ՆԵՄԵՍԻՈՍ ԵՄԵՍԱՑԻ

ՄԱՐԴՈՒ ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

The Institute of Ancient Manuscipts after Mesrop Mashtots
“MATENADARAN” and “Friends of the Matenadaran” Benevolent Fund express their gratitude to “JTI ARMENIA” CJSC
for sponsoring the publication of this book

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանը և «Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը երախտագիտություն են հայտնում «ՋԵՅ ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն գրքի հրատարակությանն աջակցելու համար

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

NEMESIUS OF EMESA
ON THE NATURE OF MAN

Translation from Old Armenian, introduction, and commentaries
by Karine Mosikyan

Yerevan – 2021

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ
“О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА”

Перевод с древнеармянского,
предисловие и комментарии Карине Мосикян

Ереван – 2021

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՆԵՄԵՍԻՈՍ ԵՄԵՍԱՑԻ

ՄԱՐԴՈՒ ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Գրաբարից թարգմանությունը, առաջաբանը և
ծանոթագրությունները՝ Կարինե Մոսիկյանի

Երևան – 2021

ՀՏԴ 1/14:61
ԳՄԴ 87+5
Ն 521

Հրատարակության է երաշխավորված Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտական խորհրդի կողմից

Խմբագիր՝ բ.գ.դ. ***Գոհար Մուրադյան***

Ն 521 ***Մարդու բնության մասին. / Նեմեսիոս Եմեսացի****: Գրաբարից թարգմանությունը, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները՝ Կարինե Մոսիկյանի, Եր.: Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, 2021.- 480 էջ:*

Դ. դարի բժիշկ և փիլիսոփա Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկը հին հունարենից հունաբան հայերեն են թարգմանել Ստեփանոս Սյունեցին և Դավիթ Հյուպատոսը, 717 թ. Կոստանդնուպոլսում: Այն մեծ ազդեցություն է ունեցել հայ միջնադարյան մարդակազմական և բժշկագիտական մտքի ձևավորման և զարգացման վրա:

Ներկա աշխատությամբ երկը հայ ընթերցողին ներկայացվում է հին հայերեն թարգմանությունից արդի հայերեն թարգմանությամբ, իսկ ծանոթագրություններում բերվում են բնագրի տարբեր հատվածներին համապատասխանող միջնադարյան հայ հեղինակների կատարած մեկնությունները՝ զուգահեռ թարգմանությամբ: Դրանք օգնում են ավելի ճշգրիտ հասկանալու այս կամ այն եզրի կամ հասկացության՝ տվյալ ժամանակաշրջանում ընդունված իմաստը:

Երկում առկա՝ անտիկ և վաղ քրիստոնեական շրջանի տարբեր հեղինակներից մեջբերումները, որոնք հետևողականորեն ներկայացնում են ժամանակաշրջանի համար ընդունված տարբեր գաղափարներ, ընդհանուր գծերով մեկնաբանված են առաջաբանում:

Այսպիսով, գիրքը պարունակում է բնագրի թարգմանությունը, վերլուծական առաջաբան և ընդարձակ ծանոթագրություններ: Քննական բնագիրը՝ գրաբարով հրատարակել ենք 2019 թվականին:

ՀՏԴ 1/14:61
ԳՄԴ 87+5

ISBN *978-9939-9257-8-3*
© *Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, 2021*

Գրքի ստեղծման աշխատանքներին աջակցելու և իր կարևոր մասնակցությունը բերելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ, պատմ. գիտ. դոկտոր Գևորգ Տեր-Վարդանյանին։ Ինչպես նաև ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի վարիչ, փիլ. գիտ. դոկտոր Սեյրան Զաքարյանին, նույն ամբիոնի դոցենտ, փիլ. գիտ. թեկնածու Սիլվա Պետրոսյանին՝ առաջաբանը կարդալու և արժեքավոր խորհուրդներ տալու համար։ Եվ իհարկե, երախտագիտությունս եմ հայտնում իմ շատ սիրելի խմբագրին՝ Մատենադարանի Թարգմանական մատենագրության բաժնի վարիչ, բան. գիտ. դոկտոր Գոհար Մուրադյանին։

Կարինե Մոսիկյան

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Մարդն աշխարհը ճանաչում է իր սեփական ինքնաճանաչմանը զուգահեռ և ինքն իր միջոցով։ Աշխարհի ներըմբռնումը մարդու գիտակցության մեջ բնութագրում է փիլիսոփայությունը։ Մարդն ինքը նույնպես փիլիսոփայության ուսումնասիրման առարկա է՝ իբրև բնության կարևորագույն երևույթ, իբրև հատման կետ՝ զգայականի և իմացականի, հոգևորի և մարմնականի, իբրև իր մեջ ողջ աշխարհն ամփոփող, և այդ աշխարհը միավորող, կապակցող ու ամբողջացնող էակ։

Մարդաբանությունը զատորոշվել է անտիկ բնափիլիսոփայությունից, և այժմ էլ օրինաչափորեն այն իր մեջ ներառում է բնության մասին շարունակականորեն կուտակված հնագույն գիտելիքների ողջ շտեմարանը։ Եվ հենց անտիկ բնափիլիսոփայությունն է, որ դրվել է եվրոպական քաղաքակրթության, ժամանակակից գիտության և բժշկության հիմքում՝ անցնելով բնաշրջման (էվոլյուցիայի) երկար ճանապարհ։ Վերածննդի շրջանում, երբ մարդն ընկալվում էր ամբողջ գոյին համարժեք, փիլիսոփայական մարդաբանությունն առանձնացավ իբրև առանձին ճյուղ։

Ունենալով մշակույթի անվերջ ստեղծագործ զարգացման ունակություն (եթե որևէ բան չխանգարի)[1]*, մարդն անընդհատ փոխում է իրեն շրջապատող աշխարհը՝ հեռացնելով իրեն բնությունից և հետզհետե պակասեցնելով մշտական ու փոխշահավետ համագործակցությունը նրա հետ։ Դա անխուսափելիորեն բերում է նրա ներքին խաղաղության կորստին՝ իր չիրացված հնարավորությունների և չիրագործված պահանջմունքների գիտակցման, և դրանց հետևանքով առաջացած անբավարարության պատճառով։ Մարդն ու բնությունն իբրև հավասարազոր գոյեր, փոխադարձաբար մեկը մյուսի մաս են։ Սակայն բացի զգայական, առարկայական ինքնագիտակցումից, մարդն ինքն իրեն վերապրում է նաև իբրև անդրբնութենական, անդրաշխարհիկ փաստ։ Իր բարդ էության մեջ*

[1] «Այնպես, ինչպես ստեղծվում է որևէ իր, այդպես էլ այն կա՝ ըստ իր բնության, և ինչպիսին, որ նա կա՝ իր բնությամբ, այդպես էլ այն ստեղծվում է, եթե որևէ բան չխանգարի» (Arist. *Phys*. 199a):

մարդը միավորում է մտահասու-հոգևոր և նյութական-առարկայական աշխարհները, և հաղորդակից է լինելության բոլոր շերտերին՝ սերտորեն համագործակցելով նրանց բոլորի հետ։ Ավելի ուշ ձևավորված գործակցային (սիներգիկ) մարդաբանությունը վերաբերում է անդրանցականի հետ մարդու փոխհարաբերությանը։ Դոնալդ Աբելը սա վերլուծում է որպես աստվածային և մարդկային էներգիաների փոխազդեցություն[2]*, իսկ Վեռնա Հարրիսոնն այս երևույթը դիտարկում է մարդու ազատ կամքի կամ անձնիշխանության և առաքինությունների փոխհարաբերության տեսանկյունից*[3]*։*

Դեռևս քրիստոնեական վաղ շրջանում (Դ. դ.) գործակցային մարդաբանության նախատիպը տեսանելի է դառնում Գրիգոր Նյուսացու և Նեմեսիոս Եմեսացու աշխատանքներում, որտեղ հիմնարար հասկացությունները (էներգիա, խառնվածք, հաղորդակցություն և այլն) մեծ մասամբ պայմանավորված են անտիկ փիլիսոփայական ժառանգությամբ[4]*։*

Միջնադարի ամբողջ ընթացքում գիտության զարգացման համար մտահոգ այրերը ջանում էին համակարգել և ամբողջացնել նախորդ հարյուրամյակներում կուտակված գիտելիքները՝ ստեղծելով հանրագիտարանային բնույթի ստեղծագործություններ, որոնք հակիրճ ներկայացնում էին անտիկ մշակույթի գիտափիլիսոփայական հիմնական մոտեցումները։ Վաղ քրիստոնեական շրջանում այս կարևոր աշխատանքն իրականացրեց հռչակավոր կապադովկյան եռյակը՝ Գրիգոր Նյուսացին (335-394), Գրիգոր Նազիանզացին (330-390)՝ Բարսեղ Կեսարացու (330-379) հոգևոր առաջնորդությամբ։ Գործի դնելով հունական փիլիսոփայության իրենց հիմնավոր իմացությունը և հռոմեական մտավորականությանն արդեն ծանոթ հելլենական հիմնարար գիտական սկզբունքների եզրույթներն ու, ընդհանրապես որևէ եզրույթ մեկնաբանելու համար ընդունված մեթոդների համակարգը, հանճարեղ հայրերը ներկայացնում ու տարածում էին նոր, քրիստոնեական գաղափարախոսությունը։

---

[2] Abel Donald, "The Doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's *De Instituto Christiano*," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 45, 1981, p. 430. Այս մասին տե՛ս Даровских 2011, с. 6:

[3] Verna Harrison, *Grace and Human Freedom according to st. Gregory of Nyssa*, London, 1992, տե՛ս Даровских А.А., 2011, էջ. 6:

[4] Տե՛ս Даровских 2011, էջ 9:

Հայաստանում ևս այս շրջանը նշանավորվեց հին գիտելիքի հենքով ազգային մշակույթի ստեղծմամբ։ Սկզբնավորման փուլի հայ մատենագրությունը բյուր թելերով միահյուսված էր թարգմանական գրականության հետ, որի հիման վրա են ձևավորվել միջնադարյան հայ մատենագիրների աշխարհայացքը, գրական և գիտական պատկերացումները։ Հայ ինքնատիպ գիտության բոլոր բնագավառների ու մասնավորապես բնագիտության և բժշկության զարգացման ընթացքի համար առանձնահատուկ դեր են ունեցել հունարենից հայերեն թարգմանված փիլիսոփայական երկերը, հատկապես հայրաբանական գրականությունը, որ ձևավորվել է անտիկ մշակույթի հենքով։ Իսկ հայ բժշկաբնագիտական մատենագրության կազմավորման և զարգացման վրա մեծ է եղել հատկապես Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկի ազդեցությունը։ Որպես տեսական հիմնավոր գիտելիքների աղբյուր, այն հաճախ է հայտնվել հայ բժշկապետերի ուշադրության կենտրոնում և լրացրել գործնական բժշկությանը վերաբերող մատյանները, քանի որ «շնորհիվ միջնադարյան հայ բժիշկների էմպիրիզմի, ֆիզիոլոգիան ոչ մի առաջընթաց ի հայտ չէր բերում, և Նեմեսիոսը երկար ժամանակ այս գիտական ոլորտում միակ հեղինակությունն էր»[5]*։*

«Մարդու բնության մասին» երկը Նեմեսիոս Եմեսացու միակ գիտական աշխարհին հայտնի միակ ստեղծագործությունն է։ Ըստ Հ. Տաշյանի՝ Թ. դարի ասորի մատենագիր Մովսես Բար-Կեփան հիշատակում է Նեմեսիոսի մեկ այլ կորուսյալ գործ՝ դրախտային այգու մասին, De arbore vitae[6]*. Սա գրում է նաև Ասեմանին*[7]*։ Վերջինս անդրադառնում է նաև Գրիգոր Նյուսացու «կասկածելի» երկերից մեկին՝* Introductio in Categorias Aristotelis *(Արիստոտելի Կատեգորիաների ներածություն), այն նույնպես վերագրելով Նեմեսիոսին*[8]*։*

Այս հեղինակի անձի և գործունեության մասին սակավ տեղեկություններ են պահպանվել։ Մասնավորապես, Գրիգոր Նազիանզացին հիշատակում է Գամրաց (Կապադովկիայի) կուսակալ հանդիսացող ոմն հեթանոս փիլիսոփա Նեմեսիոսի, որին ինքը ջանադրաբար քրիստոնեություն էր

---

5 Оганесов 1913, с. 8-9.

6 ՀՅՏ 1892, էջ 65-71:

7 Assemanus 1721, t. II. p. 129.

8 Նույն տեղում:

քարոզում[9], և կարծես՝ ոչ անարդյունք, քանզի ի վերջո, Նեմեսիոսը ներկայանում է որպես Եմեսա (ներկայումս սիրիական Հոմս) քաղաքի եպիսկոպոս։

Այս հույն փիլիսոփայի ապրած ժամանակշրջանի մասին հետազոտողների կարծիքները տարածվում են Գ.-Ե. դարերի միջակայքում։ Սակայն հիմք ընդունելով, որ նա «իր գրքում վերլուծում է «հերձվածողներ» Ապողինար Լաոդիկացու և Եվնոմիուսի հոգու մասին տեսակետները, բայց քրիստոսաբանական ու մարդաբանական (օրինակ, կամքի ազատության) հարցեր քննարկելիս ոչինչ չի գրում Ե. դարի սկզբներին արևելաքրիստոնեական աշխարհի միտքը փոթորկած Եվտիքիոսի, Նեստորի և Պելագիոսի մասին»[10], կարելի է ենթադրել, որ նա իր գիրքը գրել է Դ. դարի վերջին։

Նեմեսիոս Եմեսացու փիլիսոփայական մարդաբանությունը մարդուն մոտենում է երեք տեսանկյունով՝ բնագիտական, փիլիսոփայական և աստվածաբանական, դիտարկելով այդ ամենը անդրանցականի հետ կապի և փոխազդեցության մեջ։ Յուրացնելով և լրամշակելով Պլատոնի, Արիստոտելի, ստոիկյանների, Պլոտինոսի ուսմունքները, Նեմեսիոսը դրանք դարձնում է մեկնակետ և նախապայման՝ հետագայում փիլիսոփայական մարդաբանության և հատկապես նրա գործակցային ուղղության զարգացման համար։ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկը մի բազմախորհուրդ հուշարձան է մարդու բնության, նրա նյութական, հոգևոր և զգայական շերտերի, բնության մեջ նրա տեղի և դերի, աշխարհի հետ նրա փոխհարաբերության, մարդու և աշխարհի համեմատության, նրանց համագործակցության, մարդու ճակատագրի, նախախնամության և նրա անձնիշխանության մասին։

«Մարդու բնության մասին» երկի հին հայերեն թարգմանությունը.

Երկար ժամանակ Նեմեսիոս Եմեսացու երկը վերագրվել է Գրիգոր Նյուսացուն։ Այդ շփոթը վերաբերում է ինչպես երկի հունարեն սկզբնագրին,

---

9 Григорий Назианзин, *Письма*, 2000, № 184-187.

10 Զաքարյան 2017, էջ 5, տե՛ս նաև Զարբհանալյան 1889, էջ 630-631:

այնպես էլ հին հայերեն թարգմանությանը։ Սակայն Պղնձահանքում ընդօրինակված ԺԳ. դարի մի հայերեն գրչագրում (ՄՄ 1013) ընդհանուր խորագրի կողքին, որտեղ իբրև հեղինակ դարձյալ նշվում է Նյուսացին, ընդօրինակող գրիչն ավելացրել է՝ «Գիրքս Նեմեսոյի եպիսկոպոսի Եմեսիոյ է»[11]։ Ըստ Կիմ Մուրադյանի, սա թերևս գործի հեղինակային պատկանելիությունը կասկածի տակ առնող ամենահին ձեռագրական վկայությունն է[12]։ Գարեգին Զարբհանալյանը՝ ոճական առումով քննելով երկը, նույնպես ապացույցներ է ներկայացնում, որ «Բնութեան» գիրքը, ինչպես այն անվանվել է միջնադարում, չի կարող պատկանել Նյուսացու գրչին[13]։ Արևմուտքում այս շփոթն ի վերջո լուծվեց 1538 թ., երբ Գէորգ Դելլա Վալլեն երկը հրատարակեց Նեմեսիոսի անվամբ։ Մինչև 1512 թ. այն դեռևս համարվում էր Նյուսացու աշխատանքներից մեկը[14]։

Բնության գիրքը հունաբան գրաբարով թարգմանվել է ութերորդ դարում[15]՝ բազմիցս ընդօրինակվելով ողջ միջնադարի ընթացքում, ընդ որում, այնքան հանգամանորեն, որ հիմնականում զերծ է մնացել աղավաղումներից, այնպես որ հայերեն թարգմանության մեջ երբեմն հանդիպում են ավելի հաջող բնագրային ընթերցումներ, քան պահպանված հունարեն ձեռագրերում։

Իտալացի հայագետ Ջ. Բոլոնիեզին (1923-2006) գրում է. «Հայերեն թարգմանությունները հաճախ պահպանել են հունարեն բնագրի հարազատությունը, մինչդեռ հունարեն ձեռագրերը մեզ տալիս են արդեն անորակ տեքստեր, այսինքն՝ հայերեն թարգմանությունները որոշ դեպքերում ավելի մեծ արժեք ունեն, քան հունարեն ձեռագրերը, հետևաբար հունարեն բնագրերի քննական հրատարակությունները պատրաստելիս

[11] ՄՄ 1013, թ. 201ա։

[12] Կ. Մուրադյան, *Նյուսացի*, 1993, էջ 54-58։

[13] Զարբհանալյան 1889, էջ 629-630։

[14] Divini Gregorii Nyssae Episcoposi qui fuit frater Basilii Magni Libri Octo: *De Homine*, II *De Anima*, III *De Elementis*, IIII *De Viribus -Animae*, V *De volu[n]tario et involu[n]tario*, VI *De fato*, VII *De Libero -Arbitrio*, VIII *De Prouidentia*, Schurerius, 1512.

[15] Թարգմանել են Ստեփանոս Սյունեցին և Դավիթ Հյուպատոսը։ Այս մասին տե՛ս Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր, 2019, էջ 12։

պետք չէ մոռանալ հայերեն թարգմանությունները»[16]*։ Այս մոտեցումը տեսանելի է նաև «Մարդու բնության մասին» երկի հունարեն սկզբնագրի՝ Մ. Մորանիի կազմած քննական բնագրում, որտեղ ընթերցումների նախընտրության համար բազմիցս հիմք են դառնում հայերենով հաստատվող տարբերակները*[17]*։ Նեմեսիոսի երկի հայերեն բնագրի զանազան հատվածներ հունարենի համեմատ «ընտրելագոյն և ուղղագոյն» է համարում արդեն Վերածննդի դարաշրջանի իտալացի հումանիստ, հայագետ Ամբրոսիոս Թեզեոսը (1469–1540)՝ վստահեցնելով, որ հայերեն գրչագրերի հետ համեմատությունն անգամ բովանդակային առումով կլուծի «վիճելիք և հակառակելի» շատ հատվածներ*[18]*։*

Երկի միջնադարյան մեկնությունները.

Երբեմն բառացի վերարտադրված՝ մեջբերումների տեսքով, երբեմն էլ վերլուծված և վերաիմաստավորված ձևով երկի առանձին հատվածներ են հանդիպում հայ մատենագիրների բազմաթիվ ստեղծագործություններում՝ հաճախ առանց հեղինակի նշման։ Մարդու բնության փիլիսոփայության մասին այս ստեղծագործության շարունակ աճող հետաքրքրության ապացույց են հայերեն ձեռագրերում պահպանված բազմաթիվ լուծումները, պատճառներն ու մեկնությունները[19]*։ Հայ մատենագիրներից շատերն են վերլուծել Նեմեսիոսի երկը, ավելի ճիշտ, երկի՝ իրենց համար առավել հետաքրքրական հատվածները։ Դրանք կարելի է գտնել Հովհաննես Երզնկացու, Հովհաննես Սարկավագի, Հովհան Որոտնեցու գործերում՝ բառացի մեջբերումների, վերապատմումների, տարբեր քաղվածքների համադրումների կամ դրանց հիման վրա կառուցված նոր դիտարկումների ձևով*[20]*։ Հաճախ հայ գիտնականները յուրովի են մեկնաբանում*

---

16 Բոլոնիեզի 1979, էջ 60: Այս հարցերը Բոլոնիեզին մանրամասնորեն և խորությամբ քննել ու վիճարկել է իր մի շարք աշխատություններում (էջ 60-61): Գրակ. ցանկը տե՛ս նաև *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1976, էջ 319-338:

17 *Nemesii Emeseni De natura hominis*, ed. Moreno Morani, Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987.

