
**ՀՈԳՈՒ ՄԱՍԻՆ ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ՈՒՄՄՈՒՆՔԻ ՀՈՎԶԱՆ
ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Արիստոտելի ծննդյան 2400-ամյակի առթիվ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Արիստոտելի ծննդյան 2400-ամյակի առթիվ ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի կազմակերպությունը (UNESCO) 2016 թ. հռչակել է «Արիստոտելի հորեյանական տարի»: Անգնահատելի է Արիստոտելը դերը ինչպես համաշխարհային, այնպես էլ հայ տեսական-փիլիսոփայական մտքի կայացման ու զարգացման գործում: Հողվածում ներկայացվում է «հայկական արիստոտելիզմի» պատմության ուշագրավ դրվագներից մեկը՝ հոգու մասին Արիստոտելի ուսմունքի Հովհան Ռոտունեցու մեկնաբանությունը:

14-րդ դարի հայ նշանավոր մտածող, աստվածաբան-փիլիսոփա Հովհան Ռոտունեցու¹ (1315-1388) փիլիսոփայական՝ բնագանցական-գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, հոգեբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական հայացքների հիմքում մեծ մասամբ ընկած են արիստոտելյան փիլիսոփայության հիմնադրույթները, հասկացությունները և գոյի ուսումնասիրության մեթոդաբանական սկզբունքները: Այս իմաստով Ռոտունեցին հանդես է գալիս որպես դեռևս վաղ միջնադարում հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորված արիստոտելյան ավանդույթի արժանի շարունակողը:

Հայ մտածողը առանձնահատուկ վերաբերմունք ունի Արիստոտելի նկատմամբ. վարդապետական գավազանը նրան բնավ չի խանգարում:

¹ Հովհան Ռոտունեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Հ. Գ. Գաբրիելյան**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958, **Чалоян В. К.** История армянской философии, Եր., 1959, **Խույնի**՝ Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, **Ս. Ս. Արևշատյան**, Հովհան Ռոտունեցի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (V-XVIII դարեր)» գրքում, Եր., 1976, **Խույնի**՝ К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Եր., 1980, **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, **Ա. Ա. Մինասյան**, Հովհան Ռոտունեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004, **Խույնի**՝ Հովհան Ռոտունեցու կյանքն ու գործունեությունը, «Բանբեր Երեվանի համալսարանի. Հայագիտություն», № 2(17), 2015, էջ 3-19, **Ս. Ա. Զաքարյան**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 78-92, **Խույնի**՝ Հովհան Ռոտունեցու ուսմունքը հոգու և մարմնի հարաբերակցության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», № 2(17), 2015, էջ 20-40, **Խույնի**՝ Հովհան Ռոտունեցու իմացաբանական հայացքները, «Էջմիածին», 2016, թիվ 4, էջ 26-51:

րել ըստ արժանվույն գնահատելու հույն հանճարին ու նրա մտավոր կարողությունները: Նա Արիստոտելին անվանում է *«մեծն ի փիլիսոփայս, որ առաւել ճշմարտախնդիրն է»*², եռամեծ փիլիսոփա, ով նախ՝ որպէս կատարյալ փիլիսոփա նմանվում է Աստծուն երեք կերպ՝ բարությանը, իմաստությանը ու հզորությանը, երկրորդ՝ տիրապետում է տեսական բոլոր գիտություններին, մասնավորապէս «տեսական իմաստութեանը», որի մեջ մտնում են ֆիզիկան, մաթեմատիկան և մետաֆիզիկան, երրորդ՝ լիովին տիրապետում է նաև գործնական գիտություններին՝ *«զի լիով ունի և մասունս գործնականին, այսինքն զբարոյականն և զտնտեսականն և զքաղաքականն»*³: Բնարկէ, Արիստոտելին միջնադարյան այլ մտածողների տված գովաբանական գնահատականների համապատկերում⁴ գուցէ Որոտնեցու բնութագրությունները անհամեմատ զուսպ ու չափավոր են, սակայն անկասկած է, որ փիլիսոփայության մեջ նրա համար Արիստոտելը հեղինակություն է, մեծատառով Փիլիսոփա, Ուսուցիչ, ում գաղափարները մեծ ազդեցություն են ունեցել նաև իր փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա: Որոտնեցիագետ Ա. Մինասյանի կարծիքով՝ Հովհան Որոտնեցու տեսական ժառանգության վրա Արիստոտելի ազդեցությունը դրսևորվել է հետևյալ կերպ. ա) Որոտնեցին բնագիտական, տիեզերագիտական և այլ հիմնահարցեր քննելիս իբրև հիմք ընդունում և զարգացնում է արիստոտելյան լուծումը, բ) արիստոտելյան որևէ դրույթ առաջադրվում է իբրև փաստարկ կրոնաաստվածաբանական թեզի հիմնավորման համար, գ) որևէ խնդրի արիստոտելյան լուծումը իբրև հավասարազոր տեսակետ կարող է Որոտնեցու կողմից դիտվել և ներկայացվել այլ կարծիքների կողքին, դ) արիստոտելյան տեսակետին չհամաձայնելու դեպքում Որոտնեցին քննադատում և հերքում է այն՝ մինչև վերջ հավատարիմ մնալով իր դիրքորոշմանը⁵:

Որոտնեցին Արիստոտելի աշխատություններին ու փիլիսոփայական հայացքներին ծանոթ է անմիջականորեն ու միջնորդավորված ձևով: Անմիջական ծանոթություն ասելով նկատի ունեմ այն, որ նա մանրագնին ուսումնասիրել ու մեկնել է Արիստոտելի «Կատեգորիա-

² «Յովհաննու Որոտնեցույ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն Ա. Ա. Աղամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, խմբ. Ս. Ս. Արևշատյան, Եր., 1956, էջ 4:

³ Նույն տեղում, էջ 294:

⁴ Օրինակ, ըստ Իբն Ռուշդի՝ բնությունը (Աստված) ստեղծել է Արիստոտելին՝ ցույց տալու գիտությունների մեջ մարդու կատարելության սահմանը, կամ՝ «Արիստոտելի ուսմունքը բարձրագույն ճշմարտություն է, քանի որ նրա բանականությունը մարդկային բանականության գագաթնակետն է»: Իսկ Ռոջեր Բեկոնը նրան անվանում է «փիլիսոփաների տիրակալ» (dominus philosophorum) կամ Մեծագույնը փիլիսոփաներից (summus philosophorum), Ալբերտ Մեծը՝ «archidoctor philosophiae» և այլն: Այդ մասին տե՛ս **Зубов В. П.** Аристотель (Человек. Наука. Судьба наследия). М., 2000, էջք 220, 238, 241:

⁵ Տե՛ս **Ա. Ա. Մինասյան**, Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, էջ 130-131:

