ձեռքով: Փոքր տարբերությունները հունարեն բնագրերից նա համարում է հույն մեկնիչի կողմից ոչ ճշգրիտ մեջբերման արդյունք: Հունարենից թարգմանված լինելը, ըստ նրա, հաստատվում է հունաբան ոճով և Արիստոտելի՝ հայերեն չթարգմանված գրվածքներին անդրադարձներով: Իսկ Արիստոտելի մյուս մեկնիչների հիշատակումների բացակայությունը Կոնիբերը բա-

---

Չալոյանի, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1961 (հիմքում Մ 1647 [1255 թ.], Մ 1716 [ԺԳ դ.], Մ 1500 [1283 թ.], Մ 6897 [1330 թ.] և Մ 2326 [ԺԴ դ.] ձեռագրերն են):

[3] **Ա. Մինասյան,** *Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ*, Երևան, 2004, էջ 24, 33–34, 44:

[4] **F. C. Conybeare,** *A Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of Aristotle's Categories*, Oxford, 1892: Նրա օգտագործած ձեռագրերն են՝ Փարիզի 105, 106, Երուսաղեմի 401, 1291 և Պավիայի (Ms. Aldini 179): Այս ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս G. Uluhogian, *Catalogo dei manoscritti armeni delle biblioteche d'Italia*, Roma 2010, № 63, pp. 252–255:

ցատրում է նրանով, որ սա շատ վաղ մեկնություն է, կամ էլ պատրաստվել է աշակերտների համար, որոնք ոչինչ չգիտեին մյուս մեկնիչների մասին:

Հունարենից թարգմանված լինելու օգտին նա բերում է նաև հետևեալ փաստը. «Յաղագս անուան» բաժնի «Պրակք երկրորդ»-ի «Բան»-ում (այդպես են կոչվում Արիստոտելի բուն բնագրի մեկնվող հատվածները) առկա է մի նախադասություն («և թէպէտ են ըստ բնութեան ձայն ընդ գրով անկեալ, սակայն անուանք ոչ ասին», էջ 806, ծան. 6), որի համարժեքն Արիստոտելի հունարեն ձեռագրերում չկա, իսկ իրեն ծանոթ հայերեն բոլոր ձեռագրերից այն բացակայում է միայն Պավիայի ձեռագրում: Քանի որ այդ «Բան»-ի մեկնության մեջ առկա են նշված նախադասությանն արձագանքող խոսքեր, ուրեմն այն Արիստոտելի բնագրի մեջ է թափանցել մեկնությունից: Դա նաև նշանակում է, որ Արիստոտելի և մեկնության բնագրերը նույն ձեռքով են թարգմանվել:

Կոնիբերը չի բացառում նաև այն տարբերակը, թե մեկնությունները մի հայ հեղինակի գրվածք են, որը քաջածանոթ է հունական գիտությանը, կամ նույնիսկ գրել է նախ հունարեն, հետո՝ ինքն էլ իր գրածը թարգմանել հայերեն: Մեկնությունները կա՛մ թարգմանվել են Արիստոտելի երկերի հետ միասին, կա՛մ, եթե թարգմանություն չեն, ուրեմն դրանց հեղինակը հենց Արիստոտելի թարգմանիչն է:

Մեկնությունները, ասում է Կոնիբերը, Դավիթ Անհաղթին ուշ են վերագրվել, քանզի Պավիայի ձեռագրում (XII դ.) դրանք դեռևս անանուն են, իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը XI դարում, «Ստագիրացւոյ» «Ստորոգություններ»-ի մասին խոսելիս, Դաւթի անունը չի հիշատակում:

Այսպիսով, ըստ Կոնիբերի, «Ստորոգություններ»-ի և «Պերիարմենիաս»-ի մեկնությունների հեղինակի հարցը հանելուկ է մնում, թեև որոշ հատվածներ նման են հունագիր մեկնիչներ Հովհաննես Իտալոսի (XI դ.), Ամմոնիոսի (մոտ. 440–520) և Սիրիանոսի († 437 թ.) մեկնություններին:

Հ. Մանանդյանը ենթադրել է, որ մեկնությունների հեղինակը Յամբլիքոսն է, և որպես նրա անվան աղավաղված տարբերակներ է մեկնաբանել Վիեննայի № 112 (XIV–XV դդ.) ձեռագրում հանդիպող «Ամելախոյս» և Հովհան Որոտնեցու՝ Արիստոտելի «Ստորոգություններ»-ի մեկնության մեջ հանդիպող «Նոմելախօս» անունները[5]:

Վ. Չալոյանը մերժել է Մանանդյանի ենթադրությունը, թե մեկնությունների հեղինակը Յամբլիքոսն է՝ Պլատոնի և Արիստոտելի մեկնիչը: Նա նշել է, որ Որոտնեցու՝ «Ամելախոյս»-ին վերագրված մեջբերումը չի առնչվում սույն բնագրի հետ, և նկատել է, որ Որոտնեցին օգտվել է «Անանուն մեկնություն»-ից, որի հեղինակին անվանում է «մեկնիչ»: Չալոյանը չի ընդունել նաև հունարենից թարգմանված լինելու վարկածը[6], քանի որ մեկնության մեջ հիշատակվում է «գեղեցկագոյն և քաջագոյն» Վարդանը[7], ըստ նրա՝ Վարդան Մամիկոնյանը, և կան Դավթի «Սահմանք»-ի հայերեն բնագրի ազդեցությամբ գրված դրվագներ: Հետևաբար, ըստ նրա, մեկնությունը գրվել է հայերեն, VI դարում:

Սեն Արևշատյանն առարկել է այս տեսակետին[8]: Նրա կարծիքով՝ հունաբան լեզուն, որ չի տարբերվում Արիստոտելից թարգմանաբար մեջբերված հատվածների լեզվից, վկայում է մեկնությունների՝ հունարենից թարգանված լինելու մասին: Թարգմանության օգտին է խոսում նաև բովանդակությունը. V–VI դդ. հայ հունաբանները դեռևս այնքան հմտացած չէին իմացաբանության ու արիստոտելյան տրամաբանության մեջ, որ գնահատեին Արիստոտելի և Պլատոնի հայացքների տարբերությունները՝ քննադատելով պլատոնականությունը, մանավանդ որ իրենք գտնվում էին ալեքսանդրյան նորպլա-

---

[5] **Ց. Մանանդեան,** Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 71–86:

[6] **В. К. Чалоян,** “Анонимное толкование «Категорий» Аристотеля на древнеармянском языке”, էջ V-XVI:

[7] Նույն տեղում, էջ 169, նաև Մատենագիրք հայոց, հատոր ԺԷ, էջ 936:

[8] **С. С. Аревшатян,** *Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.)*, Ереван, 1973, сс. 202–210 (“Анонимные комментарии сочинений Аристотеля и вопрос об их авторе” գլուխը):

տոնական դպրոցի ազդեցության տակ (և Դավիթ Անհաղթը ձգտել է հաշտեցնել արիստոտելականությունն ու պլատոնականությունը): Արևշատյանը բացառում է երկի՝ Յամբլիքոսի գրչին պատկանելը, քանի որ նա պլատոնական հայացքներ ուներ, իսկ անանուն մեկնիչն արիստոտելյան, պերիպատետիկյան հայացքների կրող էր:

Մեր կարծիքով՝ Արիստոտելի մեկնվող երկերի հետ մեկնությունների անբաժան հանդես գալը նրանց թարգմանական լինելու մասին ենթադրությունն ավելի հավանական է դարձնում, իսկ, օրինակ, «Վարդան» անունը բավական չէ «Ստորոգութիւնք»-ի մեկնությունը հայ հեղինակի գործ համարելու համար: Նույն տրամաբանությամբ այդպիսին կլիներ Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականի»-ն, քանի որ հունարեն սկզբնագրի Աթենք ու Թեբե քաղաքների անունների փոխարեն հայերենում գրված է «Խոյարաւնք, Ցրաւնք», և Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք»-ը, որտեղ հունարեն «Հեկտորի» դիմաց կարդում ենք «Տիգրան», կամ նրա «Ստորոգություններ»-ի մեկնությունը, որտեղ «Հելենոս և Հելենէ»-ի փոխարեն թարգմանիչը գրել է «Տիգրան և Տիգրանուհի» և այլն:

Հունարեն «սկինդափսոս» բառը «Պէրիարմենիաս»-ում (էջ 806, այնինչ Դաւթի հայերեն «Սահմանք»-ի նախաբանում այն պարզապես զանց է առնված) ևս ստիպում է մտածել հունարեն սկզբնագրի մասին: Կան հունարեն ուրիշ բառեր՝ «մարդն … ելլենացիք՝ «անթրոպաւս», իսկ հայք՝ «մարդ» … «զերկիր» և «գեէ», կամ «հուր» և «պիր»» (էջ 805–806):

Հետևյալ փաստը ևս կարող է վկայել մեկնությունների թարգմանական լինելու օգտին: «Մեկնության մասին»-ի «Յաղագս անուան» Ա պրակում Արիստոտելը գրում է. «Իսկ ներ սոջա կամի է, այլ ոչ ուրեք զատուցելոյ, որզան՝ յածեզաձիոջ եզաձին» (էջ 803)՝ «Իսկ սրանց մեջ (խոսքը բաղադրյալ՝ «մանեալ» անունների մասին է, ի տարբերություն պարզերի) իմաստ կա, բայց ոչ ամեն մասի մեջ առանձին, ինչպես «ածեզաձի» բառի «եզաձի» մասում»: Արիստոտելի բնագրի՝ «ածեզաձի» բառին համապատասխանող ἐπακτροκέλης-ը (Arist. *Int.*

16a24) նշանակում է «արագընթաց ավազականավ». «եզաձի» բառի հունարենն է՝ κέλης («նժույգ», նաև «արագընթաց նավ»): Այսինքն՝ ի հակադրություն Արիստոտելի պնդման, երկրորդ բաղադրիչն իմաստ ունեցող բառ է: Մեկնիչը, փարատելով մեկնվող տեքստի թվացյալ հակասությունը, բացատրում է. «Քանզի «ածեզաձի» ասելով նշանակեմք տեսակ իմն փոքու նաւի, եւ եթէ զատուսցուք զմասնկունսն եւ ասասցուք «եզաձի», նշանակեմք զոմն մեկնակաձի, որ ոչ երբէք կցորդութիւն ունի առ նաւ» (էջ 804–805՝ «Քանզի «ածեզաձի» ասելով խոսում ենք մի տեսակ փոքր նավի մասին, և եթե տարանջատենք մասերն ու ասենք «եզաձի», նկատի կունենանք ինչ-որ առանձին ձի, որը երբեք կապ չունի նավի հետ»): «Մեկնակաձի»-ն համապատասխանում է հունարեն μονίππος բառին, որը նշանակում է «առանձին, հեծնելու ձի»: Ակնհայտ է, որ ինչպես «եզաձի» և «ածեզաձի», այնպես էլ միայն մեկնողական մասում առկա «մեկնակաձի» բառերը ստեղծվել են արհեստականորեն, տվյալ հատվածի թարգմանության ժամանակ: Անհավանական է, որ հայերեն գրող մի մեկնիչ նոր անհասկանալի բառերը բացատրելու համար դարձյալ նոր ու անհասկանալի բառ կիրառեր:

Համեմատության համար նշենք, որ Մ 1716 (ԺԳ դ.) և Մ 2326 (ԺԴ դ.) ձեռագրերում կան ուրիշ ձեռքով գրված լուսանցային լուծմունքներ՝ առանձին մտքերի կամ արտահայտությունների մեկնաբանություններ, որոնք պայմանական նշաններով կապված են բնագրի այս կամ այն բառին: Որոշ դեպքերում բացատրություններին նախորդում է «լծ.» («լուծմունք») նշումը[9]: Այդ լուծմունքը շատ պարզունակ է. օրինակ, բնագրի «քերթուած» (էջ 796.7) բառը մեկնվում է այսպես. «Քերթածն գրած ասէ, որ՝ գիրքն մի եւ նոյն նախ կարդա[յ] եւ ապա զհասկանալն խնդրէ»: ««Ըն մարդում կամ ներ աստում» ասէ. եւ ներ աստում կամ ի մարդն դնել ասի՝ որպէս մատանի ի մատն կամ գտակ ի գլուխն» (էջ 797):

---

[9] Այդ լուծմունքը ներկայացրել ենք «Պէրիարմենիաս»-ի մեկնության մեր պատրաստած քննական բնագրի տողատակերում, Մատենագիրք հայոց, ԺԷ հատոր:

А. С. Топчян - **Анонимные комментарии трудов Аристотеля.** Переведенные на армянский язык вероятно в VI в. Труды Аристотеля “Категории” и “Об истолковании” дошли до нас в составе комментариев анонимного автора. Тексты Аристотеля самостоятельно встречаются лишь в поздних рукописях. Учеными высказывались различные мнения относительно авторства, переводного или оригинального характера комментариев. Кажется более вероятным, что они были переведены с греческого одновременно с комментируемыми сочинениями.

A. S. Topchyan - **Anonymous Commentaries on Aristotle's Writings.** Aristotle's *Categories* and *On Interpretation*, translated into Armenian probably in the 6th c., have come down to us as part of a commentary by an anonymous author. Aristotle's texts are found independently only in later manuscripts. Scholars had different opinions concerning the authorship, the translated or original character of the commentaries. It seems more probable that they were translated from Greek together with the commented works.

«МЕТАФИЗИКА» АРИСТОТЕЛЯ И ПРОБЛЕМА ПОСТРОЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ

Роберт Залибекович Джиджян

Ключевые слова: *философская теория, проблемы и апории, основположения и аксиомы, решения проблем и апорий, обоснование решений*

Построение системы теоретической философии является естественной потребностью рациональной философии. Эта цель может быть достигнута на основе эксплицитно сформулированных общих принципов философского знания. В этом аспекте имеет принципиальное значение аристотелевская стратегия поиска основоположений (начал или аксиом) философского учения. Так как великий мыслитель не дал эксплицитной формулировки своей стратегии построения философской теории, то нам приходится реконструировать целостную концепцию Аристотеля на основе его отдельных указаний, а также путём анализа структуры самой *Метафизики*.

Учёный мир средневековья воспринимал Аристотеля как Учителя просвещённого человечества, ибо его труды давали доказательные для своей эпохи решения практически всех вопросов о природном мире и о самом человеке. «Метафизика» – один из шедевров философской мысли – представляет громадную научную ценность как в историческом плане, так и с точки зрения современной теоретической мысли, ибо проблема метода построения рациональной философской теории требует ответа и в наши дни.

Выдающийся труд Аристотеля начинается следующей фразой: «Все люди от природы стремятся к знанию». И здесь же, в первой главе первой книги *Метафизики* обосновывается, что «мудрость есть *наука* об определенных причинах и началах». Что это за «определённые» начала, науку о которых и представляет первая философия?

После пространных рассуждений на эту тему, вторая глава книги первой предлагает следующий лаконичный ответ: «Наиболее достойны познания *первоначала* и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное» (982 b 1). Это положение затем подтверждается в самом начале главы третьей: «Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о *первых* причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина».

Как следует строить философскую науку о сущем как таковом, или первую философию? Ответ великого мыслителя однозначен: философию нужно строить на основе *аксиом*, или начал. Аксиомы о сущем должна рассматривать философия, ибо «аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других... Так как, стало быть, аксиомы имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее (а сущее ведь обще всему), то ясно, что тому, кто познаёт сущее как таковое, надлежит исследовать и аксиомы» (1005 a 22). Свою позицию Аристотель высказывает довольно категорично: «А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ» (1005 b 5).

Принципы и аксиомы конкретной науки выявляются по мере построения её теоретической системы. Но в случае с первой философией её теоретическую систему Аристотель выстроил как бы в одиночку: из проведённого в *Метафизике* детального анализа предшествовавших учений нетрудно убедиться, что в них не было предложено ни одного приемлемого принципа теоретической философии. В этой ситуации *Метафизика* предлагает следующую методику действий. Во-первых, эксплицитно сформулировать основные проблемы (апории) первой философии (см. книгу третью). Затем указать основ-

ные начала (логические принципы) обоснования и доказательства любых проблем, в том числе и апорий первой философии (книга четвёртая). Наконец, предложить наиболее обоснованные решения апорий первой философии, предварительно раскрыв основные значения соответствующих категорий.

Все 14 основных вопросов (апорий) первой фиолософии Аристотель формулирует в первой главе третьей книги *Метафизики.* В последующих пяти главах этой книги проводится детальное обсуждение затруднительных моментов всех апорий. *Первая группа* из 3 апорий касается вопроса, должна ли *одна* наука исследовать причины, первые начала и сущности:

«[1] исследует ли причины одна или многие науки и [2] дожна ли искомая нами наука уразуметь только первые начала сущности, или ей следует заниматься и теми началами, из которых все исходят в доказательстве, как, например, выяснить, возможно ли в одно и то же время утверждать и отрицать одно и то же или нет, и тому подобное. И [3] если имеется в виду наука о сущности, то рассматривает ли все сущности одна наука или несколько, и если несколько, то однородны ли они, или же одни следует называть мудростью, а другие – по-иному» (995 b 5).

Вторая группа из 6 апорий касается общей природы сущностей:

«[4] существуют ли одни только чувственно воспринимаемые сущности или так же другие помимо них ...? [5] касается ли исследование одних лишь сущностей или также привходящих свойств ...? [6] есть ли указанные выше начала и элементы роды или же они составные части, на которые делится всякая вещь ...? И [7] если они роды, то те ли, что как последние сказываются о единичном, или первые ...? [8] имеется ли кроме материи причина сама по себе или нет ... ? «[9] ограничены ли начала по числу или по виду? ... [10] имеют ли преходящее и непреходящее одни и те же начала или различные ...?» (995 b 15 - 996 a 4).

Третья (последняя) группа из 4 апорий косвенно или непосредственно связана с проблематикой платоновских эйдосов:

«[11] есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто иное, а сущность вещей, или же это не так, а в основе лежит нечто иное ...? [12] есть ли начала нечто общее или они подобны единичным вещам, и [13] существуют ли они в возможности или в действительности? ... [14] есть ли числа, линии, фигуры и точки некие сущности или нет, а если сущности, то существуют ли они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или же находятся в них?»

Вышеуказанная *первая группа* апорий о началах получают своё разрешение уже в *четвёртой книге Метафизики.*

Ответ на вопрос первой апории и его обоснование даны в краткой *первой главе* четвёртой книги: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового ...». (1003а 21)

Ответ на вопрос третьей апории даётся в заключительном параграфе *второй главы* четвёртой книги: «Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности , но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное». Обоснованию этого заключения посвящён весь предыдущий текст этой главы.

Ответ на вопрос второй апории относительно «начал умозаключения» сформулирован в третьей и четвёртой главах четвёртой книги *Метафизики*.

Закон противоречия: «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том

же отношении (и все другое. что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) – это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение» (1007 b 18, b 20).

Закон тождества: «невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно» (1006 b 12).

Закон исключённого третьего: «относительно чего-то одного необходимо что бы-то ни было одно либо утверждать, либо отрицать» (1011 b 23); «один из двух членов противоречия должен быть истинным» (1012 b 10).

Разрешение пятой апории даётся в книге шестой: «прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нём нет никакого учения. Доказательство тому – то, что никакому учению нет дела до него: ни учению о деятельности, ни учению о творчестве, ни учению об умозрительном» (1026 b 2).

По ряду причин, разрешение апорий о сущем и сущности оказалось делом весьма сложным и трудоёмким. Их исследование начинается с анализа категории сущность в книге седьмой *Метафизики*. Результат этого исследования в сжатой форме представлен в первой главе *восьмой книги*: «Из сказанного надлежит сделать выводы и, подводя итог, завершить [эту часть] исследования. Так вот, было сказано, что предмет настоящего исследования – причины, начала и элементы сущностей. Что же касается сущностей, то одни из них признаются всеми, а относительно некоторых кое-кем был высказан особый взгляд. ... Далее, мы также видели, что ни общее, ни род не есть сущность; что же касается идей и математических предметов, то их надо рассмотреть в дальнейшем: ведь некоторые признают их сущностями помимо чувственно воспринимаемых» (1042 a 3-1042 a 24).

«*Сущность как субстрат и как материя* общепризнанны», – указывает Аристотель. Однако затем у великого мыслителя возникает недоумение следующего рода: «Надо, однако, иметь в виду, что иногда

остаётся неясным, обозначает ли имя составную сущность или же осуществление, или форму, например «дом» - обозначение ли это для составленного [из материи и формы] ...» (1043 a 30) В итоге обсуждение категории сущего переносится в *книгу девятую*. И здесь уже на первый план выдвигается проблема различия между *возможностью и действительностью*.

Десятая книга обращается к новому аспекту проблемы сущего – соотношению *единого и сущего*. Главный вывод здесь таков, что единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее: «это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено [особо] ни одной из них, а относится к ним так же, как сущее...» (1054 a 13).

Одиннадцатая книга несколько загадочна, ибо она прерывает обсуждение проблематики сущего и возвращается к формулировкам апорий и решениям первых пяти апорий, изложенных в книгах третьей, четвёртой и шестой. Естественно было бы ожидать, что за этим последует подведение итогов по исследованию остальных апорий. Вместо этого одиннадцатая книга *Метафизики* приступает к исследованию важнейших проблем философской онтологии – проблем *движения, изменения и беспредельности*, которые не были включены в число основных затруднительных вопросов (апорий) первой философии.

Двенадцатая книга как бы подводит итоги проведённых обсуждений проблем сущего, сущности и связанных с ними категорий. «Имеется три вида сущностей: прежде всего воспринимаемые чувствами; из них одни – вечные, другие – преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные) ... Далее, сущности неподвижные ...» (1069 a 30). Заметим, что под последними Аристотель подразумевает эйдосы и математические предметы. «Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению.» (1069 b 3) «Всё возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности» (1069 b 20). «Всё, что изменяется, имеет материю,

но разную; а те вечные вещи, которые не возникают, а движутся в пространстве, так же имеют материю, но не для возникновения, а для перемещения» (1069 b 25).