18 Դեզայի ուսումնասիր. 1892, էջ 481:

19 Մոսիկյան 2019, էջ 244-258:

20 Մոսիկյան 2018, էջ 177-206:

և շարադրում «Բնութեան» գրքով հասանելի դարձած գիտական տեղեկությունները՝ նոր երանգ հաղորդելով անտիկ փիլիսոփայությունից եկող հարցադրումներին։ Իսկ Հովհան Որոտնեցին ոչ միայն ամբողջական հատվածներ է մեջբերում այս գրքից, հատկապես հոգու և տարրերի մասին գլուխներից, այլ ժամանակ առ ժամանակ հենց շարադրանքի մեջ առաջարկում է լուծումներ՝ այլ փիլիսոփաների, օրինակ՝ Պլատոնի, խոսքն իբրև հիմնավորում ներկայացնելով[21]։

Մ. Մորանին գրում է. «Այս (հայերեն) թարգմանությունը հաճախ մատուցում է ընտիր մեկնաբանություններ, որոնք հունարեն ձեռագրերում կամ այլ վկայություններում ապարդյուն պիտի փնտրենք... Ուստի հարկ է խելամտորեն և շրջահայաց կերպով քննել ինչպես հայերեն բնագրերը, այնպես էլ հայ մեկնիչների գրած մեկնություններն ու լուծումները և բացահայտել, թե ինչ են դրանք իրենցից ներկայացնում»[22]։

Առհասարակ, թարգմանական գիտական երկերի հայ հեղինակ-մեկնիչների վերլուծությունները բավական նյութ են տալիս միջնադարյան հայ մտքին բնորոշ իմացաբանական մոտեցումների վերաբերյալ պատկերացում կազմելու համար[23]։ Հետևաբար, այս (և գիտական ցանկացած) երկի մեկնությունները թույլ են տալիս պատկերացնել նաև հայ մեկնիչ-մատենագիրների ըմբռնումները, մասնագիտական լեզուն, մտքի ճկունությունն ու տրամաբանվածությունը, և թե որքանով են նրանք տիրապետում այն գիտական տեղեկություններին, որոնք ներկայացնում ու վերլուծում են։ Անգամ վերապատմական բնույթի մեկնությունները հնարավորություն են տալիս դատելու քննարկվող նյութի տարածվածության, կարևորի և պակաս կարևորի տարանջատման, սկզբնական գաղափարների բացահայտման, տվյալ ժամանակաշրջանի հետ դրանց համապատասխանության մասին։

Ներկա աշխատությամբ փորձելով Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնության մարդոյ» երկը հայ ընթերցողին ներկայացնել ժամանակակից հայերենով, պատշաճ համարեցինք ծանոթագրություններում ներկայացնել բնագրի տարբեր հատվածներին համապատասխանող միջնադարյան

[21] Մոսիկյան 2018, էջ 195: Տե՛ս նաև՝ Որոտնեցի 2009, էջ 128-134:
[22] Nem. 1987, pp. X-XI.
[23] Միրզոյան 1983, էջ 20:

մեկնություններից կտորներ, որոնք ավելի ճշգրիտ կարող են նկարագրել այս կամ այն եզրի, հասկացության, արտահայտության տվյալ ժամանակաշրջանում ընդունված իմաստը։ Զուգահեռ բերում ենք այդ բնագրային հատվածների մեր աշխարհաբար թարգմանությունը։

Դժվար է ասել, թե մեկնողական ընթերցումներ վարող հայ գիտնականները հատկապես երբ են սկսել հետաքրքրվել Նեմեսիոսի երկի հունաբան հայերեն թարգմանությամբ, սակայն լուծումներն ու մեկնությունները բազմաթիվ են՝ և՛ առանձին աշխատությունների, և՛ բնագրի լուսանցքներում տեղ գտած նշումների ձևով։ Ընդհանուր առմամբ, կարելի է առանձնացնել այս գրվածքների երեք կամ չորս տարբերակ, որոնք ամբողջականորեն տեղ են գտել ինչպես Մատենադարանի շուրջ տասնմեկ, այնպես էլ Երուսաղեմի՝ չորս և Վենետիկի՝ մեկ ձեռագրերում[24]*։ Դրանց հեղինակների մասին ճշգրտված տեղեկություններ չկան, և դրանք մեծ մասամբ անանուն են, բացի ոմն վարդապետի անունը կրող ՄՄ 1480 ձեռագրում եղածից։ Դրանք հիմնականում վաղ մեկնություններ են (ամենավաղ գրչագիրը՝ ՄՄ 422, ԺԳ. դարի է), որ հետո (մինչև ԺԸ. դար) ընդօրինակվել են՝ բնագրի հետ միասին*[25]*։ Եվ ըստ Լևոն Հովհաննիսյանի՝ այս աշխատանքները կարելի է համարել Նեմեսիոսի երկի լրացումներ, որոնք հաճախ հասկանալի են լինում միայն բնագրի առկայության պայմաններում*[26]*։ Բնագրի լուսանցքներում հանդիպող լուծումները հիմնականում կրկնում են այս մեկնությունների որևէ տարբերակից վերցված առարձին հատվածներ։ Միջնադարյան հայ հեղինակներն իրենց գրվածքներում նույնպես մեջբերել են որոշակի հատվածներ, որոնցով փորձել են լրացնել իրենց աշխատության համար անհրաժեշտ տեղեկությունը։*

Ծանոթագրությունների համար մենք նախընտրել ենք ՄՄ 1480 և ՄՄ 621 (երկուսն էլ ԺԷ. դարի) ձեռագրերը։ ՄՄ 1480 -ում ամփոփված է մեկնության երկու տարբերակ՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն» (թթ. 304ա-342ա) և «Լուծմունք բնութեան գրոցն» (թթ. 357բ-368ա)։ Սրանցից առաջինը՝ «Մեկնութիւն»-ը համեմատել ենք ևս երկու նմանատիպ ձեռագրերի

[24] ՄՄ 422, ՄՄ 55, ՄՄ 3275, ՄՄ 1480, ՄՄ 861, ՄՄ 6562, ՄՄ 598, ՄՄ 417, ՄՄ 563, ՄՄ 466, ՄՄ 621, Եղմ. 172, Եղմ. 390, Եղմ. 757, Եղմ. 820, Վնտկ. 1518/58:

[25] Մոսիկյան 2019:

[26] Оганесян 1946, с. 163.

հետ՝ ՄՄ 422 (ԺԳ. դար, թթ. 1ա- 44ա) և ՄՄ 55 (ԺԵ. դար, թթ. 162ա-303բ), վերականգնելով աղճատված կամ բացակայող հատվածները։ ՄՄ 621-ը, որը կոչվում է «Գիրք պատճառաց և լուծմանց», նույնպես պարունակում է «Մարդու բնության մասին» երկի՝ բովանդակությամբ և ոճով տարբեր երկու մեկնություն, որոնք տարբերվում են նաև ՄՄ 1480-ում տեղ գտած երկուսից։ Դրանցից մեկը կոչվում է «Լուծմունք մեկնութեան բնութեան գրոցն» (թթ. 35ա-51բ), մյուսը՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն» (80ա-166բ)։

ՄՄ 621-ի մեկնությունները ներկայացված են հիմնականում սկզբի գլուխների ծանոթագրություններում՝ ցույց տալու համար, որ իմաստային առումով բոլոր մեկնությունները հիմնականում նման են մեկը մյուսին։ Համընկումները չկրկնելու համար, առաջնային և հիմնական ենք համարել իր ժամանակին առավել տարածված ՄՄ 1480-ի «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն» երկը, որից էլ քաղված է ծանոթագրությունների մեծ մասը։ Սակայն բնագրերից ոչ մեկն ամբողջությամբ տեղ չի գտել, այլ Նեմեսիոսի բնագրին զուգընթաց զետեղել ենք դրանցից քաղվածքներ։

Ծանոթագրությունների մեջ ներառել ենք նաև 1889թ. վենետիկյան հրատարակության մեջ առկա որոշ մեկնաբանություններ, որոնք աշխատասիրողը քաղել է Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարանի վեց ձեռագրերից, որոնց հիման վրա էլ կառուցված է այդ հրատարակության քննական բնագիրը։ Այս լուծումները թարգմանության մեջ և ծանոթագրություններում նշել ենք այսպես՝ Նեմեսիոս Վ. 1889, էջ..., ծնթ..., (լծ)։

* * *

Միջնադարյան (այդ թվում՝ հայ) մատենագրության բնորոշ գծերից է բնական գիտությունների և փիլիսոփայության փոխադարձ կապը, ինչպես նաև տարբեր հեղինակներից՝ ընդունված գիտական եզրերը և հասկացությունները բացատրող մեջբերումները։ Նեմեսիոսի երկն այս առումով, բացառություն չէ։ Այստեղ նույնպես կան անտիկ և վաղ քրիստոնեական շրջանի տարբեր հեղինակներից բազմաթիվ մեջբերումներ՝ նրանց անունների հիշատակումով, որոնց վերլուծական համադրումները հետևողականորեն ներկայացնում են ժամանակաշրջանի համար ընդունված տարբեր գաղափարներ՝ վերհանելով դրանց իմացաբանական, խորհրդաբանական կամ գոյաբանական իմաստները։

Երկի համառոտ վերլուծությունը տվել ենք համեմատական բնագրի[27] *առաջաբանում և ծանոթագրություններում, հետևապես, կարևոր համարեցինք ներկա աշխատության մեջ ներկայացնել գրքում առկա բազմաթիվ բնագիտական ու փիլիսոփայական եզրերի և հասկացությունների մեկնաբանությունները, ինչպես ժամանակակից պատկերացմամբ, այնպես էլ այն տրամաբանությամբ, որով նրանք շրջանառվում էին երկի ստեղծման ժամանակաշրջանում։ Խոսելով այդ գաղափարների և դրանց միջնադարյան եզրույթների մասին, նպատակ ունենք այդ ամենը հասկանալի դարձնել ժամանակակից ընթերցողի համար՝ բացահայտելով դրանց բազմաշերտ էությունը։*

Բնության էվոլյուցիոն զարգացումը

Աստվածաստեղծ տիեզերքը բնութագրվում է երկու հիմնական չափորոշիչներով՝ կարգուկանոն և գեղեցկություն։ Սակայն ամենուր դիտարկվում է Սկիզբը, որ նախորդում է ամբողջին, և այդ պատճառով էլ անիմանալի է։ Աշխարհն ընկալվում է իր միեղենության մեջ։ Յուրաքանչյուր իր՝ սեփական առանձնությամբ հանդերձ, պատկանում է Համապարփակին[28]*, և «այն ինչ վերևում է, նման է նրան, որ ներքևում է, և այն, ինչ ներքևում է, նման է նրան, որ վերևում է՝ հանուն միեղենության հրաշքի իրականացման»*[29]*։ Հերմես Եռամեծի այս թեզը հայտնվել է գաղտնածիսական ուղղվածության գրեթե ամբողջ փիլիսոփայական հայեցակարգի հիմքում։ Այս համապարփակ օրենքը կեցության բազմատեսակ դրսևորումները ներդաշնակորեն միմյանց է կապում մեկ համընդհանուր էության խորհրդի մեջ՝ իբրև միջանկյալ օղակ դիտարկելով բանական մարդուն։ Մարդը Փոքր աշխարհ է, որն ամփոփում է իր մեջ ողջ աշխարհակառույցը՝ իմաստ հաղորդելով նրան։*

Մարդը գեղեցիկ է կազմվել, – գրում է Նեմեսիոսը, – առավելագույնս վայելուչ, այնպես որ ավելի լավ պարզապես հնարավոր չէր։ Նա կազմվել

---

[27] Նեմեսիոս, *Յաղագս բնութեան մարդոյ*, առաջաբանը, համեմատական բնագիրը և ծանոթագրությունները Կարինե Մոսիկյանի, Երևան, 2019:

[28] «Աստված առաջին անգամ կարգավորեց այդ ամենը, իսկ այնուհետև դրանից կառուցեց Համայնը, որը կենդանի էակ է և իր մեջ բովանդակում է բոլոր կենդանի էակներին՝ մահկանացու և անմահ»: (Plato *Tim.* 69c):

[29] Гермес Трисмегист 1998, с. 314.

է մարմնից (երկի որոշ մեկնիչներ նշում են՝ «զգայելի մարմնից») և բանական հոգուց, որը բանական է համարվում երկբայությամբ, թե՝ արդյո՞ք միտքն է իբրև առանձին գոյ հպվում հոգուն՝ դարձնելով այն բանական («իմանալի»), թե բանականությունն՝ ինքնին գոյելով, բնությամբ տրվում է անմիջապես հոգուն որպես նրա գեղեցկագույն մաս, հատկանիշ, որակ։ Բանական մարդու արարմանը նախորդում է ողջ տիեզերքի արարչագործությունը, որն ի կատար է ածվում մարդու պահանջմունքների բավարարման, նրա պատասխանատվության և ճանաչողության համար։ Մինչև մարդու ծնունդը աշխարհն ընթացել է բնաշրջման (էվոլյուցիայի) ճանապարհով, այսինքն, օրգանիզմի ծագումնաբանական նյութի փոփոխության՝ մի սերնդից մյուս սերունդ։ Թեև ամեն սերնդում առաջացած փոփոխությունները փոքր էին, բայց տարբերությունները կուտակվում էին, և ժամանակի ընթացքում օրգանիզմների էական փոփոխությունների պատճառ դառնում, ընդհուպ մինչև նոր տեսակի առաջացում։ Ձևավորվում էին տարբեր էկոհամակարգեր (կապի համակարգ՝ էներգիայի և նյութի փոխանակության համար), որոնք բնութագրվում էին տարբեր տեսակների փոխլրացմամբ, նրանց միջև գործող գոյակցական (սիմբիոզային) փոխհարաբերություններով, սննդային շղթաների առկայությամբ։ Վերլուծելով բուսական և կենդանական տարբեր տեսակների նպատակայնությունը (արդյո՞ք անշունչ և շնչավոր բնության առանձին ներկայացուցիչներ իրենք իրենց համար են ստեղծվել, թե՞ մյուսների գործածության), Նեմեսիոսն ըստ էության բացատրում է, թե ինչպես են անընդհատ փոփոխվող պայմաններում Երկրի վրա գոյատևում բույսերի, կենդանիների տարբեր տեսակները, ինչպես են դրանք կապված շրջակա միջավայրի և միմյանց հետ, ինչպիսի սննդային շղթաներ են ձևավորվում նրանց միջև, ինչն է պահպանում կյանքի կայունությունը՝ միջավայրի պայմանների փոփոխությունների դեպքում։ Մասնավորապես, ծովում առկա սննդային շղթաները նկարագրելով, նա եզրակացնում է, որ եթե ձկների բոլոր տեսակները գիշատիչ («մարմնակեր») լինեին, նրանցից ոմանք կոչնչացնեին մեկ մեկու, իսկ մյուսները կոչնչանային սննդի պակասի պատճառով։ Եվ դա բացառելու համար, որոշ ձկներ սնվում են ծովի բույսերով։ Իսկ «քանզի սրանց կերակուրը մամուռն է, իսկ իրենք այլոց [կերակուր են], և նրանք էլ՝ դարձյալ ուրիշնե-

րի», մամուռով սնվող այդ վերջին օղակի համար ծովում բաշխված բուսական («երկրային») կերակուրների անպակասության շնորհիվ, նաև մյուս տեսակների ինքնակա գոյությունն է անվնաս պահվում (Նեմ. [1.16][30])։

Անշունչ բնությունից մինչև մարդ նկարագրելով բնաշրջման ողջ ընթացքը, Նեմեսիոսը ներկայացնում է բազմաթիվ միջանկյալ օղակներ, որոնք աստիճանական անցում են ապահովում մի տեսակից՝ մյուսը։

Որպեսզի անգամ անշունչ քարերի տեսակն «օտար չլինի տնկական տեսակին» (ՄՄ 1480, 304բ), այսինքն՝ բույսերին, առաջին միջանկյալ օղակը մագնիսաքարը («ադամանդ, անդամանդ, խանդումանդ») դարձավ, որն առանձնանում է մյուս քարերից երկաթը դեպի իրեն ձգելու իր ունակությամբ, ինչը նմանվում է շնչավոր օրգանիզմների սննդառական զորությանը, եթե երկաթը դիտարկենք իբրև սնունդ, որին դեպ իրեն է ձգում մագնիսաքարը[31]։

Բույսերից կենդանիներին անցման միջանկյալ օղակ են խեցեմորթ զեռունները, որոնք կազմվել են զգայուն ծառերի նման՝ շրջապատված խեցով իբրև փայտով, և արմատավորվել են ծովի մեջ՝ բույսերի պես։ Իսկ որպես կապ՝ զգայական կենդանիների հետ, նրանց տրվել է նաև շոշափելիքի զգայությունը, որը բնորոշ է բոլոր կենդանիներին[32]։ Այսպիսիով, բույսերի հետ կապն ապահովում են արմատակալելով և տեղում կայուն կանգնած մնալով, իսկ կենդանիների հետ՝ շոշափելիքով, ստեղծելով յուրահատուկ «կենդանատունկեր», որոնց օրինակ է սպունգը[33]։ Հայ մեկնիչը հավելում է. «Սպունգ՝ այն է անվանում, որ կպչում է քարին և հագնում է քարի գույնը»[34]՝ ըստ էության, նկարագրելով պաշտպանական կամ հովանավորող գունավորման երևույթը, որի շնորհիվ կենդանին միաձուլվում է իրեն շրջապատող միջավայրի հետ և դառնում է աննկատելի։

---

[30] Այսուհետ շարադրանքում բնագրից բերված մեջբերումները կնշվեն այս կերպ՝ ցույց տալով գլուխն ու պարբերությունը:

[31] Ծնթ.12 (ՄՄ 621, էջ 80բ, ՄՄ 1480, էջ 304ա):

[32] Ծնթ. 13 (ՄՄ1480, էջ 304բ):

[33] Սպունգերն ամենապարզ բազմաբջիջ օրգանիզմներն են: Սրանք անշարժ կենդանիներ են, որոնք հաճախ գաղութներ են կազմում՝ ամրանալով ժայռերին՝ ծովերում և օվկիանոսներում: Հաճախ ապրում են այլ նմանատիպ մանր օրգանիզմների հետ համատեղ (սիմբիոզ):

[34] Ծնթ. 13 (ՄՄ1480, էջ 304բ):

«Սպունգը, որ արմատավորված է ժայռի մեջ, որ կենդանի է, և քարից է գոյանում, և քարից չի հեռանում, և քարի գունավորում ունի, և երբ կենդանիները մոտենում են, բռնում և ուտում է»[35]*։*

Քայլը դեպի շարժուն բնություն իրականացվում է նոր միջանկյալ օղակով՝ ոստրէներով («պիներ»)[36] *և այլ խեցեմորթներով, որոնք թեպետ չեն կարող հեռուն տեղաշարժվել, այլ միայն տեղում են շարժվում՝ կոչվելով «երկրի փորոտիք», սակայն դրանով արդեն մոտ են շարժուն («գնայուն») կենդանիների լինելությանը*[37]*։ Հայ մեկնիչները՝ հատվածը վերլուծելիս, ավելի մանրամասն են անդրադարձել այդ էակներին՝ օգտագործելով նաև Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան» երկում նկարագրված այն տիպերն ու տեսակները, որոնք չի նշել Նեմեսիոսը*[38]*։*

Անբանական կենդանիներից բանական մարդուն անցումը նույնպես չի լինում անմիջապես և շուտափույթ, այլ նախ անբանականներին տրվում է խորամանկություն, հնարամտություն, ճարպկություն հիշեցնող որոշակի ունակություններ, որ բանականության սաղմերն էին։ Աստիճանական զարգացմամբ ձևավորվում է նաև հոդաբաշխ խոսքը (Նեմ. 1[6])։

Իսկ մարմնականից հոգևորին անցումն իրականացվում է անմահ հոգու շնորհիվ, որը մարդկային մարմնի տկարության պատճառով, հնարավորություն ունի ապաշխարելով ոգեղենացնել մարդ-կենդանուն՝ շնորհելով նրան հարություն և երկնային կյանք։ Ստեղծվում են նաև տիեզերական այն գործիքները, որ պիտի ապահովեն մարդու խնամակալությունը (հոգաբարձությունը)՝ բախտ, ճակատագիր, անհրաժեշտություն, նախախնամություն։

Մարդու առավելությունն ու «է»-երի խորհուրդը

Ողջ բնությունն արարվել էր հանուն մարդու, միայն նա էր ի զորու տիրապետելու համայնական այդ ամբողջությանը, վերափոխելու այն կամ կործանելու։ Ամեն ինչ ի նպաստ նրա զարգացման էր, ի նպաստ նրա պահանջմունքների իրականացման, եթե միայն իր կյանքի ուղին անցներ

---

35 ՄՄ 621, էջ 81ա:

36 Երկփեղկանիներ, թերթախռիկավորներ, խեցիավոր փափկամարմինների դաս:

37 Ծնթ. 13 (ՄՄ 1480, էջ 304բ):

38 Ծնթ. 13: Տե՛ս նաև Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր 2019, ծնթ. 8, 9, 10: Տե՛ս նաև Վեցաւրեայ 1984, էջ 223:

առաքինությամբ, և ընթանար անշեղորեն դեպի բարեպաշտություն՝ ձգտելով ճանաչողության, բացահայտելով ինքն իրեն, աշխարհը, քննելով և ըմբռնելով «է»-երի խորհուրդը։

«է»-երի խորհրդի մասին խորհրդածությունները միջնադարյան մատենագրության հիմնարար սկզբունքներից են։ «է» նշանակում է՝ էակ, գոյ, արարած, այն, որ կա, գոյություն ունեցող (ՆԲՀԼ)։ «է»-երը լինում են բարի և չար, լինում են իրական (արդարև, իրապես գոյություն ունեցող) կամ կարծեցեալ։ Լինում են ներկա (արդեն գոյություն ունեցող) և ակնկալվող։

Էությունը բոլոր «է»-երի ընդհանուր անունն է։ «է»-երի քննությունը կատարվում է ճանաչողական այն գիտելիքի միջոցով, որը նախ դիտարկում է ցանկացած առարկայի էությունը, հետո նաև՝ նրա հատկությունները։ Ըստ Պլատոնի, դա տրամաբանությունն է (դիալեկտիկան), որ քննում է առարկայի էությունը, ինչպես վերևից ներքև՝ տրոհման, բաժանման և բնութագրման, այնպես էլ ներքևից վերև՝ մասնավորից դեպի ընդհանուրը վերլուծության միջոցով։ Դիալեկտիկան ուսումնասիրում է էություններն ու իմաստները, նաև այն զգայելի երևույթները, որոնք իրենց մեջ պարունակում են որոշակի իմաստային օրինաչափություններ և էական սկզբունքներ։ «Դիալեկտիկան վերացական է, սակայն այն կարծես կյանքի կմախքը լինի, նրա ռիթմը, կերպավորումն ու իմաստավորումը՝ նույնքան իրական, ինչպես և ինքը՝ կյանքը»[39]։ Քննել աստվածաբանորեն և դիալեկտիկորեն (տրամաբանաբար), ըստ Դավիթ Անհաղթի, նշանակում է քննել որևէ հարց մետաֆիզիկորեն՝ գոյաբանական առումով, և քննարկել այն զուտ ձևաբանորեն՝ ճանաչման մեջ ունեցած նշանակությունների, այսինքն տրամաբանական իմաստի առումով[40]։

«է»-երի քննությանն առնչվող գիտություն է նաև մաթեմատիկան։ Թվերը ստիպում են մոտենալ էությանը՝ ոչ թե ելնելով պատահական առանձնահատկություններից, այլ հետ պահելով մարդուն զգայությամբ ընկալվողի մոտավորությունից, անորոշությունից և անհավաստիությունից, և միայն այդ կերպ օգնելով ճանաչել իրական էությունը։ Իսկ երկրաչափությունը նպաստում է բարիքի ճանաչմանը, եթե իհարկե մո-

---

39 Лосев 1999, сс. 36-37.