ներ» և «Մեկնության մասին» երկերը, դրանցում առկա գոյաբանական, տրամաբանական ու իմացաբանական մտքերն օգտագործել իր մյուս աշխատություններում, իսկ միջնորդավորված՝ նա Արիստոտելի բնագանցական, իմացաբանական, բարոյագիտական, հոգեբանական հայացքների մասին տեղեկություններ է քաղել տարբեր աղբյուրներից, հիմնականում Դավիթ Անհաղթից, հունալեզու հայրաբանության՝ «կապադովկյան հայրերի» (հատկապես Գրիգոր Նյուսացու) և միարարական շարժման ներկայացուցիչներ, դոմինիկյան միաբանության անդամներ Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու (մահ. 1333թ.) և Պետրոս Արագոնացու (մահ. 1347 թ.) ինքնուրույն ու մեկնողական երկերից և նրանց համախոհների կողմից արևմտաեվրոպական մտածողների (Թովմա Աքվինացի, Ալբերտ Մեծ, Ժիլբերտ Պոռետացի և այլք) աշխատությունների թարգմանություններից: Օրինակ, 1337 թ. Հակոբ Քոնեցին հայերեն է թարգմանել Ջոն Սուինֆորդ Անգլիացու «Համառոտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ» և «Յաղագս առաքինութեանց հոգւոյն» աշխատությունները, որոնցից օգտվել է նաև Հովհան Որոտնեցին⁶:

Գովաբանելով Արիստոտելին՝ Որոտնեցին բնավ էլ նրան չի համարում անսխալական, ընդհակառակը, որոշ հարցերում քննադատում ու մերժում է Ստագիրացու մոտեցումները: Ընդամին, նման դեպքերում, երբ առաջանում է երկրնտրանք, թե ում հետևել՝ Արիստոտելի՞ն, թե՞ Ս. Գրքին, նա նախընտրում է առաջնորդվել հենց Արիստոտելի հանրահայտ ասույթի՝ «Պլատոնն իմ բարեկամն է, բայց ճշմարտությունը ավելի թանկ է»՝ փոքր-ինչ ձևափոխված տարբերակով. *«...հարկ է մեզ ընտրողութիւն ատնել և որ ըստ շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց ոչ ընդունել, թէպէտ ասողն մեծ որ իցէ, զի ասէ Արիստոտէլ, թէ սիրելի է այր և սիրելի է ճշմարտութիւնն. երկուց էլոց սիրելեաց՝ մանաւանդ սիրելի է ճշմարտութիւնն»*: Բնականաբար, Որոտնեցու համար «մանաւանդ սիրելի է» ճշմարտությունների ժողովածու Աստվածաշունչը, ուստի Արիստոտելի մտքերը ընդունելի են այնքանով, որքանով դրանք չեն հակասում Հայտնության ճշմարտություններին (օրինակ, ըստ Որոտնեցու՝ մոլորություն են աշխարհի չարարվածության, Աստծո և նյութի համագոյության, աստվածային նախախնամության մերժման վերաբերյալ Արիստոտելի գաղափարները): Սա վերաբերում է նաև հոգու

⁶ Լատին (կաթոլիկադավան) և հայ մտածողների փիլիսոփայական հայացքների քննական վերլուծությունը տե՛ս **Аревшатян С. С.** К истории философских школ средневековой Армении (14 в.), Ер., 1980:

⁷ «Յովհաննու Որոտնեցւոյ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր գերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկիրք են», **Սուրբ Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր: Քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 161 (այսուհետև այս հրատարակությունից մեջբերումներ կատարելիս բուն տեքստում՝ փակագծերի մեջ, կնշվի միայն էջը):

մասին Արիստոտելի ուսմունքին, որին Որոտնեցին անդրադառնում է հիմնականում իր աստվածաբանական-իմաստասիրական ճառերում: Դրանցից առանձնացնելի է հանրագիտարանային-հավաքաբանական բնույթի «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» ճառը, որում Տաթևի համալսարանի հիմնադիր ուսուցչապետը գերազանցապես զբաղվում է հոգու մասին միջնադարում հայտնի ուսմունքների, մոտեցումների ու կարծիքների, այդ թվում՝ հոգու էության, ծագման, հոգու տեսակների և դրանց գործառույթների, հոգու և մարմնի հարաբերակցության կապակցությամբ Արիստոտելի արտահայտած տեսակետների կամ նրան վերագրվող մտքերի վերլուծությամբ:

Հայ մտածողը թեև ընդհանուր առմամբ ճիշտ է ներկայացնում հոգու վերաբերյալ Արիստոտելի մոտեցումները, այնուհանդերձ նախ լրիվությամբ չի շարադրում արիստոտելյան ուսմունքի հիմնադրույթները (ըստ երևույթին նրան անծանոթ է «Հոգու մասին» արիստոտելյան տրակտատը), երկրորդ՝ կիսատ կամ աղավաղված է ներկայացնում Ստագիրացու որոշ դրույթներ կամ նրան է վերագրում այնպիսի մտքեր, որոնց պատկանելությունը Արիստոտելին երկբայելի է: Ըստ երևույթին նա օգտվել է այնպիսի աղբյուրներից, որոնցում քննադատության համար պարզունակացված կամ չափազանցված են ներկայացվել արիստոտելյան որոշ դրույթներ:

Որոտնեցին առհասարակ փորձում է համատեղել մարդու բնության վերաբերյալ աստվածաշնչյան ու փիլիսոփայական (հիմնականում արիստոտելյան) ըմբռնումները: Նա ելնում է քրիստոնեական մարդաբանության այն հիմնադրույթից, որ մարդը երկու գոյացությունների՝ հոգու և մարմնի միասնությունն է: Մարդը հոգու և մարմնի, իմանալիի ու զգալիի միասնությունն է. հոգով նա կապված է իմանալի-աննյութական, իսկ մարմնով՝ զգալի-նյութական աշխարհի հետ: Հոգին անմահ է, մարմինը՝ մահկանացու, որովհետև հոգին Աստծուց է, իսկ մարմինը՝ հողից («Մարմինն դառնայ ի հող և հոգին երթայ առ Աստուած, որ ետ զնայ» [Ժող. ԺԲ. 7]): Մարդը հոգով նման է Աստծուն: Հոգին աստվածայինի պատկերն է մարդու մեջ, ուստի նա պատվական է մարմնից: Սակայն որքան էլ հոգին արժեքավոր լինի մարմնից, այնուհանդերձ մարդն ունի բաղադրյալ, բայց միասնական բնություն. առանց մարմնի կամ առանց հոգու չի կարող լինել մարդ. **«...կոչի մարդ ի հոգույ իմանալույ և ի մարմնոյ զգալույ, և ոչ հոգի առանց մարմնոյ կոչի մարդ, և ոչ մարմինն առանց հոգույ, այլ յերկուցն միաւորութենէ ասի մարդ»** (էջ 95): Աստվածաշնչյան այս ըմբռնումը չի հակասում մարդու բնության վերաբերյալ արիստոտելյան տեսակետին, ըստ որի՝ մարդը մարմնի ու հոգու, նյութի և տեսակի միությունն է, որում **«անհնար է տեսանել զսինն առանց միւսոյն, այսինքն՝ զմարմինն և զհոգին, որ է նիւթ և տեսակ»**⁸: Որոտնեցու