В третьей главе двенадцатой книги даётся поучительное разъяснение относительно соотношения материи и формы: «При всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, – это первое движущее; то, что изменяется, – материя, то, во что изменяется, – форма» (1070 a 1). Казалось бы, на этом пути уточнений значения и содержания категорий первая философия могла бы получить своё завершенное построение совершенно независимо от «второй философии», коей у Аристотеля выступает философская теория природного мира. Однако в проблеме вечности движения коллизии двух философий избежать не удаётся. Сам Аристотель исходит из наблюдательного факта о движении небесной сферы. «А именно: существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо, можно считать, вечно».

Совершенно неожиданно, Аристотель ищет объяснения и вечному круговому движению небесной сферы. Это осуществляется по очень простой схеме: раз небесная сфера находится в движении, следовательно, существует и нечто, что её движет. К великому сожалению, эта простая схема приводит к весьма странному заключению, что движителем природного мира является неподвижный и нематериальный объект – порождённый логикой мысли Аристотеля *первый двигатель* (1073 a 5). Между тем, чтобы избежать этого трудновоспринимаемого здравым смыслом концепта, достаточно бы было *постулировать* вечность кругового движения небесных сфер, следуя работе самого Аристотеля «О небе». (В книге второй этого сочинения говорится: «непосредственно очевидно и принято за *аксиому*, что Вселенная круговращается» (287 a 12)).

Проведённый анализ выявляет следующую универсальную методику поиска основоположений и принципов теоретической философии. Во-первых, сформулировать основные вопросы и проблемы разрабатываемого учения. Во-вторых, эксплицитно указать основоположения разрабатываемой философской теории (*принципы* и *аксиомы*). В-третьих, выработать обоснованные решения рассматриваемых проблем.

Ռ. Զ. Ջիջյան - **Արիստոտելի «Մետաֆիզիկան» և փիլիսոփայական տեսության կառուցման հիմնախնդիրը:** Ելնելով փիլիսոփայության աքսիոմատիկ եղանակով կառուցման «Մետաֆիզիկայի» թեզից և վերլուծելով արիստոտելյան երկի կառուցվածքը, հոդվածում ձևակերպվում է փիլիսոփայական տեսությունների կառուցման ընդհանուր մեթոդ. ձևակերպել տեսության հիմնախնդիրները, բացահայտել տեսության հիմնադրույթները (սկզբունքները, աքսիոմները), մշակել հիմնախնդիրների հիմնավորված լուծումները:

R. Z. Djidjian - **Aristotle's "Metaphysics" and the Problem of Building Philosophical Theory.** Taking into account the thesis in *Metaphysics* that philosophy should be built axiomatically and analyzing the structure of Aristotle's work, this paper suggests a universal method for building the system of theoretical philosophy: formulating the basic problems of the theory, revealing its general laws, principles and axioms, developing well grounded solutions of these problems.

ՓԱՍՏԱՐԿՄԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՃԱՐՏԱՍԱՆՈՒԹՅՈՒՆ՝ ՍԱՀՄԱՆԱԶԱՏՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Ալեքսանդր Մարգսի Մանասյան

Մարդկային իմացության՝ որպես ճանաչողական գործունեության, ուսումնասիրությունը ունի երկարատև պատմություն: Բայց սովորաբար հին հույների կողմից այդ ուղղությամբ կատարած հետազոտություններն են դիտվում որպես այն մեկնակետը, որից սկիզբ են առնում երևույթի քննության եվրոպական ու նաև համաշխարհային ավանդույթները: Դրանց ակունքներում կանգնած են անտիկ փիլիսոփայության հսկաները՝ սոփեստները, Սոկրատեսն ու իր հետևորդները, Պլատոնը, Արիստոտելը: Թվարկվածների շարքում հենց Արիստոտելն էր, որ լեզվի հյուսվածքում հայտնաբերեց այն «կաղապարները», որոնցում ընթանում է միտքը և առանձնացրեց դրանք որպես ***մտքի տրամաբանական ձևեր*** ու ***մտածողության տրամաբանական օրենքներ***: Մտքի տրամաբանական ձևերն ըստ էության այն աղյուսներն են, որոնցով «կառուցվում է» մտածողությունը, իսկ մտածողության տրամաբանական օրենքները՝ մի մտքից մյուսին անցնելու այն կանոնները, որով մարդն առաջնորդվում է կշռադատության անսխալ ընթացն ապահովելու համար: Այն հանգրվանը, որին տանում է և որին ձգտում է հանգել մտքի ձևերում և տրամաբանական օրենքներում ընթացող մտածողությունը, ճշմարտությունն է: Արիստոտելի մեծագույն ներդրումը գիտության պատմության մեջ թերևս հենց մարդկային մտածողության համար համընդհանուր (ունիվերսալ) բնույթ կրող մտքի ձևերի ու մտածողության տրամաբանական այն օրենքների հայտնագործությունն էր, որոնք ապահովում են մտքի ընթացքը դեպի ճշմարտություն:

Սակայն հենց Արիստոտելի ժամանակներում արդեն իսկ պարզ էր, որ հայտնաբերված ընդհանրական այդ ձևերը «ծածկում են» միայն մտածողության՝ տրամաբանական կարգավորվածության են-

թակա մասը: Ակնհայտ էր, որ մտածական գործընթացը չի հանգում իր կանոնակարգված մասին, որը մտածողության մասնակի մի հատվածը կամ մի կողմն է միայն: Մարդկային մտածողությունը իր «կենդանի անցումների», իրական ընթացքի մեջ կիրառվող հնարքների տեսակետից շատ ավելի հարուստ ու գունեղ է, քան կայուն և ընդհանրական ձևերում ներկայացվող մասը:

Այն, ինչարեց Արիստոտելը, ինչպես նշվեց, հենց մտածողության «հաշվարկելի» մասի առանձնացումն էր մտածական գործընթացի լայնածավալ դաշտում: Նա վիթխարի այդ գործը ձեռնարկեց հրաշալի գիտակցելով, որ մտքի տրամաբանական ձևերի ու մտածողության տրամաբանական օրենքների «իշխանությունից դուրս» գոյություն ունի մտավոր երևույթների վիթխարի մի դաշտ, որտեղ մտածական գործունեությունը և հաղորդակցության գործընթացը չի ընթանում իր հայտնաբերած կանոններով կամ սկզբունքորեն չի «վերահսկվում» նրանց կողմից[1]:

Արդեն իսկ մինչև Արիստոտելը դա հայտնաբերվել էր սոփեստների շնորհիվ[2]: Օգտվելով հասկացությունների բազիմաստությունից ու անորոշությունից սոփեստները հայտնագործեցին բանավեճերում

---

[1] Այն բանի գիտակցումը, որ մտքի տրամաբանական ձևերում մտածողության տրամաբանական կանոնները «չեն վերահսկում» մտածական գործընթացի ողջ դաշտը, որտեղ կան գիտելիքի հիմնավորման, ընդդիմախոսին համոզելու ոչ պակաս կարևոր այլ հնարքներ ու միջոցներ, Արիստոտելին մղել են գրելու խնդրին նվիրված իր կարևորագույն գործերը *տոպիկան* և *հռետորիկան*: Ըստ էության նույն խնդիրն են իրենց առջև դրել բելգիացի Պերելմանը և նրա գործընկերները անցած դարի վաթսունական թվականներին: Գիտակցելով, որ նրանք վերահայտնաբերել են մտածական գործընթացների համակողմանի ուսումնասիրության կամ նույնն է թե՝ տրամաբանական միջոցների «մաքուր կիրառությունից» դուրս գտնվող դաշտի հետազոտության արիստոտելյան նախագիծը, իրենց գլխավոր գործը անվանել են *Նոր հռետորություն*, իսկ նրա բովանդակությունը բնութագրել որպես *ոչ ձևական կշռադատության տրամաբանություն*:

[2] Վերջիններս ասպարեզ իջան այն ժամանակ, երբ հունական մի շարք քաղաքպետություններում հաստատվեց ստրկատիրական դեմոկրատիան՝ հասարակական մի կարգ, որը լայնորեն բացեց բացախոսության դռները քաղաքական ու բարոյական թեմաների շուրջ հանրային խոսույթում: Ասպարեզ մտան քաղաքական գործիչներ, որոնց գլխավոր զենքը մտքի հրապարակային ընդհարումներում ճարտասանությունը դարձավ:

հաղթելու, ընդդիմախոսներին տապալելու, դեմոսին համոզելու բազմաթիվ հնարքներ, որոնք հայտնի են մինչ օրս[3]: Դրանք *սոփեստություններն* ու *պարալոգիզմներն* են: Սոփեստության և պարալոգիզմի ընդհանրությունը մտածողության տրամաբանական օրենքները խախտելուն այդ օրենքների տեսակետից սխալ մտահանգումներ կատարելու մեջ է: Այդ խախտումներն ու սխալները (գիտակցված խախտումը սոփեստությունների դեպքում, իսկ սխալը՝ պարալոգիզմի) սկզբունքորեն բացահայտելի, հայտնաբերելի են տրամաբանական վերլուծությամբ: Նկատի ունենալով այդ հանգամանքը, կարելի է ասել, որ սոփեստություններն ու պարալոգիզմները մտածական գործողությունների այն հատվածներն են, որոնք սկզբունքորեն վերահսկելի են տրամաբանության կողմից, քանի որ նա կարող է ազատորեն մուտք գործել ու «կարգ ու կանոն է հաստատել» այդ տիրույթներում:

Նույնը կարելի է ասել մտածողության դաշտի այն հատվածների մասին, որտեղ «գործում են» ապորիաները, անտինոմիաները և պարադոքսները: Դրանք նույնպես բաց են տրամաբանական վերլուծության ու գնահատման համար: Բայց կա էական տարբերություն մի կողմից սոփեստությունների ու պարալոգիզմների և մյուս կողմից ապորիաների, անտինոմիաների ու պարադոքսների տրամաբանական վերլուծության միջև, երբ հարցին մոտենում ենք այդ վերլուծության արդյունքների տեսակետից: Առաջին դեպքում, ինչպես նշվեց, տրամաբանությանը հաջողվում է բացահայտել այն կանխամտածված խախտումը կամ ակամա սխալը, որը թույլ է տրված վերլուծության ենթակա մտածական կոնկրետ գործողության (մտածողության

[3] Այդ հնարքների մի զգալի մասը «մտածական խաբեությունների» վրա էին հենված, որոնք լուրջ դիտարկման դեպքում կարելի էր բացահայտել: Սոփեստների կողմից մշակված հնարքները կենդանի հաղորդակցման ժամանակ, իրոք, կարող էին ծառայել ընդդիմախոսին շփոթեցնելու, բանավեճում նրան հաղթելու, լսարանի համակրանքը շահելու նպատակին: Դրանք իմացաբանական հարաբերապաշտություն տանող մեկը մյուսին հաջորդող փորձեր էին մի մոտեցման հունում, որ բացառում էր կայունությունն ու հստակությունը իրերում, երևույթներում ու նաև մտածողության մեջ:

տրամաբանական օրենքների, մտահանգման կանոնների կիրառության) մեջ և ուղղել այն[4]: Այլ է պատկերը ապորիաների, անտինոմիաների ու պարադոքսների դեպքում: Պարզվում է, որ դրանցում առկա տրամաբանական կարգի խնդիրները կապված չեն կոնկրետ մարդու (հաղորդակցության գործընթացի մասնակից կոնկրետ, էմպիրիկ սուբյեկտի) հետ: Տրամաբանությունը այս դեպքում բախվում է այն խնդիրների հետ, որոնց «պատճառը» հենց ինքն է: Դրանք չեն կապվում առանձին, եզակի մարդու (էմպիրիկ սուբյեկտի) ցանկության կամ դիտավորության հետ: Դրանք ընդհանրապես մարդկային մտածողության հիմքերի հետ կապված հարցեր են, և դրանց «տերը» մարդկությունն է որպես ճանաչողության կոլեկտիվ սուբյեկտ կամ, ինչպես փիլիսոփայության մեջ է ընդունված անվանել՝ որպես իմացաբանական սուբյեկտ: Ապորիաների, պարադոքսների ու անտինոմիաների տրամաբանական վերլուծության դարերի փորձը մեզ չի խոստանում դրանց «վերջնական լուծում» կամ հաղթահարում: Եվ չնայած դրան՝ այդ ուղղությամբ արվող ջանքերը իզուր չեն կորչում, քանի որ տրամաբանական նոր միջոցներով և իմացական նոր խնդիրների համատեքստում դրանց վերլուծությունը անընդհատ բացում է մարդկային մտածողության նոր տեսանկյուններ, հիմնախնդրի փիլիսոփայական նոր եզրեր ու խորքեր:

Մարդկային մտածական գործընթացների վերը նշված երևույթները (սոփեստություններ ու պարալոգիզմներ, ապորիաներ, անտինոմիաներ ու պարադոքսներ) բնավ չեն սպառում մտածական գործողությունների բազմազանությունը և տրամաբանականից տարբեր նրանց չափումները: Գրավոր ու կենդանի հաղորդակցման ընթացքում ընդդիմախոսին ինչ-որ բանում համոզելու, նրա կարծիքը փոխելու, նրան իր տեսակետին բերելու համար մարդիկ դիմում են բազում հնարքների, որոնք չեն տեղավորվում տրամաբանական օրենքներին խստագույնս հետևող կշռադատության կաղապարներում:

[4] Ինքնին պարզ է, որ այդ խախտումները կամ սխալները թույլ են տալիս կոնկրետ մարդիկ, կոնկրետ իրավիճակներում:

Դրանցում առկա են զուտ տրամաբանականից տարբեր կամ ինչպես հաճախ ասում են՝ արտատրամաբանական բաղադրիչներ, որոնց դիմում են հաղորդակցման մասնակիցները՝ իրենց կողմից առաջադրվող տեսակետի կամ վարկածի հիմնավորման համար: «Ծավալապաշտական մղումներ» ունեցող տրամաբանությունը անտարբեր չէ այդ հնարքների, մարդկային մտածական պրակտիկայի՝ իրենից դուրս գտնվող այդ երևույթների նկատմամբ: Նա միշտ էլ հակված է եղել «իր իրավասությունից դուրս գտնվող» մտածական իրողություններն ու գործընթացները իր «հսկողության տակ առնելու», դրանցում կանոնակարգվածություն մտցնելու համար: Այդ փորձերը, անկասկած, արդյունքներ տալիս են: Դրանց շնորհիվ արտատրմաբանականի ոլորտի շատ երևույթներ ավելի հստակ բնութագրեր են ձեռք բերում, գծագրվում է դրանց կառուցվածքայնությունը, տեսանելի են դառնում տվյալ հետազոտության բնագավառում որոշակիության ու անորոշության սահմանները: Բայց հարյուրամյակների փորձը ցույց է տալիս, որ տրամաբանության ծավալման, արտատրամաբանականի «խոպանը» յուրացնելու հնարավորությունները անսահման չեն: Միշտ առկա է մարդկային իմացական գործնեության՝ տրամաբանության «իրավասությունից դուրս» գտնվող վիթխարի մի շերտ, որը ճանաչողական փորձի հարստացմանը համընթաց, վերջինիս «ծավալապաշտությանը» հակառակ՝ ըստ երևույթին ունի ոչ թե նվազելու, այլ մեծանալու, աճելու միտում[5]:

---

[5] Այդ մասին են վկայում XX դարում գիտելիքի ու հաղորդակցման գործընթացի արժեքային կողմին նվիրված հետազոտությունները, որոնցում նույնպես գիտելիքն ու հաղորդակցումը լուսաբանվում են իրենց արտատրամաբանական չափման մեջ: Հաղորդակցման գործընթացի արժեքային բաղադրիչը մարդկային նպատակադիր գործունեությանը (այդ թվում և մտածական գործունեությանը) ներհատուկ, նրանում ծագումնաբանորեն առկա, նրանից անբաժանելի մի բան է: Մարդը իր գործունեության արդյունքները անհրաժեշտաբար համեմատում է նախապես ձևավորված նպատակների հետ և գնահատվում որպես արդյունավետ կամ անարդյունավետ, արդարացված կամ չարդարացված, նպատակահարմար կամ ոչ նպատակահարմար, լավ կամ վատ: Գործունեությանը կանխատրված ու հետո նաև նրան ուղեկցող նպատակները հյուսված են մարդու կենսական պահանջմունքների բավարարման, աշխարհի պրակտիկ և տեսական յուրացման խնդիրների հետ, որոնցից կախված է նրա

Տրամաբանականի ու արտատրամաբանականի նկարագրված հարաբերության լույսի տակ ակնհայտ է դառնում այն առավելությունը, որը մեզ տրամադրում է այդ դիտակետը՝ մարդկային իմացական փորձառությունների ուսումնասիրության, դրանց համակարգման ու դրանցում կառուցվածքայնության ու որոշակիության երևույթներ, իմացության դաշտի համայնապատկերում միմյանցից տարբեր ոլորտներ տեսնելու, դրանց բաժանման սահմանագծերը հայտնաբերելու համար: Ասվածից նաև պարզ է դառնում, որ որպես այդ կառուցվածքայնության հայտնաբերման ու սահմանազատումների մեկնակետ ընտրվում է տրամաբանությունը կամ՝ ավելի ճիշտ, մտածական գործունեության այն հատվածը, որտեղ խստագույնս պահպանվում են տրամաբանության օրենքները և որտեղ համոզումը՝ որպես հաղորդակցության հիմնական գործառույթ, ընդունում է իր «էտալոնային տեսքը»՝ ներկայանալով որպես *ապացուցում*: Այն հստակությունը, որ ապահովում են տրամաբանության միջոցները (մտքի տրամաբանական ձևերն ու մտածողության տրամաբանական օրենքները) նրա իրավասության ոլորտը առանձնացնելու համար, դառնում է ելակետ մտածողության «մեծ դաշտի լանդշաֆտի» նկարագրության համար:

Գլխավոր հարցը, որ ծագում է այս դիտարկումներից հետո, հետևյալն է. որոնք են այն գիտակարգերը, որոնք «տեր են կանգնում» հաղորդակցության գործընթացներում արտատրամաբանականի ուսումնասիրությանը, որոնք իրենց իրավասության տակ են առնում մարդկային մտածական գործունեության տրամաբանության «ան-

---

գոյությունն ու գոյատևությունը: Հասարակական կյանքի վերարտադրության, կենսական պահանջմունքների բավարարման հարցերի լուծումը մարդկային գործունեությունը իմաստավորում ու երանգավորում է արժեքների ու գնահատումների լույսով: Արժեբանական չափումը, այսպիսով, մարդկային ցանկացած նպատակադիր գործունեությանը, այդ թվում իմացական գործունեությանը, ներհատուկ մի բան է: Բայց դա հենց մարդկային իմացության այն կողմն է, որը «տեսանելի չէ» զուտ տրամաբանության դիտակետից, քանի որ այն մտքերի ու գիտելիքների մեջ «տեսնում է» միայն նրանց ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը և անտարբեր է այն բանի նկատմամբ, թե ինչ այլ արժեքների կրող է այս կամ այն դատողությունը, արժեքային ինչ «ծանրաբեռնվածություն» ունի այն:

խառն գործադրման» դաշտից դուրս մնացող ոլորտները: Վերը թիվ 5 հղումով (տողատակում) հիշատակվեց գիտելիքի ու հաղորդակցման գործընթացի արժեբանական կտրվածքի մասին, որը հատուկ մի գիտակարգի՝ *արժեբանության*, ուսումնասիրության առարկան է: Սույն հոդվածում մեր խնդիրը արտատրամաբանականի ողջ «ստեղաշարի» քննությունը չէ: Վերնագրում ամրագրված թեմայի շրջանակներում մենք ժամանակակից գիտությունների շարքում խնդրին առնչվող երկու գիտակարգերի պիտի անդրադառնանք՝ *հռետորիկային* (կամ՝ *ճարտասանությանը*) և *փաստարկման տեսությանը:* Ոչ առաջինը և ոչ էլ երկրորդը մասնագիտական գրականության մեջ դեռևս չեն ստացել իրենց հստակ սահմանումները և լուծված չեն նրանց սահմանազատման հարցերը: Պարզ չէ նաև դրանց հարաբերության հարցը: Սահմանավեճերը սակայն չեն խանգարում, որպեսզի մասնագետների կողմից լռելյայն կամ բացահայտ ընդունվի այդ ոլորտների միջև երկու ակնհայտ ընդհանրության փաստը: Առաջին՝ երկուսն էլ «գործ ունեն» մարդկային ճանաչողության այն երևույթների հետ, որոնք դուրս են մնում, ինչպես ասացինք, տրամաբանության ուղղակի և հետևողական կիրառության սահմաններից: Երկրորդ՝ երկուսն էլ անվիճելիորեն համարվում են արդյունավետ համոզման մասին գիտակարգեր, և այդ հարցում նրանք տրամաբանության հետ «նույն թիմի խաղացողներ են»:

Եվ այսպես, խնդիրը ըստ էության հանգում է հաղորդակցման գործընթացում *հռետորիկայի* և *փաստարկման* (ու դրանց վերաբերյալ գիտակարգերի) «իրավասությունների» հստակեցմանը, դրանց սահմանազատմանը: Հատկապես հենց դրանց սահմանազատմանը, քանի որ *տրամաբանության* դեպքում խնդիրը վիճահարույց չէ: Ստորև մեր կողմից առաջարկվող մոտեցման հիմքում ընկած են հետևյալ երկու գաղափարները: Առաջին գաղափարը (որ նաև մեթոդաբանական դերակատարություն ունի), որով մենք կառաջնորդվենք խոսքի մշակույթի այդ երկու ոլորտների տարանջատման համար, նրանց համեմատությունն է համոզման էտալոնային միջոցի՝

տրամաբանության հետ, որի հստակ գործադրման դեպքում համոզումը դառնում է անբեկանելի, ձեռք է բերում մտային հարկադրանքի բնույթ: Այս մեթոդը թույլ է տալիս տրամաբանության ուղղակի կիրառման դաշտից դուրս գտնվող համոզման մտային գործողությունները գնահատել դրանցում տրամաբանական բաղադրիչի առկայության աստիճանով կամ այն ցուցանիշով, թե որքանով են դրանք հասանելի տրամաբանական վերլուծության ու գնահատման համար:

Տրամաբանությունը, ինչպես հայտնի է, գործ ունի դատողությունների, պնդումների ու դրանցից բխող մտահանգումների հետ: Այն «նյութը», որի հետ «աշխատում է» տրամաբանությունը, ի վերջո այդ դատողությունները արձանագրող գրավոր տեքստն է: Ասվում է «ի վերջո», քանի որ կարելի է որպես տեքստ ներկայացնել նաև տրամաբանության կաղապարներում ընթացող բանավոր խոսքի բովանդակությունը, այն դեպքում, երբ համոզչական հաղորդակցության բոլոր հնարքները չեն, որ այդ գործընթացին մասնակցում են ուղղակի կամ պոտենցիալ տեքստի ձևով: Այս հանգամանքը կարող է կատարել սկզբունքային դերակատարություն հաղորդակցման գործընթացի բաղադրիչների դասակարգման համար: Այն ցույց է տալիս այն ջրբաժանը, որի մի կողմում համոզչականությանը հետամուտ հաղորդակցության այն բաղադրիչներն են, որոնք այդ գործընթացին մասնակցում են լեզվական միջոցների տեսքով (որոնք ի վերջո կարելի է ներկայացնել որպես գրավոր տեքստ), իսկ մյուս կողմում՝ այն բաղադրիչները, որոնք այդպիսիք չեն: Առաջինները զուտ տրամաբանության օրենքների ու կանոնների կիրառությամբ իրագործվող մտային գործողություններն ու նաև համոզչական այն բոլոր հնարքներ են, որոնք շեղվում են տրամաբանության կանոնների հստակ կիրառությունից, բայց որոնց շեղումները (տրամաբանության հստակ կանոնների շրջանցումները) հայտնաբերելի են այդ հնարքները ներկայացնող տեքստերում և, ինչպես ասվեց, հասանելի են տրամաբանական վերլուծության ու գնահատման համար: Հաղոր-

դակցման պրակտիկայում այդ շեղումները, եթե դրանք ունենում են համոզչական ներուժ, կրկնվում ու կայունանում են որպես բանավիճային հնարքներ և «գրանցվում» հմուտ բանախոսների զինանոցում որպես համոզման արդյունավետ հնարքներ: Փաստարկման իրավասությանը, այսպիսով, պատկանում են բոլոր այն ֆիգուրները (տրոպները), որոնք սոփեստներից ու Արիստոտելից սկսած մինչ մեր օրերը մասնագետները հայտնաբերում են հաղորդակցման գործընթացի՝ տեքստի ձևով ներկայացվող «հատվածում» և որոնք ենթակա են տրամաբանական վերլուծության ու գնահատման:

Փաստարկման տեսության ու հռետորիկայի (ճարտասանության) առարկայական ոլորտների սահմանազատման ու նրանց «իրավասությունների» վերլուծության փորձը թույլ է տալիս հնարքների վերը հիշատակված ողջ զինանոցը վերագրել *փաստարկման տեսության* իրավասությանը: Պատահական չէ, որ ամենից տարածված ըմբռնման համաձայն այն ուսումնասիրում է երկխոսության մասնակիցներից մեկի (պրոպոնենտի) կողմից հաղորդակցության ընթացքում որպես ընդդիմախոս (օպոնենտ) հանդես եկող կողմին համոզելու որոշակի՝ տեքստով ներկայացնելի միջոցների ու հնարքների բազմությունը, իսկ փաստարկի տակ նկատի է առնվում որևէ պնդում կամ դատողություն[6]:

Այժմ՝ *հռետորիկայի* մասին: Մասնագիտական գրականության մեջ նրա ամենատարածված ըմբռնման համաձայն *հռետորիկան* ճարտասանական արվեստ, բանասիրական գիտակարգ է, որն ուսումնասիրում է գեղարվեստորեն արտահայտիչ առավելապես բանավոր և արձակ խոսքի կառուցման ձևերը, մերձավոր աղերսներ ունի պոետիկայի և ոճաբանության հետ: Հռետորաբանությունը հե-

[6] Դրանով է նաև բացատրվում այն փաստը, որ «Փաստարկում և տրամաբանություն» վերտառությունը ամենից հաճախ հանդիպողն է փաստարկմանը վերաբերվող հետազոտություններում: Եվ ոչ միայն այն պատճառով, որ բոլոր այդ հնարքները բաց են տրամաբանական վերլուծության համար, այլ հիմնականում այն պատճառով, որ հենց այդպիսի վերլուծությամբ է բացահայտվում կիրառվող տրոպի (ֆիգուրի) իմաստը:

տապնդում է առավելապես **բանավոր խոսքի** արտահայտչականության և համոզչականության ոչ բառային (ոչ վերբալ) միջոցները և դրանց կիրառության ձևերը: *Պոետիկայից* տարբերվում է առաջին հերթին նրանով, որ առավելապես կողմնորոշված է արձակ և բանավոր (և ոչ չափածո) խոսքի գեղարվեստական «զարդարումը», տարբերվում է *քերականությունից*, որը կողմնորոշված է սովորական, «անզարդ», պերճախոսություն նպատակ չհետապնդող խոսքի կառուցվածքի ուսումնասիրությանը: Վերջապես, այն տարբերվում է *հերմենևտիկայից*, որի հետազոտության առարկան տեքստերի ըմբռնման հիմնահարցերն են:

Հռետորիկայի նշված սահմանում-ըմբռնումը և նրա համեմատությունը իր մերձավոր հարևանությամբ գտնվող *փաստարկման տեսության* հետ ի հայտ է բերում այն առանձնահատկությունները, որոնց շնորհիվ ինքն առանձնանում է մարդկային հաղորդակցման «մեծ դաշտի» այն մասում, որ մենք առանձնացրել ենք որպես *արտատրամաբանականի* ոլորտ: Դա նախ այն է, որ այդ դեպքում մենք կենդանի հաղորդակցման ընթացքում գործ ունենք միայն բանավոր, հնչեցվող խոսքի հետ: *Փաստարկման տեսության* դիտարկման նյութը ոչ միայն բանավոր, այլև գրավոր խոսքը, տեքստն է: Ընդ որում բանավոր խոսքը նրա համար հետաքրքիր է այնքանով, որքանով այն ներկայացվում է որպես տեքստ: *Հռետորիկայի* «նյութը» միայն և միայն բանավոր խոսքն է: Եվ այդտեղ նրա բացառիկ իրավասության ոլորտը բանավոր խոսքում ասելիքը շեշտելու, ընդգծելու, նրա համոզչական ներուժը հզորացնելու միջոցների (հնարքների) հետազոտությունն է: Համոզողի ձայնի տեմբրը, դեմքի արտահայտությունը, խոսքի ընթացքում կանգառներն ու ընդմիջումները, ասելիքի հաջորդականության ընտրությունը, ժեստերը, կեցվածքը, նույնիսկ սանրվածքը և հաղորդակցության նման կարգի այլ բաղադրիչներ «տրամաբանության համար անհետաքրքիր», նրա գործիքարանի հնարավորություններին անհասանելի երևույթներ են, քանի որ տրամաբանությունը իր միջոցների զինանոցում համարժեք միջոցներ չունի

դրանք կշռադատության ծավալման ընթացքի մեջ ներգրավելու համար: Դրանք բանավոր խոսքին ուղեկցող հուզաարտահայտչական միջոցներ են, որոնք, իհարկե, կարող են նկարագրվել, սակայն դուրս են մնում ասելիքի (խոսքի բովանդակության) տրամաբանական ու փաստարկողական չափումներից: Խոսակցին որևէ բանում համոզելու ընթացքում պրոպոնենտի աչքերի փայլը, ձայնի տեմբրը, ժեստերը անկասկած որոշակի կապ ունեն ասելիքի բովանդակության և խոսքը վարողի նպատակների հետ, սակայն ոչ *տրամաբանությունը* և ոչ էլ *փաստարկման տեսությունը* չեն կարող ներառել դրանք իրենց գործիքարանում: Մտքից է մեկ այլ միտք բխում, իսկ հեգնական ժպիտից կամ աչքերի փայլից որևէ միտք ըստ տրամաբանության որևէ միտք չի բխում: Եվ չնայած դրան հենց այդ ոչ վերբալ միջոցներն են դառնում հռետորության ուսումնասիրության առարկան, քանի որ կենդանի հաղորդակցման ընթացքում հաճախ դրանք ոչ պակաս համոզչական ներուժ ունեն, քան ասված խոսքի բովանդակությունը:

Թվում է՝ ամեն ինչ պարզ է ասված: Թվում է նշված սահմանազատումները կարող են հանել այն խառնաշփոթը, որ կա դիտարկված գիտակարգերի՝ *տրամաբանության*, *փաստարկման տեսության* ու *հռետորիկայի,* առարկայական ոլորտներին վերաբերվող հարցերում: Սակայն պարզվում է, որ կա շփոթի մեկ այլ աղբյուր: Բանն այն է, որ կենդանի հաղորդակցման ընթացքում ոչ մեկը իրեն չի սահմանափակում համոզման միջոցների ընտրության հարցում: Բոլորն անխտիր օգտվում են համոզիչ խոսքի ամբողջ զինանոցից՝ *տրամաբանության* օրենքներից, այդ օրենքներից շեղվող փաստարկման հնարքներից և հռետորական ոչ վերբալ հուզարտահայտչական միջոցներից: Ստացվում է, որ *տրամաբանություն-փաստարկման տեսություն-հռետորիկա* գիտակարգերի շարքում ամեն մի հաջորդը կարող է օգտվել նախորդի տրամադրած միջոցներից, այն դեպքում, երբ նախորդների «իրավասությունից» դուրս են հաջորդների միջոցները: Դրա համար էլ *փաստարկման տեսության* դասագրքերը կա-

րող են անդրադառնալ տրամաբանության օրենքներին և բաժին հատկացնել նրանց, իսկ հռետորության դասագրքերը կարող են ունենալ բաժիններ նվիրված թե՛ տրամաբանությանը, թե՛ այդ օրենքները շրջանցող փաստարկման հնարքներին: Կարծես առաջանում է «իրավասությունների» շփոթ, որը կարելի է հաղթահարել՝ միմյանցից տարանջատելով *տրամաբանության, փաստարկման տեսության և հռետորության*՝ որպես հաղորդակցման տեսությունների, առարկայական ոլորտների հարցերը դրանց գործնական կիրառության հարցերից:

А. С. Манасян – **Теория аргументации и риторики: методологические вопросы демаркации.** В статье обсуждаются вопросы демаркации сфер теории аргументации и риторики.

A. S. Manasyan – **Theory of Argumentation and Rhetoric: Methodological Questions of Demarcation.** The issues of demarcation of the spheres of theory of argumentation and rhetoric are discussed in the article in the light of Aristotle's theory.

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ՈՐՊԵՍ ՊԼԱՏՈՆ-ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ

Միլվա Սարգսի Պետրոսյան

Բանալի բառեր՝ *Դավիթ Անհաղթ, Պլատոն, Արիստոտել, հոգու խնամք, աստվածանմանություն*

V-VI դարերի հայ ականավոր իմաստասեր Դավիթ Անհաղթը պատկանում է իր քաղաքակրթային ծրագիրն իրականացնող հայաստանյան այն հոգեմտավոր մշակութային հզոր շարժմանը, որի շնորհիվ, Կեղրովի դիպուկ արտահայտությամբ, Հայաստանը ժամանակի մեջ դարձավ անտիկ ու քրիստոնեական, իսկ տարածության մեջ՝ արևմտյան ու արևելյան աշխարհներն իրար կապող կամուրջ… Դա շնորհիվ այն բանի, որ *Անհաղթի ուսմունքը հին հունական քաղաքակրթության մեջ բյուրեղացած կարևորագույն մարդաստեղծ սկզբունքի՝ հոգու խնամքի մշակույթի ժառանգորդն է և դրա փոխանցողը հայոց մշակութային աշխարհին*: Դավիթը կարողացել է գտնել մարդու հիմնախնդրի այնպիսի համադրական լուծում, որն ի զորու է ծառայել տարբեր մշակութային աշխարհների պատկանող մարդկանց, քանի որ իրենում պարունակում է խոր հավատ մարդու վեհացման և ինքնամշակման կարողության հանդեպ: *Անհաղթի ուսմունքի հիմքը Աստծո գաղափարն է, որի մտահայումը նրա համակարգում մարդու կատարելագործման և՛ մեկնակետն է, և՛ ողջ ընթացքը…*

Ինչպես գիտենք, Դավիթը նորպլատոնական է, նորպլատոնականության Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչ, որտեղ ըստ ընդունված մոտեցման նախապատվությունը տրվում էր Արիստոտելի երկերին, տրամաբանական գիտականակերպ շարադրանքին, ի հակադրություն պլատոնյան խորհրդապաշտության: Հայտնի է նաև, որ Դավթի երկերը նրա դասախոսությունների գրառումներն են ուսա-

նողների կողմից՝ հասցեագրված նորեկ սովորողներին, ինչն ազդել է երկերի բովանդակության և շարադրանքի մեթոդի վրա: Ինչպես ցույց է տվել Իլզետրաուտ Ադոն, նորպլատոնականների երկերի խորության և քննարկվող հարցերի ընդգրկունության վրա մեծապես ազդել է դասավանդելու հանգամանքը, այն, թե այդ երկերը համալսարանի առաջին երկու տարիների, թե՝ հաջորդ տարիների ուսանողներին են հասցեագրված: Նա ցույց է տվել, որ այսպես կոչված, «Աթենական» և «Ալեքսանդրյան» դպրոցների տարբերակումը, ըստ որի առաջինի ներկայացուցիչներն առավելապես հակված են դեպի Պլատոնը, իսկ ալեքսանդրիացիները՝ առավելապես դեպի Արիստոտելը, ճիշտ չէ: Իրականում, ներածական դասընթացներում գերակշռողը Արիստոտելյան տրամաբանությունն է, իսկ հաջորդ տարիների առավել խոր դասընթացներում, գերակշռողը Պլատոնի մեկնություններն են[1]: Որոշակիորեն համամիտ լինելով Ադոյի այս մոտեցմանը, մնում է միայն հավելել, որ ներածական իր դասընթացում, որպես քննարկման դաշտ ունենալով զուտ տրամաբանական խնդիրներ, Դավիթն, այնուամենայնիվ, հստակ ցույց է տալիս իր հավատարմությունը հոգու խնամքի մշակույթին: Մարդու հիմնախնդրի նրա լուծումներում նախապատվությունը տրվում է աստվածայինի գաղափարին, բարու առաջնայնությանը, որի ակունքները դեռևս Պլատոնի երկերն էին, և դա ակնհայտ է անգամ նորեկների համար ներկայացվող նրա դասախոսություններում: Նորօրյա վերլուծողները առաջադրել են նաև մի վարկած, համաձայն որի Ալեքսանդրիայում, որտեղ քրիստոնյաների տիրապետությունը մեծ է եղել, փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչներին ստիպել կամ պարզապես պայմանավորվել են, որ պետք է դասավանդել միայն, կամ հիմնականում, Արիստոտելի ուսմունքը, որն ավելի հեշտ էր համաձայ-

[1] Տե՛ս **M. Chase**, նշվ. աշխ., էջ 15, ինչպես նաև՝ **C. D'Ancona**, *Review* – I. Hadot, Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato, translated by M. Chase, Brill, Leiden-Boston, 2015, in Studia Graeco-Arabica, 2015, թիվ 5, էջ 375-384, http://www.greekintoarabic.eu

նեցնել քրիստոնեական դավանաբանության հետ[2]: Սակայն, իմ կարծիքով ավելի համոզիչ է Ադոն, որ ըստ էության պայմանական է համարում Աթենական ու Ալեքսանդրիական դպրոցների ընդունված բաժանումը, որը մտակաղապարներ առաջացնելով, երբեմն թյուրիմացությունների տեղիք է տալիս[3]:

Կա հաստատված տեսակետ, որ նորպլատոնականների մեծ մասը, այդ թվում նաև Դավիթ Անհաղթը, փորձում էր հաշտեցնել Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքները[4]: Սակայն արդյոք այդ մտածողների հայացքների միջև իրոք եղել է այնպիսի հակասություն, ինչպիսին նկատում է փիլիսոփայապատմական հետագա ավանդույթը: Հարց է ծագում. մի՞թե Ռաֆայելի «Փիլիսոփայություն» կամ «Աթենական դպրոց» որմնանկարում պատկերված Պլատոնն ու Արիստոտելը իրոք համապատասխանում են պատմական իրականությանը, թե արվեստի այդ հիասքանչ գործում մենք տեսնում ենք անտիկ փիլիսոփայության վերածննդյան վերակազմության արտացոլումը: Պատասխանն այնքան էլ միանշանակ չէ, քանի որ որոշ հե-

---

[2] Տե՛ս **M. Chase**, նշվ. աշխ., էջ 20, թիվ 27 հղում:

[3] Օրինակ, Հունա-լատինական կաբինետի հիմնադիր Յու. Շիչալինը գտնում է, որ, ըստ էության, եղել է մեկ ուղղություն՝ պլատոնիզմ, իսկ Արիստոտելի ուսմունքը պլատոնականության մի տարատեսակ է: Հետևաբար, նորպլատոնականությունը չէր կարող պլատոնյան կամ արիստոտելյան լինել: Տե՛ս **Ю. А. Шичалин**, *История античного платонизма,* М., 2000: Ալեքսանդրիական դպրոցի փիլիսոփայության հիմնականում արիստոտելական բնույթը խորհրդային փիլիսոփայապատմական ավանդույթին հարմար էր ավելի, քանի որ կարծվում էր, թե Արիստոտելը հակված է մատերիալիզմի, ի հակադրություն իդեալիստ Պլատոնի, իսկ մարքսիստական ավանդույթը մատերիալիզմն ավելի առաջադեմ էր համարում: Այդ մտածողության համաձայն խիստ պարադոքսալ պետք է լիներ Արիստոտելի ազդեցությունը ողջ միջնադարյան կրոնական մտածողության վրա:

[4] Տե՛ս **R. Sorabji**, *The Harmony of Plato, Aristotle and other Greek Philosophers*, in R. Sorabji (ed.), Aristotle Transformed, էջ 3-4: Սորաբջին նշում է, որ «Պլատոնի և Արիստոտելի ներդաշնակությունը քիչ թե շատ ընդունված էր նորպլատոնական ավանդույթի բոլոր մեկնիչների կողմից, և անտիկ մեկնիչների մի մեծ խումբ, ներառյալ քրիստոնյաներին, պատկանում է այդ ավանդույթին: Պորփյուրին հաջորդող նշանակալից մեկնիչների մեջ միայն երկու բացառություն կա»: Նա հիշատակում է Թեմիստուսին, որ մնում է առավել արիստոտելական, քան պլատոնական, և Մայքլ Եփեսոսցուն, որը վերադառնում է Ալեքսանդր Ափրոդիզիացու ներկայացրած արիստոտելյան ավանդույթին:

տազոտողներ, ինչպես օրինակ, Յու. Ա. Շիչալինը, գտնում են, որ ըստ էության եղել է մեկ ուղղություն՝ պլատոնականություն, իսկ արիստոտելականությունը նրա հնարավոր զարգացումներից մեկն է[5]: Թեև Ռաֆայելի Արիստոտելը երկիրը կամ վարն է մատնանշում, սակայն նրա համար վերը, աստվածայինը, այնուամենայնիվ, ոչ պակաս կարևոր է: Ս. Արևշատյանը Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը գնահատում է որպես «նեոպլատոնականացված արիստոտելականություն»[6], ընդունելով, այնուամենայնիվ, որ «Դավիթը թեև Արիստոտելի փիլիսոփայության ջերմ պաշտպանն ու պրոպագանդիստն է, բայց նա, որպես Ալեքսանդրիայի նեոպլատոնական դպրոցի սան, հաճախ Արիստոտելին ներկայացնում է լոկ որպես Պլատոնի հավատարիմ աշակերտի և նրա ուսմունքը հմտորեն բացատրողի, խլացնելով նրանց միջև եղած էական հակասությունները»[7]: Քննարկվող հարցի կապակցությամբ Ֆ. Կեսիդին գրում է. «Մենք տեսնում ենք, որ Դավիթը Արիստոտելի հայացքները շարադրում է կամայաբար ու մոտավոր: …Այնուամենայնիվ, ընդհանրապես և

---

[5] Տե՛ս **Ю. А. Щичалин**, *История античного платонизма*, М., 2000, էջ 322: Պլատոնականություն երևույթը դիտարկելով իր կողմից «ինստիտուցիոնալ» անվանված տեսանկյունից, Շիչալինը պնդում է, որ տարբեր փիլիսոփայական գաղափարների տարբեր հաջորդականությունները չեն կարող կազմավորել փիլիսոփայության պատմություն, քանի դեռ չեն հարաբերակցվել այն ինստիտուտների հետ, որոնց միջոցով ձեռք են բերել պատմական կեցություն (տե՛ս նույն տեղը, էջ 319): Նման մոտեցմամբ վերլուծելով անտիկ փիլիսոփայության պատմությունը, նա այն համարում է պլատոնականության պատմություն, գրելով. «Պլատոնի այն աշակերտների դպրոցները, որոնք նախկինում աշխատում էին միևնույն Ակադեմիայում, կա՛մ զարգացնում են ակադեմիական կյանքի առանձին կողմերը Արիստոտելի օրոք (Սպևսիպ), կա՛մ համակարգում են ուսուցչի ժառանգությունը և տալիս դրա սխոլաստիկական մշակումը (Քսենոկրատես), կա՛մ մշակում են առանձին մեթոդներ ու տալիս փիլիսոփայական տեսության առանձին բնագավառների դպրոցական մանրամասն վերամշակում (Արիստոտել): Այսպես միասնական դպրոցական մեխանիզմը կոտորակվում է, ինստիտուցիոնալ մակարդակում բացահայտելով նրա շրջանակներում մշակված տարբեր տեսակետներ և մեթոդական մոտեցումներ» (նույն տեղում, էջ 322):

[6] Տե՛ս **Ս. Ս. Արևշատյան**, *Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը*, Գ. Հ. Գրիգորյան (խմբ.), Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը, Հոդվածների ժողովածու, Եր., 1980, էջ 18:

[7] Նույն տեղում, էջ 14-15:

ամբողջությամբ վերցրած, Դավիթն իրավացի է Արիստոտելին գնահատելիս, քանզի վերջինս, Պլատոնի գաղափարների տեսությունը ենթարկելով վճռական քննադատության, ինչպես հայտնի է, դուրս չի եկել ընդհանրապես օբյեկտիվ իդեալիզմի սահմաններից»[8]: Ի հաստատումն Արիստոտելի նմանօրինակ գնահատման, կարելի է վկայակոչել Ֆ. Մերլանի հույժ հետաքրքրական դիտարկումը Արիստո-