40 Դավիթ Անհաղթ 1980, էջ 317 (ծնթ. 33):

տենում ես նրան ոչ թե գործնական նպատակներից ելնելով, այլ հավերժական էության հայտնության, դեպ էություն վերառաքման համար, առանց դիմելու առաջացողին և ապականվողին[41]*։*

Այս նույն շարքում է նաև երաժշտությունը։ Ինչպես երկնային շրջագայությունն է հիմք և այբուբեն ստեղծում արարչի որոնումների, «է»-երի քննության համար՝ տանելով մեր հայացքը տեսանելիից դեպի անտեսանելին, հասցնելով մինչև մտահասու Լինելություն, այնպես էլ երաժշտության ներդաշնակ հնչյունների ընկալումը թույլ է տալիս անցնել լսելիից՝ դեպի նույնականի մտահասություն։ Տեսածից և լսածից ենք մենք անցնում անմիջականորեն նրան, ինչը կարող է տեսնել միայն մտածող հոգին, որ նույնպես տանում է դեպի էության հետազոտություն[42]*։*

Հոգու մասին

*Երկում «Հոգի» (*ψυχή, anima*) բառի փոխարեն գործածվում է «անձն»-ը, որը կամայականորեն չի կատարվում։ Այն իմաստային լուրջ շեշտադրում է։ «Անձն – ինքնութիւն իմացական և բանաւոր էակի՝ դիմաւ որոշելոյ, անհատն, բնութենակից դիմաւորաց, որ և ասի՝ Դեմ կամ Անձնաւորութիւն, ևս և Հոգի ։ Ըստ բուն հայկաբանութեան՝ անձն է ինքն՝ յամենայն դէմս, որպէս՝ ես ինքս, դու ինքդ, նա ինքն, ինքեանք և այլն, կամ իւր, իւրեանց» (ՆԲՀԼ)։ Սակայն հայ թարգմանիչը միշտ չէ, որ* ψυχή*-ն փոխարինում է «անձն»-ով։ Երբեմն նույն* ψυχή*-ն թարգմանվում է «հոգի» բառով։ Այս առումով նկատելի է որոշակի օրինաչափություն։ Երբ հոգու մասին խոսվում է որպես մարմնից անկախ գոյի, ընդհանուր ձևով իբրև Համայնական հոգու մասնիկի, այն այդպես էլ անվանվում է՝ «հոգի», իսկ երբ այն արդեն միավորված է մարմնի հետ, և ոչ միայն իրենով անձնավորել է մարմինը, այլ մարմնով անձնավորվել է նաև ինքը, քանի որ ստացել է որոշակիություն, առանձնահատկություններ, այն ներկայացվում է իբրև «անձն»*[43]*։ Այս դեպքում հոգին արդեն ունի որոշակի, մյուսներից տարբերվող առանձին որակներ, դեմք, արտաքին տեսք, ցանկություններ,*

---

[41] Платон, т. 4, 1994 (Алкиной, *Учебник платоновской философии*), VII. 2, էջ 633.

[42] Նույն տեղում:

[43] «Որով թարգմանիչը կամենում է ասել՝ անձ կամ հոգի, որին ծառայում է մարմինը» (Նեմեսիոս, Վ 1889, էջ 14, ծնթ. 4):

ունակություններ, հիշողություն, ինքնություն։ Մինչդեռ ընդհանուր առմամբ հոգին միայն բանականություն է և շարժում։ Սակայն հայտնի է նաև, որ «սուրբ հայրերն «հոգի» բառն օգտագործում էին այն էակների համար, որոնց բնությունը բարձր էր մարդկային մարմնի բնությունից։ Այսինքն՝ այդ բառով սահմանվում էին կամ ընտրյալ մարդկանց ոգիները, կամ հրեշտակներն ու դևերը (շնչավոր, ոգեղեն արարածներ), որոնց բնությունը նուրբ է։ Հոգին մարդու ոգու ամենամաքուր մասն է, այն հատվածը, որ մարդու համար պատեհություն է ստեղծում հասնել Աստծուն»[44]*։*

Հոգու և անձի իմաստային տարանջատումն ակնհայտ է առաջին և երկրորդ գլխի որոշ հատվածներում։ Օրինակ՝ «Բարիներին վերաբերում է այն, ինչը հոգու և մարմնի գործակցությամբ է (քանզի սրանք էլ առնչություն ունեն ***հոգու հետ՝ իբրև մարմնով գործող անձի****), ինչպես որոշ առաքինություններ։ Եվ կան այնպիսիներ, որ ինքնըստինքյան միայն հոգունն են՝ կարիք չունենալով մարմնի, ինչպես բարեպաշտությունը և կամ «է»-երի տեսությունը» (Նեմ. 1.[7])։ Կամ երկրորդ գլխում, երբ անձը սահմանվում է իբրև մարմինը միասնական պահող, ամբողջացնող գոյ, ասվում է՝ «Մարմինները՝ սեփական բնությամբ լինելով փոփոխելի և քայքայման ենթակա ու անսահմանորեն տրոհելի, [և] նրանցից ոչինչ անփոփոխ չմնալով՝ կարիք ունեն պարունակողի և շաղկապողի, և ասես՝ նրանց միասին ամրացնողի ու պահողի, որն էլ անձ ենք անվանում» (Նեմ. 2.[2])։ Այս հատվածում նույնպես ակնառու է, որ «անձն»-ի գործողությունները պայմանավորված են մարմնով, և դրանք նպատակ ունեն ամբողջական և կապակցված պահելու այն, ինչն էլ բնորոշում է անձի հիմնական գործառույթը, որը չի կարելի ասել հոգու մասին։ Հոգու գործառության ոլորտը պայմանավորված չէ մարմնով։ Սակայն մարմինն անհրաժեշտ է նրան՝ որոշակիություն և որակական հատկանիշներ ձեռք բերելու համար։ Չնայած վերոնշյալ շեշտադրումներին, նպատակահարմար ենք գտել ներկա աշխատության մեջ գրաբարյան բնագրում կիրառվող «անձն» բառը թարգմանել «հոգի»-ով, ի նկատի ունենալով «անձ» բառի ժամանակակից իմաստը, և չցանկանալով լրացուցիչ դժվարություններ ստեղծել՝ ընկալման առումով։*

[44] Ծիրինյան 2005, էջ 248:

Ըստ Պլատոնի, հոգին կազմվում է մարմնի հետ միասին, և թեպետ նրանն է առաջնայնությունը, սակայն որոշակի, կոնկրետ («հենց այսպիսի՛») մարմնով գործող հոգին է, որ վերածվելով անձի, ի հայտ է բերում մարդուն, անձնավորությանը՝ մղելով նրան դեպի աստվածայնությունն ու հպատակությունը, դեպի սկզբնական («նախկին») մարդը (Նեմ. 1[2])[45]: Եվ այդ ընթացքը բացառապես առաքինությունների և բարեպաշտության ճանապարհով է՝ մերժելով մարմնական ցանկությունները և ինքն իրեն դիտարկելով որպես հոգևոր էակի: Քանզի մարդն առաջին հերթին հոգին է, և ոչ մարմինը: Մարմինը միայն հոգու գործիքն է, որն անշարժ ու անգործ կմնար առանց իր արհեստավորի: Սակայն այդ գործիքը նույնպես պետք է վայելուչ լինի, արժանի իր աստվածային տիրոջը, քանի որ հաճախ գործիքի թյուրության հետևանքով անգամ ամենատաղանդավոր երաժիշտն է սխալ հնչեցնում սքանչելի մեղեդին:

Պլատոնը հոգին ինքնաշարժ է անվանում, քանի որ նրան հատուկ է կյանքը՝ հավերժ ներգործող ինքն իր մեջ: «Աստվածները վերցրեցին մահկանացու էակի անմահ սկիզբը և, նմանակելով իրենց արարչին, փոխառեցին տիեզերքից հրի, հողի, ջրի և օդի մասերը, հետագայում վերադարձնելու պայմանով... իսկ անմահ հոգու շրջապտույտները նրանք կապեցին մարմնի մեջ մակընթացության և տեղատվության հետ... Աստվածային շրջապտույտները, որոնք երկուսն են, աստվածները, նմանակելով Համայնի ձևը, միացրին գնդաձև մարմնին, որը մենք հիմա կոչում ենք գլուխ, և որը մեր ամենաաստվածային մասն է և մյուս մասերի տիրակալը: Աստվածները նրան ի սպաս դրեցին իրենց իսկ կառուցած ամբողջ մարմինը՝ հասկանալով, որ գլուխը հաղորդակից է եղած բոլոր շարժումներին» (*Plato* Tim. 43*a*, 44*d*): Հոգու առաջնորդող («իշխանական») մասը աստվածները գիտակցաբար տեղավորեցին գլխի շրջանում, որտեղ նյարդերի սկիզբն է ու զգացողությունների ակունքը, իսկ գլխի շուրջ տեղակայված զգայարաններն ասես «իշխանականի» պահապանները լինեն, որոնք կապ են ապահովում արտաքին աշխարհի հետ: Այստեղ են գտնվում նաև դատողականության, ընտրության և գնահատման գործիքները: Ավելի ցած հոգու զգայական սկիզբն է, իսկ սրտմտության

[45] Այդպես է նաև ըստ Արիստոտելի (Arist. *De anima* 414a, 407b):

կամ գերհուզականության սկիզբը սրտի շրջանում է։ Ցանկությունների սկիզբը տեղավորեցին որովայնի ստորին մասում և պորտի շրջանում[46]*։*

Չնայած իր գերակայությանը, հոգին ճանաչելի է, քանի որ հաղորդակցվում է բնության տարբեր շերտերի, բոլոր «է»-երի՝ անշունչների և շնչավորների, անշարժների և շարժունների, անբանների և բանականների հետ։ Այսպիսով, մարդը ոգե-մարմին էակ է, և ոչ միայն մարդու անմահ ոգին, այլ նաև սքանչելի կառուցված մարմինը, որ հոգու միջոցով կապված է Արարչին, մասնակից է Նախատիպի կառուցմանը։ Մարդն առանձին վերցրած հոգի չէ կամ մարմին, այլ երկուսը միասին։ Եվ մարմինը հոգու զնդանը չէ, այլ նրա տաճարը (Ա Կոր. Զ. 19)։

Մեջբերելով Արիստոտելին, Նեմեսիոսը քննարկում է նրա այն միտքը, որ մարմինը զորությամբ, այսինքն ներունակաբար կյանքն իր մեջ ունի (ավելի ճշգրիտ՝ կյանք ունենալու ունակություն ունի) դեռևս նախքան անձի ի հայտ գալը (Arist. De anima *412b)։ Սակայն այդ կյանքը հետո է դրսևորվում՝* ***ներգործության*** *(ἐνέργεια), այսինքն, գործունեության, իրականացված իրողության, ակտիվության մեջ։* ***Զորությունը*** *մարմնի ներքին կարողությունն է, նրա ներուժը։ Այն իր մեջ ամփոփում է և՛ նպատակի ուղին, և՛ ավարտուն արդյունքը։ Հետևաբար, հոգին ապրելու զորություն ունեցող բնական մարմնի առաջին կատարունությունն է (նույն տեղում)։ «Կատարունություն» կամ «էնտելեխիա» բառը ծագում է հունարեն ἐντελέχεια՝ «ամբողջացած իրողություն»-ից, որ ստուգաբանվում է՝ ἐν τῷ τέλος ἔχειν՝ «ամբողջություն, լիություն ունեցող ինչ-որ բան, ավարտունություն, ինքնանպատակություն, այլ կերպ ասած՝ լիարժեք, բացարձակ և ավարտուն իրողություն»*[47]*։ Բացի զուտ արիստոտելյան այսպիսի բնորոշումից, Նեմեսիոսը երկում հաճախ է գործածում τέλος՝ «կատարում» եզրը։ «Կատարում»-ը որևէ գործողության կամ երևույթի ամբողջացումն է, նրա իրագործումը մինչև վերջնական արդյունք։ Տեսողության իրագործման, դրա ամբողջացման համար, բացի աչքից, անհրաժեշտ է նաև տեսնելու ներքին կարողություն։ Իսկ մարդու ամբողջացման, կայացման համար մարմնից բացի, պետք է նաև հոգի։ Բնականաբար, այս երևույթը ենթադրում է նաև որոշակի ընթացք, որը նյութական աշխարհում*

[46] Платон, т. 4, 1994 (Алкиной, *Учебник*), XXIII.2.
[47] Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր, 2019, ծնթ. 45:

դրսևորվում է աճի, զարգացման, բնաշրջման ձևով։ Այսպես, մեղք գործելով՝ մարդը դուրս ընկավ իր կատարման այդ ընթացքից, և դրա արդյունքում կորցրեց անմահությունը, որը հետագայում նա պետք է վերագտնի Աստծո շնորհով։ Եվ ընդհանրապես, կատարման ընթացքն ունի որոշակի նպատակաուղղվածություն՝ բացահայտելու այն, ինչ ի սկզբանե տրվել էր մարմնին իբրև ներունակություն։ Արիստոտելի «կատարունություն»-ը կամ «էնտելեխիա»-ն, ըստ էության, կարելի է ընկալել որպես էներգիա, որ ձևավորվել է մինչև մարմնի հասունացումը։ Մի բան, որ զարգացել է նախկինում և այժմ մարմնում հասել է որոշակիորեն կազմավորված ավարտուն լինելության։

Մանրամասն վերլուծելով, և ըստ էության հիմնականում համաձայնելով Արիստոտելի հետ, Նեմեսիոսը ընդունելի չի համարում նրա այն կարծիքը, որ անձը կատարունություն լինելով՝ ինքնին անշարժ է և շարժվում է հանգամանքների բերումով, իսկ մարմինը ներունակաբար ունի ապրելու զորություն (Arist. De anima 412 b)։ Չի ընդունում, որովհետև զորությամբ կյանք ունենալու համար մարմինը նախ պետք է ներգործությամբ մարմին լինի, այսինքն, գործնականում, իրականության մեջ գործող մարմին պետք է լինի։ Սակայն մարմինը չի կարող գոյել իրականության մեջ՝ նախքան տեսակն ընդունելը[48], քանի դեռ անարար և անորակ նյութ է, և ոչ մարմին (Նեմ. 2.[14-15])։ Մյուս կողմից էլ, եթե նույնիսկ հոգին՝ ինքն անշարժ լինելով, կարողանում է շարժել, նա շարժման ունակ բնությունն է շարժում, և ոչ՝ անշարժությունը։ Երբ անշարժն է շարժում առաջացնում, ստեղծվում է առաջին շարժումը։ Իսկ եթե շարժունն է այժմ էլ մեկ այլ բան շարժում, խոսքն արդեն երկրորդ շարժման գոյացման մասին է։ Մարմինն, ասացինք, ինքնաշարժ չէ, ուրեմն, որտեղի՞ց է մարմնի շարժվելը, եթե ոչ՝ անձից։ Ուրեմն, հոգի՛ն է ինքնաշարժ էություն՝ ինքնին գոյություն ունեցող և լիովին կատարյալ (Նեմ. 2.[15])։ Անձի պարագայում, երբ հոգին անձնավորված է, այսինքն գործում է որոշակի մարմնի հետ՝ լրացնելով նրան և լրացվելով նրանից, կարելի է ասել, որ անձի մի մասը, որ մարմինն է, անկատար է, թերի կամ պակաս։ Հետևաբար անձը նույնպես այս տրամաբանության մեջ ներկայանում է իր մի մասով պակաս (Նեմ. 2.[15])։ «Պակաս ի մասնէ էութիւն» արտահայտությունը գործածվում է և՛ անձի, և՛ մարմնի առնչությամբ։ Ի նկատի ունենալով նաև

[48] Իմա՝ ձևը, ֆորման, որ նույնն է, թե հոգին:

մեկնություններում առկա վերլուծությունները, կարելի է ենթադրել, որ խոսքը մարդու երկու՝ մարմնական և հոգևոր էությունների փոխշաղկապված ամբողջության մասին է։ Անձը «պակաս ի մասնէ» էություն է համարվում, քանի որ, ինչպես նշեցինք, նրա մի մասը, որ պայմանավորված է մարմնով, անկատար է, թերի։ Բայց երբեմն էլ նա «պակաս ի մասնէ» է անվանվում, երբ գործում է առանձին, առանց մարմնի։ Մարմինը նույնպես «պակաս ի մասնէ» էություն է, նախ՝ քանի որ անկատար է ինքնին, և երբ այն դիտարկվում է հոգուց զատ։

Անձը՝ ենթահիմք լինելով, մարմնից առանձին կարող է իր վրա ընդունել ներհակություններ (օրինակ՝ առաքինությունը և չարությունը), ըստ որում, մնալով անփոփոխ։ Մարմնական էությունը՝ պակասամաս, ոչ լիարժեք լինելով, նույնպես ընդունակ է ներհակությունների։ Սակայն առողջ մարմինը՝ կրելով իրեն ներհակ հիվանդությունը, հյուծվելով և տկարանալով, ենթարկվում է փոփոխության։ Միայն տեսակային էությունն է, որ ընդունակ չէ ներհակությունների։ Քանի դեռ փոփոխությունները չեն հասել տեսակին (այսինքն, հոգուն) վերաբերող տիրույթին, մարմինը կենդանի է։ Երբ փոփոխվում են տեսակային հատկանիշները, կենդանին մեռնում է, «որ փոխակերպվել կամ մի աշխարհից մյուսը փոխադրվել է անվանում»[49]։

Մարմնափոխության վերաբերյալ դիտարկելով Պլատոնի, Օրիգենեսի (185-254 թթ.) գաղափարները, Նեմեսիոսը դիմում է նաև Աստվածաշնչին, որտեղ մի կողմից ասվում է՝ «Հանգստացավ Աստված իր բոլոր գործերից» (Ծննդոց Բ 2), հետևաբար նա այլևս նոր անձեր չի ստեղծում, իսկ մյուս կողմից էլ, թե՝ «Հայր իմ մինչև այժմ գործում է» (Յովհ. Ե 17)։ Ուրեմն, հանգստանու՞մ է Աստված, թե՞ շարունակում է գործել։ Խուսափելով վերամարմնավորման կամ մարմնափոխության մասին հստակ կարծիք հայտնելուց, Նեմեսիոսն արձանագրում է. Աստված շարունակում է գործել, բայց ոչ թե արարելու, այլ նախախնամելու համար (Նեմ., 2.[19])։ Հետևաբար, նա այլևս չի արարում նոր հոգիներ, այլ հոգ է տանում արդեն ստեղծվածների մասին։

Մահկանացու արարածների հոգիները ստեղծվեցին աստղերի քանակին համապատասխան, և նրանց ցույց տրվեցին Համայնի բնությունն ու

[49] Ծնթ. 74 (ՄՄ 1480, էջ 310բ):

ճակատագրի օրենքները, այսինքն նրանց համար սահմանվեցին ընդհանուր օրենքներ (Plato Tim. 41d-e)*: Սակայն մասնավոր անձերից բացի կա նաև համընդհանուր Համայնական հոգի, քանի որ տիեզերքը՝ լինելով բանական կենդանի էակ, չի կարող դրսևորվել առանց հոգու, որը ձգվում է կենտրոնից՝ դեպի եզրեր, իրենով զսպելով և կապելով տիեզերքի մարմինը* (Plato Tim. 36 e)*: Տիեզերքի հոգին կազմում է կենսաշունչը, պնևման, որ կապում է աշխարհը մեկ ամբողջության մեջ:*

Ապրելը բոլորին է հատուկ, գրում է Նեմեսիոսը, բայց ոչ բոլոր գոյություն ունեցողներն են կենդանի: Ասում են, որ նաև ամենևին անշունչն է ապրում՝ ունակական (սովորութային) կենդանությամբ, որը կապված է լինում Համայնական հոգու հետ միայն գոյության համար, և չի քայքայվում (Նեմ. 2. [22]): «Ունակական կենդանությունն» է, որը կառավարում է աշխարհն՝ ըստ օրենքների, որոնք անվանում ենք բախտ ու ճակատագիր: «Ունակական»՝ այսինքն, ունակություններ ունեցող, կամ սովորութային ներունակ կյանք՝ պարզ գոյության (կամ կապի) իմաստով[50]*:*

Անձն՝ իր ամբողջության և անքակտելիության մեջ ունի մասեր կամ տեսակներ կամ շերտեր, որոնցով պայմանավորված են նրա տարբեր ունակությունները կամ զորությունները: Նեմեսիոսը տարբերակում է անձի երեք մաս կամ տեսակ՝ սննդական (որ կոչվում է նաև աճական կամ կրական), զգայական և բանական: Սակայն այլ դասակարգումների նույնպես անդրադառնում է: Օրինակ, Ստոիկյան փիլիսոփայական դպրոցի հիմնադիր Զենոն Կիտիացին (Ք.ա. 336-264 թթ.) տալիս է անձի ութմասնյա կառուցվածքը՝ կազմված հինգ զգայարաններով ընկալվող զգայություններից, սերմանող բանականությունից, խոսքից և խելքից[51]*: Արիստոտելն՝ իր «Բնության մասին (Ֆիզիկա)» գրքում դիտարկում է անձի հինգ շերտերը, իսկ «Էթիկա»-յում երկուսը՝ բանական և անբանական, վերջինս իր հերթին բաժանելով բանականությանը ենթարկվող և չենթարկվող մասերի*[52]*: Հոգու բաժանումը բանականի և անբանականի տալիս է նաև Պլատոնը* (Plato Tim. 69d-70 b)*: Սրան համապատասխան էլ Նեմեսիոսը տանում է իր հետագա ուսումնասիրությունը: Բանական հոգու*

---

[50] Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր 2019, ծնթ. 71, ἑκτικὴ ζωή (Nem. 34.10) (vita, quae in habitu est):

[51] Диоген 1986, кн. 7.