⁸ **Յովհանն Որոտնեցի**, Համառատ լուծմունք «Պերի Արմենիաս» գրոցն: Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Մինասյանի, Եր., 2014, էջ 51:

կարծիքով՝ այս իմաստով սխալվում է Պլատոնը, երբ **«հոգին միայն ասե մարդ, իսկ մարմինն գործի և օտար ի մարդոյն»** (էջ 284): Նմանություններով հանդերձ, մարդու՝ որպես հոգու և մարմնի միասնության արխատոտեյան տեսակետը տարբերվում է աստվածաշնչյան ըմբռնումից, որովհետև Արխատոտեյը նախ մերժում է հոգու արարվածության միտքը և, երկրորդ, հիմնականում բնապաշտորեն է մեկնաբանում հոգու և մարմնի հարաբերակցությունը և դրանց գործառույթները:

Մարդու՝ որպես հոգու (տեսակի) և մարմնի (սյուրթի) միասնության դրույթից գատ՝ Որոտնեցին ընդունում է հոգու ի բնե անաղարտության մասին արխատոտեյան միտքը: Հայ մտածողի կարծիքով՝ հոգին չգրված մագաղաթ է, չունի բնածին, ի վերուստ տրված գիտելիք, միտք, խոսք, անուն, ունակություն: Այս կապակցությամբ նա քննադատում է Պլատոնի այն տեսակետը, ըստ որի՝ ինչպես աչքը ի բնե գտնվում է մարմնում և տեսողական գործության գործիքն է, այնպես էլ միտքն ու խոսքը ի ծնե ներհատուկ են մարդուն և հոգու բանական գործության գործիքն են: Պլատոնի սխալն այն է, գրում է հայ մտածողը, որ նա նույնացնում է հնարավորությամբ ու ներգործությամբ գոյաձևերը, մինչդեռ Արխատոտեյը դրանք իրարից տարբերակում է. **«Պղատոն կամի գրանն բնութեամբ ի մեզ գոյ, վասն զի գործի է բանական զօրութեանն, որպէս է ակն տեսութեան գործի և այլ իւրաքանչիւր զգայարանք: Բայց Արխատոտէլ սուտ առնէ զնա, քանզի ասէ, թէ՛ Պղատոն զներգործութեամբն և զզօրութեամբն իբրև զնոյն կարծեաց, քանզի բանական զօրութիւնն ի մեզ ոչ է ներգործութեամբ ընդ լինելութեանն այլ զօրութեամբ՝ վասն այնորիկ ոչ է բանն բնութեամբ ի մեզ»** (էջ 55): Հոգին չունի գիտելիքներ, բայց ի բնե ունակ է գիտենալու և ի վիճակի է այդ հնարավորությունը վերածելու իրականության:

Որոտնեցին ընդունում է նաև հոգու կազմության վերաբերյալ արխատոտեյան տեսակետը, ըստ որի՝ մարդու հոգին ունի երեք գործություն՝ բուսական, կենդանական և բանական, որոնք ոչ թե երեք առանձին հոգիներ են, այլ մեկ միասնական հոգու տեսակներ կամ ուժեր՝ իրենց գործառույթներով: Ինչպես հոգու բուսական ու կենդանական տեսակները, այնպես էլ բանական հոգին իրենց ունակությունները բացահայտում են ոչ թե միանգամից, այլ ժամանակի ընթացքում: Օրինակ, փիլիսոփայական տեսանկյունից մեկնաբանելով բուսական, կենդանական ու բանական հոգիների դրսևորման ընթացքը, հայ մտածողը կարծում է, որ սկզբում, մոր արգանդում առաջանում է բուսական հոգին, հետո զգայարանների ձևավորմամբ՝ կենդանական հոգին, և ամենավերջում՝ բանական հոգին: Ընդամին, կարգով բարձր հոգու տեսակը կամ գործությունը ներառում է իր նախորդների հասկությունները: Դրանով իսկ Որոտնեցին արարչագործության շրջանակներում պաշտպանում է գոյերի առաջացման բնաշրջական (եվոլյուցիոնիստական) բնույթ ունեցող արխատոտեյան գաղափարը և փորձում վերջինս հա-

մապատասխանեցնել աստվածաշնչյան պատկերացմանը: Ըստ նրա՝ արարածապատումի մասին համանման տեսակետ է արտահայտում աստվածաշնչյան Մովսեսը, համաձայն որի՝ նախ երրորդ օրը ստեղծվում են բույսերը, հինգերորդ օրը՝ կենդանիները, իսկ վեցերորդ օրը՝ բանական մարդը (տե՛ս էջ 284): Ումանց կարծիքով, գրում է Ռոտունեցին, արարման այդ կարգը կոչված է լուծելու գոյության հարց, այսինքն՝ իբր բույսերը ստեղծվել են կենդանիների, իսկ վերջիններս՝ մարդկանց համար: Ռոտունեցին, ընդհանուր առմամբ պաշտպանելով արարված տիեզերքի նպատակահարմարության գաղափարը («Եւ ոչ երբէք ո՛չ Աստուած, ո՛չ բնութիւնն, և ո՛չ արհեստն վայրապար և ձրի իրս երբէք ոչ է ստեղծ, այլ ամէն ինչ սակս պիտոյից ինչ ստեղծան...» (էջ 204), այնուհանդերձ չի ընդունում այդ տեսակետը. **«Բայց ես ասեմ՝ լեալ զայս կարգ առ ի ցուցանել զկարգաւորութիւն երկց տեսակաց հոգւոց և զհարկաւորութիւն ո՛չ գոյանալոյ զգայականին առանց տնկականին, և ո՛չ տնկականն առանց զգայականին, նաև՝ ո՛չ երկոցունցն առանց բանականին»** (էջ 284): Ռոտունեցին հետևում է Արիստոտելին, երբ լուսաբանում է հոգու երեք մասերի գորությունները, դրանց առարկաները, գործիքները և գործառույթները, «արտաքին» (հինգ զգայարանները՝ աչքը, ականջը, քիթը, ճաշակելիքը, շոշափելիքը) և «ներքին» (ընդհանուր զգայություն, երևակայություն, կարծիք, տրամախոհություն, միտք) զգայությունների իմացական կարողությունները: Օրինակ, Արիստոտելի նման Ռոտունեցին «ներքին» և «արտաքին» զգայությունների առանձնացումը բացատրում է այն բանով, որ **«արտաքին զգայարանք զմասնաւոր և զանհատ իմն իմանան, իսկ ընդհանուրն անգիտելի մնայ: ... Վասն այնորիկ կազմեցան ներքին զգայարանք՝ առ ի ճանաչել զընդհանուրսն, զի մի՛ ընդհանուր աշխարհի գիտութիւն ճողոպրեսցի յիմաստից մարդկան, այլ ի ձեռն նոցա ամենայն ընդհանրիցն լինիմք գիտողք. զի որպէս աչքն յզգալի նիւթոյն առնու գունովն զկերպ իրին՝ այսպէս միտքն յերևակայութենէն առնու զգիտութիւն ընդհանուր բոլորին»** (էջ 90):