---

[8] **Ф. Х. Кессиди**, *Давид непобедимый и некоторые вопросы древнегреческой философии.* В сб. «Философия Давида Непобедимого», М., 1984, с. 123. Հետաքրքրական է հետևել, թե Դավիթն ինչպես է իր երկերում ներկայացնում Պլատոնին ու Արիստոտելին, պլատոնականներին ու ճեմականներին (բնականաբար, «նորպլատոնականներ» եզրույթը չկա նրա շարադրանքում): Երբեմն ինչ-որ հարցի մասին խոսելիս, նա ուղղակի հարկ է համարում ներկայացնել թե՛ Պլատոնի, թե՛ Արիստոտելի լուծումները (տե՛ս, օրինակ, ԴԱ, ԵՓ, էջ 100. «…*Քանզի Արիստոտէլ ասէ՝ թէ զիարդ քաղաքավարեցան առաջինքն. Այսինքն արգիացիք և բիովտացիք և այլք ամենայն յոյնք. իսկ Պղատոն ասէ, թէ զիարդ պարտ է քաղաքավարիլ*»): Իսկ երբեմն հստակ բռնում է պլատոնականների կողմը (տե՛ս, օրինակ, ԴԱ, ԵՓ, էջ 101-ում արիստոտելականների անհաղթության հետևյալ գնահատականը. «յայտ է՝ եթէ ոչ բարիոք արարին զբաժանումն գործնականին», այնուհետև՝ «*Եւ յետ ձեռնարկութեան պղատոնականացն, որ ընդդէմ արիստոտելականացն… ինքնեանք այնուհետև ձեռնարկեն բաժանել զգործականն յերկուս միայն՝ յօրենդրականն և ի դատողականն: Եւ յիրավի…*»): Հանդիպում են նաև դեպքեր, երբ բանավիճում է պլատոնականների հետ ի պաշտպանություն արիստոտելականների (տե՛ս, օրինակ, ԴԱ ԵՓ, էջ 167. «*Զճեմականացն զկարծիս անարգել պղատոնականքն կամելով…*», կամ՝ էջ 168-ում. «*Բայց է յաղագս ճեմականացն այսպէս պատասխանատրել, և առ առաջինն այսպէս ասել. Եթէ մի, որ ինչ արիստոտելականացն թուի, զնոյն ի կործանումն նոցին առնուք. ո՛վ պղատոնականք, քանզի նոցա թուին տեսակքն լաւագոյնք, քան զսեռն…*»): Ինչպես տեսնում ենք, իրեն չնույնացնելով ո՛չ պլատոնականների, ո՛չ արիստոտելականների հետ, Դավիթը երբեմն բռնում է մի կողմը, երբեմն՝ մյուս: Իսկ ընդհանուրի եռակի գոյության մասին քննարկման ժամանակ պնդում է, որ թե՛ Պլատոնը, թե՛ Արիստոտելը ընդունում են ընդհանուրի բազմությունից առաջ, այսինքն՝ Աստծո գիտության մեջ, գոյություն ունենալը, թեպետև նրանց միջև կա որոշակի անհամաձայնություն. «ինչ յաղագս այսոսիկ տարաձայնութիւն է Պղատոնի և Արիստոտէլի՝ ասասցուք, և ի վերջոյ դատեսցուք զնոսա» (տե՛ս ԴԱ, ԵՓ, էջ 127), իսկ մեկ այլ անգամ գրում է, որ Արիստոտելի ուսմունքը այլ կերպ մեկնաբանողները «*որ զայսոսիկ ասեն, սուտ ասեն վասն Արիստոտէլի, քանզի և ոչ նա ասէ զգործն առանց գիտութեան, և ոչ զգիտութիւն առանց գործոց*» (նույն տեղում): Պլատոնականների և արիստոտելականների վերաբերյալ Անհաղթը հետաքրքիր հարցադրում է անում նաև Պորփյուրի կապակցությամբ. «*Զճեմարանն յիշէ, որպէս ունանք ասեն, վասն զի ճեմականքն զօրաւորք էին բանականաւն. Այլք ասեն, թէ վասն զի պղատոնական է, կամեցաւ ցուցանել՝ թէ և արիստոտելականացն հետևի. վասն այսորիկ յիշեաց*» (ԴԱ, ԵՓ, էջ 131): Ակնհայտ է, որ այդ ուղղությունների հաշտեցման մասին մետախորհումն արդեն առկա էր Դավթի դարաշրջանում:

տելի տեքստերի այն հատվածների մասին, որոնցում միստիկական մոտեցման ակնառու շունչ կա: Նա գրում է. «Մենք ինչպե՞ս պետք է բացատրենք, որ Պլուտարքոսը ոչ միայն Պլատոնին, այլև Արիստոտելին է վերագրում այս ուսմունքը, ըստ որի փիլիսոփայության գագաթնակետը միստերիայանման հաղորդակցությունն ու լուսավորվածությունն է (mistery like initiation-illumination)»[9]: Իր առաջադրած հարցին նա պատասխանում է. «Ես կարծում եմ, որ անշրջահայացություն կլիներ անտեսել այն հնարավորությունը, որ Պլուտարքոսը ուներ բավարար հիմքեր՝ խոսելու *Արիստոտել միստիկի* մասին: Նույնիսկ հնարավոր է, որ նա Պլատոնին որպես առավել «միստիկական» (“mystical”) է ներկայացնում, քան այդ կարող էին թույլ տալ Պլատոնի տեքստերը, քանի որ նա Պլատոնին ընթերցում է Արիստոտելի այն հատվածի լույսի ներքո, որն առավել «միստիկական» է, քան Պլատոնի տեքստերում ցանկացած այլ հատված: Ռոզեի ինդեքսին մի հայացք գցելն անգամ ցույց է տալիս, որ Պլուտարքոսի Արիստոտելն ավելի ամբողջական և հասկանալի է, քան մերը»[10] (ընդգծումը հեղինակինն է – Ս. Պ.): Արիստոտելի «Եվդեմյան էթիկա» երկը (որի հեղինակային պատկանելությունը հետազոտողների կողմից կասկածի տակ է դրվել) Մերլանը համարում է աստվածակենտրոն (theocentric) կամ «կրոնական» (“religious”) բնույթ ունեցող և նշում, որ մեկնաբանները փորձել են «մարդկայնացնել» (“humanize”) այդ երկի բովանդակությունը, այնինչ՝ «Դրանում ակներև կրոնական խանդավառությունը դժվար թե հաջողվի գերազանցել: Եվ մարդու բարձրագույն փորձառության ոչ-դիսկուրսիվ բնույթը այստեղ նշվում է առանց որևէ երկիմաստության: Ինչ խոսք, տարօրինակ կլինի ընդունել, որ այդ ինտուիցիայի առարկաները տրամաբանության

---

[9] **Ph. Merlan**, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1963, pp. 33-34.

[10] Նույն տեղում: Մերլանը շարունակում է հիմնախնդրի քննարկումը և նշում, որ ըստ Ցելլերի Ալեքսանդրն է վերացրել «միստիկ տարրը Արիստոտելի համակարգում»: Մերլանը համաձայն չէ Ցելլերի հետ, որ Ալեքսանդրը վերացրել է այդ տարրը, և կատարում է պատշաճ հղումներ, որոնք ապացուցում են հակառակը:

սկզբունքներն են»[11]: Դիմելով ուղղակի այդ երկի տեքստին, կարելի է միանգամայն համաձայնել Մերլանի դիտարկման հետ: Արիստոտելը (կամ նրա աշակերտը՝ ելնելով Ուսուցչի ավանդույթից) գրում է. «*Այն, որ մարդիկ իմաստուն և բարի են լինում միաժամանակ, և Սոկրատեսի ասույթը «Ոչինչ ավելի հզոր չէ, քան իմաստությունը», ճիշտ է: Բայց «իմաստություն» ասելով նկատի ունենալով «գիտելիքը», նա սխալվում էր, քանի որ իմաստությունը առաքինության մի ձև է, և գիտական գիտելիք չէ, այլ իմացության մեկ այլ տեսակ*»[12]: Իսկ քիչ անց կարդում ենք. «Ո՞րն է հոգու շարժման մեկնակետը: Պատասխանը պարզ է. ինչպես տիեզերքում, այնպես էլ այստեղ, ամեն ինչ շարժվում է Աստծո կողմից: Մեզանում եղած աստվածային տարրն է մեր բոլոր շարժումների պատճառը: Եվ բանականության մեկնակետը բանականությունը չէ, այլ նրանից վեր ինչ-որ բան: Ինչն է կարող, այդ դեպքում, վեր լինել նույնիսկ գիտելիքից և բանականությունից, Աստծուց բացի»[13]: Համանմանորեն, Դավթի երկերում կան դրույթներ, ըստ որոնց տրամախոհությունը գործ ունի ապացույցի հետ, իսկ մտքին առնչվող ճշմարտությունները վեր են ապացուցված լինելու անհրաժեշտությունից: Այսպես, նա ասում է. «*Իսկ աններստորադրական մակացութիւն է, որ առնու սկզբունս զհասարակաց մտածութիւնս, որք ոչ ունին պէտս ապացուցութեան, որպէս յորժամ ասեմք, թէ Աստուած բարի է, որ է հասարակաց մտածութիւն: Վասն զի ամենայն ոք խոստովանի, թէ Աստուած բարի է, և ոչ ինչ ունի պէտս ապացուցութեան*»[14]:

Արիստոտելյան մեթոդաբանությունն օգտագործելով հոգու խնամքի Սոկրատ-Պլատոնյան ավանդույթի իր տարբերակը մշակելու համար, Դավիթը հանգում է կատարյալ փիլիսոփայի աստվա-

---

[11] Նույն տեղում, էջ 35:

[12] **Aristotle,** *The Eudemian Ethics*, VIII, I, 7-11, in Aristotle, The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices, The Greek text with an English translation by H. Rackham, London, Cambridge, MCMXXXV, p. 454-455.

[13] Նույն տեղում, VIII, II, 20-23, էջ 466-467:

[14] ԴԱ ԵՓ, էջ 77:

ծանմանության գաղափարին, նշելով, որ ինչպես Աստված ամենագետ է, ամենազոր և ամենաբարի, այնպես էլ կատարյալ իմաստասերը ձգտում է գիտության, հզորության (տենչանքների սահմանափակման) և բարության: Աստծո գաղափարն իր ուսմունքի հիմքում դնելով՝ Դավիթն արժանացել է իր ուսանողների գնահատանքին, որի արձագանքները հասել են մեզ: Թեպետ ինչ-ինչ դավանաբանական և աշխարհայացքային պատճառներով Դավթի անվան շուրջ մի քանի դար լռություն է տիրել, սակայն նրա դասախոսություն-երկերի վերնագրերը պահպանել են բարձրագույն գնահատանքի նշանները հայ մտածողի հանդեպ: Դավթի հունարեն պահպանված տեքստերի վերնագրերում նա անվանվում է «***Թեոֆիլեստատոս կայ թեոֆրոն***» *այսինքն՝* ***ամենաաստվածասեր և աստվածիմաց*** *փիլիսոփա, և ինչպես նկատել է Ա. Մուրադյանը, որոշ հայերեն թարգմանություններում ևս՝* ***յոյժ աստուածասէր և աստուածախոհ փիլիսոփայ***[15]: Համեմատության համար դիտարկենք, թե Արիստոտելի երկերի մեկնությունների Commentaria in Aristtelem Graeca մատենաշարում ինչպիսի անվանումներ են տրված Դավթի ժամանակակից այլ փիլիսոփաների: Տեսնում ենք, որ ***ամենաաստվածասեր և աստվածիմաց*** *փիլիսոփա* անվանումը տրվում է միայն Դավթին, այնինչ ի հակադրություն դրա, Ալեքսանդրիայի դպրոցի ղեկավար և իր աշակերտների կողմից հիշատակվող Ամոնիուսը ստորոգությունների մեկնության մեջ կոչվում է միայն փիլիսոփա[16], իսկ Պորփյուրի ներածության նախաբանում՝ պարզապես Հերմեսի որդի Ամոնիուս[17]: Էլիասի ներածականի վերնագրում անգամ հեղինակի անունը չկա, երկը պարզապես նշված է՝ «Աստծո օգնությամբ փիլիսոփայության ներածություն»[18], Օլիմպիոդորոսը անվանվում է փիլիսոփա, Դեքսիպը «Ստորոգությունների» մեկնության վերնագրում կոչվում է «պլատոնական

---

[15] Տե՛ս **Ա. Ն Մուրադյան**., *Դավիթ Անհաղթի անձնավորության, ժամանակի և ժառանգության հարցի շուրջը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, Եր., 1981, թիվ 1, էջ 198:
[16] Տե՛ս CAG IV, 4, էջ 1:
[17] Տե՛ս CAG IV, 3, էջ 1:
[18] Տե՛ս CAG XVIII, 1, էջ 1:

փիլիսոփա»[19], իսկ Սիմպլիցիուսի «Հոգու մասին»-ի մեկնության ձեռագրի վերնագրում պարզապես գրված է նրա անունն առանց որևէ բնութագրի[20]: Հնարավորություն չունենալով CAG-ի բոլոր հատորները նայելու՝ եղած օրինակներից էլ կարելի է հասկանալ, որ Դավիթը որպես դասախոս ու փիլիսոփա հատուկ հարգանքի է արժանացել: Սա ցույց է տալիս, որ հունարեն ձեռագրերի վերնագրերի տեքստերից դուրս Դավթի չհիշատակվելը ինչ-որ դավանաբանական կամ գուցե այլ կարգի հակասության հետևանք է, քանի որ նման մակդիրներ ունեցող հեղինակը չէր կարող Ալեքսանդրիայի իր կոլեգաների շրջանում անտեսված մեկը լինել: Պարադոքսն ավելի է խորանում, երբ նկատում ենք, որ Ամոնիուսն էլ է իր Պորփյուրի ներածականում խոսում Աստծուն նմանվելու, իմաստասիրությունը Աստծո կարողությունների նմանությամբ տեսականի և գործնականի բաժանելու մասին[21], սակայն նրան որևէ վերնագրում աստվածասեր՝ ***թեոֆիլոս,*** չեն անվանում, այնինչ Դավթի համար քիչ են գտնում անգամ դա՝ գրելով գերադրական աստիճանով՝ ***թեոֆիլեստատոս՝ աստվածասիրագույն կամ ամենաաստվածասեր***: Գուցե սրա լուծումը Ամոնիուսի՝ հեթանոս, իսկ Դավթի քրիստոնյա լինելու մեջ է, սակայն այդ դեպքում Դավթի ներկայության մասին Ֆիլոպոնուսի՝ հետազոտողների կողմից փաստված լռությունն է հանելուկային: Ինչ վերաբերում է ***թեոֆրոն-ին,*** ապա այն կարելի է հասկանալ որպես Աստծո մասին մտածող, Աստծուն իմացող, որը լրիվ ներկայացնում է Դավթի ուսմունքը, բայց բառարանները այն բացատրում են որպես ***աստվածային միտք ունեցող***[22], ***աստվածային իմաստությամբ օժտված***[23],

---

[19] Տե՛ս CAG IV, 2, էջ 2:

[20] Տե՛ս CAG XI, էջ 1:

[21] Տե՛ս CAG, 4.3, էջ 11-12:

[22] Բառը **godly-minded, holy**՝ «աստվածային միտք ունեցող, սուրբ» է թարգմանված հունարեն-անգլերեն բառարանում (*Greek-English Lexicon,* compiled by H. G. Liddel and R. Scott, Oxford, 1968):

[23] Բառը **благочестивый или наделенный божественной мудростью**՝ «բարեպաշտ կամ աստվածային իմաստությամբ օժտված» է թարգմանված հունարեն-ռուսերեն բառարանում (*Древнегреческо-руский словарь*, сост. И. Х. Дворецкий, т. 1, М., 1958):

ինչը մատնանշում է հենց այնպիսի գնահատանք նրա անձի հանդեպ, որպիսին ինքն ուներ իրեն նախորդած ուսուցիչների նկատմամբ: Շատ հնարավոր է, որ այդ մակդիրները խոսում են այն հանգամանքի օգտին, որ Դավիթը աստվածայինի, որպես գերիմաստի, գաղափարով մարդու հիմնախնդրի լուծման փիլիսոփայական տվյալ ավանդույթի, որին պատկանում է, առաջին մշակողներից է, այլ ոչ թե վերջին ներկայացուցիչներից, ինչպես ներկայացվում է այժմ որոշ հետազոտություններում[24]… Նման մակդիրները սազում են որոշակի դպրոցի կամ ավանդույթի սկզբնավորողին, առավել ևս երբ հաշվի ենք առնում, որ այլ երկերի վերնագրերում հեղինակների հանդեպ նման պաթոս չկա:

Сильва Петросян – ***Давид Непобедимый как преемник платоно-аристотелевской культуры философствования***. Задача статьи – показать, что Давид Непобедимый, величайший средневековый армянский мыслитель, унаследовал философскую традицию античной греческой Пайдейи, развитой Платоном и Аристотелем. Будучи представителем Александрийской школы неоплатонизма, Давид рассматривается как адепт аристотелевских сочинений в отличие от представителей Афинской школы, которые комментировали в основном Платона. Но Давид согласует взгляды Платона и Аристотеля, используя аристотелевскую аргументацию для обоснования платоновской идеи о философии как заботы о душе. Давид рассматривает философию как процесс самосовершенствования, в результате чего человек уподобляется Богу. Автор считает, что Давид был одним из первых представителей Александрийской школы, так как эпитеты “теофилестатос” и “теофрон” данные ему в его греческих текстах изданных в CAG могли принадлежать лишь основателю или со-основателю традиции, а не просто продолжателю устоявшихся учений. После сравнения в том же издании названий текстов Аммониуса, Олимпиодораса, Елии и т.д. становится очевидным, что последним не

[24] Օրինակ, Ռ. Սորաբջին Արիստոտելի հունարեն կարևոր մեկնիչների իր ցանկում Դավթին տեղադրում է և՛ Օլիմպիոդորոսից, և՛ Էլիասից, և՛ նույնիսկ Ստեփանոսից ու կեղծ Էլիասից հետո՝ տանելով հասցնելով մինչև յոթերորդ դար (տե՛ս **R. Sorabji**, նշվ. աշխ, էջ 29-30):

даются такие эпитеты, и только Давид назван “наделенным божественной мудростью” учениками, которые записали тексты его лекций.

Ключевые слова: Давид Непобедимый, Платон, Аристотель, забота о душе, уподобление Богу.

Silva Petrosyan – ***David the Invincible as an Inheritor of Plato-Aristotle Philosophical Culture***. The purpose of the article is to show that David the Invincible, the greatest Armenian medieval thinker, inherited philosophical tradition of the Ancient Greek Paideia developed mainly by Plato and Aristotle. David, being a representative of the Alexandrian school of neo-Platonism, is considered to be focused on Aristotle’s works unlike the Athenian school’s representatives with their Platonic orientation. But David conciliated Aristotle’s and Plato’s views using Aristotelian methodology and argumentation in favor of the Platonic approach to philosophy as a care of soul. David considers philosophy as a process of self perfection, when the human being becomes like the God. Author argues that David was one of the first representatives of the Alexandrian school as the epithets “theophilestatos” and “theofron” given to him in the CAG could belong only to a founder or co-founder of the tradition, not to the one who merely continues the established tradition. Comparing the titles given to Ammonius, Olympiodorus, Elias and etc., we see that they don’t bear such epithets, so David was really considered as a “godly-minded” person by his students who wrote down the texts of his lectures.

Key-words: David the Invincible, Plato, Aristotle, care of the soul, likeliness to God.