[52] Այս մասին տե՛ս Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր 2019, ծնթ. 133: Տե՛ս նաև Arist. *De anima* 414b-415a, 432b, Arist. *Ethica Nicomach.*, кн. 1. 7, 13:

հիմնական դասակարգումը նա կարող էր վերցնել Գալենոսից, որը նույնպես առաջնորդ հոգին (τὸ ἡγεμονικόν-ը) բաժանում էր՝ պատկերացման կամ երևակայության ունակության (φανταστικόν), մտածողության (διανοητικόν) և հիշողության (μνημονευτικόν)[53]։ Գալենոսը հոգու երեք մասերը քննարկում է իբրև մեկ ամբողջություն, որտեղ դրանք փոխազդում են կամ փոխներգործում՝ լինելով ակտիվ, օգնող կամ պասսիվ կարգավիճակներում։ Ըստ որում հոգու բանական մասը կարող է գործել նաև ինքնուրույն, առանց հավելյալ օգնության, երբ նրան հայտնի է իրականությունը, իրերի համաձայնությունն ու անհամաձայնությունը։ Սակայն նա բավարար չափով ուժեղ չէ, որպեսզի վերահսկի հուզական հոգու մղումները, և այդ պատճառով դիմում է հոգու մյուս մասի օգնությանը, որում տեղակայված են արիությունն ու էներգիան[54]։

Ի դեպ հոգու մասերի վերաբերյալ այլ մոտեցում ունի Գրիգոր Տաթևացին. «Հոգու մասերն ինչպե՞ս են ճանաչվում։ Պատասխան՝ ինչպես Աստված է ճանաչվում արարածների մեջ, այնպես էլ մարմնի օրինակով կարելի է հոգին ճանաչել։ Մարմնինը գլուխն է, հոգու գլուխը՝ միտքը։ [Հոգու] փառքը պարանոցն է, արյունը՝ սիրտը, սերը՝ թոքը, ուրախությունը՝ լարդը, ճշմարտությունը (արդարությունը)՝ փայծաղը, իմաստությունը՝ երիկամը, բնությունը՝ ոտքերը, բանականությունը՝ ձեռքերը, հոգին՝ կյանքը, պատկերացումը («տեսողությունը»)՝ աչքը, լսողությունը՝ ականջը, խոհականությունը՝ խելքը»[55]։

Զուսենալով մեծություն (չափեր) և թանձրություն, լինելով անկշիռ ու անբաժանելի, հոգին չի կարող սահմանափակվել տարածության ինչ-որ

---

[53] Дебрю 2015, с. 165-171: (Նաև Gal. *De Motibus Obscuris*, Gal. *De moribus*, Gal. *De Placitis Hippocratis et Platonis*: Զենոնի և ստոիկյանների դասակարգման մասին տե՛ս Plutarchus *De placit. philosoph.* IV, 4):

[54] Նույն տեղում, էջ 170:

[55] «Մասունք հոգւոյս ո՞րպէս ճանաչին։ Պատասխան՝ որպէս (յ)արարածս Աստուած ճանաչի, այսպէս եւ ի մարմնոյս զհոգին օրինակաւ իմանալ մարթի։ Մարմնոյս՝ գլուխն, հոգւոյն գլուխ՝ միտքն։ Փառքն՝ պարանոց, արիւնն՝ սիրտ, սէրն՝ թոք, խնդութիւնն՝ լեարդ, ստուգութիւնն՝ փածեղ։ Հանճարն՝ երիկամն, բնութիւնն՝ ոտք, բանն՝ ձեռք, հոգին՝ կեանք, տեսութիւնն՝ ակն, լսողութիւնն՝ ունկն, խոհականութիւնն՝ խորհուրդ» (*Գիրք հարցմանց* 1993, հ.5, պր. ԺԶ):

մասով (Նեմ. 3. [5])։ «Թանձրության»՝ այսինքն, որոշակի զանգվածի կուտակման, խտացման հետ է գոյանում տեղը[56], քանզի տեղը սահմանագծողի («պարագրողի») բովանդակությունն է, ըստ որում՝ ինքն իրեն սահմանագծում է հենց սահմանագծվողը («պարագրում է պարագրյալը»)։ Իսկ հոգին չի բնութագրվում ինչ-որ տեղով, այլ այդ տեղի նկատմամբ կապվածությամբ կամ փոխհարաբերությամբ («կալմամբ»)՝ «սիրով և խորհրդով, և ներգործութեամբ, և ըմբռնմամբ», – լուսանցքում հավելում է հայ մեկնիչը[57]։ Դարձյալ Պլատոնի և Արիստոտելի մոտեցումն է։ Հոգին մարմնում գոյում է իր ներունակությամբ, որով էլ կարողանում է փոխհարաբերության մեջ մտնել մարմնի հետ։ Ըստ որում, այն ունի և՛ իր սեփական կյանքը որպես այդպիսին, և միաժամանակ նրան հատուկ է մարմնի հետ ունեցած փոխհարաբերության արդյունքում ձևավորված կյանքը։

Առանձին հետազոտության նյութ է հոգու և մարմնի կապը։ Նեմեսիոսը չի ընդունում այս երկուսի սովորական խառնումը կամ միաձուլումը, մեկը մյուսի մեջ տեղակայումը կամ կցումը։ Քանզի ցանկացած երկու առարկա միավորվելով, անփոփոխ չեն մնում, այլ կորցնում են նախկին հատկություններն ու նորերն են ձեռք բերում։ Իսկ հոգին՝ միանալով մարմնին, անխաթար է պահում իր էությունը, անշփոթ և անապական։

Հոգին անմարմին, իմացական կամ մտահասու էություն է, իսկ իմացականների բնությանը հատուկ է իրենց ընդունել կարողացողների հետ միավորվել այնպես, ինչպես՝ միավորման մեջ սեփական որակներն ու հատկանիշները կորցնողները, և՛ միավորվելով՝ մնալ անշփոթ և անապական, ինչպես իրար կցվածները։ Մտահասու բնությանը հատուկ չէ ըստ էության փոփոխվելը։ Առավելագույնս, նա կարող է գոյել «ապշության» մեջ[58], և կամ անգոյանալ ու վերանալ, սակայն չի փոխակերպվում։ Իր անմարմնությամբ անձը թափանցում է ամենուր։ Եվ ընդհանրապես, մտահասունները՝ չլինելով տեղայնացված որևէ մարմնով, չեն կաշկանդվում, այլ «տարվում ու տարածվում են» և «ընթանում ու թափանցում են» ամբողջ մարմնով մեկ (Նեմ. 3.[3])։ Մտահասուն այնտեղ է, որտեղ մտքով է

---

56 Հունարենում՝ «թանձրությունը գոյակից է տեղին» (Nem. 41.22):

57 ՄՄ 844, ՄՄ 3463, ՄՄ 3184 *յուս.*:

58 Իմա՝ ուշաթափության, անգիտակից, անզգա, թմրած, անմիտ վիճակի կամ գուցե՝ մտազմայլանքի:

պատկերացվում, որովհետև նա իրականում կա՛մ ինքն իր մեջ է, կա՛մ իմացական գերակաների մեջ[59]*։ Այնպես, ինչպես անձը՝ երբեմն ինքն իր մեջ է, երբ խորհում է, և երբեմն՝ մտքում, երբ ըմբռնում է (Նեմ. 3. [4])։*

Անսովոր և յուրահատուկ կապ է մարմնականի և անմարմին էության կապը։ Այն դժվար է բնորոշել մեկ բառով։ Պայմանականորեն այն անվանելով «հարմոնիա» (որ հայ թարգմանիչները թարգմանել են «հոդում» բառով՝ հարմարում, ներդաշնակ կապակցում), Նեմեսիոսն ի նկատի ունի հակադիր էությունների այնպիսի միավորում, որոնց խառնման մեջ առկա է համաձայնություն։ Դա տարբեր էությունների առավելագույնս բարեհարմար համապատասխանություն է, հարմոնիա, որ ոչ թե հնչյուններից է հաստատված, այլ մարմնում գտնվող ջերմության և սառնության, խոնավության և չորության հոդավորված խառնում է և համադրում, նաև խառնված մասերի բարեչափ փոխհարաբերություն։ Դրա սկզբունքը թիվն է, քանզի թվի մեջ են միավորվում և ձևավորվում հակադրությունները։ Սա առավելապես պյութագորական կարծիք է[60]*։ Նմանն ու հարազատը ներդաշնակ են իրար, հետևաբար լրացուցիչ համապատասխանեցման կարիք չունեն։ Իսկ օտարն ու տարբերը անհրաժեշտաբար պետք է միավորվեն այնպիսի դաշնությամբ, որը կկարողանա պահել նրանց մեկ անբաժանելի ամբողջության մեջ։*

*Յուրաքանչյուր տեսակի հատուկ են ներքին մղումներ (ռեակցիա), որոնց ուղղորդմամբ («արձակմամբ») նա իրեն բնորոշ գործողություններ է կատարում իր հոգու տարբեր մասերի միջոցով։ Այդ նպատակով նա ստացել է պատշաճ, բազմամաս կերտվածք։ Այս հարցում նույնպես Նեմեսիոսը համամիտ է Գալենոսի հետ, որն իր «Մասերի անհրաժեշտության իրողության մասին» (*De usu partium*) երկի առաջին գրքի անմիջապես սկզբում գրում է. «Եվ այսպիսով, կենդանիների մասերը (օրգանները) պետք է բազմաթիվ լինեն՝ կան, որ մեծ են, և կան, որ փոքր են, բայց ամենքը մյուս բոլորի մեջ անհատ տեսակ են*[61]*, և սրանք բոլորը պետք են անձին»*[62]*։ Հոգու եռամաս կառույցը (բանական, հուզական և բուսական)*

---

[59] Ծայրագույններ, բարձրագույն մտահաս ոգեղեն գոյեր, երկնայիններ, հրեշտակներ:

[60] Arist. *De anima*, 408a: Տե՛ս նաև՝ Лосев т. 1, 1963, сс. 295-323: Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր 2019, ծնթ. 57:

[61] Այսինքն՝ ամբողջական, անբաժանելի, ինքնուրույն գոյություն ունեցող օրգանիզմներ են:

[62] Гален, *Наз. част. чел. тела*, 1971, кн. 1, гл.1-2.

և այդ մասերին համապատասխանող գործողությունները Գալենոսը համեմատում է մարդկային մարմնի տարբեր մասերի կառուցվածքի հետ՝ այդ կերպ բացատրելով նաև վերջիններիս գործառույթները[63]*, ապացուցելով, որ յուրաքանչյուր անձ պիտի հոգվի պատշաճ մարմնի, որն ունի հոգու համար հարմար մասեր, որոնցից ոմանք նմանամաս (ὁμοιομερῆ) են, մյուսները՝ աննմանամաս (ἀνομοιομερῆ)*[64]*։ Նմանամասն իր էությամբ նույնական է ամբողջի հետ, այնպես, որ նրա բոլոր մասերը, այդ ամբողջի հետ միասին, կրում են նույն անունը։ Ըստ Անաքսագորասի՝ գրեթե ամեն բան, որ կազմված է նմանամաս մասերից, ծնվում և ոչնչանում է միայն միավորման և տարանջատման միջոցով, հակառակ դեպքում դրանք ոչ կծնվեն, ոչ կոչնչանան, այլ այդ վիճակում կմնան հավերժ (Arist.* Metaph. *984a)։ Սովորաբար, «նմանամաս» եզրն ընկալվում է որպես «համասեռ»։ Սակայն վերջին ժամանակներում գիտական շրջանառության մեջ մտած ամենահետաքրքրաշարժ հասկացություններից մեկը՝ «ֆրակտալ»-ը, թվում է իմաստով ավելի մոտ է «նմանամաս»-ին։ «Ֆրակտալ»-ը (լատ.* fractus – *«կոտրատված») բարդ երկրաչափական մարմին է, որն ունի ինքնանմանության հատկություն։ Այս հասկացությունը ներմուծել է Բ.Մանդելբռոտը 1975 թ.։ Սկզբում այն բնութագրում էր միայն այնպիսի երկրաչափական մարմինները, որոնց ամեն մի աստիճանի մեծացումը նման էր ինքն իրեն։ Հետագայում այս բնորոշումը տարածվեց նաև կենսաբանական համակարգերի վրա։ Բնության մեջ ֆրակտալների բազում օրինակներ կան։ Մարդը նույնպես ենթարկվում է ֆրակտալային ալգորիթմին։ Այս երևույթի ուսումնասիրություններն ակտիվացան և արագորեն տարածվեցին հատկապես ժամանակակից աշխարհում, քանի որ միայն համակարգչային տեխնոլոգիաների առաջընթացի շնորհիվ հնարավոր եղավ գծագրական նմուշօրինակով պատրաստել ֆրակտալների վերջնական ձևը և հետազոտել նրանց հիմնական հատկանիշները*[65]*։*

---

[63] Дебрю 2015, с. 168.

[64] Նեմեսիոս, Հմմտ. բնագիր 2019, ծնթ. 83:

[65] Այս մասին տե՛ս Симонян Г. С., Симонян А. Г., «Фрактальность» 2016, с. 272-276:

Աշխարհաստեղծ չորս նախատարրերը

Նախափիլիսոփայական պատկերացումները չորս նախատարրերի մասին, անքննարկելի հասկացություններ էին, նախադրույթ՝ աշխարհի կառուցման մասին մտորումներում, հնագույն ժամանակներից մինչև վերջերս։ Փիլիսոփայության զարգացման ընթացքում չորս սկզբնատարրերն աստիճանաբար զրկվեցին գոյաբանական կարգավիճակից, սակայն նրանք այժմ էլ շարունակում են հետաքրքիր լինել և՛ ինքնին, և՛ այն պատճառով, որ այս կառուցվածքային արքետիպի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս ստանալ հին հունական փիլիսոփայության ամբողջական կառույցը[66]*։*

Ամբողջը, Համայնը սկզբում անարար նյութ էր, և միայն հետո է ձև ստանում և կատարվում, այսինքն՝ կայանում, իրագործվում, ամբողջանում և ավարտուն դառնում գործնականում։

Ուղղորդվելով Պլատոնի «Տիմեոս»-ով, Նեմեսիոսը նույնպես այս չորս սկզբնատարրերը կառուցում է կանոնավոր երկրաչափական մարմիններից՝ հաստատելով, որ դրանք գոյություն են ստանում իրարից, և օտար չեն միմյանց, այլ փոխարկվում են մեկը մյուսին, տարրալուծվելով հարթ եռանկյունիների[67]*։ Իրերի նախնական գոյացությունները կազմվում են այս նախաստեղծ մասնիկների համակցություններից։*

Նեմեսիոսի երկի հայ մեկնիչներից մեկը իր հեղինակած «Մեկնութիւն բնութեան գրոց» աշխատության մեջ, տարրն «ընդգրկուն» է որակում, «լայնածավալ, տարածուն և աշխարհալից», քանզի «աշխարհ»՝ երկիրն ու երկինքն է ասվում։ Եվ այդ ողջ տարածությունը լցրած տարրն աշխարհասփյուռ է։ Սակայն նրա մի փոքր մասն է միայն մարմինների բաղկացության պատճառ դարձել, որովհետև ինքն անսպառ է, և մի փոքր խառնուրդը գոյացնում է բոլոր մարմնականներին[68]*։*

---

66 Азимов 1983, сс. 15-20.

67 «Քաոսից և անկանոնությունից Աստված կարգուկանոն ստեղծեց՝ մասերին տալով գեղեցկություն, համապատասխան թվերի և պատկերների օգնությամբ, և առանձնացնելով կրակը և հողը՝ օդից և ջրից (մինչ այդ խառն էին)։ Այսպիսով նա աշխարհը ստեղծեց, վերցնելով յուրաքանչյուր տարրն՝ ամբողջությամբ, այսինքն՝ ամբողջ կրակը և հողը, օդը և ջուրը, բաց չթողնելով ոչ մի մաս, որպեսզի տիեզերքը լինի միակը, և չլինի ոչ մի մնացորդ, որից կարող էր առաջանալ երկրորդը»։ Տե՛ս Платон 1994 (Алкиной, Учебник), XII:

68 ՄՄ 1480, էջ 316ա:

Իրերի այդ նախասկիզբ էություններն անհնար է քայքայել։ Աշխարհում ոչինչ չունի դրանց կատարյալ ամրությունը։ Այդ ամուր և հավերժական մարմինները իրերի սերմերն են և սկիզբը՝ այն, ինչից ստացվել է ամբողջ աշխարհը, որ ներկայումս գոյություն ունի։ Հետևաբար, նախասկզբնական այս գոյացությունները պարզ են և ամուր։ Հակառակ դեպքում, նրանք չէին կարող վերականգնել արարված ապականելի իրերը, որոնք իրենց կյանքի վերջում քայքայվում և տրոհվում են մինչև պարզ նախասկզբնական նյութեր, և ապա կրկին վերականգնվում[69]*։*

Ապոլինարիոսը այն սակավաթիվ քրիստոնյա հեղինակներից է, որին դիմում է Նեմեսիոսը։ Որքան էլ զարմանալի է, մեր քրիստոնյա հեղինակի հիմնական աղբյուրները անտիկ և վաղ քրիստոնեական շրջանի հեթանոս գիտնականներ են։ Այսպես, ուրեմն, Ապոլինարիոսը կարծում է, որ Աստված երկինքն ու երկիրն արարել է անդունդից, որի անունը՝ τῆς ὕλης ἄπειρον (*Nem.* 53.17)*՝ նյութի անսպառություն (Նեմ. 5 [12]), արդեն խոսում է ինքն իր մասին։ Այդ անսահման և անհատակ խորությունից գոյացել է մնացած ամեն ինչ։ Ջնայած անդունդը նույնպես անեղ չէ, այլ եղական, այսինքն՝ արարված, սակայն Արարիչն այն արարել է բոլոր մարմնականներից ավելի վաղ՝ «ի սկզբանէ», այլոց գոյացության համար։ Եվ Սուրբ Գրքի հմուտ մեկնիչները լավ գիտեն, – գրում է Հ. Արսեն Սուքրին, – որ Նեմեսիոսն «ի սկզբանէ» բառը գործածում է Յոթանասնից հասկացված իմաստով, որ «Անդունդք» է նշանակում։ Եվ Անդունդն առաջնաստեղծ նյութ էր, որ նույնպես Աստծո ստեղծածն էր*[70]*։*

«Ի սկզբանէ» արտահայտությունն իսկապես, անսովոր հնչերանգ ունի Նեմեսիոսի երկում՝ ստանալով տեղի և ժամանակի միավորյալ իմաստ։ «Ի սկզբանէ»-ի Ռ. Բ. Վվեդենսկու բնորոշումը ևս այս մասին է։ Ըստ նրա, աստվածաշնչյան «Ի սկզբանէ Աստված արարեց երկինքն ու երկիրը» (Ծննդ. Ա 1) խորհրդանշական բառերն արտահայտում են «արարված լինելության ամբողջությունը. «երկինքը»՝ անմարմին հրեշտակային ուժերի

[69] Лукреций 2019, гл.1, сс. 483–634.
[70] Սուքրի 1880, էջ 334:

աշխարհն է, «սկիզբը»՝ ժամանակի ստեղծումն է, որն ի հայտ է գալիս ակնթարթորեն, «ի սկզբանէ»՝ սահմանն է, որից սկսվում է ժամանակը, և տարածության հետ միասին դառնում արարված լինելության ձևերից մեկը»[71]*։*

Բարսեղ Կեսարացին իր «Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան» երկում նույնպես նմանատիպ մեկնաբանություն է անում։ «Ի սկզբանէ» (Ծննդ. Ա.1), ասում է նա, այսինքն՝ այն սկսմամբ, որ եղավ ավելի վաղ, քան ժամանակը։ Սկսվածի սկիզբը որոշակի արարված իրերի սկիզբն է, օրինակ՝ արդարության բարվոք ճանապարհի սկիզբը, որ հասցնում է երանելեաց աշխարհի հանգստին (Հմմտ. Առակք ԺԶ 6)[72]*։ Արարչությունն ավելի արագ եղավ, քան ակնթարթը, և առանց ժամանակի։ Եվ արարչության անունն ասաց, թե՝ «իսկզբանէ» է, քանզի սկզբի մասեր հնարավոր չէ ո՛չ դնել, ո՛չ հաստատել։ Օրինակ, ճանապարհի սկիզբը ճանապարհ չէ, և ոչ էլ նոր սկսված տունը՝ տուն։ Նույն կերպ էլ, ժամանակի սկիզբը դեռ ժամանակ չէ, և ոչ էլ նրա մասը։ Քանի որ ժամանակը միատեսակ է՝ իր փոքր մասերի հետ։ «Իսկ եթե մեկը համառի, թե ժամանակի սկիզբը ժամանակ է, պիտի իմանա, որ դրանով ժամանակի սկիզբը բաժանում է մասերի, այսինքն՝ սկզբի և միջին մասի և կատարման, քանզի սկիզբը դնել սկզբից վաղ, ամենևին արժանի է ծաղրի»*[73]*։ Այս պատճառով Աստծո կամքն էր, որ աշխարհի հաստատությունը՝ արարչությունից, ժամանակով չեղավ, այլ նրանից այն կողմ։ «Սրա համար ասաց, թե՝ ի սկզբանէ արարեց Աստված երկինքն ու երկիրը»*[74]*։*

Նախնական պատկերացումներում չորս տարրերն անբաժանելի էին իրենց բնութագրող որակներից։ Շատ քննարկված այս դրույթին մանրամասն անդրադարձ է կատարում նաև Նեմեսիոսը։ Բնութագրող որակն այն է, ինչը ոչ մի կերպ չի կարելի առանձնացնել կամ վերացնել մարմնից կամ երևույթից, առանց քայքայելու («ապականելու») այն, ինչին նրանք բնորոշ են. քարից՝ ծանրությունը, կրակից՝ ջերմությունը, ջրից՝ քանակությունը, բոլոր մարմինների զգայելիությունն ու դատարկության ան-

---

71 Введенский 1995, с. 107.