Անշուշտ, Ռոտունեցին հոգու մասին արիստոտելյան ոչ բոլոր դրույթներն է հավանում և պաշտպանում: Նա չի ընդունում հոգու ծագման վերաբերյալ արիստոտելյան ու ստոիկյան այն տեսակետը, ըստ որի՝ հոգին նախախնամության արգասիք է, իսկ նախախնամությունը՝ «զձննդեամբ յառաջ եկեալն նշանակէ»: Մա աստվածային նախախնամությունը մերժող բնապաշտական մեկնաբանություն է, որովհետև նման դեպքում «ըստ բնութեան կարգի լինի նախախնամութիւն»: Անտիկ փիլիսոփաների աստվածները անտարբեր էին բնության և մարդկանց գործերի նկատմամբ, օրինակ, Արիստոտելի աստվածը՝ համաշխարհային բանականությունը, մտածում էր ինքն իր մասին, մտածողություն էր մտածողության մասին: Ռոտունեցու կարծիքով՝ նախախնամությունը հասկանալի է միայն արարչագործության իմաստի և ա-

րարվածի հանդեպ Աստծո համապարփակ հոգատարության համատեքստում. Աստված ոչ միայն սահմանում է ամենայնի բնական կարգը, այդ թվում՝ ծնունդն ու մահը, այլև նախ ստեղծում է մարդկանց հոգիները, այնուհետև խնամում ու պահպանում յուրաքանչյուր հոգու անհատականությունը և տեսակի նույնականությունը:

Ի դեպ, փորձելով աստվածաշնչյան ու փիլիսոփայական ըմբռնումները համատեղել, Որոտնեցին անխուսափելիորեն կանգնում է դժվարությունների առջև, որովհետև մարդու փիլիսոփայական ըմբռնումից հետևում է, որ, նախ, հոգին ու մարմինը անբաժանելի են, այսինքն՝ մեկը առանց մյուսի չի կարող գոյություն ունենալ, դրանցից մեկի բացակայության դեպքում հնարավոր չէ պատկերացնել մարդուն: Մտացվում է, որ թե՛ հոգին և թե՛ մարմինը փոխկապված ու կախյալ գոյեր են, ինչը որոշ իմաստով հակասում է հոգու աստվածաշնչյան ըմբռնմանը: Երկրորդ, եթե առանց մարմնի հնարավոր չէ պատկերացնել մարդուն, ուրեմն մարմինն էլ պիտի լինի անմահ, որպեսզի Ահեղ դատաստանի օրը միասին հարություն առնեն և միասին պատասխան տան իրենց արարքների համար: Մինչդեռ ըստ սահմանման՝ հոգին անկախ գոյացություն է ու անմահ, իսկ մարմինը՝ կախյալ ու մահկանացու գոյ: Եթե մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է, ապա մահվանից հետո առանձին գոյող հոգին ինչպե՞ս է առանց մարմնի ներկայացնում մարդուն: Այս իմաստով հոգու կարգավիճակը անորոշ և սպասողական է մինչև մարմնի հարությունը: Որոտնեցին պաշտպանում է այն միտքը, որ մարդու մարմինն ու հոգին միասին են գործել բարիք ու չարիք, ուստի Աստված **«սակս արդարութեան լաւագոյն համարեցաւ ի միասին տալ զփառքն և զտանջանքն»** (էջ 299): Ի դեպ, թեև միջնադարում տեղի ունեցած «մարմնական հեղափոխության» հետևանքով արմատավորվեց մարմնի տեսական-գաղափարական նվաստացման (մարմինը համարվում էր մեղքի և պղծության աղբյուր) մոտեցումը⁹, այնուհանդերձ մարմնի և հոգու միասնական պատասխանատվության Որոտնեցու կողմից ձևակերպված թեզի բարձրաձայնումը վկայում է նաև մյուս միտումի՝ մարմնի ու մարմնականի արժևորման մասին: Երրորդ, հոգու ի բնե անաղարտության ու մաքրության վերաբերյալ միտքը հակասում է նախնական մեղքի ժառանգման աստվածաշնչյան մտքին: Սակայն Որոտնեցին չի անդրադառնում այդ հակասությանը, ավելին, առանց մանրամասնելու քննադատում է Պելագիոսին և նրա համախոհներին, ովքեր **«ուրանան զսկզբնական մեղսն զոլ ի տղայսն»** (էջ 46): Ի դեպ,

⁹ Տե՛ս **Ле Гофф Ж.** Средневековый мир воображаемого. М., 2001, էջ 157-158: Հարկ է նշել, որ XIII դարից սկսած՝ արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ փոխվում է մարմնականի նկատմամբ վերաբերմունքը. փիլիսոփա աստվածաբաններից շատերը կարևորում էին մարմնի դրական դերը մարդու երկրային կյանքում: Օրինակ, Թովմա Աքվինացին մարմնական բավարարվածությունը համարում էր բարիք, որովհետև զգայական կրթերը նպաստում են հոգևոր պոռթկումների սաստկացմանը (այդ մասին տե՛ս **Ле Гофф Ж., Трюон Н.** История тела в средние века. М., 2008, էջ 7-8):

նախնական մեղքի մասին խոսք չկա նաև այն համատեքստում, որտեղ Որոտնեցին խոսում է մարդու անձնիշխանության, նրա վարքի պայմանավորվածության արտաքին ու ներքին գործոնների մասին: Ըստ նրա՝ մարդու վարքը միանշանակ պայմանավորված չէ ո՛չ նախախնամությամբ, ո՛չ անհրաժեշտությամբ, ո՛չ ճակատագրով, ո՛չ բախտով, ո՛չ բնությամբ և ո՛չ էլ ներքին գործոններով (օրինակ, բնագոյներով կամ բնածին որակներով): Այլ խոսքով՝ Որոտնեցին խուսափում է փիլիսոփայության տեսանկյունից քննարկել հոգու ի բնե մաքրության և նախնական մեղքի հարաբերակցության հարցը:

Հոգու մասին արիստոտելյան տեսակետների քննության ժամանակ Որոտնեցին ելնում է այն մտքից, որ մարդու հոգին անկախ, ինքնուրույն, անձնիշխան, ինքնաշարժ ու մշտաշարժ, աննյութական, բանական ու անմահ հիմնագոյացություն է (**«Հոգի է էություն անմարմին, անմահ, անձնիշխան, մշտաշարժ, բանական»** (էջ 109)), որն իր գոյությամբ կենդանացնում ու շարժման մեջ է դնում մարմինը: Ուստի նա քննադատում և մերժում է առնվազն այդ սահմանմանը հակասող, այդ թվում՝ Արիստոտելի ըմբռնումները: Որոտնեցու կարծիքով՝ Արիստոտելը այն մտածողներից է, ովքեր պնդում են, որ հոգին անմարմին էություն է, բայց գոյացություն չէ, այլ պատահական գոյ: Նրա կարծիքով՝ Արիստոտելը հոգին անվանում է «կատարօնություն» (էնտելեխիա, ձև, էներգիա, հնարավորության իրականացում), որով էլ նմանվում է այն մտածողներին, ովքեր հոգին համարում են որակություն, իսկ վերջինիս գոյության համար ենթադրվում է ենթակա-գոյացություն: Ըստ Որոտնեցու՝ Արիստոտելը իր տեսակետը (որ հոգին էնտելեխիա է) հիմնավորում է հետևյալ դրույթներով կամ օրինակներով.