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ «ԿԱՏԵԳՈՐԻԱՆԵՐ» ԵՎ «ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ» ԵՐԿԵՐԻ ՊԵՏՐՈՍ ԱՐԱԳՈՆԱՑՈՒ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Անուշ Արամայիսի Մինասյան

Բանալի բառեր՝ *Արիստոտել, տրամաբանություն, «Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին», Հովհան Որոտնեցի, Պետրոս Արագոնացի, մեկնություն, միարարություն, հակամիարարություն, սխոլաստիկա*

Արիստոտելի տրամաբանական երկերի ժողովածուի՝ «Օրգանոնի» մաս կազմող «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» աշխատությունները հայերեն են թարգմանվել 5-րդ դարի վերջերին - 6-րդ դարի սկզբներին «հունաբան» դպրոցի ներկայացուցիչների կողմից և ներկայումս համարվում են նշված գործերի հնագույն ու ճշգրիտ թարգմանություններից: Արիստոտելյան երկերը բազմիցս մեկնվել են և դասավանդվել միջնադարյան Հայաստանի ուսումնական հաստատություններում: Մեզ են հասել Արիստոտելի «Կատեգորիաների»՝ վեց և «Մեկնության մասին» երկի չորս «Լուծմունք»-ներ: Դրանք են «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» արիստոտելյան երկերի Անանուն հեղինակի (թարգմ. 5-6-րդ դդ.), Վահրամ Ռաբունու (13-րդ դ.), Պետրոս Արագոնացու (14-րդ դ.) և Հովհան Որոտնեցու (14-րդ դ.) մեկնությունները, ինչպես նաև «Կատեգորիաներին» նվիրված Դավիթ Անհաղթի (5-6-րդ դդ.) և Մովսես Քերթողի (5-րդ դ.) աշխատասիրությունները:

Վերոնշյալ մեկնությունների միջև առկա են որոշակի գաղափարական առնչություններ: Ձեկուցման նպատակն է վերլուծության ենթարկել Արիստոտելի նշված երկերի՝ կաթոլիկ միսիոներ, Դոմինիկյան միաբանության անդամ Պետրոս Արագոնացու և Տաթևի համալսարանի հիմնադիր, հակամիարարական ուժերի առաջնորդ,

հայ առաքելական եկեղեցու՝ ինքնագլուխ (ավտոկեֆալ) կարգավիճակի պաշտպան Հովհան Որոտնեցու մեկնությունների միջև առկա գաղափարական առնչությունների հիմնահարցը:

Բարդուղիմեոս Բոլոնացու մահից (1333 թ.) հետո ստանձնելով կաթոլիկ քարոզչության ղեկավարությունը Հայաստանում՝ Պետրոս Արագոնացին միաժամանակ գլխավորել է նաև կաթոլիկ քարոզիչների և նրանց հայ համախոհների՝ միաբարների ծավալած թարգմանական և գիտամանկավարժական բեղուն գործունեությունը: Անկախ կրոնա-գաղափարախոսական բնույթի շահերից ու նպատակներից (հայ առաքելական եկեղեցու միավորում կաթոլիկ եկեղեցու հետ, Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանության հաստատում Հայաստանում), կաթոլիկ միսիոներների ստեղծած գրական ժառանգությունը շյուղեր է արձակել միջնադարյան հայ հոգևոր իրականության մեջ, դարձել հայ մշակույթի անբաժան արժեքներից: Պետրոս Արագոնացու նշված մեկնությունները ևս բազմիցս ընդօրինակվել են միջնադարյան հայ ձեռագիր մատյաններում, դասավանդվել կրթական հաստատություններում, օգտագործվել հայ մտածողների գրավոր ժառանգության մեջ և պահպանված լինելով միայն հայերեն և նախատեսված լինելով հայ ընթերցողի համար՝ միանգամայն արդարացիորեն համարվում են հայ միջնադարյան մշակութային արժեքներ:

Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» աշխատությունների Պետրոս Արագոնացու մեկնություններից յուրաքանչյուրը բաղկացած է քսանմեկ գլխից կամ մեկնողական հատվածից, ընդ որում, դրանք չեն համընկնում Արիստոտելի երկերի ո՛չ հին հայերեն թարգմանությունների, ո՛չ էլ ներկայիս ռուսերեն թարգմանությունների գլուխների բաժանմանը: Գլուխներից յուրաքանչյուրը կազմված է երեք բաժնից: Առաջին բաժնում Արագոնացին նախ ամփոփում է, թե ի՛նչ խնդրի էր վերաբերում արիստոտելյան բնագրի նախորդ գլուխը և նախապատրաստում է, թե ի՛նչ հարց պետք է քննվի սույն գլխում: Այնուհետև բնագրի այս առաջիկա

մեկնվելիք հատվածում նա կատարում է տեքստային բաժանումներ՝ մշտապես հղելով արիստոտելյան երկը՝ «Առաջինն անդուստ... Երկրորդն անդուստ (այնտեղ)...» ձևով, այնպես, որ ընթերցողը կամ ուսանողը Արիստոտելի երկը ձեռքին ունենալու դեպքում կարող է հեշտությամբ կողմնորոշվել դրանում: Իր բաժանումները կատարելիս մեկնիչը առաջնորդվում է երկու սկզբունքով. առաջին, ինչի՞ մասին է գրում Արիստոտելը տվյալ հատվածի տվյալ մասում (ըստ ուսումնասիրության առարկայի) և, երկրորդ, Արիստոտելը ի՞նչ ձևով կամ եղանակով է բացահայտում տվյալ հարցի էությունը տվյալ տեղում (ըստ ուսումնասիրության մեթոդի): Իր բաժանումները Արագոնացին սկսում է ամենաընդհանուրից՝ Ստագիրացու երկից, ապա մաս առ մաս բաժանելով հասնում է մինչև առանձին դրույթները: Պետրոս Արագոնացու բաժանումները այնքան ամբողջական և հետևողական են, որ այս վերացական գծապատկերից դուրս չի մնում արիստոտելյան և ոչ մի հիմնադրույթ:

Երկրորդ բաժինը սկսվում է «Արդ ասէ...» արտահայտությամբ և պարունակում է նախորդ բաժնում առանձնացված արիստոտելյան նյութի վերաշարադրանքը: Մեկնվող երկին ուղղված հղումները («անդուստ...») այստեղ արդեն յուրատեսակ բնաբանի դեր են կատարում: Արիստոտելի երկը ձեռքին չունեցող ուսանողը ըստ այս երկրորդ՝ վերաշարադրման բաժնի, կարող է որոշակի պատկերացում կազմել վերլուծման ենթակա նյութի մասին: Որոշ դեպքերում Արագոնացին այս բաժնում ոչ միայն ներկայացնում է արիստոտելյան նյութը, այլև մասամբ վերլուծում է այն:

Բուն վերլուծական բաժինը երրորդն է, որը սկսվում է «շուրջ զմասամբս զայս խնդրիս» դարձվածքով և կազմված է հարց ու պատասխանի ձևով: Այստեղ Արագոնացին Արիստոտելի կողմից քննվող խնդիրների կարգի, դասավորության, դրանց շուրջն առկա այլակարծությունների վերաբերյալ բազմաթիվ հարցադրումներ է կատարում և իսկույն ևեթ վերլուծում ու պարզաբանում է դրանք՝ դրսևորելով բարձր տեսական պատրաստվածություն և փիլիսոփա-

յական հիմնահարցերի շուրջ գրականության մեջ ընթացող վիճաբանություններին՝ լավատեղյակություն:

Այսպիսով, իր մեկնություններում Պետրոս Արագոնացին ոչ թե սոսկ ներկայացնում է Ստագիրացու երկերը, այլ դա անում է դասակարգված ձևով, ոչ թե ուղղակի պարզաբանում, դյուրընկալելի է դարձնում արիստոտելյան թեզերը, այլ հիմնավորում ու պատճառաբանում է դրանք, հերքում դրանց շուրջն առկա այլակարծություններ: Այսինքն, ուսուցողական-կրթական նշանակություն ունենալուց բացի, լատին քարոզչի այս աշխատությունները նաև կարևոր գիտատեսական հետազոտություններ են:

Հովհան Որոտնեցու՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» աշխատություններին անդրադառնալը, կարծում ենք, որոշակիորեն պայմանավորված էր Հայաստանում լատին քարոզչի մեկնությունների ի հայտ գալու փաստով և հայ ուսյալ հոգևորականության շրջանում դրանց նկատմամբ առանձնակի հետաքրքրության դրսևորմամբ: Կարելի է ենթադրել, որ Արագոնացու այս մեկնությունները յուրատեսակ մարտահրավեր հանդիսացան հայ մտածողի համար՝ դրդելով նրան նորովի անդրադառնալ Արիստոտելի տրամաբանական ժառանգությանը:

Արիստոտելի երկերին նվիրված Հովհան Որոտեցու աշխատությունները յուրովի հանրագումարի են բերում հայ իրականության մեջ մինչ այդ ստեղծված և թարգմանված մեկնությունները: Այսպես, իր «Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի» և «Համառաւտ լուծմունք Պերի արմէնիաս գրոցն» աշխատությունների մեջ Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկից քաղված բնաբաններին զուգահեռ բնաբաններ է քաղել նաև Անանուն հեղինակի մեկնություններից, իսկ լուծմունքներում օգտագործել է ինչպես վերջինիս, այնպես էլ Պետրոս Արագոնացու (իսկ «Կատեգորիաների» մեկնության մեջ նաև Դավիթ Անհաղթի) աշխատությունների մի շարք գաղափարներ ու վերլուծություններ:

Որոտնեցու մեկնությունները գրված են հայ մեկնողական ավանդույթում ընդունված բնաբանա-լուծումնային եղանակով (զուգահեռաբար օգտագործվում է նաև հիմնախնդիրների քննության հարց-պատասխանային եղանակը): Այս աշխատությունների գլուխների մասնատումը, ի տարբերություն Արագոնացու մեկնությունների, հիմնվում է Արիստոտելի երկերի հին հայերեն թարգմանությունների և Անանուն մեկնությունների թեմատիկ բաժանումների վրա:

Արիստոտելի երկերի Պետրոս Արագոնացու և Հովհան Որոտնեցու մեկնությունների գաղափարական առնչությունների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Որոտնեցին հիմնականում քաղվածքներ է կատարում Արագոնացու մեկնությունների երրորդ՝ վերլուծական բաժնից, սակայն երբեմն օգտագործում է նաև առաջին՝ թեմատիկ բաժանումների և երկրորդ՝ վերաշարադրման բաժինների որոշ գաղափարներ ու դրույթներ:

Ընդ որում, Որոտնեցին խուսափում է Պետրոս Արագոնացու անունը նշելուց. նա կա՛մ հրաժարվում է որևէ վկայակոչումից, կա՛մ բավարարվում է «իսկ այլք ասեն...» կամ «ըստ այլ վարդապետաց է այսպէս» անորոշ հղմամբ: Արագոնացու անունը չնշելը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ վերջինս, այնուամենայնիվ, Հովհան Որոտնեցու կրոնա-գաղափարախոսական հակառակորդն էր, և Որոտնեցին նրա հեղինակությունը չբարձրացնելու նպատակով խուսափում էր անձը հայտնելուց: Պատահական չէ, որ կաթոլիկ միսիոներների աշխատությունները արտագրող գրիչները ևս, եթե միաբարական թևին չէին պատկանում, չէին նշում դրանց հեղինակների անունները:

Եվ այսպես, խմբավորենք այն դեպքերը, երբ Հովհան Որոտնեցին ինչ-որ կերպ օգտագործում է «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» երկերի Պետրոս Արագոնացու մեկնությունները.

- Որևէ հարցի առնչությամբ Որոտնեցին սովորություն ունի իրար զուգահեռ շարադրել մի քանի տեսակետներ, որոնց շարքում կարող է տեղ տալ նաև Արագոնացու կարծիքին. «Իսկ թէ վասն է՞ր

հոմանունս նախադասէ քան փաղանունսն...այս ըստ Նոմելախաւ-սին. իսկ այլք (իմա՝ Արագոնացի - Ա. Մ.) ասեն, թէ...»[1] կամ «Իսկ թէ վասն է՞ր տասն են ստորոգութիւնք և ոչ աւելի և նուազ, ըստ Ոլոմբիադորոսին է այսպէս... իսկ ըստ այլ վարդապետաց է այսպէս...»[2] և այլն:

- Որպես առաջադրված հարցի լիարժեք պատասխան Որոտնեցին կարող է պարզապես վերաշարադրել Պետրոս Արագոնացու մեկնություններից քաղված վերլուծությունը՝ «ասեն թէ...», «իսկ այլք ասեն» կամ «առ որս պատասխանեն» անորոշ հղմամբ: Այսպես օրինակ, բավական է համեմատել «Մեկնության մասին» երկի Հովհան Որոտնեցու մեկնության «Առ որս պատասխանեն, թէ ճշմարիտն երկակի է...»[3] հատվածը նույն երկի Արագոնացու մեկնության «Ասացեալ է, թէ կրկին է ճշմարտութիւն...»[4] հատվածի հետ և այլն:
- Շատ դեպքերում Որոտնեցին օգտագործում է Արագոնացու մեկնությունների դրույթները՝ առանց որևէ, անգամ անորոշ, հղման.

-Առաջադրված որոշ հարցերի Որոտնեցին մի քանի կետով շարադրում է պատասխանների շարք, որոնք լրացնելով իրար՝ կազմում են ամբողջական լուծում: Այդ շարքում մեկ կամ ավելի կետերով կարող են ներկայացվել նաև նույն խնդրի շուրջ Արագոնացու նկատառումները:

-Առանց որևէ հղման Որոտնեցին օգտագործում է Արագոնացու որոշ գաղափարներ, եթե դրանք ընդհանրական բնույթ ունեն և ինքնին արժեքավոր են:

---

[1] Տե՛ս Յովհաննու Որոտնեցւոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի: Հավաքական տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, ռուսերեն թարգմ. Ա. Ա. Ադամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956, էջ 4: Համեմատի՛ր Պետրոս Արագոնացի, Համառօտ վերլուծութիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի, ՄՄ, Ձ. 1684, էջ 40ա:

[2] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 28, համեմատիր նույնի՝ էջ 45բ-46ա:

[3] Տե՛ս Յովհան Որոտնեցի, Համառաւտ լուծմունք «Պերիարմէնիաս» գրոցն: Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Երևան, 2014, էջ 65:

[4] Պետրոս Արագոնացի, Սկիզբն վերլուծութեան ի վերայ գրոցն, որ կոչի Պերիարմէնիաս: ՄՄ, Ձ. 1684, էջ 59ա:

Ամփոփելով, կարելի է եզրակացնել, որ դավանաբանական բնույթի տարաձայնությունները խոչընդոտ չեն հանդիսացել հայ փիլիսոփայի համար, որ նա հանգամանալից ծանոթանա և խորապես ուսումնասիրի կաթոլիկ քարոզչի (քարոզիչների)[5] աշխատությունները: Ավելին, Որոտնեցին իր մեկնություններում օգտագործել է Արագոնացու աշխատությունների որոշ վերլուծություններ և մեկնաբանություններ՝ դրանցով հարստացնելով և տեսական առավել բարձր մակարդակի հասցնելով իր լուծմունքները: Տարբերակելով լատին փիլիսոփայական գրականությունը կաթոլիկ քարոզչությունից՝ Որոտնեցին գործնականում ցույց է տվել, որ Արագոնացու մեկնություններում առկա իմացաբանական-տրամաբանական հարուստ նյութը ընդունելի և կիրառելի է նաև հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանության պաշտպանների իմաստասիրական ուսումնասիրություններում:

А. А. Минасян - **Идейные связи между толкованиями петра арагонского и иоанна воротнеци сочинений аристотеля “категории” и “об истолковании”.** Сочинения Аристотеля “Категории” и “Об истолковании” были переведены на армянский язык в конце V-начале VI вв., они неоднократно комментировались средневековыми армянскими мыслителями и преподавались в высших учебных заведениях Армении. В докладе анализируется проблема идейных связей и преемственности между толкованиями указанных трудов Аристотеля данными католическим миссионером, представителем Доминиканского монашеского ордена Петром Арагонским (умер в 1347 г.) и армянским мыслителем, лидером антиуниатской борьбы, убежденным сторонником автокефалии Армянской Апостольской церкви Иоанном Воротнеци (1315-1388 гг.). Автор выдвигает и обосновывает тезис о том, что несмотря на принципиальные разногласия догматического характера, армянский философ глубоко изучил труды католического проповедника и по необходимости использовал его некоторые суждения и комментарии в своих толкованиях, обогащая

[5] Հայտնի է, որ Որոտնեցին քաջածանոթ է եղել և լայնորեն օգտագործել է նաև Բարդուղիմեոս Բոլոնացու աշխատությունները:

их достижениями зрелой европейской схоластики в области философии и логики.

A. A. Minasyan - **The Ideological References between the Interpretations of Aristotle's Works "Categories" and "On Interpretation" by Peter of Aragon and Hovhan Vorotnetsi.** Aristotle's works "Categories" and "On Interpretation", translated into Armenian at the end of the 5th and at the beginning of the 6th centuries, were numerously interpreted by Armenian thinkers, and taught in higher educational institutions. The report analyses the problem of ideological references between the interpretations of Aristotle's above-mentioned works by catholic preacher, representative of Dominican Order, Peter of Aragon (died in 1347) and Armenian thinker, leader of anti-Unitorian forces, and a committed advocate of autocephaly of the Armenian Apostolic Church, Hovhan Vorotnetsi (1315-1388). The author sets forth and substantiates the notion that principal discrepancies of theological nature have never been an obstacle for the Armenian philosopher to deeply study the works by the catholic preacher and use some of his judgments and interpretations, in due manner, enriching them with the achievements of European mature scholasticism in the realms of philosophy and logic.

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԱՐԴԱՐՈՒԹՅԱՆ ՀՂԱՑՔԸ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ (ԱՆ)ԱՐԴԱՐՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ: ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՂ ՏՐԱՄԱՍՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՈՒՄՆԵՐԸ

Նաիրա Ժորայի Մկրտչյան

Բանալի բառեր՝ *արդարություն, արժանիք, պատմական (ան)արդարություն, սոցիալական իրականություն, տրամասություն*

Փիլիսոփայական տրամասության մեջ արդարության գաղափարի արտիկուլացումը սկսվում է փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորումով: Արդարությունն, անձնավորված լինելով հին աշխարհի գրեթե բոլոր դիցարաններում, փիլիսոփայության սկզբնավորմամբ նախ ապանձնավորվում է, ապա դառնում մարդկային քաղաքական համակեցության նորմատիվ չափումը: Այլ կերպ ասած՝ լավ քաղաքական կարգին անհրաժեշտորեն բնորոշ է արդարությունը կամ արդարության սկզբունքները: Այդ առումով, իհարկե, Արիստոտելն առաջին մտածողը չէ, ով առաջադրել է արդարության մասին ուսմունք: Արդարության համակարգված իմաստավորման առաջին փորձը պատկանում է նրա ուսուցիչ Պլատոնին, և այն լավ մեկնակետ էր Արիստոտելի համար, ով ընդլայնում է արդարությամբ կամ նրա հակոտնյայով՝ անարդարությամբ մարդկային համատեղ կյանքի տարբեր կողմերը բնութագրելու սահմանները:

Բայց այն, ինչ միավորում է Պլատոնին ու Արիստոտելին և որոշադրում արդարության վերաբերյալ հարցադրումների նրանց կերպն ու լուծումները, իհարկե, նախարդիությունն է իր հիմնական գծերով: Նրանք երկուսն էլ իրենց հայեցակարգերը կառուցում են նույն հղացքի վրա, որոնք արտահայտում են նախարդիության աստիճանակարգություններ ենթադրող մտահորիզոնի հիմնական կողմնորոշումները: Այդ հղացքը բանաձևվում է մոտավորապես այս-

պես՝ *«արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցելն է»*[1]: Վերջինս ցույց է տալիս, որ արժանիքը կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում արդարության այս հղացքում՝ դառնալով մի չափանիշ, որով բաշխվում են դիրքերը, պաշտոնները, համբավը, փառքը, նյութական բարիքները և այլն:

Սակայն հարց է առաջանում, թե ի՞նչն է հնարավոր դարձնում արժանիքի իբրև չափանիշի և, ընդհանրապես, արդարության այսպիսի հղացքի առաջադրումը: Այլ կերպ ասած՝ նախարդիության մտահորիզոնն ինչպիսի՞ կանխադրույթներ է որդեգրում՝ ընդունելի դարձնելու աստիճանակարգերի գոյությունը մարդկային քաղաքական համակեցության մեջ: Դրանց թվին է անշուշտ պատկանում այն դրույթը, որի համաձայն՝ մարդիկ ի բնե հավասար չեն[2], ինչով հիմնավորվում և հաստատվում են համատեղ սոցիալական կյանքում մարդկանց միջև տարբերությունները: Այն երկրորդ դրույթի հետ միասին՝ բնությունը կայուն է, նույնական և ճշմարիտ, ծնունդ է տալիս մի երրորդ դրույթի՝ մարդկային քաղաքական համակեցության կայունությունն ու ներդաշնակությունը խարխսված են բնական անհավասարությունների և համատեղ կյանքում սոցիալական հաստատությունների միջոցով դրանց ամրագրման վրա:

Արդիության սկզբնավորմամբ ու ծավալմամբ փոխվում են նախարդիության հիմնական կողմնորոշումները և սա լավագույնս արտահայտվում է նրանում, թե ինչպես են փոխվում վերոհիշյալ կանխադրույթները և, հետեւաբար, նաև արդարության հղացքը: Առաջին հերթին տիրապետող է դառնում մարդիկ ի բնե ազատ են ու հավա-

---

[1] Տե՛ս Платон, Государство, Избранное, М., 2006, էջ 44, 165,167, Аристотель, Никомахова Этика, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1984, էջ 151, Miller David, Principles of Social Justice, Cambridge, 1999, էջ 33: Դ. Միլերը վկայակոչում է The Institutes of Justinian, trans. J. B. Moyle, Oxford: Clarendon Press, 1937, p. 3, տե՛ս նույն աշխատության էջ 283:

[2] Տե՛ս Платон, Государство, Избранное, М., 2006, էջ 144-145, Аристотель, Политика, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1984, էջ 382-387:

սար դրույթը[3], ինչը տրամաբանորեն հանգեցնում է մյուս դրույթների մեջ ճշգրտումների իրականացմանը: Արդիության մտահորիզոնում մարդկային քաղաքական համակեցությունը ըմբռնվում է իբրև իրենց իսկ մարդկանց կառուցավորման հետեւանք, ինչը որոշակի սահմանափակումների պայմանով երաշխավորում է ազատությունն ու հավասարությունը: Սակայն մի կարևոր տարբերությամբ՝ անհավասարությունն ընդունելի է միայն սոցիալ-տնտեսական և ոչ քաղաքական իմաստով: Իսկ վերջինս՝ այսինքն քաղաքական հավասարությունն ունի իր գոյության ձևն ի դեմս ներկայացուցչականության (representability): Արդարության հղացքը, որը երևան է գալիս նման փոխակերպումներից հետո, շեշտում է համագործակցությունից առաջացած օգուտների ու բեռների պատշաճ բաշխման կարևորությունը, քանի որ ենթադրում է մրցակցող պահանջների միջև պատշաճ հավասարակշռություն[4]: Հետևաբար՝ հավասարությունն իբրև գաղափար և արժեք ամրապնդում է իր դիրքերը, իսկ արժանիքը սահմանափակվում արդարության չափանիշ հանդես գալու հնարավորություններում:

Պետք է նշել, որ տնտեսական ազատականությունն իր փոխակերպումների պատմության մեջ պահպանում և ընդգծում է անհավասարության ու արժանիքի դերակատարությունը մարդկային համակեցության մեջ, ինչն իր արտահայտությունն է գտնում նորազատականության ու դրա հետ սերտորեն կապված ազատապաշտության մեջ: Դրանով արդարության պլատոնա-արիստոտելյան հղացքը ոչ միայն չի հեռանում փիլիսոփայական տրամասությունից ու գոնե արևմտյան փորձառությունից, այլև բոլորովին նոր իրադրության մեջ է բացահայտում իր գաղափարական ու փոխակերպիչ ներուժը:

---

[3] Տե՛ս Гоббс Т., Левиафан, Сочинения в двух томах, т. 2, М., 1991, էջ 93, Locke John, Two Treatises of Government, New Haven and London, էջ 101:

[4] Տե՛ս Hobbes Thomas, De Cive, New York, 1949, p. 148, Rawls John, A Theory of Justice, Cambridge and Massachusetts, 2005, p. 5.