72 *Վեցաւրեայ* 1984, էջ 15:

73 Նույն տեղում, էջ 17:

74 Նույն տեղում, էջ 18:

զգայելիությունը։ Կան նաև վերացական որակներ, որոնք կարող են փոփոխվել։ Դրանք երևույթներն են։ Սակայն չորս սկզբնատարրերը բնութագրվում են ոչ սովորական, այլ «ծայրագույն որակներով», այսինքն, այն կարևորագույն նախնական հատկություններով, որոնցում բոլոր որակությունների սկզբները[75] *երևում են իրենց զորությամբ և ներգործությամբ, դրանք են՝ ջերմությունը և սառնությունը, խոնավությունն ու չորությունը։*

Բնության գրքի թարգմանիչները շարադրանքի մեջ զուգահեռ գործածում են «որակ» և «որակություն» եզրերը, ինչը ենթադրում է իմաստային որոշակի տարբերության։ Այս մասին մեկնաբանություն ենք գտնում Հովհան Որոտնեցու՝ Արիստոտելի վերլուծություններում։ «Որակ մասնավորն է նշանակում, իսկ որակութիւն՝ ընդհանուրն ու անմարմինը»[76]*։ Մեր զգայարանները սնվում են որակներով, որոնք կապված են մարմնի հետ, ինչպես աչքը՝ գույների, ականջը՝ ձայների և այլն։ Հետևաբար, որակը բնութագրելը հեշտ է, քանի որ հետազոտողն իր առաջ է դնում այն, ինչին սովոր է, ինչն իրեն ծանոթ է։ Իսկ որակությունն ըստ էության բացատրելը դժվար է։ Այն գիտակցությանը հասանելի է դառնում որակի քննարկման արդյունքում։ Որակը որակության բացահայտումն է։ Որակությունն ընդհանուր սեռ է, որակը՝ նրա տեսակը։ Քանզի որակությունը չունի իրեն վերաբերող հասկացություն, որով կսահմանվի, այս պատճառով բնութագրվում է այն տեսակով, որ հետևում է նրան*[77]*։ Այս բացատրությունն ի նկատի ունենալով, մենք ամենուր՝ թե՛ «որակ»-ը, թե՛ «որակություն»-ը փոխարինել ենք «որակ» բառով՝ ավելորդ շփոթությունից խուսափելու համար։*

Չորս գոյացական որակներին (տաք և սառը, չոր և խոնավ) համապատասխան՝ Հովհան Որոտնեցին՝ Արիստոտելի օրինակով, ներկայացնում է նաև չորս տարրերի համերը՝ քաղցր, դառը, սուր, կծու, որոնք անխառն համեր են։ Իսկ մյուսները (մյուս համային որակները) կոչվում են «փոթոթ» (տտիպ, терпкий*)։ Գույների բազմության մեջ նույնպես կան չորս*

[75] Նեմ. 5[1] «Ծայրք որակութիւնքն» (summae qualitates), Nem. 47.10 ἄκραι αἱ ποιότητες – «բարձրագույն, ծայրագույն որակական որոշակիություն»:

[76] Որոտնեցի *1956*, էջ 146:

[77] Նույն տեղում, էջ 148:

հիմնական անխառն գույներ՝ սպիտակը, սևը, դեղինը, կարմիրը, իսկ մյուսները խառնուրդներ են[78]։

Տարրերի արիստոտելյան որակական տեսությունը անտարակարծ գոյատևել է ողջ միջնադարի ընթացքում։ Նեմեսիոսն Արիստոտելից է վերցրել տարրերի որակական հակադրությունների մասին գաղափարը, ըստ որի՝ մի որակից մյուսին անցումը կատարվում է միջանկյալ որակի միջոցով։ Հենց բնորոշումը՝ «աշխարհական տարր» (στοιχεῖον κοσμικόν) Արիստոտելինն է, չնայած նմանատիպ բնորոշում ունեն նաև ստոիկյանները։ Տիեզերքում մշտական շրջապտույտի մասին կարծիքը, մարմնի կազմավորումը տարրերից, և ընդհակառակը՝ մարմինների տարրալուծումը տարրերի, որի շնորհիվ պահպանվում է իրերի գոյությունը, Նեմեսիոսը նույնպես վերցրել է Արիստոտելից (Arist. Meteor)։ Այս ամենն, ինչպես նշեցինք, ընդհանուր գծեր ունի նաև ստոիկյան պատկերացումների հետ։ Վերջիններս լինելության կառուցվածքի մեջ տարբերում էին սկիզբ (ἀρχή) և տարր (στοιχεῖον)։ Սկիզբն իրականում գոյություն ունեցող իրերի էությունն է, իսկ տարրերը՝այն, ինչից ձևավորվում և ինչի մեջ լուծվում է լինելությունը։ Սկզբներից մեկը, որ արականն է՝ գործուն է, ակտիվ, արարող, մյուսը՝ իգականը, անգործունյա է, պասսիվ, կրական (հմմտ. Նեմ. 5.[11])։ Առաջինը որակ է, որ տեսակի է վերածում նյութը, իսկ երկրորդը՝անորակ նյութ է կամ էություն։ Այսինքն, առաջինը, որ գործուն (ակտիվ) է, շարժում է անգործունյան (պասսիվը), որ երկրորդն է։ Միևնույն ժամանակ, իգականը դրսևորվում է որպես զորություն (ներունակություն), իսկ արականն՝ իբրև ներգործություն (դրսևորում իբրև գործողություն)։ Եվ զորությունը ծնում է ներգործություն[79]։

Տարրերից յուրաքանչյուրն ունի երկու փոխկապակցված տեսակաստեղծ որակ։ Իր «Ստեղծման և ոչնչացման մասին» երկում Արիստոտելը տալիս է տարրերի երկորակ մոդելը։ Տարրերից յուրաքանչյուրի համար հիմնական է համարվում մեկ որակը՝ կրակն ավելի շատ տաք է, քան չոր, օդն ավելի խոնավ է, քան տաք, ջուրն ավելի շատ սառն է, քան խոնավ, հողն ավելի չոր է, քան սառը։ Փոխադրությունների ժամանակ տարրերն ավելի հեշտ կորցնում են թույլ որակը, որի արդյունքում ձևավորվում է

[78] Նույն տեղում, էջ 162:
[79] Лосев, т. 5, 1979, сс. 97-106.

տարրերի փոխակերպումների հաջորդական ընթացք՝ կրակից դեպի հող։ Չորս տարրերը բաժանվում են երկու զույգի, որոնք բնորոշվում են, ինչպես տիպային պատկանելիությամբ, այնպես էլ շարժման ուղղվածությամբ դեպի այն բնական տեղը, որ կապված է տիեզերքում նրա տեղակայման հետ։ Կրակը և օդը արական են և թեթև։ Նրանց բնական տեղը վերևն է, շրջագիծը (լևիտացիա)։ Ջուրը և հողը իգական են և ծանր։ Նրանց բնական տեղակայումը ներքևում է, կենտրոնում (գրավիտացիա)։ Երկու հատուկ կետեր են օդից՝ ջրին, և հողից՝ կրակին անցումները։ Օդից ջրին անցումն ավելի հավասարակշիռ է։ «Հող-կրակ» անցումը տարրերի փոխակերպումներից առավել կոշտն է և բնութագրվում է անկայունությամբ։ Կրակն ու ջուրը համարվում են հիմնարար հակադրություններ, իսկ օդը՝ միջնորդ[80]*։*

Այսպիսով, չորս սկզբնատարրերից և նրանց փոխակերպումներից ստեղծվեցին բոլոր իրերը, բայց այնպես, որ ոչնչանալիս նրանք դարձյալ տարրալուծվեն տարրերի, և այս եղանակով Համայնը մշտնջենավորապես մնա ու հարատևի՝ «է»-երի լինելության համար, չավելանալով երբեք և չնվազելով։ Ուստի և ասում է, որ մեկի լինելությունը մյուսի ոչնչացումն է («ապականությունը»), և մեկի ոչնչացումը՝ մյուսի լինելությունը (Նեմ. 5.[6])։

Օդը, ջուրը, հողն ու կրակը փոխարինելով գազով, հեղուկով, պինդ նյութով և էներգիայով, կարող ենք վկայել, որ սառեցման և սեղմման ժամանակ գազերն առաջացնում են հեղուկներ, որոնք իրենց հերթին սառեցման և սեղմման դեպքում ձևավորում են պինդ մարմիններ։ Փոխարկումների, քիմիական ռեակցիաների ընթացքում առաջանում է էներգիա։ Այսինքն, այս չորսն իսկապես փոխարկերպվում են, և մեկից առաջանում է մյուսը։

Օդը բոլոր նյութական տարրերից ամենաանորակն է՝ թափանցիկ և անտեսանելի։ Այն չունի գույն և սովորական մարմնական որակներ։ Երբեմն այն համընդհանուր տարերայնության օրինակ է՝ լի վերացական, համապարփակ պարունակությամբ։ Կրակը՝ հավերժ փոփոխվող և ամեն ինչ փոփոխող, նման է էներգիայի մասին ժամանակակից պատկերացումներին, որն ինքը նախաձեռնում և առաջ է բերում քիմիական ռեակցիաներ, և ինքն էլ առաջանում է քիմիական ռեակցիաների արդյունքում։

[80] Азимов 1983, сс. 15-20.

Մեջբերելով Դեմոկրիտոսին, Նեմեսիոսը քննում է նաև նրա այն միտքը, որ կրակը կազմված է փոքրագույն գնդաձև ատոմներից, որոնք ամենաշարժունը լինելով, կարող էին կատարել նաև հոգու ենթաշերտի դեր։ Հերակլիտոսը (544-480 թթ. Ք.ա.) կրակը համարում էր տարրերից ամենաակտիվը՝ «հավերժ կենդանի, որ մերթ բորբոքվում է, մերթ թուլանում»[81]*։ Ըստ Հերակլիտոսի, աշխարհի գաղտնի ներդաշնակությունը հակադրությունների ներքին նույնականության արդյունքն է, որի հավերժահոս փոփոխություններն իրականացվում են կրակի միջոցով։ Կրակի ներքին կառուցվածքը, նրա չափը Լոգոսն է, որը հնարավոր է ճանաչել միայն բանականությամբ*[82]*։ Ջուրը հաճախ ընկալվում է Քաոսին համարժեք։ Այն համընդհանուր բեղմնավորման ու ծննդի սկզբունքն է, միջավայր՝ համատիեզերական գործընթացների համար։ Երկիրը (կամ հողը)՝ մեր ստնտուն, երկնքում ծնված աստվածներից ամենաառաջինն է և ամենաավագը (Plato* Tim. *40c)։ Ըստ ժամանակակից մի տեսության, որը կոչվում է «Գեայի վարկած», և որի հեղինակներն են Ջեյմս Լավլոկն ու Լինն Մարգուլիսը, հողը կենդանի «սուպերօրգանիզմ» է, որ ունակ է պահպանել միջավայրի հաստատունությունը ի հաշիվ օրգանական և անօրգանական աշխարհների անգիտակից կարգավորման։ Խոսքը կենդանի էակի այնպիսի հատկության մասին է, որի շնորհիվ պահպանվում են կյանքի համար անհրաժեշտ պայմաններ՝ կենդանի օրգանիզմների և անկենդան նյութի միջև հետադարձ կապի միջոցով*[83]*։*

Ատոմիստական տեսության հիմնադիրներ Լևկիպպոսն ու Դեմոկրիտոսը իբրև ամբողջ գոյի նախասկիզբ ներմուծել են երկու նոր հասկացություն՝ անմաս և անբաժանելի անհատ ատոմներ և դատարկություն։ Աշխարհն ու բոլոր իրերը, որ գոյություն ունեն նրանում, այդ թվում և մարդու հոգին, տարբեր ձևի, մեծության և դիրքի ատոմների միավորում են։ Հունարեն «ատոմ» (ἄτομος)՝ բառացի նշանակում է՝ անհատ, individuum*։ Այն չի ճեղքվում, և ոչ էլ ի հայտ է բերում ինչ-որ բաղադրություն։*

Նեմեսիոսը ներկայացնում է նաև էպիկուրական (Ք.ա. Դ. դար – մ.թ. Դ. դար) և ստոիկյան (հիմն. Ք.ա. 300 թ.) փիլիսոփայական դպրոցների մոտեցումները։ Եթե առաջին դպրոցի հիմնական ներկայացուցիչներ

---

81 *Материалисты Древней Греции* 1955, с. 44.

82 *Философия* 2010, сс. 39-40.

83 Այս մասին տե՛ս Руни 2007, сс. 199-200:

էպիկուրոսն ու Տիտուս Լուկրեցիուս Կառուսը որպես իրենց բարոյախոսական ուսմունքի մետաֆիզիկական հենք օգտագործում էին հին հունական ատոմիզմի գաղափարները՝ ներմուծելով արմատական փոփոխություններ ատոմի բնության հասկացողության մեջ, ապա ստոիկյանները էպիկուրոսի ատոմների բազմությանը հակադրեցին տիեզերքն (աշխարհը) իբրև միեղեն, ամբողջական, շնչավոր մարմնական օրգանիզմ, որը ենթարկվում է Լոգոսի անխախտ օրենքներին։

Ոչ ծավալուն քննարկմամբ, Նեմեսիոսն անդրադառնում է նաև Արիստոտելի առաջարկած հինգերորդ համընդհանուր սկզբունքի՝ եթերի (quinta essentia) գաղափարին, որով լցված է անշարժ աստղերի ոլորտը, և որով կառուցվել է երկինքը։ Միջնադարյան մատենագրության մեջ սովորաբար «եթեր» (αἰθήρ)-ի հայերեն համարժեքն «արփի»-ն է[84]։ Այն օտար է չորսի էությանը, քանի որ Աստծո բնակատեղի է։ Այն շրջաբերական է, որովհետև շարժվում է շրջանաձև։

Զգայության մասին

Հոգու բանական-ճանաչողական գործունեության, ինչպես նաև զգայության մասին իր պատկերացումները նույնպես Նեմեսիոսը կառուցել է Արիստոտելի և Գալենոսի, Պլատոնի և նորպլատոնականների մոտեցումների հիման վրա։ Առաջինը Պլատոնն էր, որ զգայությունը նկարագրեց որպես բարդ գործողություն, որն իրագործվում է համատեղ՝ հոգու և մարմնի համագործակցությամբ (*Plato* Phileb., *p*. 34*a*.)։

Ժամանակակից գիտական ձևակերպմամբ, զգայությունն արտաքին և ներքին միջավայրերի մտավոր արտացոլանքն է, որն առաջանում է օրգանիզմի վրա գրգիռների անմիջական ազդեցության հետևանքով։ Սրանով հնարավոր է դառնում ճանաչել և՛ արտամարմնական, և՛ ներմարմնական աշխարհները՝ ապահովելով այս երկուսի փոխադարձ կապը։ Զգայությունը նաև անհրաժեշտ նախադրյալ է ավելի բարդ իմացական

[84] «Եւ Արիստոտէլ հինգերորդ տարր ասաց, որպէս թէ հուր և ջուր, երկիր և օդ և արփի. և զարփիս այս օտար ի չորիցս էութեանց, որպէս թէ աստուածոց բնակարան լինել զնա ասաց. զոր բազումք հաւանեալ հինգերորդ ասութեան էիցս, զոր արփի ասէ շրջապատող» (Հերմէս Եռամեծ 1956, էջ 312 -313)։

գործընթացների՝ ըմբռնման և մտածողության զարգացման համար, քանի որ նույնիսկ իմացականի մասին մարդը մտածում է որոշակի զգայական պատկերներով՝ նրանց վերագրելով մեծություն, ուրվագիծ, գույն։ Այսպիսով, զգայությունն առաջին գործողությունն է, որում հոգին դրսևորում է իր իրական գործառույթը։ Սրանով է նա ճանաչում ընդհանուրն ու տարբերվողը, նմանն ու աննմանը։

Զգայական ընկալումը աշխարհի ճանաչման ելակետն է։ Այն տեղեկությունների ընդունման և մշակման գործընթացների բարդ համակարգ է։ Այն պարզապես հայեցողություն չէ, այլ ներգործող գործունեություն։ Անձը հոգեկանում ստեղծում է առարկայի սուբյեկտիվ նմանակը, որը կոչված է արտացոլելու իրականությունը։ Ընկալման հոգեբանական մեխանիզմները առավելապես ենթագիտակցական բնույթ ունեն, որ գործում են կենսափորձի, գիտելիքների, չափանիշային պատկերացումների, դիրքորոշման և հոգեվիճակի ներգործությամբ, իսկ գիտակցվում են միմիայն դրանց արդյունքները՝ ամբողջական պատկերները։

Նեմեսիոսը նույնպես, որպես ներքին տեսողական կամ ճանաչողական զորություն, ներկայացնում է պատկերացումը, որի շնորհիվ մարդու մեջ տպվում է տեսած առարկայի սուբյեկտիվ պատկերը։ Այսինքն, ոչ թե ճշգրիտ առարկան, ինչպիսին այն կա, այլ այն զգայական ընկալման պատկերը, որ կառուցում է տվյալ անձը՝ ըստ իր չափանիշային պատկերացումների, դիրքորոշման, հոգեվիճակի և այլն։ Ընկալումը պարզապես զգայությունների հանրագումար չէ։ Մենք ընկալում ենք զգայություններից վերացարկված կառուցվածքները, որոնք ձևավորվում են որոշակի ժամանակահատվածի ընթացքում։ Զգայական ընկալումը նաև իրականության արտացոլման և դրա վերացական վերլուծության յուրահատուկ կապող օղակ է[85]*։ Ընկալման ընթացքում ձևավորվող ընդհանրացումներն ու տարբերակումները հոգեկան գործունության հայտանիշ են, իսկ զգայարանների գործունեությունը՝ յուրաքանչյուր զգայարանի համար ամփոփված է իր շրջանակի մեջ, և ճանաչում է միայն այն, ինչը հատուկ է այդ զգայարանին* (*Plato* Theaet.*184cd–185ab)։ Այս հայեցակարգը լիովին համապատասխանում է Նեմեսիոսի մոտեցմանը, ըստ որի հոգին «բնավորեց» (սովորեց) զգայելիները ճանաչել ինքն իր միջոցով, քանզի նմանը*

[85] *Общая психология* 2007, сс. 31-40.

ճանաչվում է նմանով[86]։ Որպեսզի ստեղծվի զգացողություն, պետք է փոփոխության ենթարկվի մարդու զգայական դաշտը։ Բայց զգայությունը զուտ փոփոխություն չէ, այլ փոփոխության ճանաչում, քանզի փոփոխվում են զգայարանները, իսկ այդ փոփոխությունը տարբերակում է զգայությունը (Նեմ. 6.[2])։ Միայն թե փոփոխությունն անօգուտ կմնար, եթե չհասներ ուղղորդող սկզբին, այսինքն՝պատկերացման, հիշողության և բանականության տեղակայման վայրին՝ գլխուղեղին։ Եթե ուղեղը չլիներ մեկնակետ, որտեղից դուրս են գալիս և որին վերադառնում են յուրաքանչյուր զգայարանում կատարված փոփոխությունները, կենդանին կմնար զգացողություններից զուրկ։ Նեմեսիոսը շարունակում է վերլուծել թեման. «քանզի անձն՝ զգալեացս ի ձեռն զգայարանացս լինի ընդունակ, եւ հաստատի յինքն (γίνεται δόξα), իսկ իմացականացն՝ ի ձեռն մտացն՝ լինի իմացումն» (13.[1])։ Այսինքն, հոգին զգայարանների միջոցով է զգայելի առարկաներն ընկալում, և դրա հիման վրա ձևավորում, հաստատում է կարծիք, պատկերացում, թվացյալ գիտելիք, իսկ իմացականներին հասու է լինում մտքով, և ձևավորվում է իրական իմացումը։ Արտաքին զգացողությունների սուբյեկտիվ և ոչ հավաստի չափանիշների վրա հիմնված է միայն արտաքին աշխարհի առարկաների մասին անիրական գիտելիքը, և ոչ թե աստվածային իրական գիտությունը։

Ինչպես ասացինք, յուրաքանչյուր զգայարան ունի ընկալման իր շրջանակը և ճանաչում է միայն այն, ինչը հատուկ է իրեն։ Օրինակ, տեսողությանը բնորոշ է գույնի զգացողությունը։ Նրա էությունը ճաճանչանման է, ինչպես լույսինը։ Ոչ մի այլ զգայություն չի կարող փոփոխության ենթարկվել լույսի ազդեցությամբ, բացի տեսողությունից։ Այդ պատճառով Պլատոնն այն հրատեսակ է անվանում (Plato Tim. *45b-d), ինչը գրեթե բառացի մեջբերում է նաև Նեմեսիոսը (Նեմ. 7[2])։*

Ձայնի էությունը օդն է կամ օդի հետ բախումը, որն ականջների միջով ուղղվում է դեպի ուղեղ և արյուն, և հասնում հոգուն, իսկ դրա շարժման ողջ ընթացքը, որ սկիզբ է առնում գլխից և ավարտվում լարդի մոտ, լսողությունն է (*Plato* Tim. *67b*)։ *Պլատոնի այս թեզը նույնպես հիմնավորներից է Նեմեսիոսի համար (Նեմ. 10 [1])։*

---

[86] «Ամենայն զգալի իրաց սահմանեցաւ ի բնէ յատուկ իմն գործարան՝ պատշաճաւոր առ մի ի նոցանէ՝ առ ի լինել զգալի» (Նեմեսիոս, Վ. 1889, էջ 70, ծնթ. 3)։

Շոշափական զգայությունը գործում է ուղեղից ձգվող և մարմնի բոլոր անդամների մեջ սփռվող նյարդերի միջոցով, և դա զգացողություններից ամենամարմնատեսակն է, ամենանյութականը, այն նման է հողին։ Շոշափելիքին բնորոշ զգացողություններն են՝ տաքն ու սառը, փափուկն ու կարծրը, խորդուբորդն ու ողորկը, ծանրն ու թեթևը։ (Նեմ. 8.[3])

Համի զգայությունն առաջանում է հյութերի ներգործությամբ, որոնք լեզվի վրա առաջ են բերում կծկումներ և ընդարձակումներ, քանզի ճաշակելիքի զգայարանն իր էությամբ նման է ջրին (Նեմ. 9.[1])։

Բայց կա նաև հինգերորդ զգայարան, որը նախատեսված է օդի և ջրի արանքում ի հայտ եկող գոլորշիներով՝ հոտի ընկալման համար։ Նեմեսիոսը գոլորշի և հոտ հասկացությունները նույնացնում է ἀτμός *(շոգի, գոլորշի) բառով, քանի որ, ինչպես բացատրում է Գալենոսը՝ «Հոտի էությունը գոլորշին է»*[87] *(Նեմ. 11[1])։*

Նորպլատոնականությունը Նեմեսիոսի նախընտրելի փիլիսոփայական ուղղություններից է։ Մասնավորապես հոգու մեջ զգայական պատկերների կառուցման մեխանիզմը նա վերցնում է Պլոտինոսից և ստոիկյաններից (Նեմ. 6 [1])։ Ըստ Պլոտինոսի՝ զգայությունն առաջանում է որպես գրգիռ կամ տպավորություն, որն ընկալում է մարմինը։ Կենսական սկիզբն այն փոխանցում է հոգուն, որն իր ակտիվ զորությամբ ճանաչում է ստացված տպավորությունը։ Այսպիսով, թեպետ զգացողությունները պատկանում են կենսական սկզբունքին, սակայն դրանք այնպիսի գործողություններ են, որոնցում այդ սկզբունքը մեկ ամբողջության մեջ է միավորում հոգու և մարմնի գործունեությունը[88]*։ Զգայության համար հոգու առաջնային դերն ընդունում են նաև ստոիկյանները։ Նրանց կարծիքով, զգայարաններն ինքնին չեն ընկալում ոչինչ, այլ պարզապես «իշխանականին»՝ գլխուղեղին են փոխանցում այն զանազան փոխակերպումները, որոնց իրենք ենթարկվում են արտաքին առարկաների ազդեցության պատճառով*[89]*։*

87 Гален, т. 3, 2016, (Galenus, *De Hippocratis et Platonis decretis,* VII. 5,6). ἀτμός γὰρ ἡ ὀδμῶν ὄυσία.