ա) մարդը նյութի ու տեսակի միասնություն է, որում նյութը (մարմինը) հնարավորություն է, իսկ տեսակը (հոգին)՝ «կատարօնություն», այսինքն՝ մարմնի նպատակները կատարող կամ պարզապես մարմնի որակ: «Հոգու մասին» տրակտատում Արիստոտելը այդ մասին գրում է հետևյալը. «Հոգին առաջին էնտելեխիան է բնական այն մարմնի, որը հնարավորությամբ օժտված է կենդանությամբ»¹⁰:

բ) Հոգու վիճակները համեմատում է գիտելիքի (մակացության, գիտենալու) և ներգործության (գործելու, գործունեության), իսկ վերջիններս էլ՝ քնի և արթնության հետ: Քնի ժամանակ հոգին տեսնում է, բայց չի գործում, իսկ արթնության ժամանակ տեսնում է և գործում: «Հոգու մասին» տրակտատում այս միտքը հետևյալ կերպ է ձևակերպված. հոգուն բնորոշ են թե՛ քնի և թե՛ արթնության վիճակները, ընդ որում՝ արթնությունը համեմատելի է հայեցողական գործունեության, իսկ քունը՝ ունենալու, բայց չգործելու հետ¹¹:

գ) Հոգին և մարմինը նմանեցնում է աչքի և նրա տեսնելու ունա-

¹⁰ **Аристотель.** Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976, с. 395.

¹¹ Տե՛ս նույն տեղը:

կության հետ. աչքերի բիբերի ջուրը նյութն է, իսկ ուղեղից եկող լույսը ապահովում է տեսնելը և իրականացնելով տեսնելը՝ զանազանում է գույները: Սա նույնպես Արիստոտելի այն մտքի վերաշարադրումն է, որ եթե աչքը լիներ կենդանի էակ, ապա նրա հոգին կլիներ տեսողությունը¹²:

դ) Ըստ Արիստոտելի՝ ինչպես շան ձագը ծնված օրից չունի «կատարունություն», բայց հնարավորությամբ կարող է ընդունել, այդպես էլ հոգին, ծնվելով մարմնում և կենդանացնելով մարմինը, չի կարող գոյել առանց մարմնի. **«Քանզի որպէս անձն ծնեալ յերեսք կատարէ զակն, այսպէս աստանօր ծնեալ անձն ի մարմնի կատարէ զկենդանին. որպէս զի առանց մարմնոյ ոչ գոյ զանձն, և ոչ է մարմին անձն, բայց ի մարմնոյ է, վասն այսորիկ ի մարմնի է, և ի մարմնի այսպիսումն ինքն ըստ ինքեան ոչ գոյ»** (էջ 81-82): Որոտնեցին անուղղակիորեն շարադրում է Արիստոտելի մտքերը առ այն, որ «հոգին անբաժանելի է մարմնից», որ «հոգին չի կարող գոյություն ունենալ առանց մարմնի», որ «հոգին մարմին չէ, այլ մի բան, որ պատկանում է մարմնին»¹³:

Շայն մտածողը բերում է մի շարք հակափաստարկներ ու առարկություններ, որոնք, ի դեպ, վերաբերում են ոչ միայն վերոշարադրյալ դրույթներին կամ օրինակներին: **Մտաջին**, Որոտնեցին գրում է, թե «մտքի տկարության» պատճառով հույն մտածողը չի կարողացել իրարից զանազանել հոգու կրավորական (բուսական ու կենդանական) մասը ներգործական (բանական) մասից, ինչի հետևանքով կրավորականին բնորոշ հատկությունները վերագրել է բանականին՝ **«զկրական մասն անձինն ասաց անձն և ոչ բանական»**: Այս «մեղադրանքն» անհիմն է, քանի որ, նախ, Արիստոտելը ոչ միայն առանձնացրել է հոգու երեք տեսակները (գորությունները) կամ անբան ու բանական մասերը, այլև՝ նկարագրել դրանցից յուրաքանչյուրի գործառույթները, հետևաբար՝ նաև տարբերությունները: Եթե հոգու անմահության հարցի կապակցությամբ Արիստոտելը հստակ չի արտահայտվել՝ տեղիք տալով զանազան մեկնությունների, ապա այնքան պարզ են հոգու գորությունների վերաբերյալ նրա մտքերը, որ դրանք կարելի է շփոթել միայն միտումնավոր կերպով: Այս պարագայում զարմանալին այն է, որ Որոտնեցին տեղյակ է այդ ամենի մասին, ավելին, հետևելով Արիստոտելին, տարբեր առիթներով ինքը ցուցանում է հոգու երեք գորությունների և երկու մասերի տարբերությունները: Թե տվյալ դեպքում Որոտնեցին ինչ նկատի ունի, և նրա քննադատությունը արիստոտելյան վերոբերյալ ուր դրույթին կամ օրինակին է ուղղված, դժվար է ասել: Գուցե նա նկատի ունի այն, որ հոգու ստորին գորությունները բուսականը և կենդանականը, իրենց բնույթով անբանական են և կոչված են սպասարկելու բանական (իմանալի) գորությանը, հետևաբար հոգու մասին խոսե-

¹² Տե՛ս նույն տեղը:

¹³ Նույն տեղում, էջ 396 և 399:

լիս պետք է հստակորեն տարբերակել անբան ու բանական մասերը: Կամ գուցե նա նկատի է ունեցել այն, որ հոգու անբան մասերը, ի տարբերություն բանականի, կրավորական են ու գերազանցապես կախված են մարմնից, հետևաբար չպետք է շփոթել դրանց կարգավիճակն ու գործառույթները: Այսինքն՝ հոգի ասելով չպետք է հասկանալ բուսական ու կենդանական հոգիները: Իսկ Արիստոտելը հենց այդպես է ներկայացնում հոգին՝ որպես բուսական, կենդանական ու բանական տեսակների, անբան և բանական մասերի միասնություն: Իր ճառերից մեկում Որոտնեցին այդ մասին գրում է հետևյալը. «**Իսկ Արիստոտել թէպէտ ի բնաւորական քննութիւնն հինգ գոլ ասէ զմասունս անձին՝ զտնկականն, և զգայականն և զշարժականն ըստ տեղոյ, զհարկաւոր ցանկականն և զիմացողականն, իսկ ի բարոյականսն յերկուս բաժանէ՝ ի բանական և յանբան»** (էջ 220-221): Բանականը հոգու բարձրագույն մակարդակն է (ըստ Որոտնեցու՝ «**Պատուն և Արիստոտել զմիտսն հոգոյն աչս ասեն»** (էջ 229), իսկ «**անբան զօրութիւն հոգոյ սպասաւորական և ընծաբեր է տեսականին մասին, այսինքն՝ իմացականին զօրութեան»** (էջ 229)):

Բացի դրանից, Արիստոտելը բանական հոգին բաժանում է կրավորականի և ներգործականի, ընդ որում՝ կրավորական հոգին՝ որպես մարմնի էնտելեխիա, մարմնի հետ անխզելիորեն կապված գոյ, համարում է ապականացու, այսինքն՝ այն մարմնի հետ մահանում է, իսկ հոգու մյուս մասը՝ ներգործական բանականությունը, աստվածային ծագում ունենալով և անկախ լինելով մարմնից, անմահ է և վերադառնում է աստվածային աշխարհ: «Հոգու մասին» տրակտատում Արիստոտելը խոսում է մտքի՝ որպես հոգու հատուկ տեսակի և հայեցողության ունակության մասին՝ պնդելով, որ միայն դա կարող է գոյել ինքնուրույն, ինչպես հավերժականը՝ առանձին անցողիկից¹⁴: Որոտնեցին հետևում է Արիստոտելին՝ տարբերակելով կրավորական և ներգործական բանականության գործառույթները, սակայն տվյալ համատեքստում ոչ մի խոսք չի ասում հոգու բանական մասի անմահության վերաբերյալ: Արիստոտելի վերոբերյալ մտքի մեկնաբանությունը որոշ իմաստով հասկանալի է դառնում, երբ Որոտնեցին դիտարկում է Արիստոտելին ու ստոիկներին վերագրվող այն տեսակետը, ըստ որի՝ ինչպես մարմինը ծնվում է մարմնից, այնպես էլ հոգին՝ հոգուց: Որոտնեցին կարծում է, որ այս տեսակետն ըստ էության ժխտում է հոգու անմահությունը, ուստի հակասում է Հին Կտակարանի և Քրիստոսի ավետարանական վարդապետության հիմնադրություններին (օրինակ, ըստ Աստվածաշնչի՝ «Արար Աստուած զմարդն ի պատկեր իւր» [Ծնն. Ա. 27], իսկ եթե հոգին անբան է և մահկանացու, ապա ինչպե՞ս կարող է լինել Աստծո պատկերը): Բացի դրանից, դա հակասում է մարդկանց կենսափորձին և

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 398, 435-436:

տրամաբանությամբ: Ըստ Ռրոտնեցու՝ այդ տեսակետի ընդունումից «ի հարկե հետևի անբան գու զհոգի մարդոյ, որպէս զանասնոցն, քանզի, որ ընդ մարմնոյ ծնանի և ընդ մարմնոյ լուծանի, ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ անբան» (էջ 98): Այդ դեպքում պետք է ընդունել, որ հոգին առաջանում է ոչ թե մեկ, այլ երկու՝ կնոջ ու տղամարդու հոգիներից: Սակայն, եթե հոգին խառնման արդյունք է, ապա պետք է լինի ապականացու, որովհետև մարմնի պէս ունի բաղադրյալ բնույթ: Իսկ եթե խառնյալ գոյ չէ, ապա զավակը ծնողներից պետք է ստանա ոչ թե մեկ, այլ երկու անշփոթ հոգի, ինչն անհեթեթ է: Դրանից հետևում է նաև, որ ծնողների հոգիները զավակների թվի ավելացմամբ պետք է նվազեն և զրկվեն կատարելությունից, ինչպես, օրինակ, եթե սափորից թափենք գինու մի մասը, ապա կպակասի գինու քանակը: Մինչդեռ մարդկային հոգին պարզ գոյացություն է, այսինքն՝ բաղկացած չէ մասերից կամ տարրերից: Եթե հոգին անբան ու մահկանացու է, ապա չի կարող լինել Աստծո պատկերը: Այս դեպքում ավելորդ ու անիմաստ են դառնում արդարների, սրբերի չարչարանքները, ովքեր նահատակվեցին «վասն հանդերձեալ փառաց և պատուոյ»:

Երկրորդ, ըստ Ռրոտնեցու՝ Արիստոտելը մարմնին, մինչև հոգու հետ միանալը, վերագրում է հնարավորությամբ գոյություն, այսինքն՝ մարմինը ինքն իր հնարավորությամբ ունի կյանք (կենդանություն): Ստացվում է, որ մարմինը մինչև հոգու հայտնվելը ունեւ կենդանության հատկություն: Մինչդեռ ինչ-որ մի բան հնարավորությամբ գոյություն ունենալուց առաջ նախ պետք է գոյություն ունենա իրականում, որպեսզի հնարավորությամբ ունենա կյանք: Իսկ մարմինը՝ որպէս նյութ, մինչև տեսակավորվելը հնարավորությամբ գոյ է, ուստի՝ **«մինչ ոչ է զտեսակն առեալ նիւթ՝ զօրութեամբ է մարմին, իսկ զօրութեամբ մարմինն զի արդ զօրութեամբ կեանս ունել ասի յինքեան՝ որ է անհնար»** (էջ 82): Եթե հոգին իր գոյությամբ կախված լիներ մարմնից, ապա մարմնի հետ էլ կանեանար, մինչդեռ հոգին անմահ է: Ռրոտնեցին պնդում է, որ Արիստոտելը պաշտպանում է այն տեսակետը, ըստ որի՝ հոգին ծնվում է մարմնից: Քննադատելով Եվնոմիոս հերձվածողի «զհոգի էութիւն անմարմին՝ ի մարմնի ստացեալ» դրույթը՝ Ռրոտնեցին մեջբերում է Գրիգոր Նյուսացու տողերն այն մասին, որ Եվնոմիոսը **«զէութիւնն անմարմին՝ ի ճշմարտութենէն էառ, բայց զի ի մարմնի ստացեալ զհոգի՝ յԱրիստոտէլէ և ի ստոյիկեանց վարդապետութենէն էառ»** (էջ 99): Փաստորեն, Ռրոտնեցին հոգու ծագման կապակցությամբ Արիստոտելին վերագրում է երկու տարբեր տեսակետ՝ ա) հոգին ծնվում է հոգիներից, բ) հոգին ծնվում է մարմնից: Երկու դեպքում էլ ժխտվում են հոգու անմահության և Աստծո կողմից ստեղծված լինելու դրույթները: Մինչդեռ իր աշխատություններում Արիստոտելը առհասարակ չի անդրադառնում հոգու ծագումնաբանության կամ հոգու և մարմնի առաջնայնության հարցերին, կարծելով, որ կենդանի օրգանիզմները ի բնէ օժտ-