Ինչ վերաբերում է «պատմական (ան)արդարության» գաղափարին, ապա այն հարաբերականորեն նոր՝ 20-րդ դարի երկրորդ կեսին ձևավորված ու շրջանառության մեջ դրված գաղափար է: Եթե ելնել պատմական (ան)արդարությանը նվիրված դեռ սակավադեպ հոդվածների բովանդակության մեջ արծարծվող խնդիրներից ու վկայակոչված փաստերից, ապա կարելի է եզրակացնել, որ «պատմական (ան)արդարության» գաղափարի ձևավորումն ու ակադեմիական աշխարհում լեգիտիմացումը նախ և առաջ փորձ էր մտավոր անդրադարձի ենթարկել սկզբում Երկրորդ Աշխարհամարտին անմիջապես նախորդած և համատև դեպքերը: Պատմական (ան)արդարության խնդրով զբաղվող հեղինակներից մեկը՝ Դանքըն Այվասոնը գրում է. «Պատմական անարդարություն ասելով ես նկատի ունեմ անհատների, խմբերի, հաստատությունների կողմից այլ անհատների, խմբերի հանդեպ կատարած չարիքները (harms) կամ անիրավությունները (wrongs), ովքեր այժմ մահացած են, բայց ում ժառանգներն այսօր ապրում են: «Ժառանգներ» ասելով՝ ես նկատի ունեմ ոչ միայն անհատներին, այլև՝ անհատներից ստեղծված տարատեսակ խմբերին, ովքեր նույնանում են ժամանակի ընթացքում պահպանված (հաստատությունների ու պրակտիկաների մեջ առարկայացած) կոլեկտիվ ինքնության հետ»[5]: Ընդ որում, եթե հետևել նույն հեղինակի՝ Դանքուն Այվասոնի տեքստի շարադրանքի տրամաբանությանը, ապա ստրկությունը, ցեղասպանությունը, սեփականությունից զանգվածային զրկումը, զանգվածային կալանումը, քաղաքացիների անխտրական սպանությունները, զանգվածային քաղաքական բռնաճնշումները պատմական անարդարություններ են[6]: Հետևաբար, հատուցումը պատմական անարդարությունների շտկման ուղին է, եթե ոչ անմիջապես պատմական անարդարության զոհերի, ապա գոնե նրանց ժառանգների համար: Այսպիսով, պատմական (ան)ար-

[5] Ivison Duncan, Historical Injustice, In: Oxford Handbook of Political Theory, Oxford, 2006, p. 509.
[6] Տե՛ս Ivison Duncan, Historical Injustice, In: Oxford Handbook of Political Theory, Oxford, 2006, էջ 507-508:

դարության գաղափարի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նրանում ևս արժանիքի և հատուցման հասկացությունները կենտրոնական տեղ են զբաղեցնում: Հետևաբար, դեռևս նախարդիության փուլում ձևակերպված «արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցելն է» արդարության հղացքը, որն իր հայեցակարգային մշակումն է գտել Արիստոտելի արդարության ուսմունքում, որոշակի իմաստային փոխակերպումների հետևանքով դառնում է առանցքային պատմական (ան)արդարության գաղափարի համար:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ պատմական (ան)արդարության գաղափարը կենտրոնական նշանակություն ունի հայոց մեջ սոցիալական իրականության վերաբերյալ տրամասություններում, ավելին՝ գոյություն ունի «պատմական (ան)արդարության» տրամասությունը, որը բավական տիրապետող է ու ավելի հաճախ իրենով է փոխարինում, օրինակ, «սոցիալական արդարության» տրամասությունը, ապա կարելի է եզրակացնել, որ այսօր էլ արիստոտելյան արդարության հղացքն ու հայեցակարգը ոչ անմիջականորեն, պատմական արդարության գաղափարի ու տրամասության միջնորդավորվածությամբ ներկա ու ազդեցիկ են հայոց մշակույթում:

Հայկական իրականության մեջ «պատմական արդարության» գաղափարի շրջանառության համար պարարտ հող է եղել նախապատրաստված դեռևս Արշակունիների գահի անկումից հետո: Դրա վկայությունը կարող է լինել Աշոտ Հովհաննիսյանի «Դրվագներ հայ ազատագրական պատմության» երկհատորանի աշխատությունը, որտեղ հեղինակը ուսումնասիրում է Արշակունիների գահի անկումից հետո հայոց մեջ սկիզբ առած ազատագրական պայքարի տեսլականը: *Արտաքնապես պարտադրված լուծը հնարավոր է թոթափել մի այլ, արտաքին ուժով, որին պետք է օժանդակի ներքինի ջանքերը*՝ սա էր այն բանաձևը, որը բյուրեղացել էր դարեր շարունակ ազատագրական պայքարի գաղափարով տոգորված հայ գործիչների

շնորհիվ[7]: Եթե ազատագրումը դիտարկենք իբրև մարդկային քաղաքական համակեցության համար արմատական փոփոխություն ենթադրող իրողություն, ապա ակնհայտ է, որ «պատմական արդարության վերականգնման» տրամասությունը նախապատրաստած «ազատագրական պայքարի» տրամասությունը հենվում է «փոփոխության աղբյուրը ոչ այնքան ներսում է, որքան՝ դրսում» նախարդիության մտահորիզոնի մետաֆիզիկական ըմբռնման վրա:

Н. Ж. Мкртчян - **Аристотелевский концепт справедливости и идея исторической (не)справедливости.** Аристотелевский концепт справедливости, который выражает основные установки интеллектуального горизонта премодерна полностью не исчез из интеллектуального горизонта модерна. Находя свое место в экономическом либерализме этот концепт вновь возникает в XX веке в идее исторической (не)справедливости тем самым выявляя как свой теоретический так и практический потенциал. Принимая во внимание центральную роль идеи исторической (не)справедливости в дискурсах о социальной реальности в армянском контексте, то можно утверждать, что аристотелевский концепт справедливости до сих пор имеет огромное влияние на армянскую культуру.

N. J. Mkrtchyan - **Aristotle's concept of justice and the Notion of Historical (In)justice**. Aristotle's concept of justice, which reflects the main orientations of the intellectual horizon of premodernity has not been wholly left out from the intellectual horizon of modernity. Finding its proper place in economic liberalism that concept emerges in the idea of historical (in)justice in 20th century revealing its theoretical as well as practical potential. Taking into consideration the central role of the idea of historical (in)justice in discourses on social reality in Armenian context it can be stated that Aristotle's concept of justice still maintains a huge impact on Armenian culture.

---

[7] Տե՛ս **Հովհաննիսյան Աշոտ**, Դրվագներ Հայ Ազատագրական Մտքի Պատմության, հ. 1, Եր., 1957, հ. 2, Եր., 1959:

ՊԼԱՏՈՆՅԱՆ ԵՎ ԱՐԻՍՏՈՏԵԼՅԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՀԵՌԱՆԿԱՐԱՅԻՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅՈՒՄ. ՏԵՍԱԿԱՆ ԵՎ ԳՈՐԾՆԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱ

Անահիտ Ռոբերտի Ջիջյան,
Ռոմիկ Խասիբեկի Քոչարյան

Բանալի բառեր՝ *տեսական սոցիոլոգիա, գործնական սոցիոլոգիա, սոցիալական աշխատանք, բարեկարգություն, սոցիալականորեն նշանակալի, հոգևոր-քաղաքակիրթ*

1. Սոցիոլոոգիայի ինքնակայացման ժամանակակից իրավիճակը սոցիոլոգիական ընկերակցության տարբեր մասնագետների կողմից ինքնահասկացվում ու բնութագրվում է որպես «սոցիոլոգիայի ճգնաժամ» (Ռ. Կոլլինզ, Պ. Բերգեր և այլոք)[1], որպես «սոցիոլոգիայի ավարտ» որպես ուրույն գիտակարգ՝ իր առանձնահատուկ հետազոտության օբյեկտով (Ու. Բեկ), կամ որպես սոցիոլոգիայի ինտեգրացիա անտրոպոլոգիայի, տնտեսագիտության, քաղաքագիտության հետ մի ընդհանուր «սոցիալական գիտության» մեջ (Ի. Վալերստայն) և այլն[2]: 1998 թ. 14-րդ Համաշխարհային Սոցիոլոգիական կոնգրեսում Ի. Վալերստայնն իր նախագահական ելույթում հատուկ նշեց ուլտրա-մասնագիտացված սոցիոլոգիական տեսությունների վերամիավորման, վերամիասնականացման խնդրի ակտուալությունը: Առանց այդ միասնականացման սոցիոլոգիայի առարկայական տիրույթից դուրս է մնում հասարակությունը որպես այդպիսին ուսումնասիրման խնդիր[3]: «Տեսական սոցիոլոգիայի» խնդրո տիրույթից անտեսվում է հիմնարարն ու առանցքայինը՝ **զուտ մարդկային**

---

[1] Տե՛ս Collins R. Sociology: prescience or antiscience? // American Sociological Review. February 1989. Vol. 54. P. 124-139, էլ. ռեսուրս http://socioline.ru/pages/rendall-kollinz-sotsiologiya-nauka-ili-antinauka

[2] Տե՛ս Философские вопросы теоретической социологии, СПб, 2009, էջ 42:

[3] Տե՛ս նույն տեղը:

իրողությունների, կամ՝ **մարդկային կյանքի** ու հենց **մարդկային փոխգործունեության** ամենայն մասերը միաբերող ու հասարակություն-ամբողջի համատեքստում իմաստավորմամբ դրանք նույնորոշող (իդենտիֆիցնող) և այդ կերպ համադրյալ իր առարկայի՝ **մարդկային ինքնության, ինքնությունների մերձանշանակ համակեցության ու հեռանշանակ հանրակեցության կամ գոյակցության[4] և ստեղծարար գործունեության մշակութորեն** ու առավել համընդգրկուն՝ **հոգևոր-քաղաքակրթորեն նշանակալի եղելումի իսկությունը հայտող իմաստի, որում և՝ իմաստության մեկնողաբար բացորոշման խնդրակարգը[5]:**

2. Սոցիոլոգիայի՝ որպես էմպիրիկ հենքով ժամանակակից գիտություն, ըմբռնման մեջ միահյուս ներկա են գիտության և՛ պլատոնյան, և՛ արիստոտելյան հարացույցները: Ինչպե՞ս: Պլատոնը ուսումնասիրելով հոգևոր, սոցիալական, քաղաքական..., միով բանիվ՝ հոգևոր-քաղաքակրթական որևիցե իրողություն, նկարագրում ու բացորոշում է այն իր գոյության նախընտրելիորեն պիտոյական մոդուսում: Օրինակ, ուսումնասիրելով «պետությունը» և իր երկը մակագրելով եզակի թվով՝ «Պետություն», ներկայացնում է պետության իդեալական կերպը՝ նախընտրելի պիտոյականը, որպես այդ իրողության իսկություն[6]: Ըստ պլատոնյան հարացույցի հասկանալով, սահ-

---

[4] «Սոցիալական»-ը սահմանող և բուն իսկությունը բացորոշող՝ մարդկային ինքնությունների «գոյակցություն», «հանրակեցություն» ու «համակեցություն» հիմնորոշ հասկացությունների մեկնողաբար բացորոշումը տե՛ս **Ջիջյան Ա.**, **Քոչարյան Ռ.,** Ցեղասպանությունը և «սոցիալականի»-ի իսկությունն ու անիսկությունը. Մարդկության ինքնության և համակեցության քաղաքակրթական խնդիրն ու ընտրությունը – «Փիլիսոփայությունը արդի աշխարհում», գիտաժողովի նյութեր, գիրք V, ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ, «Լիմուշ», Եր., 2015, էջ 108-119:

[5] **«Մարդկային ինքնության, կյանքի ու մշակույթի», կամ «մարդկային իրողությունների», կամ «իրադարձությունների ու մարդկային գործերի» («իրաց և գործոց»), ...** ***էականորեն նշանակալի եղելումի իսկությունը հայտող իմաստության մեկնողաբար բացորոշման*** խնդրակարգի բանաձևը տե՛ս **Քոչարյան Ռ.**, Պատմությունը և Հերմենևտիկան, Գիրք 1. Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգը, «Փրինթինֆո», Եր., 2016, էջ 28, 90, 209, 249, 391 և այլն:

[6] Տե՛ս **Դաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 100. տե՛ս նաև **Քոչարյան Ռ.**, Պատմությունը և Հերմե-

մանելով ու մեկնորոշելով սոցիոլոգիայի իսկությունը, այն հարկ է ներկայացնել իր գոյության ոչ թե անպայմանորեն կյանքում արդեն իրագործված որևիցե կոնկրետ հայեցակարգի մասնավոր գոյակերպությամբ, այլ՝ հնարավոր ու հենց նախընտրելիորեն պիտոյական մոդուսով: Այս առնչությամբ նկատենք, որ սոցիոլոգիայի պատմության մեջ տարբեր հեղինակների հայեցակարգերում սոցիոլոգիան ներկայանում է ոչ միայն տվյալ ժամանակի կյանքի իրողություններին և դրանց ուսումնասիրության համար առաջադրված և-կամ մշակված մեթոդներին իր միանշանակորեն կապվածությամբ, այլև տեսության որոշ մասով ու հենց մասնավոր չափով՝ իր հեռանկարային լինելիության ակնկալիքով, որում և բովանդակյալ՝ իր հեղինակի ձգտումով, երազանքով ու մտահայեցմամբ՝ սոցիոլոգիայի անհրաժեշտ ու նախընտրելի լինելիության իդեայի ու կատարումի որպիսությամբ կամ դրա վերաբերյալ որևոր կերպ ու չափ խորհրդածություններով: Սոցիոլոգիայի պատմության մեջ տարբեր հեղինակների հայեցակարգերում միմյանց համեմատ առավել կամ նվազ չափով, կամա թե ակամա իրագործվել է պլատոնյան հարացույցը: Սոցիոլոգիայի հիմնադիրների ու կատարելագործողների՝ Օ. Կոնտի, Է. Դյուրկհեյմի, Գ. Զիմմելի, Մ. Վեբերի, Պ. Սորոկինի, Ա. Շյուցի հայեցակարգերում՝ ոչ միշտ սկզբունքորեն ու նաև ոչ նույնորեն բացորոշ արտահայտմամբ և, այնուամենայնիվ, որոշակիորեն առավել էին ներկայում սոցիոլոգիայի անհրաժեշտ ու նախընտրելիորեն հեռանկարային գոյության վերաբերյալ գաղափարներ, քանզի Սեն-Սիմոնին, Ֆուրյեին, Օուենին ժամանակամերձությամբ և մարդկային կյանքի ապագայի վերաբերյալ նրանց երազանքներին ու մտահղացքներին հաղորդ ու ընկալ այդ հեղինակների **էմպիրիկ հենքով ու պատճառիմաց գիտական տեսություններում ևս**՝ իմացահայտ են դառնում նրանց **սիրո ու ձգտումի խտացված արտահատություններ՝ երազանքներ** մարդկության հոգևոր-քաղաքակիրթ ու առավել բարե-

---

նևտիկան, Գիրք 1. Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգը, «Փրինթինֆո», Եր., 2016, էջ 495, հղում 698:

կարգ ինքնության, կյանքի, մշակույթի ու գիտության: Իսկ սոցիոլոգիայի որոշ տեսաբանների հայեցակարգերում այդ բնույթի գաղափարներ կարելի է հայտնաբերել սոսկ նվազությամբ և միայն տևական պրպտումներով՝ այդ տեսություններում ոչ ուղղակիորեն դիտավորությամբ, այլ՝ ակամա իրենց ներկայությամբ, քանզի այդ հեղինակները **կյանքի ու գիտության նախընտրելի լինելիության երազանքից հիմնականում զուրկ՝** ստեղծագործում էին սոսկ իրական կյանքի տվյալ ժամանակի իրողություններին ու դրանց ուսումնասիրության մեթոդներին կապվածությամբ հասկանալով **տեսության ադեկվատությունը կյանքին և դրա ժամանակահոս դինամիկային**, այդ կերպ ժամանակընթաց իսկ հայտորոշելով կյանքի ու գիտության **անհրաժեշտ ու հնարավոր** ապագան և արդյունքում իրենց տեսություններում միայն վերլուծում ու նկարագրում էին «այստեղ և հիմա» ներկա հասարակության կառուցակարգը, բաղադրատարրերը, սոցիալական հարաբերություններն ու գործընթացները, սոցիալական կյանքի «ստատիկան» ու «դինամիկան»:

3. Արիստոտելը, ի տարբերություն Պլատոնի, երբ ուսումնասիրում է ոչ ամենայն գոյը, այլ որևիցե կոնկրետ հոգևոր, սոցիալական, քաղաքական..., միով բանիվ՝ հոգևոր-քաղաքակրթական իրողություն, նկարագրում ու բացորոշում է այն իր գոյության **ոչ ամենայն հնարավոր** ու գուցե դեռ չիրագործված և, սակայն, հենց անհրաժեշտ ու նախընտրելի մոդուսում, ինչպես իր ուսուցիչը, այլ՝ միմիայն արդեն եղելականացած տարատեսակ մոդուսներում իրենց արտահայտությունը գտած **բոլորաքանակ և ուրեմն՝ սահմանափակ հնարավորությունների** համատեքստում հայտորոշելով մարդկային կյանքի ու գիտության սկզբունքորեն անհրաժեշտ ու նախընտրելիորեն պիտոյական գոյության ատրիբուտները: Օրինակ, ուսումնասիրելով քաղաքականությունը (ու նաև պետությունը) և, ըստ Դավիթ Անհաղթի, իր երկը մակագրելով հոգնակի թվով՝ «Քաղաքականություններ», ներկայացնում է, թե ինչպես էին քաղաքականություն վարում նախնիները՝ արգիացիները, բիովտացիներն ու այլոք և այդ կերպ իրա-

գործված բոլորաքանակ բազմայլ հնարավորությունների սկզբունքորեն սահմանափակ տեսադաշտում է բացորոշում «քաղաքականության» ու «պետության» որպես այդպիսին՝ անհրաժեշտորեն պիտոյական գոյության իսկությունը[7]: Ըստ արիստոտելյան հարացույցի հասկանալով, սահմանելով ու մեկնորոշելով սոցիոլոգիայի իսկությունը, այն հարկ է ներկայացնել իր գոյության՝ անպայմանորեն կյանքում արդեն իրագործված կոնկրետ հայեցակարգերի մասնավոր գոյակերպությունների հնարավորություններով չափյալ ու սահմանյալ տեսադաշտում միայն բացորոշելի՝ անհրաժեշտ ու հետագայում ևս հնարավոր որպիսությամբ՝ էական ատրիբուտների հավաքական ամբողջությամբ: Եվ այս առնչությամբ նկատենք, որ սոցիոլոգիայի պատմության մեջ տարբեր հեղինակների ու հատկապես՝ ժամանակակից սոցիոլոգների հայեցակարգերում միմյանց համեմատ առավել կամ նվազ չափով, կամա թե ակամա իրագործվելով պլատոնյան հարացույցը, ըստ էության, առավելաչափ քան պլատոնյանը, իրագործվել է արիստոտելյան հարացույցը, քանզի Արիստոտելի ժառանգության ազդեցիկությունն ու էականորեն նշանակալի ներկայությունը մարդկային կյանքի իրողությունների ուսումնասիրությանը կոչված սոցիոլոգիայում գերակշռել է Պլատոնի ժառանգությանն ու նշանակալի ներկայությանը՝ այնչափ, որչափ ժամանակակից կյանքում և ստեղծագործողների ներաշխարհում առավել է մարդկային հոգևոր-քաղաքակիրթ ինքնության ու համակեցության, ընդհանուր կենսակարգի ու անձնավորյալ կենսակերպի վերաբերյալ զուտ դատողական ու բանորոշ (ռացիոնալ) միտքը, քան հոգևոր սիրո խտացված արտահայտություն հանդիսացող երազանքն ու արդեն այդ հենքից բխող բանորոշ միտքը: Օրինակ, Մ. Վեբերի հայեցակարգում հետազոտության առարկայի մասնավոր օրինակ ներկայացող «պետությունը» սահմանվում է որպես օրինականացված բռնության մենատիրություն ունեցող քաղաքական միություն և նույնիսկ

[7] Տե՛ս նույն տեղը:

հավելումով՝ թե այլ կերպ այն սահմանել անկարելի է[8], ըստ էության, արիստոտելյան մոտեցմամբ՝ քննախույզ մտոք հայտորոշվում է մինչ այդ գոյություն ունեցած՝ իրեն հայտնի պետությունների միջև ընդհանուր էական հատկությունը: Եվ այնուամենայնիվ, Մ. Վեբերն իր հայեցակարգում սոցիալական գիտության որպիսությունը, որում և՝ առարկան ու մեթոդը, բնորոշում է ոչ միայն բոլորաքանակ՝ նախկինում արդեն եղելական իրենց դրսևորումների միջև ընդհանուր էական հատկություններով, այլև եղելականացյալ ու հաշվելի **բոլորից** առավել համընդգրկուն՝ **սկզբունքորեն հնարավորի** ու այդ կերպ արդեն **ամենայնի,** որում նաև հենց **իդեականորեն հնարավորի,** մտաքննության արդյունքում՝ դրանք բացահայտում է իրենց որակական հատկությունների նոր բաղադրակազմով՝ անհրաժեշտ ու նաև նախընտրելի հնարավորությամբ: Հիրավի, ձևակերպելով «հասկացող սոցիոլոգիայի» իր հայեցակարգը, Մ. Վեբերը սոցիալական գիտության համար անհրաժեշտ **«ինքնահասկացող ու ներկատարելագործվող»** պոտենցիան ու գործառույթը կենսագործելով, որով և՝ իր տեսությունում ու այնուհետ՝ սոցիոլոգիայի անհրաժեշտ ու նախընտրելի իրեն ներկայակից ու նաև ապագա լինելիությունում արմատավորելով, հայեցակարգի հասկացութային կառույցն ու մեթոդը հիմնում է՝ իր ուսումնասիրության ու գործառնության առարկա ճանաչելով մարդկային կյանքի ոչ միայն **«այստեղ և հիմա» իրագործվածը, այլև պոտենցիան, ուստի և՝ սոցիալականորեն կամ մշակութորեն նշանակալի կյանքի համայն իրողությունների սկզբունքորեն հնարավոր և նախկինի համեմատ՝ այլ «զորությամբ» ու «կարգով» ևս գոյության իսկության հասկացմանն ու բացորոշմանն ադեկվատ կարողությամբ:** Եվ կարելի է նկատել, որ սոցիալական գիտության կամ սոցիոլոգիայի ինքնահասկացման ու ներկատարելագործման այս հիմնորոշ իդեայով այլ տեսաբաններ ևս իրենց հայեցակարգերում ինչպես **«սոցիալական», այնպես էլ «սոցիալականորեն նշանակալի»**