88 Plot. *Ennead*. IV, I.

89 Diog. Laert. VII.

Արիստոտելը հավելում է, որ զգայությանը հատուկ է նաև ընդհանրական և առանձին զգացողությունները քննելու ու վերլուծելու ունակությունը, ընդ որում դրա համար չի պահանջվում արտաքին առարկայի անընդհատ ներկայությունը։ Մեկ տպավորությամբ նա դատում է այդ առաջինին նման մյուս բոլոր զգացողությունների մասին (Arist. De anima 425b-426a)։ Ըստ Արիստոտելի, զգայությունը շարժման վիճակ է, քանի որ այն, ըստ երևույթին, փոփոխության որոշակի ընթացք է (Arist. De anima 417a), և արտաքին զգայարանների զգայական ընկալումներն անհրաժեշտաբար պայմանավորված են միջնորդ միջավայրով, որը տեսողության, լսողության, ճաշակելիքի և հոտառության համար օդն է և ջուրը, իսկ շոշափելիքի համար՝ արտաքին փափուկ հյուսվածքներն ու լեզուն (Arist. De anima 423b-424a, Նեմ. 7[9])։ Միջավայրի կարևորությունը նրանում է, որ այն ապահովում ու կարգավորում է զգացող օրգանի և զգայական առարկայի միջև հարաբերությունը։ Ընդհանուր զգացողություններ համար չկա հատուկ զգայարան։ Դրանք ժամանակի մեջ մի քանի ընկալումների համընկման արդյունք են և պայմանավորվում են զուգորդմամբ կամ գիտակցական ըմբռնմամբ։ Տեսնելով լեղին, մենք այն զգում ենք ոչ միայն դեղին, այլ նաև դառը, կրակը ոչ միայն շարժուն է, այլ նաև տաք, օձը ոչ միայն գեղեցիկ է, այլ նաև թունավոր։ Նեմեսիոսը լիովին Արիստոտելի նման է բացատրում ընդհանուր զգացողությունների առաջացումը։ Նա նկարագրում է նաև ընկալմանը հետևող ճանաչողական գործընթացի փուլերը։ Ի մի բերելով Պլատոնի, Արիստոտելի, Պլոտինոսի, ստոիկյանների պատկերացումները, նա ներկայացնում է ամբողջական մտավոր-հոգեկան գործընթացը, որը պայմանավորված է երեք հիմնական ճանաչողական զորությունների գործունեությամբ՝ տեսողական, իմացողական և հիշողական։ Տեսողականը, որ պատկերացումն է, ստեղծում է զգայական պատկերը, իմացողականը կամ մտածողությունը վերլուծում է այն, իսկ այդ զգայական պատկերները պահպանում է հիշողությունը։ Անընդհատ ներթափանցող նոր զգացողությունները, հանդիպելով հիշողության մեջ պահպանված նախկին պատկերներին, միավորվում են նրանց հետ կամ հակադրվում են նրանց (Նեմ. 7[8])։

Զգայականությունն արտահայտվում է կրքերի կամ հույզերի միջոցով։ Կիրքը ներքին անազատության վիճակ է։ Մարդկային բնության բոլոր

ուժերը սխալ ուղղվածություն ստանալով, կարող են գործել անկանոն, քաոտիկ՝ միտքն ուղղելով դեպի զգայականը։ Սա էլ հենց պատճառ է դառնում կրքերի առաջացման համար։ «Նախկին մարդը» (ինչպիսին նա նախատեսված էր ի սկզբանե) կրավորական ձևով ենթարկվում է հոգու քաոտիկ շարժումներին։ Մարդկային աշխարհում հաստատվում է նրա համար անբնական՝ կենդանական կյանքի օրենքը։ Աշխարհի զգայական ընկալումն իբրև հաճույքի և տառապանքի ակունք, մարդուն մղում է կրքի իշխանության տակ, որը ստիպում է նրան ձգտել միայն հաճույքների։ Հոգին հիվանդանում է հեշտասիրության, ցասման հիվանդություններով։ Եվ մարմինը ստիպված փորձում է սնունդ գտնել իրենից դուրս՝ անհոգի նյութի մեջ։ Այս հոգեվիճակը կոչվում է կրքոտ կամ կրական[90]*։*

Հետազոտողները հիմնականում կրքերը (կամ հույզերը) բնորոշում են որպես բարդ հոգեբնախոսական երևույթներ, որոնք կարելի է կապել վերապրած և գիտակցված զգացողության և դրան ուղեկցող ընդերային (վիսցերալ) փոփոխությունների հետ։ Հուզական վիճակները որևէ զգացողության անմիջական ապրումն են, ընթացքը։ Դրանք արտացոլում են շրջապատող աշխարհի առարկաների և դրանց փոփոխությունների նկատմամբ զգայական էակի վերաբերմունքը, ինչպես նաև կապ են ստեղծում իրականության և այն պահանջմունքների միջև, որոնցից կախված է անհատի վրա ազդող առարկաների և իրավիճակների կարևորությունը։ Սրանք պահանջմունքների գոյության անհատական ձևեր են։ Իսկ երբ ենթակեղևն ընկալում է մոտիվները, դրանք դառնում են ցանկություններ։ Հույզերը կամ կրքերը դառնում են արարմունքների, խոսքի դրդիչներ, մեծացնում են մկանների և օրգանիզմի ուժերի լարումը։ Նշանակալի հույզերը բերում են գործունեության, շարժման։ Դրանք իրենց մեջ ամփոփում են առարկային ուղղված հակում, ցանկություն, ձգտում։ Այլ դեպքերում հույզերը բնորոշվում են չդրսևորվող հայեցականությամբ[91]*։ Մարդն իր առօրյա կյանքում ունենում է տխրության, ուրախության, հաճույքի և տհաճության պահեր։ Հուզական վիճակների որակների և տեսակների հարցը վաղուց է քննարկվում։*

---

[90] Введенский 1995, сс. 117-118.

[91] Ильин 2001, сс. 38-39.

Իր նախորդների նման հուզական այս գործընթացն անվանելով «կիրք» բառով՝ իբրև որոշակի տառապալից հոգեվիճակ, Նեմեսիոսն այն համարում է բանականությանը ենթակա անբանական հոգու գործառույթի նախատիպ։ Կիրքը անբանական հոգու առաջնային, հիմնական և ընդհանուր շարժումն է։ Կրքերը կազմում են կենդանու էությունը։ Առանց նրանց չի կարող կառուցվել կյանքը (Նեմ.15[2])։ Կիրքը՝ «արձակմամբ» (այսինքն, ներքին մղումների ազդեցությամբ ազատ արձակվելով արտաքին գործոններով պայմանավորված զսպող կապանքներից) ուղղվելով որոշակի նպատակի, ինքնին ցանկական շարժում է, որին հետևում է հաճույքի զգացողություն կամ տրտմություն (Նեմ. 15[3])[92]*։ Գործելով հոգու մեջ, այն ազդում է նաև ամբողջ մարմնի վրա, որը ենթարկվելով՝ բռնությամբ տարվում է դեպի գործողություն (Նեմ.15[4])։ Կիրքը տարբերվում է բնական բնութենական ներգործություններից, որոնց հետ նա կապված է իր ծագումով։*

Ներգործությունն արարող շարժում է՝ ինքնուրույն և բնությանը համապատասխան, ըստ որում, արարող է կոչվում ինքն իրենից շարժվողը։ Իսկ կիրքը շարժում է՝ հակառակ բնության։ Ներգործությունն ամեն անգամ դառնում է կիրք, երբ դրսևորվում է հակառակ բնության[93]*։ Ներգործության բնութագրումն ու բնութենական գործառույթների և կրքերի տարբերությանը վերաբերող բոլոր քննարկումները Նեմեսիոսը քաղել է Գալենոսից (Նեմ. 15.[4])*[94]*։*

Բնագրի բազմաթիվ ձեռագրերի լուսանցքներում ներգործության և կրքի վերաբերյալ այս հատվածը մեկնաբանելու համար բերված է միևնույն օրինակը՝ «սրտմտատեսակն արարող է սրտմտութեան. յորժամ բռնաբար ձգէ ի գործն՝ ախտ ասի, իսկ յորժամ ըստ ինքեան՝ շարժութիւն ներգործութիւն է նորա, և ոչ ախտ, այսպէս և ցանկութիւն»[95]*։ Նույն կերպ*

---

92 Arist. *Ethica Nicomach.* I. 4, c. 4 և Plot. *Ennead.* III, I. 6, p. 4.

93 Որոտնեցու մեկնաբանմամբ՝ բնականն իր սկիզբը ներքուստ ունի և կրականն՝ արտաքուստ: Բնականի կարելին ու անկարելին բնությունից է, իսկ կրականինը՝ ներգործությունից, և բնությունն ավելի վաղ է, քան ներգործությունը (Որոտնեցի 1956, էջ 162):

94 Galen *De Hip. et Plat. Decr.* 4. 1.

95 «Գերհուզականությունը ստեղծում է գերհույզ: Երբ հարկադրաբար է տանում դեպի գործ, ախտ է կոչվում, իսկ երբ ինքնըստինքյան՝ նրա շարժումը ներգործություն է, ոչ թե ախտ: Այսպես էլ ցանկությունը» (ՄՄ 844, ՄՄ 51, ՄՄ 3463, ՄՄ 620, ՄՄ 2508, ՄՄ 3184):

էլ սրտի շարժումն՝ ըստ շնչերակների (չափավոր անոթազարկի), ներգործություն է, իսկ անկանոնը կամ հաճախացածը, ինչպես վազքի ժամանակ[96]՝ ախտ։ Սրտի գործառույթ է և՛ չափավոր անոթազարկը (շնչերակային շարժումը), և՛ հաճախասրտությունը, սակայն առաջինն ըստ բնության է, չափավոր, իսկ վերջինը՝ բնությունից դուրս կամ բնական սահմանները գերազանցող, չափազանց։

Սակայն հոգու կրքերին ենթակա մասի ամեն շարժում չէ, որ ախտ կամ կիրք է կոչվում, այլ՝ առավել ուժեղներն ու զգայության մեջ անցնողները։ Որպեսզի կիրքը [կամ ախտը] հայտնվի զգայությունների ազդեցության տիրույթում, պետք է նշանակալի լինի, հասնի զգայարաններին, ընկալվի դրանցով, քանզի փոքրերն ու մինչև զգայություն չհասնողները դեռևս կրքեր չեն, որի պատճառով էլ կոչվում են «զգայական շարժում», որովհետև փոքր շարժումները (գրգիռները)՝ զգայությանն աննկատ մնալով, կիրք չեն դառնում (Նեմ. 15[4])։

«Բնության» գրքի հայ թարգմանիչները հունարեն πάθος (պաթոս) բառը փոխարինում են երբեմն «կիրք»-ով, երբեմն էլ «ախտ» -ով՝ հաճախ նույնացնելով այս երկուսը։ Այդ պատճառով ներկա աշխատության մեջ մենք ջանացել ենք զերծ մնալ այդ շփոթից՝ գործածելով հիմնականում «կիրք» տարբերակը։ Իրականում, միայն ենթադրել կարելի է այն աննշան զանազանության մասին, որով կիրքն հայերեն բնագրում տարբերվում է ախտից։ «Կիրք»-ն ավելի հաճախ բնորոշում է հոգեկան զգայական շարժումները, իսկ «ախտ»-ը՝ նաև մարմնի հետ կապ ունեցողները։

Ի հակադրություն սրան՝ Հովհան Որոտնեցին հստակ տարանջատում է կիրքն ու ախտը։ Ըստ նրա, «կրական» կամ կիրքը բնութագրող որակներից ոմանք այդպես են կոչվում, քանի որ նրանց համապատասխանող հույզերն ընկալվում են զգայարաններով, որոնք այդ որակների համար ենթակա-հիմնաշերտ են։ Իսկ ախտից առաջացած որակները բնորոշ են ոչ թե մեր զգայարանների համար, այլ նրանց ենթակայի (այսինքն՝ նյութի), որը պատահաբար է ստացել այդ որակը (վախից դեղնելը, ամոթից

---

96 Հունարենում՝ κατὰ τοὺς παλμοὺς (Nem. 74.17)։ παλμός նշանակում է՝ «դող, տատանում, ցնցում, դողէրոցք, արագող շարժում, առկայծում, թարթում» , և հավանաբար խոսքը ոչ թէ «հաճախակի», այլ «անհավասար» զարկերի՝ առիթմիայի, ստենոկարդիայի կամ շողացման մասին է։

շառագունելը, ցավից գունատվելը և այլն)[97]*։ Այսինքն, կրքերին վերաբերող որակությունները լինում են՝ կրական կամ գոյացական, և ախտական կամ պատահական։ Դրանք կարող են փոփոխել ընկալողին կամ չփոփոխել, կարող են հասնել մինչև զգայարան և չհասնել*[98]*։*

Նյուսացին նույնպես բնական, բնութենական գործառույթները տարբերակում է կրքերից։ Նա «կիրք» (πάθος) է անվանում միայն այն, ինչը շեղվում է բնականոնից, կատարվում է հակառակ բնության։ Իր «Ընդդեմ Եվնոմիոսի» աշխատությունում նա գրում է. «Ոչինչ իրականում կիրք չէ, եթե չի տանում դեպի մեղք։ Ոչ ոք իրապես կիրք չի համարի բնության անհրաժեշտ երևույթները։ Իրական կիրք մենք համարում ենք միայն այն, որը հասկացվում է առաքինությանը բնորոշ անխռովությանն ու անվրդովությանը հակառակ»[99]*։ Այս կարծիքների հիմքում ընկած է ստոիկյաններին՝ բնությանը համաձայն ապրելու, այսպես կոչված՝ ապատիայի ուսմունքը։*

Այսպիսով, կիրքն ինչ-որ անբնական երևույթ է, որ մարդու բնություն է թափանցում հոգու անբանական մասից և խաթարում է կենսական բնականոն ուղղությունները, եթե կրային շարժումները՝ հասնելով նշանակալի ինտենսիվության, գերազանցություն են ստանում բանականության և կամքի նկատմամբ։ Ահա թե ինչու է Նեմեսիոսը կրքերի զգայական մղումներն ու ցանկությունները և, ընդհանրապես, հուզական գործընթացները վերագրում անբանական հոգու այն մասին, որը հնազանդ է բանականությանը։ Այն դեպքում, երբ անբանական հոգու մյուս մասին, որը չի հնազանդվում բանականությանը, վերագրում է միայն բնութենական-ֆիզիոլոգիական կամ օրգանական գործառույթներ։ Այսպիսով, ցանկացած կիրք գերազանցապես հոգեկան գործողություն է, և անպայման ուղեկցվում է հուզական վիճակով, որն առաջ է բերում նշանակալի արտահայտված զգացողություններ։ Սակայն դրանց մեջ արատավոր մի բան կա, և նրանց համար չկա որևէ չափ։ Բնական հույզերը (հաճույքը, տրտմությունը, ցասումը, խղճահարությունը, ամոթը) անհրաժեշտ են մարդուն, քանի դեռ չափավոր են։

---

97 Որոտնեցւոյ 1956, էջ 165:
98 Նույն տեղում, էջ 166:
99 Антология 2009, с. 970 [Contra Eunom., lib. V].

Մի փոքր էլ սրտմտության կամ գերհուզականության մասին։ Նոր Հայկազյան բառարանում «սրտմտութիւն» բառը բնութագրվում է որպես «ցասում, զայրույթ, բարկութիւն», թեպետ հենց տեղում էլ մեջբերվում է Փիլոնի միտքն այն մասին, որ՝ սրտմտականի առաքինությունը արիությունն է։ Սակայն, օրինակ, Աստվածաշնչում «բարկութիւն» և «սրտմտութիւն» բառերը չեն նույնացվում, ընդհակառակը, դրանք հանդես են գալիս զուգահեռաբար։ Օրինակ՝ «Առաքեաց ի նոսա զսրտմտութիւն բարկութեան իւրոյ, զսրտմտութիւն, բարկութիւն եւ զնեղութիւն։ Առաքեաց ի նոսա տանջանս ի ձեռն հրեշտակի չարի»(Սաղ. Հէ 49)։ Իսկ Գրիգոր Տաթևացին իր «Գիրք քարոզութեան որ կոչի ձմեռան հատոր» երկում բացատրում է այս երկուսի՝ բարկության և սրտմտության զանազանությունը։ Բարկությունը հոգու բնական ախտ է, զորություն և հոգու մաս, իսկ սրտմտությունը՝ «աւելորդ խառնումն ի բարկութիւն, որպէս աղաղակն՝ ի հարկանելն կամ ըսպանանելն»[100]։ Այսինքն, սրտմտությունը բարկության ավելցուկ է։ Դա հուզական գերգրգռված վիճակ է, աֆֆեկտ, գերհույզ, որը բնութագրվում է կարճատև և բարձր ինտենսիվությամբ, արտահայտիչ շարժողական դրսևորումներով, հաճախ էլ՝ վեգետատիվ փոփոխություններով՝ անոթազարկի, շնչառության արագացումով, անոթների սեղմումով, մաշկի գունավորման փոփոխությամբ և այլն։ Ավելին, հենց Նեմեսիոսի երկում բարկությունը ներկայացվում է իբրև սրտմտության մի տեսակ, որ կոչվում է նաև դառնություն և ցասում։ Սրտմտության մյուս երկու տեսակը՝ «քեն»-ն ու «ոխ»-ն են (Նեմ., 19 [1])։

Մտածողություն

Իմացողականին կամ մտածողությանը Նեմեսիոսի անդրադարձը կարճ է՝ կամ այն պատճառով, որ այդ մասին այս կամ այն կերպ խոսվում է գրեթե բոլոր գլուխներում, կամ էլ այս՝ բնույթով ընդհանուր և բազմազան երկում նա նպատակահարմար չի համարել վերլուծել այդպիսի ծավալուն և համապարփակ նյութ։

[100] *Գիրք քարոզութեան* 1740, գլ. ՁԶ՝ «Նորին քարոզ վասն բարկութեան»:

Մտածողությունն իբրև կարևորագույն հոգեկան գործառույթ՝ իրականության արտացոլման բարձրագույն կերպն է, առարկաների և երևույթների կապերի և փոխհարաբերությունների նպատակաուղղված ճանաչողությունը։ Վերլուծությամբ մենք վերաձևում ենք մեր զգայարաններով ստացված զգացողությունները՝ դարձնելով դրանք մտածողություն, որն իրականացվում է տարբեր պատկերներով և կառուցվածքներով։

Մտածողության ունակությունն ու մտածողության առարկան միասին կազմում են խորհուրդը կամ խորհելու ունակությունը[101]*։ Խորհրդածության ակունքը և գործիքը միտքն է (կամ խելքը), որ ինչ-որ բնական օրգան է՝ նախ ճշմարտության, ապա կեղծիքի տարբերակման համար*[102]*։ Իմացականին է վերաբերվում մակացությունը կամ գիտական տրամաբանությունը, որ ճշգրիտ է և կայուն, քանի որ դիտարկում է հավաստին և մշտականը։ Երկբայող միտքը կարծիքն է։ Այն ճշմարտանման է, քանի որ դիտարկում է փոփոխականը, ոչ մշտականը։ Այս մասին առաջին անգամ խոսել է Պարմենիդեսը*[103]*։*

Անաքսագորասը՝ հավերժական տարրերի մասին իր ուսմունքի հետ ներմուծելով «նուս» (νοῦς) հասկացությունն իբրև աշխարհակարգի նախասկիզբ, ստեղծեց ավանդույթ՝ մտածողությունն ընկալել որպես էություն (սուբստանցիա)։ Հետագայում բնազանցական (մետաֆիզիկական) համակարգերում, որոնք աշխարհը բաժանում էին մտահասու և բարոյական շերտերի, մտածողություն-էության (սուբստանցիայի) մասին պատկերացումները փոխվեցին։

Արիստոտելը ստեղծեց գիտելիքների փոխհաղորդման իր համակարգը, որը հիմնված էր ձևական (ձևի հետ կապված, ֆորմային) տրամաբանության օրենքների վրա (Arist. Metaph., *Arist.* Categor.*)։ Ընդ որում իր դիտարկումները նա ձևակերպում էր՝ ելնելով գործնական ակնհայտություններից։ Ըստ Արիստոտելի՝ միտքն իբրև ունակություն կազմվում է մարդու հետ միասին։ Այսինքն, մարդը ծնվում է բանական լինելու, մտածելու, տրամաբանելու ներքին հնարավորությամբ։ Նրա բնախոսական (ֆիզիոլոգիական) կառույցը պատրաստ է լինելու բանական, սակայն այդ անգործունյա (պասսիվ) ունակությունը գործի է դրվում՝ շփվելով*

[101] Платон, т. 4, 1994 (Алкиной, *Учебник*), IV. 1.
[102] Նույն տեղում:
[103] Майданский 1999, с. 43-45.