ված են հոգով՝ ի տարբերություն անկենդան ու արհեստական մարմինների (օրինակ, կացինը չունի հոգի):

Արիստոտելը սխալվում է նաև այն դեպքում, գրում է Ռոտունեցին, երբ մարմնի և հոգու հարաբերությունը նմանեցնում է աչքի և նրա տեսնելու ունակությանը, քնի և արթնության հարաբերությանը: «Հոգու մասին» աշխատության մեջ Արիստոտելը գրում է, որ «եթե աչքը լիներ կենդանի էակ, ապա նրա հոգին կլիներ տեսողությունը: Չէ՞ որ տեսողությունը աչքի էությունն է՝ որպես նրա ձև (իսկ աչքը տեսողության մատերիան է). տեսողությունը կորցնելուց հետո աչքն այլևս աչք չէ, թերևս միայն անվանապես, ինչպես քարե կամ նկարված աչքը»¹⁵: Այստեղից Արիստոտելը եզրակացնում է, որ «հոգին անբաժանելի է մարմնից» կամ «գոյություն չունի առանց նյութի»¹⁶: Ըստ Ռոտունեցու՝ տվյալ դեպքում Արիստոտելի սխալն այն է, որ նա հոգու գոյությունը կախման մեջ է դնում մարմնի գոյությունից, հոգին դիտում է որպես մարմնի գործառույթ:

Երրորդ, մեկը կարող է ունենալ ինչ-որ բան, բայց դա չգործածել, սակայն նույնը չի կարելի ասել հոգու մասին, քանի որ վերջինս միշտ ներգործությամբ գոյություն ունի և, անկախ հանգամանքներից, կատարում է իր գործառույթները: Օրինակ, եթե քնած վիճակում մարդը փակում է իր աչքերը և չի տեսնում, ապա հոգին օր ու գիշեր անխափան կատարում է իր գործը, այսինքն՝ շունչ է տալիս ու առնում, կերակրում է և աճեցնում: Հոգին մշտագոյ է, միշտ ներգործությամբ է, հենց ինքը կյանքն է ու պարզապես հաղորդակից է մարմնին: Այստեղից էլ պարզ է, որ *«գորութեամբ կեալ հոգույ անհնար է, այլ միշտ ներգործութեամբ, զի որ տեսակագործէ զանձն, ոչ այլ ինչ է, քան զկեանս, և զի անձին տնկակից է կեանք, մանաւանդ թէ նոյն ինքն կեանքն է նկարագիր էութեան անձին, բայց մարմնոյ ըստ հատորութեան»* (էջ 82): Ըստ Արիստոտելի՝ բնական մարմինները օժտված են կենդանության հնարավորությամբ, որի իրականացումը հոգին է: Հոգին բնական մարմնի իրականացումն է, էնտելեխիան: Ճիշտ է, Արիստոտելի համար հոգին առանձին գոյացություն չէ, այլ կենդանի, օրգաններ ունեցող մարմնի կենսագործունեության կազմակերպման եղանակը, այնուհանդերձ առանց հոգու չկա կենդանություն: Ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս առարկության մեջ Ռոտունեցու համար գլխավոր միտքը այն է, որ հոգին ոչ թե հնարավորությամբ, այլ միշտ ներգործությամբ գոյություն ունի:

Չորրորդ, տեսակը (որակը), ի տարբերություն մարմնի, ունակ չէ ընդունելու ներհակություններ: Ինչո՞ւ: Որովհետև նախ հակադրության ընդունումը կնշանակի տեսակի փոփոխություն՝ տեսակի նույնության ոչնչացում, երկրորդ, տեսակը *«ոչ է ենթակայ, որպէս մարմին*

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 395:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 181:

որակաց և հոգի ուսմանց, զի ոչ է գոյացութիւն, այլ պատահումն, այսինքն՝ որակացն առաւելութենէ կամ նուագութենէ կազմեալ» (էջ 82): Ի տարբերություն տեսակի, ձևի (որակի), գրում է Ռոտունեցին, հոգին ընդունում է ներհակություններ, որովհետև հոգին գոյացություն է: Հոգին գոյացություն է, որովհետև՝ ա) մարդը հոգուց և մարմնից բաղկացած ամբողջական գոյ է, եթե հոգին գոյացություն չէ, ապա անհնար է, որ մարդու մի մասը լինի գոյացություն, իսկ մյուս մասը՝ պատահական գոյ, բ) հոգին իմաստության ու գիտության սուբյեկտ է, իսկ այդպիսին կարող է լինել միայն գոյացությունը, որը ինքնաբավ ու ինքնակա է, հետևաբար հոգին չի կարող լինել պատահական գոյ, գ) հոգին գոյացություն է, որովհետև համապատասխանում է գոյացության սահմանմանը, այսինքն՝ անկախ ու ինքնուրույն է, կարող է գոյել առանց պատահական հատկությունների, առանց մարմնի, ինչպես դա տեղի է ունենում մարմնից բաժանվելուց հետո: Փաստորեն, ըստ Ռոտունեցու, տվյալ դեպքում Արիստոտելի սխալն այն է, որ հոգին համարում է տեսակ (որակ), այսինքն՝ պատահական ու կախյալ գոյ, որը չունի ինքնաբավ գոյություն: Արիստոտելը հոգին չի դիտում որպես անկախ գոյ, բայց նաև չի համարում պատահական գոյ (մինչդեռ Ռոտունեցին արիստոտելյան ձևը, տվյալ դեպքում՝ հոգին, միանշանակ մեկնաբանում է որպես որակ, այսինքն՝ պատահական, ածանցյալ գոյ), ընդհակառակը, դա դիտում է որպես մարմնին կենդանություն պարզևող ուժ, դրա ակտիվության ու բոլոր գործողությունների պատճառը, մարմնի նպատակները իրականացնողը (էնտելեխիան):

Հինգերորդ, Արիստոտելը նաև կարծում է, գրում է Ռոտունեցին, թե իբր հոգին ինքնին անշարժ է և շարժման մեջ է դրվում պատահաբար, այսինքն՝ արտաքին ազդակի միջոցով: Ինչպես, օրինակ, կնոջ գեղեցկությունը և զարդեղենը, անշարժ լինելով, շարժում են տղամարդկանց: Ռոտունեցու կարծիքով այս համեմատությունը «կաղում» է, որովհետև անշարժ գեղեցկությունը շարժում է շարժուն մարդուն, իսկ ըստ այդ օրինակի՝ հոգին և մարմինն անշարժ են: Այդ դեպքում ինչպե՞ս կարող է անշարժը շարժել անշարժին: Ուստի պետք է ընդունենք, որ անշարժ մարմինը շարժման մեջ է դնում ինքնաշարժ հոգին: Ըստ Ռոտունեցու՝ տվյալ պարագայում Արիստոտելի սխալն այն է, որ նա առաջին շարժության փոխարեն ցույց է տալիս երկրորդ շարժությունը: Առհասարակ, հոգու և մարմնի շարժման հետ կապված՝ Ռոտունեցին միանշանակ պնդում է, որ մարմինը չի կարող լինել շարժման պատճառ, որ մարմինը շարժման մեջ է դնում մշտաշարժ հոգին:

Վեցերորդ, եթե հոգին շարժվեր պատահաբար, իսկ մարմինը՝ առանց հոգու մասնակցության կամ ներգործության, ապա մարմինը կլիներ կենդանի գոյ, իսկ հոգու գոյությունը կդառնար ավելորդ: Պարզ չէ, թե այս փաստարկը Արիստոտելի որ դրույթին է ուղղված: Արիստոտելը չի պնդում, թե առանց հոգու մարմինը ունի կենդանության հատկություն,

ընդհակառակը, հոգին է կենդանացնում մարմինը, իսկ մարդը շարժվում, զգում, մտածում ու գործում է հոգու և մարմնի մասնակցությամբ:

Յոթերորդ, տարբերակելով շարժման երկու ձև՝ պատահական (որը ենթադրում է արտաքին ազդակի գոյություն) և բնությամբ (անհրաժեշտությամբ), Որոտնեցին կարծում է, որ բնությամբ շարժվողները, օրինակ՝ Արեգակը, Լուսինը, աստղերը, չեն կարող բնությամբ հայտնվել դադարի վիճակում, որովհետև դա կլինեք նրանց կործանումը: Հոգին նույնպես բնությամբ շարժվող է, հետևաբար չի կարող բնությամբ կամ պատահական հանգամանքների բերումով դադարել շարժվելուց: Այս դեպքում ևս Որոտնեցին աղավաղված է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, ըստ որի մարմնի կենդանության, շարժման աղբյուրն ու պատճառը աննյութական հոգին են: Հոգին «ստիպում» է մարմնին ի կատար ածելու այն, ինչը դրա զարգացման նպատակն է: Առանց հոգու մարմինը վերածվում է դիակի, անշարժ նյութի:

Այսպիսով, հոգու և մարմնի արիստոտելյան ուսմունքի նկատմամբ Որոտնեցին ցուցաբերում է երկակի մոտեցում: Նա մի կողմից ընդունում, իսկ մյուս կողմից մերժում է արիստոտելյան գաղափարները՝ կախված այն բանից, թե դրանք որքանով են համապատասխանում հինկտակարանային ու քրիստոնեական մարդաբանության սկզբունքներին: Հայ մտածողն ընդունում է արիստոտելյան հետևյալ դրույթները՝ ա) մարդը հոգու (ձևի) և մարմնի (նյութի) միասնությունն է, բ) հոգին ի բնե մաքուր է, չգրված մագաղաթ, գ) մարդու հոգին ունի երեք գորություն՝ բուսական, կենդանական և բանական, որոնք ոչ թե երեք առանձին հոգիներ են, այլ մեկ միասնական հոգու ուժեր՝ իրենց գործառույթներով, դ) մարդու հոգին ունի կենդանական ու բանական մասեր, ընդամին, բանական հոգին բաժանվում է երկու մասի՝ կրավորական և ներգործական, որոնք կատարում են իմացական տարբեր գործառույթներ: Որոտնեցին քննադատում է Արիստոտելին այն բանի համար, որ վերջինս՝ ա) հոգին չի համարում անկախ գոյացություն, այլ ածանցյալ գոյ կամ որակ, բ) մարմնին ու հոգին դիտում է որպես անխզելի ամբողջություն, այսինքն՝ կարծում է, որ առանց մարմնի հոգին չի կարող գոյություն ունենալ: Դա նշանակում է, որ հոգու անցյալի, առավել ևս՝ ապագայի մասին ոչինչ չենք կարող ասել, այսինքն՝ մերժվում կամ կասկածի տակ է դրվում հոգու անմահության և հարության գաղափարը, գ) մերժում է հոգու աստվածային ծագումը և փորձում է բնական ճանապարհով բացատրել հոգու առաջացումը, դ) հոգին դիտում է որպես մարմնի գործիք, էնտելեխիա, մարմնի կենսագործունեությունը կազմակերպող գորություն, եղանակ, ե) հոգին համարում է ոչ թե ներգործությամբ, այլ հնարավորությամբ գոյ, ինչը հակասում է հոգու քրիստոնեական ըմբռնմանը, զ) հոգին համարում է ոչ թե մշտաշարժ ու ինքնաշարժ, այլ անշարժ կամ ուրիշի կողմից շարժման մեջ դրվող գոյ:

Բանալի բառեր – Արիստոտելի, Հովհան Որոտնեցիի, քրիստոնեական մարդաբանություն, հիմնագոյացություն, հոգի, հոգու տեսակներ, հոգու անմահություն, մարմին, էնտելեխիա

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Толкование Иоанном Воротнеци концепции Аристотеля о душе. – Иоанн Воротнеци (1315–1888) принимал или отвергал аристотелевские идеи, исходя из их соответствия принципам христианской антропологии. Он разделял аристотелевские положения о единстве души (формы) и тела (материи), о трёх силах души, о «внутренних» и «внешних» ощущениях, о врождённой чистоте души и пассивном и активном интеллекте. При этом армянский мыслитель критиковал Аристотеля, поскольку тот, во-первых, не считал душу независимым сущим, а производным бытием или качеством; во-вторых, полагал, что душа не может существовать без тела и, в-третьих, видел в душе инструмент тела, энтелехию. Наконец, Аристотель отрицал, что душа – это вечнодвигающееся и автономное сущее, напротив, считал её неподвижной и приводимой в движение другой силой.

Ключевые слова: Аристотель, Иоанн Воротнеци, христианская антропология, субстанция, душа, части души, бессмертие души, тело, энтелехия

SEYRAN ZAKARYAN – Commentary on Aristotle's Notion of the Soul by Hovhan Vorotnetsi. – In the article, it is shown that Hovhan Vorotnetsi (1315-1888) accepted or rejected Aristotle's notions of the soul depending on their accordance with the principles of the Christian anthropology. Armenian thinker accepts Aristotelian notions of the unity of soul (form) and body (material); three powers of the soul; inner and outer senses; innate purity of soul; passive and active intelligence. And criticizes Aristotle for the fact that the latter a) considers soul not as an independent essence, but as derivative essence or quality; b) thinks that soul can not exist without body; c) considers soul as an instrument of the body, entelechy; and d) does not consider soul as automotive and eternal motive, but as a motionless essence or put in motion by another being.

Key words: Aristotle, Hovhan Vorotnetsi, Christian anthropology, substance, soul, parts of the soul, immortality of the soul, body, entelechy