---

[8] Տե՛ս **Вебер М.**, Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира – Избранные произведения, М., 1990, էջ 318:

իրողությունների՝ այդ իսկ նշանակալիության իսկության բացորոշման հիմնախնդրում[9] այս կամ այն չափով նկատի են ունեցել ոչ միայն սոսկ իրագործվածը, այլև պոտենցիան, որ և՝ «գոյի գոյության» ուսումնասիրության մեջ նկատի ուներ ինքը՝ Արիստոտելը, և դրա հետ մեկտեղ՝ նկատի են ունեցել նաև սոցիալական գիտության անհրաժեշտ ու նախընտրելի կոչումը և ըստ այդմ՝ դիտավորության, կերպարանումի ու կատարումի իսկությունն ու բուն իմաստության խորհուրդը:

4. Կարելի է նկատել, որ գիտության Պլատոնյան և Արիստոտելյան հարացույցների նշանակալի ներկայությունը սոցիոլոգիայում էական է նրա իսկության և նախընտրելի հեռանկարային գոյության հնարավորության բացահայտման համար: Ինչպե՞ս: Հարկ է ամրագրել, որ **սոցիոլոգիան ուսումնասիրում է մարդկային փոխգործունեությունը և սակայն չի նույնանում իր ուսումնասիրության օբյեկտին՝ մարդկային կյանքի ժամանակավոր դինամիկային:** Սոցիոլոգիան գիտություն է ու հոգևոր-մշակութային իրողություն, և որպես **հոգևոր**՝ այն իր ուսումնասիրության առարկա՝ մարդկային կյանքի իրողությունների նկատմամբ ունի ազատություն, քանզի տեսական ճանաչողության հետ մեկտեղ ունի նաև ներգործուն ազդեցիկություն և կարող է նաև փոփոխել կյանքը: Քանզի մարդը **տեսականորեն ճանաչող** և **կենսականորեն գործող** էակ է, և սոցիալական գիտությունը ևս հարկ է, որ ներկայանա ու հենց իրապես ներկայանում է որպես **ճանաչող** և **գործող** իր բաղադրիչների փոխլրացչական միասնությամբ՝ որպես միմյանցից զատորոշելի տեսական ու գործնական սոցիոլոգիաների մեկ-միասնականություն: Աստ՝ էականորեն անհրաժեշտ ու նախընտրելի պիտոյականություն ենք դիտում «գործնական սոցիոլոգիա» հասկացության ներմուծումը, հստակամտորեն տարբերելով այն «կիրառական սոցիոլոգիայից» և սոցիոլոգիայի գործառ-

---

[9] Տե՛ս **Ջիջյան Ա.**, «Հոգածությունը» որպես ունիվերսալ ինտենցիա ու հիմք սոցիոլոգիայի և սոցիալական աշխատանքի փոխհաղորդակցության – «Փիլիսոփայությունը արդի աշխարհում», գիտաժողովի նյութեր, գիրք IV, ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ, «Լիմուշ», Եր., 2014, էջ 142:

նությունում ու բաղադրակազմում այդ հիմնատարրի զատորոշումը՝ ի տարբերություն «տեսական սոցիոլոգիայի»: Եվ էական է նկատել ու ամրագրել, որ կյանքին լիովին, թեև ոչ սոսկ կրավորաբար, այլ՝ ներգործուն գոյավորությամբ մասնակից է և՛ մարդը, և՛ նրա գիտական գործունեությունը, աստ՝ սոցիոլոգիան, ընդ որում, կյանքի իրողությունից ինչպես **մարդու ազատությունն** է կենսագործվում իր տեսաճանաչողական ու կենսագործնական զորությամբ ու կատարումով, այնպես էլ **սոցիոլոգիայի ազատությունը** կենսագործվում է նրա և՛ տեսական, և՛ գործնական բաղադրիչներում:

5. ***«Սոցիոլոգիան…, նրա իսկությունը, կնշանակի նաև նրա գոյության իմաստն ու իմաստությունը, գոյության է կոչված հասարակության կյանքում բարեկարգության_հաստատման կարիքով և դիտավորությամբ»***[10]***: Այնինչ, ս***ոցիոլոգիան մինչ այժմ կայացել է իր **տեսական** ու **կիրառական** մոդուսներով: Եվ հարկ է նկատել, հասկանալ ու ամրագրել, որ «կիրառական սոցիոլոգիան» ներկայանում է որպես «տեսական սոցիոլոգիայի» **էմպիրիկ** մակարդակ: Հարկ է նաև ամրագրել, որ սկզբունքորեն կիրառական են և՛ տեսական, և՛ գործնական սոցիոլոգիաները: Իսկ «գործնական սոցիոլոգիան» չի նույնանում և սկզբունքորեն չի կարելի նույնորոշել (իդենտիֆիկացնել) որպես «կիրառական սոցիոլոգիա», ինչպես թյուրհասկացմամբ այդ արվում է մասնագիտական գրականությունում ու նաև համացանցի էլեկտրոնային կայքերում: «Գործնական սոցիոլոգիան» որպես այդպիսին՝ «կիրառական սոցիոլոգիայի» հետ սկզբունքորեն չնույնորոշվող իր բնությամբ ու իր այդ կերպ բացորոշ անվանումով բացակայությամբ հանդերձ՝ իրենում ևս ներկա տեսա-ճանաչողական բաղադրատարրով **տարբալույծ** ներկա է և՛ տեսական, և՛ նույնիսկ կիրառական սոցիոլոգիայում: Ինչպե՞ս: «Գործնական սոցիոլոգիան» ներկայանում է որպես **մարդկային հոգևոր-քաղաքակիրթ ինքնության ու համակեցության բարեկարգության հնարավորության՝ նախ**

---

[10] **Ջիջյան Ա., Քոչարյան Ռ.**, Սոցիալական աշխատանքը, բարեգործությունը և քրիստոնեական կենսակերպի արմատավորումը, Եր., 2009, էջ 186:

տեսականորեն հասկացում և ապա՝ նաև գործնականորեն կատարում: «Տեսական» և «կիրառական» սոցիոլոգիաներում «գործնական սոցիոլոգիան» տարբալույծ ներկա էր սոսկ իր տեսա-ճանաչողական բաղադրատարրով, որպես **մարդկային ինքնության ու կյանքի բարեկարգության հնարավորության բացահայտում**: Այն, ինչը «տեսական սոցիոլոգիայում» ներկայանում է որպես սոցիոլոգիայի **պրոյեկտավորող գործառնություն** կամ **սոցիալական գործընթացների բարեկարգության հնարավորության իրագործմանը նպատակամետ հանձնարարականների մշակում**, իր բնույթով որպես վերստին «տեսական» ներկայանալով, ըստ էության, հենց «գործնական սոցիոլոգիայի» տեսա-ճանաչողական բաղադրատարրին է առնչվում:

6. Հարկ է նաև ամրագրել, որ «գործնական սոցիոլոգիայում» կա նաև զուտ «գործնական» բաղադրիչը՝ ճանաչյալ կամ հասկացյալ բարեկարգության հնարավորության արդեն նաև **կենսագործումը** կամ **իրագործումը**: Իսկ սոցիալական գիտության ժամանակակից գոյությունում «գործնական սոցիոլոգիայի» այսկերպ զուտ «գործնական» բաղադրիչը որևէ կերպ գոյություն ո՞ւնի, թե՞ ոչ: Աստ՝ հարկ է արձանագրել, որ «գործնական սոցիոլոգիան» ժամանակակից սոցիալական գիտությունում գոյություն ունի և՛ իր զուտ տեսա-ճանաչողական, և՛ զուտ կենսա-գործնական բաղադրատարրերի միասնությամբ՝ որպես հենց **սոցիալական աշխատանք**, իր բուն կոչմանը համապատասխան գոյությամբ՝ տեսականորեն բացահայտելով **մարդկային ինքնության և համակեցության «այստեղ ու հիմա» ներկա գոյությունում անհրաժեշտ ու նախընտրելի լինելության ու հենց բարեկարգի համեմատ պակասը՝ որպես սոցիալականորեն նշանակալի կարիք կամ կարիքավորություն** և ապա՝ մշակելով ու գործնականորեն նաև իրագործելով հենց **կարիքին ադեկվատ սոցիալական աջակցություն**, և այդ կերպ՝ **հասկանալով ու նաև կենսագործելով բարին ու բարեկարգությունը** մարդկային հոգևոր-քաղաքակիրթ ինքնության ու համակեցության **սոցիալ-կարիքային հիմնախնդիրներում**: Արդ՝ էական է ամրագրել և օրինականացնել (լեգիտիմաց-

նել) **«տեսական սոցիոլոգիայի» հետ փոխլրացչականությամբ՝ նաև «գործնական սոցիոլոգիայի» անհրաժեշտ ու նախընտրելի գոյությունը, որը հենց սոցիալական աշխատանքն է՝ սատարագիտությունը**[11]: Ահավասիկ, սոցիոլոգիան կարելի է սահմանել և՛ առանձին-առանձին՝ որպես տեսական կամ գործնական, և՛ իր տեսական ու գործնական բաղադրիչների միասնությամբ: **Սոցիոլոգիան տեսական ու գործնական գիտություն է՝ մարդկային հոգևոր-քաղաքակիրթ ինքնության ու համակեցության իրական եղելականության հետ մեկտեղ՝ անհրաժեշտ ու նախընտրելի իսկությունը հասկացող ու մեկնորոշող և բարեկարգության հնարավորությունը կենսագործող (իրագործող):**

А. Р.Джиджян, Р. Х. Кочарян - **Платоновское и аристотелевское наследие и перспективное присутствие в социологии: теоретическая и деятельная социология.** В бытии социологии как эмпирически основополагаемой современной науки, и ныне, по новоосмыслению авторов, как в теоретической, так и в деятельной социологии единосплетенно присутствуют и платоновская, и аристотелевская парадигмы. С таким внутрезначимым присутствием эти парадигмы предоставляют возможность благозначно совершенствовать определение, необходимый и предпочтительный модус настоящего присутствия и перспективного становления социологии. И впредь необходимо существенно зафиксировать и легитимизировать, взаимодополняющее «теоретическую социологию», необходимое и предпочтительное бытие «деятельной социологии», а именно – социальной работы, согласно своему подлинному призванию и сути переименованной в «боэтологию» (по древнегреч. «βοηθολογία» – «наука о содействии»).

---

[11] Սոցիոլոգիայի և սոցիալական աշխատանքի փոխհաղորդակցության մասին մանրամասն տե՛ս նույն տեղը, էջ 178-210. տե՛ս նաև **Ջիջյան Ա.,** «Հոգածությունը» որպես ինտենցիա ու հիմք սոցիոլոգիայի և սոցիալական աշխատանքի փոխհաղորդակցության – «Փիլիսոփայությունը արդի աշխարհում», գիտաժողովի նյութեր, գիրք IV, ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ, «Լիմուշ», Եր., 2014, էջ 136-146:

A. R. Jijyan, R. Kh. Kocharyan - **Platonic and Aristotelian Heritage and Perspective Presence in Sociology: Theoretical and Practical Sociology.** In the being of sociology as empirically grounded modern science, at present, according to authors' new interpretation, both in theoretical and practical sociology are presented by interwoven unity of Platonic as well as Aristotelian paradigms. With this inner-meaningful presence these paradigms provide an opportunity to improve the definition, necessary and preferred modes of the presence and perspective development of sociology. And henceforth it is essential to fix and legitimize, complementary to "theoretical sociology", the necessary and preferred being of "practical sociology", namely – the social work, according to its genuine calling and essence renamed "boethology" (in old Greek «βοηθολογία» - "science of assistance", "science of support").

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԵՐԿԵՐԻ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Գոհար Սարգսի Մուրադյան

Սույն մատենագիտությունն ընդգրկում է բնագրերի հրատարակություններ, չհրատարակված (կամ միայն հնատիպ հրատարակություն ունեցող) երկերի մասին ձեռագրային տվյալներ (հիմնական՝ մեծ հավաքածուներում պահվող) և մի քանի նորագույն ուսումնասիրություն, որոնք լույս են տեսել Ռ. Թոմսոնի մատենագիտությունից[1] հետո:

Արիստոտելի և նրան վերագրված երկեր

Ընդհանուր՝ E. V. Grigoryeva, “Der armenische Text des Aristoteles in der Auslegung der Analytiken Davids,” *Индоевропелское языкознание и классическая филология – XIX, Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 22–24 июня 2015 г.*, Санкт-Петербург, 2015, сс. 179-192 (https://iling.spb.ru/pdf/tronsky/tronsky2015.pdf).

Ա. **Ստորոգություններ[2].**

---

[1] R.W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Brepols – Turnhout, 1995, pp. 35-36, 78-79, 107-111; idem, “Supplement to *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*: Publications 1993-2005,” *Le Muséon*, tome 120, fasc. 1-2 (pp. 163-223), pp. 170, 182-183.

[2] Այս և «Մեկնության մասին» երկի մասին տեղեկություններ տե՛ս նաև հաջորդ՝ «Անանուն մեկնություններ» բաժնում. անանուն մեկնություններն ամբողջովին ներառում են Արիստոտելի բնագրերը, որոնք հայերեն են թարգմանվել հենց նշված մեկնությունների կազմում: Տե՛ս Ա. Մինասյան, *Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ*, Երևան, 2004, էջ 18-19 (Արիստոտելի երկերի և այս մեկնությունների կազմում նրանց քաղվածքները լիակատար կերպով համընկնում են, նաև այդ երկերի հայերեն թարգմանությունների գլուխների ինքնատիպ բաժանումը կատարվել է ըստ անանուն մեկնությունների պրակների մասնատման): Լրացուցիչ փաստարկներ տե՛ս Ա. Թօփչեան, «Առաջաբան՝ Արիստոտելի «Ստորոգութիւնք» և «Յաղագս մեկնութեան» երկերի անանուն մեկնութիւնները», *Մատենագիրք հայոց*, ԺԷ հատոր, էջ 789, ծան. 2 (Արիստոտելի երկերն առանձին հանդիպում են ոչ հաճախ, և միայն՝ ուշ ձեռագրե-

1. «Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ. մատենագրութիւնք նախնեաց,* Վենետիկ, 1833, էջ 359-408 (այսուհետ՝ *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833):

2. F.C. Conybeare, *A Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of Aristotle's Categories, De interpretation, De mundo, De virtutibus et vitiis and of Porphyry's Introduction*, Oxford, 1892, pp. 107-154.

3. «Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի», *Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ*, Վենետիկ, 1952, էջ 267-316 (այսուհետ՝ *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952):

Բ. **Մեկնության մասին.**

1. «Արիստոտէլի Յաղագս մեկնութեան», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 461-486:

2. F.C. Conybeare, *A Collation with the Ancient Armenian Versions…*, pp. 155-183.

3. «Արիստոտէլի Յաղագս մեկնութեան», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 371-397:

Գ. **Մետաֆիզիկա.**

«Արիստոտէլի Ստագիրացւոյ Գիրք Բնազանցականցն, որ կոչի յունարէն Մէթաֆիզիքոց» (թարգմանեց Ստեփանոս Լեհացին), ՄՄ 4027 (1757)[3], էջ 1-293, Երուս. 48 (1782-1783), թթ. 1ա-166ա, Երուս. 780, էջ 300-370:

Դ. **Աշխարհի մասին** (կեղծ արիստոտելյան է համարվում արդեն հունարեն սկզբնագիրը).

1. « Արիստոտէլի թուղթ առ Աղեքսանդրոս թագաւոր Պատմութիւն յաղագս աշխարհի», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 603-628:

բում). սոյն առաջաբանում, էջ 792-793, նաև թվարկված են անանուն մեկնությունները պարունակող բազմաթիվ ձեռագրեր:

[3] Մատենադարանում պահվող ձեռագրերի մասին տեղեկությունները քաղել ենք Ս. Արևշատյանի կազմած ցանկից՝ Հ. Հ. Արևշատյան, «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана (краткий библиографический указатель)», *Բանբեր Մատենադարանի*, 3, 1956, էջ 387-547: Ցանկում նշված՝ ձեռագրերում համապատասխան երկերի էջահամարները զանց ենք առել:

2. «Արիստոտէլի թուղթ առ Աղեքսանդրոս թագաւոր Պատմութիւն յաղագս աշխարհի», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 517-542:

Ե. **Առաքինությունների և արատների մասին** (կեղծ արիստոտելյան է համարվում արդեն հունարեն սկզբնագիրը).

1. «Արիստոտէլի, Յաղագս առաքինութեան և չարութեանց», *Յոգնադիմի աստուածաբանական, բարոյական և քաղաքական իրողութեանց սահմանք*, Ամստերդամ, 1704, էջ 45-58 (Ղուկաս Վանանդեցին համեմատել է բնագիրը հունարեն սկզբնագրի հետ և որոշ փոփոխություններ մտցրել):

2. «Արիստոտէլի յաղագս առաքինութեանց առ Աղեքսանդրոս թագաւոր», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 629-635:

3. «Արիստոտէլի յաղագս առաքինութեանց առ Աղեքսանդրոս թագաւոր», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 543-549:

Անանուն մեկնություններ

Ա. **Ստորոգություններ.**

1. «Մեկնութիւն ստորոգութեանցք Արիստոտէլի», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 409-460 (սկսվում է Պրակք Է-ից):

2. «Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 315-367 (սկսվում է Պրակք Է-ից):

3. *Անանուն մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի*, համահավաք բնագիրը Ս. Պ. Լալաֆարյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, առաջաբանը և խմբագրությունը Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1961. վերարտադրված է՝ [Դաւիթ Անյաղթ[4]], Յաղագս մեկնութեան՝ Պերիարմենիաս, Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի», *Մատենագիրք հայոց*, ԺԷ հատոր, ԺԱ դար, Երևան, 2016, Յաւելուած, էջ 883-979:

Բ. **Մեկնության մասին**

[4] Դավիթ Անհաղթի անունն այդ հրատարակության մեջ նշված է այն պատճառով, որ ձեռագրերի մեծ մասում այդ մեկնությունները վերագրված են նրան:

1. *Սկիզբն և նախադրութիւն գրոցն, որ ասի ըստ յունացն՝ Պէրիարմէնիաս և հայերէն՝ Յաղագս մեկնութեան*, արտադրեալ ի մեծ իմաստոյն Արիստոտէլէ, թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ, Կ. Պոլիս, 1794:

2. «Մեկնութիւն Պերիարմենիաս գրոց», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 487-556 (բացակայում է մի մեծ հատված. «Յաղագս բանի» բաժնի «Պրակք Դ»-ն ընդհատվում է, և հետևում է «Պրակք ԺԹ»-ն):

3. «Պերիարմենիաս Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 398-465 (բացակայում է նույն հատվածն, ինչ նախորդ հրատարակության մեջ):

4. [Դաւիթ Անյաղթ], Յաղագս մեկնութեան՝ Պերիարմենիաս, Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի», քննական բնագիրը և առաջաբանը Ա. Թոփչյանի, *Մատենագիրք հայոց*, ԺԷ հատոր, ԺԱ դար, Երևան, 2016, Յաւելուած, էջ 787-882:

Պորփյուրիոս, «Ստորոգությունների» ներածություն

1. *Գիրք Պորփիւրի որ կոչի Ներածութիւն, յորում պարունակին վերծանութիւնք ամէնիմաստ Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի և լուծմունք սրբոյն Գրիգորի Տաթևացւոյ*, Մադրաս, 1793, էջ 17-68:

2. «Ներածութիւն Պորփիւրի», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 227-250:

3. «Ներածութիւն Պորփիւրի», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 133-156:

Դավիթ Անհաղթ

Ա. **Ընդհանուր**.

1. Դաւիթ Անյաղթ, *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1980:

2. Դաւիթ Անյաղթ, *Մատենագիրք հայոց*, Գ հատոր, Զ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 138-353 (վերարտադրված են՝ «Սահմանք», տե՛ս ստորև 5, «Մեկնութիւն ի «Վերլուծականն», Արիստոտելի», տե՛ս ստորև 3, «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի», տե՛ս

ստորև 4, «Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն», Արիստոտելի», տե՛ս ստորև 2):

3. *L'œvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, textes réunis et édités par Valentina Calzolari et Jonathan Barnes, Brill: Leiden – Boston, 2009 (*Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy*, vol. 116. *Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera*, vol. 1).

3. V. Calzolari, "The Ancient Armenian Translations of Greek Philosophical Texts: the Works of David the Invincible," *Scripta & eScripta*, 2012. Issue 10-11, pp. 131-147.

Բ. **Սահմանք.**

1. *Գիրք սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի և աստուածաբան վարդապետի*, Կ. Պոլիս, 1731:

2. *Գիրք սահմանաց սբ. Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի՝ հայոց իմաստասիրի...և յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ՝ Տ[եառ]ն Առաքելի եռամեծ վարդապետի*, Մադրաս, 1797, էջ 3-148:

3. «Սահմանք իմաստասիրութեան», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 103-213:

4. «Ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիռոնի իմաստակի և Սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 56-130:

5. Դաւիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, քննական բնագիրը, ռուսերեն թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960:

6. David the Invincible Philosopher, *Definitions and Divisions of Philosophy* (*UPATS* 5), translated by B. Kendall and R.W. Thomson, Chico, California 1983:

Գ. **Պորփյուրի Ներածության մեկնություն.**

1. «Վերծանութիւն յաղագս Ներածութեան Պորփիւրի, արարեալ ի Դաւթէ Անյաղթ փիլիսոփայէ», *Գիրք Պորփիւրի որ կոչի Ներածութիւն, յորում պարունակին վերծանութիւնք ամէնիմաստ Դաւթի*

անյաղթ փիլիսոփայի և լուծմունք սրբոյն Գրիգորի Տաթևացւոյ, Մադրաս, 1793, էջ 71-323:

2. «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 251-359:

3. «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 157-263:

4. Դաւիթ Անյաղթ, *Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիւրի*, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976:

5. David the Invincible. *Commentary on Porphyry's Isagoge.* Old Armenian Text with the Greek Original, an English Translation, Introduction and Notes by Gohar Muradyan, Brill: Leiden –Boston, 2014 (Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 137. Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera curantibus Valentina Calzolari et Jonathan Barnes, vol. 3).