արտաքին աշխարհի հետ։ Մնացածն արդեն ձևավորում են փորձն ու կրթությունը։ Բանականության գործուն դրսևորումը, որը ձեռք է բերվում կյանքի ընթացքում, թեպետ չի կատարում, այսինքն՝ չի ամբողջացնում, չի կայացնում, ավարտուն չի դարձնում մարդու գոյությունն ու էությունը, սակայն նպաստում է բնական երևույթների, բնության մասին գիտելիքների ձեռքբերմանն ու մտահայեցողության զարգացմանը (Նեմ. 1.[2])։ «Միտքը բնությամբ այլ բան չէ, քան ունակություն, – ասում է Արիստոտելը։ – Այսպիսով այն, ինչ մենք անվանում ենք միտք (բանականություն)՝ հոգում, մինչ այն պահը, երբ նա կսկսի մտածել, այն դեռ իրականում գոյություն ունեցող ինչ-որ բան չէ (միտք ասելով ես ի նկատի ունեմ այն, ինչով հոգին մտածում է կամ դատում որևէ բանի առնչությամբ)... Ճիշտ են նրանք, ովքեր ասում են, որ հոգին ձևի գտնվելու վայրն է, միայն այն վերապահությամբ, որ ո՛չ ամբողջ հոգին, այլ միայն նրա մտածող մասը, որը ոչ թե ձև ունի իրականության մեջ, այլ ունի ձև ստանալու հնարավորություն։ Երբ միտքը դառնում է առանձին մտածող, այսինքն՝ երբ այն ունակ է գործելու՝ հենվելով ինքն իր վրա, այդ դեպքում այն ճիշտ նույն կերպ, ինչ-որ ձևով էլ հնարավորությամբ է։ Բայց այնպիսին չէ, ինչպիսին էր ուսուցումից կամ գիտելիքի ձեռքբերումից առաջ» (Arist. De anima 429a)։

Այսպիսով, գիտելիքը միայն իմաստության արդյունքն ու նպատակը չէ, այլ նաև միջոց է հետագա ճանաչողական գործընթացների համար, երբ այն դադարում է միայն իմացաբանական երևույթ լինել, այլ ձեռք է բերում նոր իմաստ՝ մարդու համար ունեցած փորձառության, կիրառական նշանակության իմաստը։

Մարդկային բոլոր գիտելիքների վերջնական ձգտումն է՝ ճանաչել նախասկզբնական էությունը (առաջնային սուբստանցիան)՝ այն, որ արարված ամբողջ գոյի հիմքն է։ Սակայն մարդկային գիտելիքի համար անհայտ է Սկիզբը, իսկ ամբողջը հենց Սկզբի՛ց է տեսակավորվում, այսինքն աստվածային և հավերժական գիտելիքից, որին մտահասու ենք լինում հայեցողությամբ։

Արտաքին աշխարհը մեզ երևում է իբրև տեսահորիզոն, որպես մեր ընկալման սահմանային վիճակ։ Այն սահմանը, մինչ որը մեր տպավորություններն են, և որից հետո՝ մեր խորհրդածություններն ու գործողությունները։ Մինչ այդ սահմանը դեռևս չկա մտածողություն, այլ միայն

զգայական ընկալում։ Ապա ընթանում է ընկալման արդյունքում ստացված տպավորությունների և զգացողությունների վերլուծություն, իմաստավորում, վերաձևում, քանի որ աշխարհը մեզ համար հասանելի է դառնում և յուրացվում միայն այն ժամանակ, երբ լիովին նվաճված է մեր մտածողությամբ։ Առաջ գալով զգայականությամբ, մտածողությունը փոխակերպում է այն՝ հնարավորություն տալով տեղեկություն ստանալու առարկաների այնպիսի հատկությունների և հարաբերությունների մասին, որոնք անհասանելի են անմիջական փորձառական ճանաչողությանը։ Եվ այս ընթացքում մարդը նույնպես բացահայտվում է, ինչպես աշխարհը։ Ընդ որում, սկզբում նա բացահայտվում է ինքն իր համար, հետո՝ նաև աշխարհի։ Եվ գոյում է մարդկային բանականությունը՝ մոլորված ներքին ու արտաքին աշխարհների մեջ, հավերժ փնտրելով ճիշտ ճանապարհը, ոչ միայն հասկացող, ընկալող, այլ նաև սխալվող, ոչ միայն դատող, մտածող, այլ նաև հույզերից տվայտվող։ Իր մարդկային աշխարհից նա դիտում է բնութենական աշխարհը՝ այն յուրացնելու միտումով։ Իսկ երբեմն էլ նա սկսում է փնտրել աշխարհն իր մեջ, իր գիտակցությամբ ամփոփված պատկերների մեջ, միավորվելով դրանց հետ, գնահատականներ տալով իր սեփական ներաշխարհին։ Միտքն է բոլոր աշխարհների բանալին, և դրանց իրական լինելը նա է մեզ ծանուցում։ Բայց որպեսզի այն ի զորու լինի կատարել իր այդ գործառույթը, պիտի ազատորեն դուրս գա իր աշխարհից, բախվի այլ մտքերի՝ ստեղծելով նոր իրականություն։

Պարմենիդեսն ասում էր, որ մտածելն ու լինելը միևնույն բանն են։ Եվ ընդհանրապես, աշխարհի ու մտածողության կապի վերաբերյալ ցանկացած անդրադարձ այսօր ևս իր վրա կրում է անտիկ փիլիսոփայության անջնջելի հետքը, ըստ որի բանական ունակությունը զարգանում է մինչև մտածողություն՝ իր համար բացահայտելով իրական աշխարհը։

Ըստ Պլատոնի, մտածողությունը մտքի շարժում է, որը հայում է նախնական մտահասուն։ Այն լինում է և՛ մինչև հոգու ներդրվելը մարմնի մեջ, երբ հոգին է հայում իմացականը, և՛ երբ ներդրվում է անձնավորության մեջ։ Իրական մտածողն այն է, որ գոյություն ունի մինչև հոգու ներդրվելը մարմնի մեջ։ Ներդրվելուց հետո ավելի ճիշտ կլինի այն անվանել՝ բնածին մի բան, ինչ-որ ներունակություն՝ դրված հոգու մեջ, որը Պլատոնն անվանում է՝ պարզ գիտելիք կամ բնատուր հիշողություն (Նեմ. 13[2])։ Պարզ

գիտելիքից է կազմված բնությունից ստացված բնական գիտական իմացությունը։ «Գտնել որևէ գիտելիք ինքն իր մեջ նշանակում է՝ վերհիշել այն, ինչ արդեն ունեցել է... բայց ոչ այս կյանքում։ Իսկ ե՞րբ. գուցե այն ժամանակ, երբ դեռ մարդ չէր։ Իսկ եթե դեռ մարդ չէր, բայց նրա մեջ կար իմացություն, որ հետո կարող էր արթնանալ հարցերով և դառնալ գիտելիք, ապա այդ (նախնական) գիտելիքի կրողը պետք է որ հոգին լիներ... Այսպիսով, եթե ամենայն գոյի մասին ճշմարտությունն ապրում է մեր հոգում, իսկ հոգին ինքն անմահ է, ուրեմն, չպե՞տք է արդյոք փնտրենք և վերհիշենք այն, ինչ հիմա չգիտենք, կամ ավելի շուտ՝ չենք հիշում» (Plato Menon *85d-86b)։ Պլատոնի ուսմունքը գիտելիքի մասին իբրև մտաբերում, հանգամանորեն շարադրված է «Մենոն կամ առաքինությունների մասին» (Plato* Menon *81c-86c), «Ֆեդոն կամ հոգու մասին» (Plato* Phaedon *72 e-76c) տրամախոսություններում։*

Բնական իմացություն են համարվում այն հասկացողությունները, որ անուսանելի, բայց մտահասու են բոլոր «է»-երի համար, ինչպես [օրինակ] Աստծո գոյությունը (Նեմ. 13.[2])։ Եվ սա է հենց իրական գիտելիքի ակունքը, որին հաջորդում է բանական ճանաչողությունը, որը նույնպես իր հավաստիությամբ գերազանցում է զգայությամբ ձեռք բերված ցանկացած փորձառական գիտելիքի։ Զգայարանները, ճիշտ է, բանականության օգնականներն են, բայց չի կարելի լիովին հիմնվել նրանց վրա, քանի որ նրանք հաճախ սխալվում են և կարող են թվացեալն ընդունել իբրև իրապես գոյություն ունեցող։

Մտածողության գործիքը լեզուն է, ինչպես նաև վերացական և պատկերային նշանների այլ համակարգեր։ Լեզվի մեջ է առարկայանում նաև մարդու ինքնագիտակցությունը։ Այն դրսևորվում է որպես հույզերի նույնականացման գործիք, միաժամանակ այն անհրաժեշտ պայման է մտածողության առաջացման համար, նրա գոյության ուրույն ձև է, և մտածողության հետ մեկտեղ, այն ճանաչողական գործիք է։ Խորհրդածությունը, մտորումը, չարտաբերված խոսքը Պլատոնն անվանում է հոգու զրույցն ինքն իր հետ, որն ըստ Նեմեսիոսի, ավելի է բնորոշում մարդու՝ բանական էակ լինելը, քան արտաբերված խոսքը (Նեմ. 14[1])։ Ըստ ստոիկյանների, մարդու տարբերակիչ հատկանիշը անմարմին «լեկտոնն» (λεκτόν) է, յուրաքանչյուր իրի անկշիռ իմաստը, բառի միջոցով գոյը գիտակցելու,

ըմբռնելու ունակությունը։ Բառերով արտաբերվածի (լեկտոնի) մասին ուսմունքը փիլիսոփայության պատմության մեջ առաջինն է, որ մոտենում է խորհրդանշաբանության (սեմանտիկայի) ստեղծմանը[104]*։ Լեզվի և մշակույթի յուրացման, ինչպես նաև մտահայեցողության ընթացքում մարդն ինքնադրսևորվում է իբրև ներունակ համապարփակություն, իբրև Փոքր Աշխարհ։*

Մարդ-փոքր աշխարհի ընկալումը Նեմեսիոսի երկում մեկ անգամ չէ, որ վերարծարծվում է։ Մարդ-ֆիզիկական էակը դեռևս իր սաղմում կրում է բոլոր գոյերի տեսակային նախատիպերը, Մարդ-բանական էակը տեսնում և համեմատում է իրեն շրջակա աշխարհի հետ՝ բացահայտելով բոլոր նշանակություններն ու փոխլրացումները, Մարդ-հոգևոր էակը գիտակցում է իրեն Աստծո պատկերով ստեղծված երևույթ, որ Աստծո նմանությամբ իր մեջ է կրում արարված ողջ աշխարհը։ Հենց այս համապարփակության մեջ է, որ մարդու վրա ահագնանում է պատասխանատվությունը՝ և՛ իր հոգու զարգացման, և՛ աստվածային օրենքների չխախտման, ինչպես նաև բնության նկատմամբ հոգածություն ցուցաբերելու համար։

Անձնիշխանության և ճակատագրի մասին

Մարդու համար բնութագրական է նաև անձնիշխանությունը կամ ազատ կամքը։ Դրա շնորհիվ նա պատասխանատվություն է կրում իր կատարած չար ու բարի գործերի համար, որովհետև չարի ու բարու ակունքը մարդու մեջ է, նրա կամքի մեջ։ Այդ է պատճառը, որ մարդու անձնիշխան ազատությունը, որը շնորհված է նրան բանականության հետ մեկտեղ (Նեմ. 40 [1]), միաժամանակ ենթադրում է նաև անկման հնարավորություն, անկում՝ Կյանքի Ակունքից, Արարչից։ Սակայն անձնիշխանությունն անհրաժեշտ պայման է մարդու բանական լինելու համար։ Բանականությունը և կամքը մարդկային հոգու բանական զորության երկու կողմերն են։ «Այն, ինչ բանականին է պատկանում, մի մասը տեսական է, մյուս մասը՝ գործնական։ Տեսականն ըստ մտքերի է, [այն մասին], թե՝ ինչպես ըմբռնել «է»-երը։ Իսկ գործնականը խոհեցողականն է, որ սահմանում է անելիքների ճշգրիտ խորհուրդը։ Եվ տեսականն անվանում են միտք, իսկ

[104] *Философия* 2010, с. 48.

գործնականը՝ բանականություն, և մեկն իմաստություն է, իսկ մյուսը՝ խելամտություն... Արդ, հարկ է, որ ամենքը, ովքեր ունակ են խորհելու, նաև տեր լինեն գործերին, քանզի եթե տեր չլինեն գործերին, [ուրեմն] ավելորդ ունեն խորհելու [կարողությունը]։ Եվ եթե այդպես է, ապա բանականին ի բնէ անհրաժեշտաբար է տրվում անձնիշխանականը։ Քանզի կամ չպիտի լինի բանական, և կամ բանական լինելով՝ տեր պիտի լինի գործերին, և տեր լինելով գործերին՝ ամեն դեպքում նաև անձնիշխան պիտի լինի» (Նեմ. 40 [2])։

Ազատությունը հիմնարար արժեք է, առանց նրա անհնար է որևէ բարոյական համակարգ։ Այն կենտրոնական հասկացություն է, քանի որ սերտ կապված է պատասխանատվության հետ։ Կամքի ազատությունը նշանակում է ազատ ընտրության հնարավորություն։ Բայց այն հաճախ անհամաչափորեն նույնացվում է գործողությունների ազատության հետ, երբ սխալ հիմքերի վրա են կառուցվում դրդապատճառների հոգեբանական կառույցները։ Իրականում կամքի ազատությունը սահմանափակված չէ որևէ կանխավ նախանշվածի ընտրությամբ։ Այն ենթակա չէ ո՛չ բանականության, ո՛չ էլ բարոյականության դրական կամ բացասական պահանջներին ու մղումներին։ Մարդն ունակ է ազատորեն ընտրել ինչպես բարին, այնպես էլ չարը։ Նրա ընտրությունը նախապես ծրագրված չէ՝ ո՛չ բնությամբ, ո՛չ Աստծով, ո՛չ էլ կյանքի պայմաններով։ Կամքի ազատությունը հասկացվում է իբրև անձի բացարձակ կամածին ունակություն՝ անկախ բնածին կամ բարեստեղծ պահանջմունքներից, ցանկություններից, արժեքներից, ցանկացած ուղեկցող հանգամանքներից։ Պատասխանատվությունը մարդու անձնական շարժառիթներն ու արարքները ենթարկում է ավանդույթների, բարոյականության, իրավունքի, կառավարման և մասնագիտական որոշակի պահանջների։ Անձը՝ ունենալով որոշում կայացնելու իրավունք, և լինելով մեղսունակ, լիովին պատասխանատվություն է կրում իր կայացրած որոշումների համար։ «Արդ, ովքեր մեղադրում են Աստծուն, որ չարության անընդունակ չի արարել մարդուն, այլ՝ անձնիշխան, անգիտանում են ինքնին՝ մեղադրելով Աստծուն, որ բանական է արարել մարդուն և ոչ անբան։ Քանզի հարկ է երկուսից մեկը՝ կա՛մ լինել անբանական, կա՛մ լինելով բանական և դեգերելով գործնական [իրականության] մեջ, լինել անձնիշխան» (Նեմ. 40[3])։

Փիլիսոփայության պատմության ողջ ընթացքում տարբեր փաստարկներ են բերվել ինչպես հօգուտ, այնպես էլ ընդդեմ ազատ կամընտրության։

Անտիկ պատկերացմամբ, մարդը համայնական ներդաշնակության մաս է, և նրա յուրաքանչյուր գործողություն ենթակա է համայնական կյանքը կարգավորող համընդհանուր օրենքին, հետևաբար, մարդու ինքնուրույնության ցանկացած դրսևորում կարող է ընկալվել որպես աններ-դաշնակություն, համաշխարհային կարգուկանոնի խաթարում։ Իսկ ազատությունն ինքնին կարող էր հասանելի դառնալ առավելագույնս մոտենալով տիեզերական բնությանը, որտեղ ծնվում և լուծվում է ցանկացած ներտիեզերական երևույթ։ Այդ պատճառով, ազատությունը կապվում էր ոչ թե անձի ինքնիշխանության հետ, այլ արտաքին աշխարհի կապվածություններից նրա ձերբազատման։

Սոկրատեսը ազատության իրացումը տեսնում էր մարդկային հոգու բանական զորության, նրա իմացության և գիտելիքի մեջ՝ այդպիսով լիովին բանական հենքի վրա դնելով և՛ բարոյականությունը և՛ կամքը։ Ընդհանուր առմամբ համաձայնելով նրա հետ, Պլատոնը միևնույն ժամանակ նկատում է, որ մարդը չարիք է գործում՝ իմանալով հանդերձ, որ այն չար է (*Plato* Prot. *355c*), և դրանով կարծես ժխտում է բարոյականության անմիջական կախվածությունը գիտելիքից։ Արիստոտելը կարծում էր, որ մարդու կամքի ազատությունը ենթադրում է իր մեջ բնությամբ դրված ունակությունների շտկում՝ բանականության միջոցով, այսպիսով արձանագրելով կամածին արարքների և պատասխանատվության միջև կապը։

Կամքը ծնվում է հոգու բանական շերտում (*Arist.* De anima *432b*) և կապվում է ինչպես մտքի, այնպես էլ ներքին մղումների հետ։ Ներքին մղումը, որ Նեմեսիոսը բնորոշում է իբրև «բնական արձակում», ի հայտ եկած ազդակի կամ գրգիռի նկատմամբ մարդու (կամ կենդանու) գործուն, անմիջական հակազդեցությունն է։ «Արձակումը» կամ մղումը կամային շարժման սկիզբն է, որովհետև ամեն կենդանի էակ շարժման է դիմում իր ներքին մղումների, որևէ բանի նկատմամբ իր ձգտման կամ տենչանքի, կամ հակառակը՝ խույս տալու, խուսափելու պատճառով։ Որևէ արարք գործելիս հոգին հայտնվում է երկընտրանքի առջև։ Մի կող-

մից ներքին զորությունն է կամ ունակությունը, որը ենթադրում է նախընտրելի գործողություն, մյուս կողմից՝ նպատակային գործողության լիարժեք կատարումն է՝ իր տրամաբանական ավարտին հասցնելու ձգտումով, կապված տվյալ պահի և իրավիճակի հանգամանքների, և դրանց համապատասխան կայացրած որոշման հետ (Arist. Met. *1019a)։*

Ստոիկյանների մոտ կամքն առաջին անգամ վերլուծել է Կիկերոնը՝ «Ճակատագրի մասին» երկում։ Ըստ նրա, կամքն անպատճառ չէ, սակայն միևնույն ժամանակ այն կարիք չունի արտաքին և նախորդող պատճառների (Cicero De fato. *23)։ Ըստ Հերմես Եռամեծի, մարդն ունի այնքան ազատություն, որքան և աստվածները։ Միայն մարդն է ազատ կենդանի, միայն սա ունի իշխանություն բարու և չարի նկատմամբ*[105]*։*

Մարդու անձնիշխանության մասին խնդրին անդրադառձել է նաև Բարսեղ Կեսարացին՝ ասելով, որ եթե մարդն ի բնե չար լինի, ուրեմն, հույժ չար է նաև արարիչը, որ արարեց նրան։ Իսկ եթե մարդը և՛ բարի, և՛ չար լինելու ազատ («արձակ») կամք ունենա, իր ընթացքի համար նա կենդանությամբ ունենում է շարժումը, իսկ ընտրողությամբ՝ իմաստությունը։ Հետևաբար, կարող է նաև հետ կանգնել իր հանդուգն չարության ընթացքից[106]*։*

Կամքը, կամավորության սկզբունքը կարևոր դերակատարում ունի նաև մարդու բնախոսական գործառույթների իրագործման համար։ Շարժումները տարանջատելով կամավորի և ակամայի, Նեմեսիոսն առաջ է քաշում նաև այն հարցը, թե արդյո՞ք «կամավոր են բնությամբ կատարվողները, Օրինակ, *մարսողությունն ու աճը։ Եվ սրանք ներկայացվում են ո՛չ կամավոր և ո՛չ ակամա, քանզի կամավորն ու ակաման մեզնից են կախված, իսկ մարսողությունն ու աճը՝ ոչ։ Ուստի թեև նրանց՝ մեզնից կախված չլինելու պատճառով, տեղեկացված չենք մասնավոր [հանգամանքների] մասին, դրանք ո՛չ կամավոր են և ո՛չ ակամա» (Նեմ. 31[1])։ Մարդկային մարմնում բազմաթիվ են այդպիսի՝ կամային և ակամա, բանականությանը ենթարկվող և չենթարկվող տարրերով համալրված խառը շարժումները։ Գալենոսը, որի հետևորդն էր Նեմեսիոսն՝ իր բազմաթիվ մոտեցումներում, «Անհասկանալի շարժումների մասին» (Gal.* De Motibus

[105] Հերմէս Եռամեծ 1956, էջ 307:
[106] Վեցաւրեայ 1984, էջ 191:

obscuris) երկում քննարկում է շնչառության կամավոր կամ ակամա լինելը՝ բերելով նաև նմանատիպ այլ օրինակներ՝ լեզվի, կերակրափողի շարժման, ինչպես նաև կլման, փսխման ժամանակ կատարվող շարժումների։ Դրանք բացատրելու համար, Գալենոսը ենթադրում է, որ մարմնի խորքերում առկա է ինչ-որ աննկատ, անհայտ մի ուժ, որը մարմնի տվյալ մասին փոխանցում է գիտելիքներ, թե ինչպես է պետք ինքնուրույն գործել այս կամ այն իրավիճակում։ Կարելի է ասել, որ այդ գիտելիքը մշտական ճանաչողության որոշակի ունակություն է, գուցե, ո՛չ բանական, բայց ավելին, քան սովորական միտում, ցանկություն կամ մղում, դա որոշակի կանխազգացում և հարմարում է ստեղծված իրավիճակին[107]։

Ըստ Նեմեսիոսի, Արարիչն ամբողջը կառուցել է ըստ մեկ ընդհանուր սկզբունքի, որ կոչվում է symplexis (συμπλέκειν - «միահյուսել» բայից)։ «Արարիչն իրեն հատուկ աստվածային նախախնամությամբ միահյուսել է բնական (ֆիզիկական) զորությունները՝ հոգեկան զորությունների (կամայինների) հետ»՝ որպես օրինակ բերելով արտաթորման գործողությունը (Նեմ. 26 [2])։ Ընդհանրապես, մարմնում կատարվող բոլոր շարժումները փոխկապակցված են, և դրանց տարբերություններն ու նմանությունները կապող օղակ են հոգու մասերի միջև, նրանց բնության և գործառույթների միջև։ Իր «Բարքերի մասին» (Gal. De moribus) երկում Գալենոսն անդրադառնում է նաև ինքնաբուխ շարժումներին, որոնք նույնպես կամային են։ Որոշակի հոգեկան վիճակներ ստիպում են մարդուն հոգու պահանջով կատարել որոշակի գործողություններ՝ «առանց գիտակցված ընտրության կամ խորհրդածության»[108]։