6. Գ. Մուրադյան, «Դավիթ Անհաղթի «Վերլուծութիւն ի Ներածութիւնն Պորփիւրի» երկը. տեքստաբանական հարցեր», *Բանբեր Մատենադարանի*, 18, 2008, էջ 19-39:

Դ. **«Ստորոգությունների» մեկնություն.**

1. *Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի ընծայեալ Էլիասի իմաստասիրի*, ի լոյս էած Յ. Մանանդեան, Ս. Պետերբուրգ, 1911[5]:

2. Դաւիթ Անյաղթ, *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, էջ 193-300:

Ե. **«Անալիտիկայի» մեկնություն.**

1. Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի «Վերլուծականն», *Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, 1833, էջ 557-598:

---

[5] Դավթի աշակերտակից Էլիասին է վերագրված եղել և նրա անունով հրատարակվել արդեն հունարեն սկզբնագիրը՝ տե՛ս *Eliae (olim Davidis) In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berolini, 1900 (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1):

2. «Դաւթի մեկնութիւն ի վերլուծականն», *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 469-511:

3. Դաւիթ Անյաղթ, *Մեկնութիւն ի «Վերլուծականն» Արիստոտելի*, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1967:

4. Ա. Թոփչեան, «Դիտողություններ Դաւիթ Անյաղթի Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտելի երկի մասին (կառուցվածքը, բովանդակությունը, լեզուն, թարգմանչի ու հեղինակի խնդիրները», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 2006, էջ 63-90:

5. David the Invincible. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics.* Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes by Aram Topchyan, Brill: Leiden – Boston, 2010 (Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 122. Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera curantibus Valentina Calzolari et Jonathan Barnes, vol. 2).

Զ. **«Արդ զոլ զէական»-ի մեկնութիւն.**

[Մեկնութիւն արդ զոլ զէական-ի], *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, ԺԶ դար, Երևան, 2014[6], էջ 655-659 (սա Արիստոտելի «Յաղագս մեկնութեան» երկի՝ այդ խոսքերով սկսվող հատվածի[7] մեկնությունն է):

Մովսես Քերթող, «Ստորոգությունների» մեկնություն

1. «Մովսիսի Քերթողի յաղագս ստորոգութեան Արիստոտէլի», Ն. Պողարեան, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. 3, Երուսաղեմ, 1968, էջ 559-562:

2. «Մովսիսի Քերթողի յաղագս ստորոգութեան Արիստոտէլի Ժ բանին վերլուծութիւն», *Մատենագիրք հայոց*, Է հատոր, էջ 743-748:

Դավիթ Հարքացի

---

[6] Սույն հատորի Յաւելուած բաժինն է «Դաւիթ Անյաղթին վերագրուած և նրա անուանն առնչուող գրուածքներ», քննական բնագրեր և առաջաբան Գ. Մուրադեանի, էջ 615-782:

[7] «Յաղագս բանի» բաժնի պրակք ԺԲ-ի սկիզբը, տե՛ս *Դաւթի մատենագրութիւնք*, 1952, էջ 382, Conybeare, p. 166, *Մատենագիրք հայոց*, հատոր ԺԷ, էջ 834:

«Նկատումն Արիստոտէլի», Գ. Տէր-Մկրտչեան, *Դաւիթ Հարքացի*, Վաղարշապատ, 1903, էջ 34-39 = *Արարատ*, 1902, էջ 937-973:

Ստեփանոս Սյունեցի, Դավիթ Անհաղթի երկու երկի լուծմունք

«Պիտանի լուծմունք Սահմանացն և Պորփիւրին տէր Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի», *Մատենագիրք հայոց*, Ը դար, Զ հատոր, Անթլիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 561-670:

Վահրամ Ռաբունի

1. Վահրամ Ռաբունի, *Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի*, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Գ. Հ. Գրիգորյանի, Երևան, 1967:

2. «Լուծմունք Պերիարմենիասի արարեալ, Վահրամայ», ՄՄ 59 (ԺԴ դ.), ՄՄ 1683 (ԺԴ դ.), ՄՄ 1931 (ԺԴ-ԺԵ դդ.), ՄՄ 4132 (ԺԵ դ.), ՄՄ 5032 (ԺԷ դ.), Երուս. 1291 (ԺԷ դ.), թթ. 529ա-543ա:

3. «Լուծմունք Պորփիւրի մեկնչին», ՄՄ 59 (ԺԴ դ.), ՄՄ 609, ՄՄ 621, ՄՄ 627, ՄՄ 1480, ՄՄ 1683, ՄՄ 1835,ՄՄ 1931 (ԺԴ-ԺԵ դդ.), ՄՄ 4132 (ԺԵ դ.), ՄՄ 4268, ՄՄ 6906, Երուս. 1291 (ԺԷ դ.), թթ. 550ա-570ա:

4. «Լուծմունք Արիստոտէլի Վասն աշխարհաց գրոց», ՄՄ 59 (ԺԴ դ.), ՄՄ 621, ՄՄ 627, ՄՄ 1480, ՄՄ 1683, ՄՄ 1701, ՄՄ 1931 (ԺԴ-ԺԵ դդ.), ՄՄ 4268, ՄՄ 6906, ՄՄ 5032, Երուս. 1291 (ԺԷ դ.), թթ. 543բ-549բ, Երուս. 2043 (1740), էջ 43-58:

Հովհաննէս Որոտնեցի

1. Յովհաննու Որոտնեցւոյ *Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի*, հավաքական տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմանությունը Ա. Ա. Ադամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, Երևան, 1956, նաև՝ Երուս. 791 (ԺԸ դ.), էջ 205-300, Երուս. 925 (1634), էջ 108-111, Երուս. 974 (1634), էջ 551-658, Երուս. 990, թթ. 74ա-170բ, Երուս. 1019 (1712), թթ. 1ա-116ա, Երուս. 1631 (1429-1433), էջ 179-321:

2. «Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիւր դժուարալուծիցն, ի յերկասիրութենէ մեծ հռետորին հայոց Յովհաննու Որոտնեցւոյ», նախորդ կետում նշված գրքում, էջ 298-304:

3. «Լուծմունք Պերիարմենիասի», ՄՄ 5931 (1383), ՄՄ 8503 (1383), ՄՄ 1649 (ԺԴ-ԺԵ դդ.)[8], Երուս. 791 (ԺԸ դ.), էջ 301-405, Երուս. 885 (1642), էջ 367-436, Երուս. 974 (1634), էջ 659-772, Երուս. 925 (1634), էջ 231-368, Երուս. 990, թթ. 171ա-273բ, Երուս. 1019 (1712), թթ. 1ա-116ա, Երուս. 1631 (1429-1433), էջ 324-532:

4. Անուշ Մինասյան, *Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ*, Երևան, 2004:

Գրիգոր Տաթևացի

1. «Լուծմունք ներածութեանն Պորփիւրի», *Գիրք Պորփիւրի որ կոչի Ներածութիւն, յորում պարունակին վերծանութիւնք ամէնի-մաստ Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի և լուծմունք սրբոյն Գրիգորի Տաթևացւոյ*, Մադրաս, 1793, էջ 327-411, նաև՝ ՄՄ 5674 (1416), ՄՄ 1921 (1492), ՄՄ 1699 (ԺԵ դ.)[9], Վեն. 1412 (1406), թթ. 7ա-25բ, Վեն. 1439 (ԺԷ դար), թթ. 7ա-24բ, 1443 (1710), թթ. 10ա-17ա, Վի. 656 (ԺԸ դ.), 118ա-138ա, Երուս. 791 (ԺԸ դ.), էջ 121-204, Երուս. 925 (1634), էջ 1-29, Երուս. 974 (1634), էջ 460-549, Երուս. 990, թթ. 1ա-17ա, Երուս. 1631 (1429-1433), էջ 26-178:

2. «Լուծմունք Առաքինութեանցն», ՄՄ 5674 (1416), ՄՄ 55 (1489), ՄՄ 1699 (ԺԵ դ.)[10], Երուս. 735 (ԺԷ դ.), թթ. 334ա-367բ, Երուս. 791 (ԺԸ դ.), էջ 407-418, Երուս. 925 (1634), էջ 369-384, Երուս. 974 (1634), էջ 773-785, Երուս. 990, թթ. 274ա-284, Երուս. 2043 (1740), էջ 3-18:

5. «ՅԱշխարհացն լուծմունք», Երուս. 925 (1634), էջ 385-391:

Պետրոս Արագոնացի և լատիներենից նրա երկերի թարգմանիչ Հակոբ Քոնեցի

1. «Համառօտ վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի», ՄՄ 926 (ԺԸ դ.), ՄՄ 1646 (ԺԴ դ.), ՄՄ 1684 (1643), ՄՄ 1806 (1683), 3902 (ԺԴ դ.), Վի. 293 (1350), 79բ-125բ:

---

[8] Թվարկված է ևս 35 ձեռագիր, տե՛ս С. С. Аревшатян, «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана», էջ 424-425:

[9] Թվարկված է ևս 31 ձեռագիր, տե՛ս անդ, էջ 407:

[10] Թվարկված է ևս 24 ձեռագիր, տե՛ս անդ, էջ 408:

2. «Համառօտ հաւաքումն ի վերայ Ներածութեանցն Պորփիւրի», ՄՄ 926, ՄՄ 1646, ՄՄ 1684, 3902, Վի. 293 (1350), 39բ-62ա:

3. «Սկիզբն վերլուծութեան ի վերայ գրոցն, որ կոչի Պերիարմենիաս, կամ մեկնիչ Պերիարմենիաս», ՄՄ 926, ՄՄ 1646, ՄՄ 1684, 1806, 3902, Վի. 293 (1350), 169ա-227ա:

4. «Արիստոտէլի յաղագս առաքինութեան», Վեն. 1646 (1651), թթ. 245ա-246բ:

5. M. van den Oudenrijn, *Linguae haicanae scriptores ordinis praedicationis fratrum unitorum et ff. armenorum ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt*, Bern: A. Francke Ag. Verlag, 1960, p. 200-201.

Ստեփանոս Լեհացի

«Լուծմունք գրոցն Մեթաֆիզիքոց Արիստոտէլի Ստագիրացւոյ, շարադրեցեալ ի Ստեփանոսէ վարդապետէ Լեհացւոյ, որ ևս է թարգմանիչ նոյնոյ գրքոյ», ՄՄ 4027 (1757), էջ 293-355, Երուս. 780, էջ 300-370, Երուս. 1039, էջ 413-484:

Ստեփանոս Ռոշքա

«Փիլիսոփայութիւն կամ Ներածութիւն ի տրամաբանութիւնն Արիստոտէլի», ՄՄ 1966 (1727), Երուս. 1039, էջ 149-205:

Կղեմես Գալանոս

Clemens Galanus, «Դրունք փիլիսոփայութեան ասացեալ ըստ Յունաց և լատինացւոց Լօճիքայ, և ըստ հայոց թարքմանի տրամաբանութիւն, որ է ներածութիւն յամենայն իմաստասիրութիւն Արիստոտէլի», *Քերական և տրամաբանական ներածութիւն առ իմաստասիրութիւն*, Roma, 1645, էջ 119-202:

Սիմէոն Երևանցի

1. «Համառօտ լուծմունք գրոցն Արիստոտէլի տասանց ստորոգութեանցն, ծաղկաքաղ արարեալ ի բանից գերիմաստիցն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփային և երիցս երանեալ սրբոյ հօրն մերում Գրիգորի Տաթևացւոյն, ի Սիմէօն գերիմաստ հայրապետէ ամենայն Հայոց», ՄՄ 1808 (1766), ՄՄ 1817 (1768), ՄՄ 1818 (1743), ՄՄ 1819 (1766), ՄՄ 1820 (1772), ՄՄ 1821 (ԺԸ դ.), ՄՄ 1826 (1772), ՄՄ 1917 (1770), ՄՄ

1934 (1792), ՄՄ 2499 (1770), ՄՄ 2652 (1771), Բրիտ. 150 (Or. 9134, 1770), fols. 191b-244a:

2. «Համառօտ լուծմունք գրոցն Պորփիւրի, ծաղկաքաղ արարեալ ի բանից գերիմաստիցն սրբոց՝ Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփային և երից երանեալ Գրիգորի Տաթևացւոյն, ուրումն Սիմէօնի գիտնական և աստուածաբան վարդապետի Երևանցւոյ», ՄՄ 1808, ՄՄ 1817, ՄՄ 1818, ՄՄ 1819, ՄՄ 1820, ՄՄ 1821, ՄՄ 1917, ՄՄ 1934, ՄՄ 2499, ՄՄ 2652:

Г. С. Мурадян - **Библиография средневековых армянских переводов трудов Аристотеля и комментариев к ним.**

G. S. Muradyan - **A Bibliography of the Medieval Armenian Translations of Aristotle's Writings and Commentaries on Them.**

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ (Գիտաժողով ԵՊՀ-ում)

Նոյեմբերի 17-ին ԵՊՀ-ում մեկնարկել է «Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում (Արիստոտելյան ընթերցումներ)» խորագրով եռօրյա գիտաժողովը, որը Փիլիսոփայության համաշխարհային օրվա կապակցությամբ կազմակերպել էր ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետը:

«Երևանի համալսարան», թիվ 10(2184), նոյեմբեր, 2016

Մինչ գիտաժողովի բացման արարողությունն Ուսանողության միջազգային օրվա առթիվ կազմակերպիչները շնորհավորել են ուսանողներին, այնուհետև ողջույնի խոսքով հանդես են եկել ՀՀ ԱԺ պատգամավոր, գիտության, կրթության, մշակութի, երիտասարդության և սպորտի մշտական հանձնաժողովի անդամ Ռուզաննա Մուրադյանը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի» հանդեսի խմբագիր, պրոֆեսոր Հրաչիկ Միրզոյանն ու ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի դեկան Ալեքսան Բաղդասարյանը, ով ընթերցել է նաև ԵՊՀ ռեկտոր Արամ Սիմոնյանի ուղերձը:

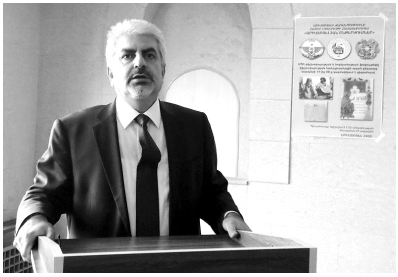
«Արիստոտելի ծննդյան օրվանից 2400 տարի է անցել, սակայն նրա մտքերն ու գաղափարախոսությունն այսօր էլ այժմեական են: Եվ չնայած նրա մասին հազարավոր հատորներ են գրվել, սակայն դեռևս ուսումնասիրելու և բացահայտելու շատ բան կա»,- փաստել է Ալեքսան Բաղդասարյանը:

Նկատի ունենալով Արիստոտելի ժառանգության բազմակողմանիությունը՝ գիտաժողովին մասնակցել են տարբեր գիտակարգերի ներկայացուցիչներ՝ փիլիսոփայություն, տրամաբանություն, հոգեբանություն, պատմություն, բանասիրություն, քաղաքագիտություն, աստվածաբանություն, բնագիտություն և այլն:

Գանձասարը վերականգնում է հոգևոր-կրթական կենտրոնի համբավը. կայացել է առաջին գիտաժողովը

Նոյեմբերի 17-ին՝ փիլիսոփայության համաշխարհային օրը, Երևանի Պետական համալսարանի փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետում մեկնարկած «Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում (արիստոտելյան ընթերցումներ)» խորագրով քառօրյա գիտաժողովը նոյեմբերի 19-ին իր աշխատանքներն է շարունակել Արցախում՝ Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնում:

ՍՏԵՓԱՆԱԿԵՐՏ, 20 նոյեմբերի, ԱՐՑԱԽՊՐԵՍ: Արցախպրես-ի թղթակցի հաղորդմամբ՝ երկու հայկական հանրապետությունների անկախության հռչակման 25-րդ տարեդարձներին նվիրված գիտաժողովին ողջույնի խոսքով հանդես է եկել ԼՂՀ կրթության, գիտության և սպորտի փոխնախարար Արմեն Սարգսյանը:



«Գիտաժողովի անցկացումն Արցախի Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնում խորհրդանշական է, քանի որ Գանձասարը հարյուրամյակներ շարունակ ոչ միայն եղել է հայկական նշանավոր հոգևոր կենտրոն, այլև մեծ դերակատարություն է ունեցել՝ գրչության, գիտության և մշակույթի զարգացման համար: Կենտրոնը խոշոր երևույթ է եղել Արցախի մշակութային և գիտական կյանքում, և ողջունելի է, որ անկախության հռչակումից հետո այն կրկին վերականգնում է հին ավանդույթները»- ասել է փոխնախարարը:

Գիտաժողովի կազմկոմիտեի նախագահ, ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի դեկան Ալեքսան Բաղդասարյանը, իր հերթին կարևորելով գիտաժողովի կազմակերպումը և, հատկապես, նրա անցկացումն Արցախում, նշել է. «Ընդառաջ գնալով ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի կազմակերպության կողմից ընթացիկ տարին «Արիստոտելի հոբելյանական տարի» հռչակելու հանգամանքին և արժևորելով Արիստոտելի ժառանգությունը՝ կազմակերպեցինք այս կարևոր գիտաժողովը: Նպատակը ոչ միայն երկու հայկական հանրապետություններում մտավոր կապերի ամրապնդումն է, այլև վերջին տարիների ընթացքում մեր ձեռք բերած գիտական նորություններին մեր արցախյան շրջանակներին հաղորդակից դարձնելն է: Կարծում եմ՝ առաջիկա տարիներին այստեղ կստեղծվի նաև գիտական լուրջ օջախ, ինչի համար առկա են բոլոր կարևոր նախադրյալները և այդ առումով հատկանշական է երիտասարդների ակտիվ մասնակցությունն այս գործընթացին»,- ասել է Ա. Բաղդասարյանը:

Գիտաժողովի բացմանը Ա. Բաղդասարյանը ընթերցել է նաև ԵՊՀ ռեկտոր Արամ Սիմոնյանի շնորհավորական ուղերձը՝ ուղղված գիտաժողովի մասնակիցներին:

Գիտաժողովին զեկույցներով հանդես են եկել ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի (ԳԱԱ) փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի, իրավունքի ինստիտուտի առաջնակարգ գիտաշխատող, պրոֆեսոր Կառլեն Միրումյանը, ՀՀ ԳԱԱ-ի թղթակից անդամ, փ.գ.դ., պրոֆեսոր Ալեքսանդր Մանասյանը, ԵՊՀ փ.գ.թ., դոցենտ Սիլվա Պետրոսյանը և Մատենադարանի կառավարման խորհրդի անդամ, ՀՀ գրողների միության անդամ, դոկտոր, պրոֆեսոր Հրաչյա Միրզոյանը:

Վերջինս ելույթից հետո Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի գործունեության պատասխանատու Արամ Թորոսյանին է հանձնել 1981 թվականին Ծալկայում Արիստոտելի մահվան 2300-ամյակին նվիրված ընթերցումների ժամանակ ստացած հուշամեդալը՝ Արիստոտելի դիմապատկերով:

Զեկույցներից հետո Արցախի պետական համալսարանի դասախոսները և ուսանողները հանդես են եկել հարցադրումներով ու մեկնաբանություններով:

Միջոցառման ավարտին ԱրՊՀ ուսանողների հետ տարվող աշխատանքների գծով պրոռեկտոր Վիտյա Յարամիշյանը համալսարանի պրոֆեսորադասախոսական կազմի և ուսանողների անունից շնորհակալություն է հայտնել գիտաժողովի կազմակերպիչներին՝ հետաքրքիր, բովանդակալից ու անմիջական մթնոլորտում այն անցկացնելու համար:

Ներկաները ծանոթացել են նաև Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի ցուցասրահներում ներկայացված վաղ միջնադարից մինչև նոր շրջանն Արցախում ստեղծված 100-ից ավելի ձեռագրերի և Արցախի պատմությանն առնչվող հազվագյուտ վավերագրերի բնագրերի և ընդօրինակությունների, ինչպես նաև հնատիպ գրքերի և արխիվային փաստաթղթերի:

Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի գործունեության պատասխանատու Արամ Թորոսյանն «Արցախպրես-ի թղթակցի հետ զրույցում նշել է, որ մեկամյա գործունեության ընթացքում կենտրոնում առաջին անգամ անցկացվող գիտաժողովը խորհրդանշում է հայ ժողովրդի միասնականությունը՝ հոգևոր, գիտական և մշակութային առումներով:

Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոնի պատասխանատուն նշել է նաև, որ մեկ տարվա ընթացքում կենտրոնն ունեցել է տեղացի և օտարերկրյա շուրջ 12 հազար այցելու: Ա. Թորոսյանի խոսքով, սերտ համագործակցություն կա նաև Պաշտպանության բանակի հետ, և այս ընթացքում արդեն շուրջ 4000 նորակոչիկներ են այցելել Մատենադարան-Գանձասար գիտամշակութային կենտրոն:

Նշենք, որ գիտաժողովը մեկնարկել է փիլիսոփայության համաշխարհային օրը՝ նոյեմբերի 17-ին և կավարտվի այսօր՝ նոյեմբերի 20-ին:

Տեղեկացնենք, որ նոյեմբերի 19-ին գիտաժողովի մասնակիցներին ընդունել է Արցախի Հանրապետության վարչապետ ***Արայիկ Հարությունյանը****:*

Ի դեպ, գիտաժողովի արցախյան օրերն անցկացվել են ԼՂՀ վարչապետի բարձր հովանու ներքո:

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Գիտաժողովի նյութերի ժողովածու

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сборник материалов конференции

ARISTOTLE'S HERITAGE IN THE CONTEXT OF ARMENIAN CULTURE

Conference Proceedings

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. սրբագրումը՝ Վ. Դերձյանի

Տպագրված է «ՄԻՍՄԱ» ՍՊԸ-ում:
ք. Երևան, Հանրապետության 49, 7/1

Ստորագրված է տպագրության՝ 15.12.2017:
Չափսը՝ 60x84 1/16: Տպ. մամուլը՝ 8.125:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am

ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2018
publishing.ysu.am