Քննադատության ենթարկելով ֆատալիստների (ճակատագրապաշտների) այն պնդումը, թե՝ մեզնից կախված չէ չարի և բարու ընտրությունը, և ոչ էլ մեր մեջ է նրանց սկիզբը, այլ դա մեզ տրված է ծննդաբաշխ աստղերից՝ անկախ մեր կամքից, Նեմեսիոսը կտրականապես դեմ է արտահայտվում սեփական գործերի պատասխանատվությունը որևէ այլ հանգամանքի վրա դնելու նրանց ձգտմանը, քանի որ դրանով ավելորդ են դարձնում օրենսդիրներին, որ սահման ու պատվիրան են դնում, թե որ գործը պիտի արժանի լինի գործվելու, և որը՝ ոչ։ Ավելորդ են դարձնում

[107] Дебрю 2015, сс. 168-169.
[108] Նույն տեղում, էջ 169:

նաև աղոթքները, գովասանքը, պարսավանքը։ Ավելորդ են թվում նաև դատավորները, որ պատվում են բարեգործներին, և արդար դատաստանով պատժում չարագործներին, քանզի ըստ բաշխիչ ծնունդների՝ գողերի անպատկառությունն ու չարությունը իրենց կամքով չէ, և ոչ էլ սպանողի անօրինությունն է սեփական հոժարությամբ, քանի որ իր ծննդյան բնությունն է հարկադրում նրան սպանել կամ հափշտակել։ Գրեթե նույնական մտքեր ենք գտնում նաև Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան» երկում[109]*, որտեղ հավելվում է նաև, թե՝ ընդունայն է ուրեմն արվեստագետների մեծ վաստակը, և մշակների վարուցանքն ու աշխատանքն՝ անօգուտ, քանզի եթե «չկարկառեն էլ իրենց ձեռքը դեպի գործ, կգա նրանց կենաց դարման՝ առանց դառնալու մուրացկան»*[110]*։ Ի վերջո, եթե ըստ մարդկանց գործած արդարության չլիներ նրանց պատիվը և պարգևը, և ոչ էլ չարագործների պատիժն ու դատապարտությունը, ապա իզուր և ընդունայն էր քրիստոնեական հույսը, և անսանձ կընթանային ամենքը՝ չնահանջելով անբարշտության մեջ։ Քանզի չէր լինի վրեժխնդիր մեկը, որ վրեժ լուծեր չար գործերի համար։ Եվ ինչո՞ւ պետք է պատուհաս կրի մարդ այն բանի համար, ինչը սեփական կամքով չի գործել*[111]*։*

Նեմեսիոսն իր գրքի համապատասխան հատվածը կառուցում է, ոչ միայն Բարսեղ Կեսարացու հետ նույն մտայնությամբ, այլ գրեթե նույն արտահայտություններով՝ քննադատելով այն մարդկանց, ովքեր կյանքում և տիեզերքում կատարվող ամեն ինչի առաջացման պատճառը վերագրում են աստղերի շրջաբերությանը (հմմտ.Նեմ. 34[1])։ Հավասարների միջև այդպիսի անհավասար բաշխումն, ըստ Նեմեսիոսի, անարդար է և անիրավ, և ուրեմն, ոչ արժանի է, ոչ էլ անարժան շնորհի։

Բայց մարդու բնածին զորությունները (ունակությունները) նույնն են։ Նույն մեկ զորությունն է դրված երկու տարբեր սովորությունների հիմքում՝ ստելու և ճշմարտախոսելու, լինելու վավաշոտ կամ պարկեշտ։ Եվ մարդն ինքն է որոշում, թե ինչպես գործնականում կդրսևորի իր այդ զո-

---

[109] *Վեցաւրեայ* 1984, էջ 93:
[110] Նույն տեղում:
[111] Նույն տեղում, էջ 94:

ությունը։ Հետևաբար, չարը, սխալը, արատավորը բնավ էլ ունակությանը չէ, որը բնածին է և անուսանելի, այլ նախընտրությամբ ձևավորած սովորությանն է, որը ձեռքբերովի է և ուսմամբ։

Սակայն չնայած անձնիշխան լինելու իր բացառիկ շնորհին, մարդն, ինչպես հայտնի է, նաև տիեզերական ամբողջության անքակտելի մաս է, և նրա կյանքն ամեն դեպքում նախանշված է նաև ամբողջի պարտադիր օրենքներով, կամ ճակատագրով։ Ինչպես աշխարհի, այնպես էլ նրա բոլոր հնարավոր բաղադրադրսևորումների ճանաչման գործընթացներում անխուսափելիորեն բախվում ենք ամբողջի և մասի հարաբերակցության օրինաչափություններին։ Ամբողջից դուրս մասը կորցնում է իր իմաստը, իսկ ամբողջը միայն մասերի հետ և մասերի շնորհիվ է ամբողջ լինում։ Հետևաբար, մասերի հատկություններն առավելապես պայմանավորված են ամբողջի կառուցվածքային ու գործառութային որպիսությամբ, այնպես, ինչպես ամբողջի կենսագործությունը պայմանավորված է մասերի հատկություններով։ Հենց այս մոտեցմամբ է Նեմեսիոսը քննում Պլատոնի և այլ փիլիսոփաների դիտարկումները ընդհանրական և մասնավոր ճակատագրի վերաբերյալ՝ երբեմն համաձայնելով, երբեմն էլ ողջամտորեն ընդդիմախոսելով։

Արվեստ և մշակույթ

«Արվեստ-արհեստ» հասկացության միջնադարյան ընկալումներն աղերսվում են ժամանակակից «մշակույթ»-ի հետ, որը հասարակության և մարդու պատմական զարգացման ընթացքի որոշակի հանրագումար է։ Այն ընդգրկում է ոչ միայն մարդկանց գործունեության առարկայական արդյունքները (սարքավորումներ, արվեստի գործեր, իրավունքի, բարոյական նորմեր և այլն), այլև մարդկային սուբյեկտիվ ուժերն ու ընդունակությունները, որոնք իրականացվում են նրանց գործունեության մեջ (գիտելիքներ, ունակություններ, հմտություններ, աշխարհայացք և այլն)։ Ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ մարդկային իմացությունը բաժանվում է

չորս տեսակի՝ հմտություն, ներհմտություն, արվեստ, գիտական իմացում[112]*։ Սրանցից՝ արվեստն, ըստ նրա, որոշակի հմտություն է և գիտելիք, ինչպես նաև համապատասխան բարեհարդարում այն ամենի, ինչ ստեղծում է մարդու երևակայությունը։ Հենց երևակայության հետ միահյուսված լինելու հանգամանքով էլ այն զատորոշվում է բնությունից։ Քանզի բնությունը նույնպես կարողություն ունի գոյություն տալու նրանց, որոնց մեջ ինքն առկա է, այսինքն՝ մարդու, քարի և այլ իրերի մեջ։ Բայց այն ստեղծում է ըստ սահմանված կարգի, այլ ոչ թե երևակայությամբ, ինչպես արվեստը։ Արվեստը նաև փորձառության հիման վրա մշակված հասկացությունների համակարգ է, որի նպատակն է կյանքում որևէ օգտակար բան կատարելը։ Եվ այն համակարգ կամ համակցություն է համարվում, որովհետև առաջացել է տարբեր մարդկանց տարբեր ժամանակ ձեռք բերած գիտելիքների համադրումից, և մշակվել է նրանց բոլորի փորձառության հիման վրա*[113]*։*

Միջնադարյան երկերում (մասնավորապես, «Բնութեան» գրքում) «արուեստ»-ին հաճախ ուղեկցում է «մակացութիւն»-ը, որ գիտությունն է, գիտական գիտելիքը, որ համարվում է մարդկության ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն։ Հետևաբար, այս երկուսն առանձնացնելով հանդերձ, հեղինակներն ի հայտ են բերում դրանց անքակտելի և փոխլրացնող կապը։

Ըստ ժամանակակից մարդաբանության՝ մարդն իր գործունեությամբ կարգավորում է իր և արտաքին բնության նյութաշրջանառությունը[114]*։ Եվ միայն մարդուն է բնորոշ մշակույթ ստեղծելն ու յուրացնելը, դրանով փոփոխելով բնությունը և հարմարեցնելով այն իրեն։ Բայց նրա գործունեությունն ի սկզբանե ունեցել է սոցիալական օգտակարության նպատակ։*

Քաղաքակրթության զարգացմանը զուգընթաց՝ ընդլայնելով իր անհատական ազատության շրջանակները և անցում կատարելով դեպի բացարձակապես նոր որակների՝ նոր կենսակերպի, նոր, ժամանակին հա-

---

[112] Դավիթ Անհաղթ 1980, «Եռամեծ և անհաղթ փիլիսոփա Դավթի փիլիսոփայության սահմանումները և բաժանումները՝ ուղղված Պիհռոն իմաստակի չորս դրույթների դեմ», էջ 94:

[113] Նույն տեղում, էջ 94-95:

[114] Жирнов 2001, с. 139.

մահունչ նկրտումների, մարդկային արժեքների գնահատման նոր չափորոշիչների, մարդը սկսել է ստեղծել նոր՝ մշակութային կամ արհեստական բնություն՝ արհեստական բանականությամբ, օրըստօրէ մոտենալով մի վտանգավոր եզրագծի, որ տանում է դեպի բարոյահոգեբանական արժեքներից հրաժարում և միայն նյութական բարեկեցությանն ուղղված անդադար ջանքեր։ Հեռանալով իր բնական սկզբից, մարդը հետզհետե փոխում է իր հոգեմարմնական օրգանիզմի բոլոր գործառույթները։ Հոգեկան ուժերը սովորում են ծառայել զգայական իրերին և զգացողություններին, և նախկին, համեմատաբար կայուն հաշվեկշիռը՝ բնութենականի և մշակութայինի կամ բնականի և արհեստականի միջև, տեղաշարժվում է դեպի մշակութայինի համապարփակ գերակայություն՝ բնութենականի նկատմամբ՝ առաջացնելով գոյաբանական շեղում[115]։

Գիտակցելով հանդերձ, որ մարդու մշակութային զարգացումը բնականոն և անխուսափելի ընթացք է, մարդկության իմաստասեր միտքը բոլոր ժամանակներում փորձել է ահազանգել մարդկային բնության ինքնակործան գայթակղություններից, ցանկություններից և առավելապես զգայականությունից բխող գործողությունների վտանգների մասին։ Բնութենականի և մշակութայինի ներդաշնակ փոխհարաբերակցության պահպանման համար հույժ կարևոր դերակատարում ունեն չափավորությունը, առաքինությունն ու բարեպաշտությունը։ Թեպետ փիլիսոփայական շատ երկերում առաքինի, բարոյական համարվող գիտակցությանը վերագրվում են այնպիսի հատկանիշներ և ունակություններ, որոնք օտար են բնական պատճառական աշխարհի համար։ Պարտքի զգացումը, բարոյական պատասխանատվությունը, մեղքի գիտակցումը, հավանության և դատապարտման զգացումը, օբյեկտիվությունը, խստագույն բարոյական պահանջները և այլն, ենթակա են պատճառական բացատրության այնպես, ինչպես և սովորական բնական մղումներն ու զգացմունքները, հարստության, իշխանության ցանկությունը, երջանկության փափագը, հաճույքի ձգտումը և այլն։ Հետևաբար, մարդու մտքի և կամքի ազատության անդրանցական մտահասու աշխարհը տարբերվում է բնութենական աշխարհից, և շատ դժվար է գծել կարելիի և ոչ կարելիի, լավի և վատի, չարի և բարու ճշգրիտ սահմանագծերը։ Մարդն է հիմքը և

[115] Рыбин 2010, сс. 395-396.

առանցքը, պատճառն ու գործիքը և՛ զարմանալի արարումների, և՛ զարհուրելի ավերումների։ Իսկ մշակույթն, ըստ էության, մարդու ինքնակայացումն է, որտեղ դրսևորվում է նրա կարողությունը՝ վերափոխելու իրեն սկիզբ տված աշխարհը, այն աշխարհը, որը գոյություն ուներ մինչև մարդը և մարդուց անկախ։ Հետևաբար, մարդու ձեռքով ստեղծվող մշակույթն՝ իբրև ինքնարար սկիզբ, բնավ էլ բնության վրա կառուցված առանձին վերնաշենք չէ, որը կարող է գոյատևել նաև ինքնուրույնաբար։ Այն միաձուլված է բնության հետ՝նրա մեջ ներդնելով արհեստական շերտեր, որոնք բերում են նոր, նախկինում չեղած իրողություն։

Մարդու բարոյական նկարագիրը, նրա կրթվածությունը, դաստիարակությունը, չափի զգացողությունը, հանդուրժողականությունը այն հիմնական չափորոշիչներն են, որ պիտի ուղղորդեն մարդուն՝ ապրելու «մի՛ վնասիր» սկզբունքով, և իր մշակութային բնականոն զարգացմամբ ոչ թե ի չիք դարձնելու բնականը, այլ լրացնելու, նորոգելու այն՝ ի բարեկեցություն իրեն, և ի շահ բնության։ Մարդկության զարգացման դեռևս վաղ շրջանից բազմաթիվ հանճարեղ փիլիսոփաներ՝ իրենց երկերում վերլուծելով այս մոտեցումները, ձգտել են մարդկությանը ուղղորդել հնարավորինս անվտանգ ճանապարհով։ Մարդու բնության մասին տարբեր ժամանակաշրջանների ստեղծագործությունները՝ ամրագրելով նրա կերպարը և նրան բնորոշ մշակութային շերտերը, պատկերացում են տալիս նաև մարդկային բնության, նրա ամբողջության պահպանման հնարավորությունների մասին։ Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկը նմանատիպ ստեղծագործությունների մեջ լավագույններից է։

Ներկայումս Մաշտոցի անվան Մատենադարանում, Մխիթարյան Միաբանությունում և Երուսաղեմում Նեմեսիոսի երկը՝ մեկնությունների հետ միասին, ներկայացված է շուրջ 65 ձեռագրերով(246)։

Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի բնագրի հայերեն թարգմանությունը պարունակող ձեռագրեր

1. ՍՍ 844 (1158 թ.), թթ. 1ա–79ա,
2. ՍՍ 468 (ԺԲ-ԺԳ. դդ.), թթ. 117ա–283բ,

3. ՍՍ 1013 (1227 թ.), թթ. 200բ–241բ,
4. ՍՍ 469 (1260 թ.), թթ. 9ա–117ա,
5. ՍՍ 470 (1260-127 թ.), թթ. 2ա–115ա,
6. ՍՍ 1500 (1282 թ.-ից առաջ), թթ. 576ա–602ա,
7. ՍՍ 51 (ԺԳ.-ԺԴ. դդ.), թթ. 166ա–236ա,
8. ՍՍ 6848 (ԺԳ-ԺՁ. դդ.), թթ. 1ա–150ա,
9. ՍՍ 1649 (ԺԴ., ԺԵ., ԺԷ. դդ.), թթ. 141ա–252բ,
10. ՍՍ 3463 (ԺԴ.– ԺԷ. դդ.), թթ. 1ա–129բ,
11. ՍՍ 620 (1494 թ.), թթ. 152ա–212ա,
12. ՍՍ 2508 (ԺԵ. դ.), թթ. 1գ–130ա,
13. ՍՍ 3184 (ԺԵ., ԺՁ. դդ.), թթ. 1ա–82բ,
14. ՍՍ 465 (ԺԷ. դ.), թթ. 1բ–104բ,
15. ՍՍ 552 (ԺԷ. դ.), թթ. 3ա–120բ, (նաև թթ. 227ա–240ա խառը 6 գլուխ),
16. ՍՍ 2095 (ԺԷ. դ.), թթ. 220ա–320բ,
17. ՍՍ 2103 (ԺԷ. դ.), թթ. 306ա–384ա,
18. ՍՍ 2509 (ԺԷ. դ.), թթ. 1ե–111ա,
19. ՍՍ 6622 (ԺԷ. դ.), թթ. 92ա–168ա,
20.ՍՍ 7135 (1640 թ.), թթ. 6ա–173բ,
21. ՍՍ 9427 (ԺԷ. դ.), թթ. 5ա–121ա,
22. ՍՍ 417 (ԺԷ. դ.), թթ. 1ա–79ա,
23. ՍՍ 463 (1628 թ.-ից առաջ), թթ. 2բ–80ա,
24. ՍՍ 466 (1628 թ.), թթ. 2ա–88բ,
25. ՍՍ 467 (ԺԷ. դ.), թթ. 2ա–94բ,
26. ՍՍ 419 (1777 թ.), թթ. 12ա–65բ,
27. ՍՍ 421 (ԺԸ. դ.), թթ. 3ա–48բ,
28. ՍՍ 2708 (1785 թ.), թթ. 3ա–49ա,
29. ՍՍ 9604 (ԺԸ. դ.), թթ. 2ա–48ա,
30. ՍՍ 418 (1818 թ.), թթ. 1ա–74բ,
31. ՍՍ 2790 (ԺԹ. դ.), թթ. 3ա-60ա,
32.Վիեն. 330 (90) (ԺԸ. դ.), ամբողջը,
33.Վատկ. 1294 (2637) (1239-1244 թթ.), թթ. 198ա–350ա (թթ. 187բ–197բ – 5 գլուխ),
34. Վատկ. 1516 (1128) (1318 թ.), թթ. 1–356,
35. Վատկ. 1517 (1129) (ԺԴ. դ.), թթ. 1–186,

36. Վնտկ. 1518 (58) (1619 թ.), թթ. 2ա–203բ,
37. Վնտկ. 1519 (2119) (1643 թ.), թթ. 1ա–175ա,
38. Վնտկ. 1520 (1241) (1656 թ.), թթ. 1ա–230բ,
39. Վնտկ. 1521 (294) (1753 թ.), թթ. 1–243,
40. Վնտկ. 1525 (1601) (ԺԹ. դ.), ամբողջը,
41. Եղմ. 1862 (1047 թ.), թթ. 2ա–243բ,
42. Եղմ. 390 (նախման 1383 թ.), թթ. 596բ–800ա,
43. Եղմ. 1781 (1636 թ.), թթ. 1ա–195ա,
44.Եղմ. 1084 (1604 թ.), թթ. 552ա–622բ,
45. Եղմ. 1122 (ԺԷ. դ.), թթ. 2–266,
46. Եղմ. 1177 (թիվ ?), թթ. 3–162,
47. Եղմ. 757 (1677 թ.), թթ. 566բ–695ա,
48. Եղմ. 820 (1677 թ.), թթ. 169ա–337բ,
49. Եղմ. 1810 (1788 թ.), թթ. 3–98:

Ձեռագրեր, որոնց մեջ առկա են Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի մեկնություններ, լուծումներ, պատճառներ.

1. ՍՍ 422 (ԺԳ. դ.), թթ. 1բ–44ա՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն Նեմեսիոսի»:
2. ՍՍ 5254 (1280 թ.), թթ. 75ա–6ա՝ «Պատճառ բնութեան գրոցս Նեմեսիոսի»:
3. ՍՍ 5596 (ԺԳ. դ.), թթ. 69–72՝ «Պատճառ ի բնութիւն մարդու» (գլուխ 1):
4. ՍՍ 598 (1303 թ.), թթ. 122ա–140ա՝ «[լուծումն]Վասն բնութեան գրոցն»:
5. ՍՍ 55 (1489 թ.), թթ. 162ա–303բ՝ «Մեկնութիւն գրոցն բնութեան»:
6. ՍՍ 3275 (1494 թ.), թթ. 152ա–219բ՝ «Մեկնութիւն գրոցն բնութեան»:
7. ՍՍ 417 (ԺԷ. դ.), թթ. 144բ–169ա՝ «Լուծումն բնութեան գրոցն»:
8.ՍՍ 463 (1628 թ.-ից առաջ), թթ. 140բ–164բ՝ «Լուծումն բնութեան գրոցն»:
9. ՍՍ 466 (1628 թ.), թթ. 88բ–115ա, «Լուծմունք բնութեան գրոցն Նեմեսիոսի»:
10. ՍՍ 1480 (1615-1617 թթ.), թթ. 304ա–342ա՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն», թթ. 357 բ–368ա՝ «Լուծմունք բնութեան գրոցն», թթ. 372աբ՝ «Լուծմունք ծաղկաքաղ Վարդան վարդապետի արարեալ՝ յաղագս անձին» (անմիաբան է ենոցն ամենեցուն....):
11. ՍՍ 621, ԺԷ. դ. – թթ. 35ա–51բ, «Լուծմունք մեկնութեան բնութեան գրոցն», թթ. 80ա–166բ «Մեկնութիւն բնութեան գրոց»:

12.ՍՍ 1919 (1683 թ.), թթ. 142բ–145բ՝ «Տեսութիւն ըստ մասին բնութեան մարդոյ» (գլուխ 1):
13. ՍՍ 4765 (1695 թ.), թթ. 73ա–74ա՝ «Պատճառք գրոցն Նեմեսիոսի»:
14. ՍՍ 861 (1717 թ.), թթ. 322ա–456ա՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն»:
15. ՍՍ 6562 (1771 թ.-ից առաջ), թթ. 168ա–190բ՝ «Մեկնութիւն բնութեան գրոցն»:
16. Վստկ. 1518 (58) (1619 թ.), թթ. 204ա–237ա՝ «Լուծումն բնութեան գրոց»:
17. Վստկ. 1217 (1332) (1732 թ.), թթ. 284բ–291ա՝ «Պատճառ բնութեան գրոցս»:
18.Եղմ. 390 (նախքան 1383 թ.), թթ. 804ա–840բ՝ «Լուծումն բնութեան գրոցն»:
19. Եղմ. 757 (1677 թ.), թթ. 794բ–833ա՝ «Լուծմունք բնութեան գրոցն»:
20.Եղմ. 820 (1677 թ.), թթ. 338բ–366ա՝ «Լուծումն բնութեան գրոց»:
21. Եղմ. 172 (1756-1759 թթ.), թթ. 391–463՝ «Մեկնութիւն գրոցն բնութեան»:

Պայմանական նշաններ.

Բառի վերևի թիվը – հղում տողատակի ծանոթագրությանը
Բառի ներքևի թիվը – հղում թարգմանությանը հաջորդող ծանոթագրություններին, երկի միջնադարյան հայերեն մեկնություններին
( ) – բնագրային փակագծեր
[ ] – թարգմանության մեջ մեր հավելած բառերը
{ } – հունարենից շարադրանքի մեջ հավելված հատվածներ
Հուն. + – հայերեն բնագրում բացակայող հատվածներ՝ տողատակի ծանոթագրություններում
Նեմ. **[**] – բնագրում՝ գլուխը և պարբերությունը

ՄԱՐԴՈՒ ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