
**ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱԼ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱԼ ՄԵՋ ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԱՆԵՐԻ
ՀԻՄՆԱԳԱՐՑԻ ՄԵԿԼԱԲԱՆՄԱՆ ՎԵՐԱԳԼԱՀԱՏՄԱՆ ՓՈՐՁ**

Ս. Ա. ՉԱՔԱՐՅԱԼ

Ունիվերսալիաների (ընդհանուրի բնույթի, ընդհանուր և անհատական գոյերի, առանձին իրերի և ընդհանուր հասկացությունների փոխհարաբերության) խնդիրը եղել է ինչպես արևմտավրոպական, այնպես էլ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության առանցքային հիմնահարցերից մեկը: Միջնադարյան հայ փիլիսոփաները կարևորել են այդ հիմնահարցի թե՛ գոյաբանական, թե՛ իմացաբանական-տրամաբանական և թե՛ արժեքաբանական (կրոնադավանաբանական, քաղաքական, գաղափարական և այլն) կողմերը: Միջնադարում ունիվերսալիաներին առնչվող հարցերը հիմնականում քննարկվել են Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և Պորփյուրոսի «Ներածություն» աշխատությունների մեկնությունների ընթացքում: 5-6-րդ դարերում, շնորհիվ հունաբան դպրոցի թարգմանությունների և մեկնությունների, մեզանում այդ աշխատությունները դրվեցին գիտական շրջանառության մեջ և խթանեցին հայ փիլիսոփայական-տրամաբանական մտքի զարգացմանը: Հայ իրականության մեջ հիմնահարցի փիլիսոփայական քննարկումը սկսվում է Դավիթ Անհաղթից, որն իր աշխատությունների, հատկապես Պորփյուրոսի «Ներածության» մեկնության մեջ հանգամանորեն անդրադառնում է այդ հիմնախնդրին՝ հընթացս ներկայացնելով անտիկ փիլիսոփաների (Անտիսթենես, Պլատոն, Արիստոտել, ստոիկներ) տեսակետները: Հետագա դարերի հայ փիլիսոփաները հիմնախնդրի իրենց քննարկումներում հիմնականում հետևել էին Դավիթ Անհաղթին՝ լրացնելով նրա ուսմունքը նոր փաստարկներով կամ նոր մոտեցումներով ու գաղափարներով: Ընդհանուրի և անհատի փոխհարաբերության հարցը, կապված կրոնադավանաբանական պայքարի սրման հետ, հատկապես բուռն կերպով քննարկվել է 13-14-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ:

Բնականաբար, հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ (Հ. Գաբրիելյանի, Վ. Չալոյանի, Ս. Արևշատյանի, Գ. Գրիգորյանի, Հ. Միրզոյանի, Կ. Միրումյանի, Ս. Պարսումեան-Տատոյեանի, Ս. Չաքարյանի և այլոց ուսումնասիրություններում) միջնադարյան հայ մտածողների տեսակետները պատշաճ մակարդակով վերլուծվել և գնահատվել են: Հատկապես նշելի են Ս. Արևշատյանի¹, Գ. Գրիգորյանի² ուսումնասիրությունները:

¹ Տե՛ս **Ս. Արևշատյան**, Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 6, Եր., 1962:

² **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., 1969, **նույնի**՝ Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, **նույնի**՝ Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, Եր., 1987:

Բարձր գնահատելով հայ փիլիսոփա-պատմաբանների կատարած գործը՝ միաժամանակ հարկ եմ համարում անդրադառնալու հայ մտածողների հայացքների գնահատման հետ կապված որոշ վիճահարույց հարցերի:

Նախ, նկատենք, որ այդ հետազոտությունները կատարվել են խորհրդային ժամանակահատվածում՝ մարքսիստական փիլիսոփայության գերիշխանության պայմաններում, ինչն էլ իր կնիքն է թողել այդ վերլուծությունների և գնահատումների վրա: Այս հիմնահարցի մեկնաբանության և գնահատության ժամանակ խորհրդային փիլիսոփա-պատմաբանները ելնում էին փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական այն սկզբունքից, որ փիլիսոփայության պատմությունը երկու հիմնական ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պատմություն է և, ի մասնավորի, Կ. Մարքսի և Ֆ. Էնգելսի այն դրույթից, որ նոմինալիզմն ընդհանրապես մատերիալիզմի առաջին արտահայտությունն է: «Նոմինալիստների և ռեալիստների հարցադրման մեջ, - գրում է Գ. Գրիգորյանը, - յուրովի արտացոլվել է փիլիսոփայության երկու ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարը: Ընդունելով ընդհանուրի առաջնությունն ու առանձինի նկատմամբ անկախ գոյությունը, ռեալիստները դրանով իսկ ընդհանուրը ճանաչում էին որպես նախասկիզբ և փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստորեն, մինչդեռ նոմինալիստները, առանձինը ընդունելով որպես հիմք ընդհանուրի համար, դրսևորում էին հիմնական հարցը մատերիալիստորեն մեկնաբանելու միտում, տենդենց: Սակայն, նոմինալիզմն ու ռեալիզմը, իհարկե, չեն նույնանում մատերիալիզմի և իդեալիզմի հետ»³: Այլ խոսքով՝ մարքսիզմի տեսանկյունից նոմինալիզմը համարվում էր առաջադիմական, իսկ ռեալիզմը՝ հետադիմական ուղղություն: Ըստ այդմ էլ՝ գայթակղություն կար միջնադարի նշանավոր մտածողներին այս կամ այն չափով համարելու նոմինալիստ կամ դասելու նոմինալիստների [հատկապես նրանց, ովքեր տարբեր պատճառներով տարածայնություններ ունեին եկեղեցու հետ] շարքին:

Վերլուծելով և գնահատելով տվյալ հարցի կապակցությամբ միջնադարյան հայ մտածողների արտահայտած մտքերը՝ հայ փիլիսոփա-պատմաբանները յուրովի են մեկնաբանում ինչպես ունիվերսալիստների հիմնահարցի էությունը, այնպես էլ «նոմինալիզմ» և «ռեալիզմ» հասկացությունները: Ըստ Գ. Գրիգորյանի՝ «եթե Արիստոտելի մոտ հարցը քննվում էր ընդհանուրի և առանձինի **փոխհարաբերության** տեսակետից, ապա միջնադարում այն գերազանցապես գոյաբանական բնույթ ուներ և քննվում էր **առաջնության** առումով»⁴: Ըստ այդմ, ռեալիստներ էին նրանք, ովքեր ընդունում էին ընդհանուրի առաջնությունը առանձին իրերի նկատմամբ, իսկ նոմինալիստներ՝ ովքեր անհատ գոյացությունն առաջնային էին համարում ընդհանուրի հանդեպ: Օրինակ, հիմք ընդունելով այն, որ միջնադարյան հայ մտածողները արիստոտելյան ոգով անհատ գոյացությունն առաջնային են համարել ընդհանուրի նկատմամբ, Գ. Գրիգորյանը անում է հետևյալ

³ Գ. Հ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 55:

⁴ Նույն տեղում, էջ 57:

եզրակացությունը. «Ի տարբերություն Եվրոպայի, հայկական փիլիսոփայության մեջ արտացոլվել է **միայն նոմինալիզմը. հայ հեղինակները պաշտպանել են հիմնականում նոմինալիստական կոնցեպցիան**»⁵:

Անշուշտ, ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցը մտնում է ունիվերսալիաների հիմնահարցի մեջ, սակայն դրա լուծումը բավարար չէ բնութագրելու և իրարից սահմանազատելու միջնադարյան ռեալիզմն ու նոմինալիզմը: Ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցն ունի գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական և արժեքաբանական կողմեր, որոնք կարող են իրար համապատասխանել կամ չհամապատասխանել՝ կախված տվյալ ուսմունքի մշակվածության աստիճանից և տվյալ մտածողի հայացքների բնույթից: Եթե ունիվերսալիաների հիմնահարցը հանգեցնում ենք անհատի և ընդհանուրի գոյաբանական առաջնության հարցին, ապա պետք է ճշտենք, թե խոսքը ընդհանուրի ո՞ր նշանակության և ընդհանուրի ու անհատի հարաբերակցության ո՞ր կողմի մասին է:

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական կողմն առնչվում է մի դեպքում՝ Աստծո բանականության մեջ գտնվող ընդհանուր գաղափարների և արարված առանձին իրերի հարաբերակցությանը, մյուս դեպքում՝ արարված աշխարհում ընդհանուրի և անհատի, առանձին իրերի մեջ ընդհանուր և անհատական, եզակի հատկությունների, առանձին իրերի և մտքում ստեղծված ընդհանուր հասկացությունների փոխհարաբերությանը:

Ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական առաջնության առաջին կողմը պայմանականորեն անվանենք աստվածաբանական, քանի որ հարցի այս կամ այն լուծումն ուղղակիորեն կախված է Աստծո էության և արարչագործության ըմբռնման կերպից⁶: Աստված բացարձակ գոյ է, որը ոչնչից ստեղծում է բոլոր գոյերը: Իսկ ինչպե՞ս է Աստված արարում՝ իր բանականությամբ, թե՞ կամքի գործությամբ: Ռեալիստները, ընդգծելով Աստծո էության «բանապաշտական» կողմը, կարծում էին, որ Աստծո բանականության մեջ գոյություն ունեն ընդհանուր գաղափարներ, որոնք արարվելիք նյութական իրերի աննյութական նախատիպերն են: Այս իմաստով, ըստ ռեալիստների, ունիվերսալիաները՝ որպես ընդհանուր նախատիպեր-հարացույցներ, նախորդում և հիմք են դառնում առանձին իրերի առաջացման համար: Ռեալիստական այս տեսակետը (էկզեմպլյարիզմը), ըստ էության, էյդոսների մասին Պլատոնի տեսության քրիստոնեական վերաիմաստավորումն է, որը ողջ միջնադարում, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Է. Ժիլտնը, «պիտի բնորոշ դառնար քրիստոնյա բոլոր աստվածաբանների տեսությանը»⁷: Սակայն նոմինալիստները (խոսքը վերաբերում է հատկապես 14-րդ դարում արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ ձևավորված նոմինալիստական ուղղությանը) հրաժարվում են այս ավանդական տեսակետից: Նոմինալիստները, շեշտելով Աստծո էության կամային կողմը, կարծում էին, որ

⁵ Նույն տեղում, էջ 53:

⁶ Այդ մասին տե՛ս **Ս. Ա. Չաքարյան**, Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2001, թիվ 2, էջ 42-51:

⁷ **E. Gilson**. History of Christian Philosophy in the Middle ages. London, 1955, p. 71-72.

Աստծո քանականության մեջ չկան ընդհանուր գաղափարներ, քանզի Աստված արարչագործության պահին բացարձակ ազատ էր և կարիք չէր զգում պատրաստի նախատիպերի: Շեշտելով Աստծո ամենագործությունն ու ամենագեղությունը՝ նոմինալիստ աստվածաբանները պնդում էին, որ եթե աստվածային մտքի մեջ չկան ընդհանուր գաղափարներ, ապա դրանք չեն կարող լինել նաև արարված իրերի մեջ, այսինքն՝ ամեն մի առանձին իր ինքնին եզակի է, և դրանցում ընդհանուր «էություն» չի կարող գոյություն ունենալ: Իսկ դա նշանակում է, որ միջնադարյան նոմինալիզմը օրակարգից հանում է ընդհանուրի և անհատի առաջնության աստվածաբանական կողմը և ընդհանուրի կարգավիճակի հարցը տեղափոխում առավելապես իմացաբանական-տրամաբանական հարթություն:

Միջնադարյան հայ աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի մեջ Աստծո էության քանակական և կամային կողմերի հարաբերակցության շուրջ լուրջ վիճաբանություններ չեն եղել: Հայ մտածողներն ընդունում էին Աստծո բնության մեջ այդ երկու կողմերի գոյությունը, սակայն տվյալ հարցի հետ կապված՝ առավելությունը տալիս էին քանակական կողմին՝ դրանով իսկ շեշտելով արարչագործության «քանապաշտական» բնույթը: Նրանք պաշտպանում էին ռեալիստական այն դրույթը, որ արարչագործությունից առաջ Աստծո մտքում գոյություն ունեին ընդհանուր գաղափարներ, հարացույցներ, որոնց հիման վրա Աստված ստեղծել է բոլոր գոյերը: Մեկնաբանելով Կեղծ-Գիոնիսիոս Արեոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկը՝ Վահրամ Բաբունին գրում է. **«Ամենայն արարածոց յարացոյցն նախքան զգոյանալն ... էր առ Աստուած և ապա յեզոյ, յորժամ կամեցաւ, կարարեաց, սապէս և ներգործեաց զանազան տեսակս և եւր յարկութիւնս իրաքանչիւր տեսակ...»**⁸: Նույն միտքը պաշտպանում է Գրիգոր Տաթևացին. **«Արարածք թէպէտ մարմնապէս յեզոյ եկին յերևումն...սակայն իմացականապէս սկզբնարիպք և յարացոյցք սոցա մշտենջենապէս էին առ Աստուած ի կամս Նորս...»**⁹:

Այսպիսով, վերոբերյալը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփաները ընդհանուրի և անհատի հարաբերակցության աստվածաբանական կողմը լուծում են ծայրահեղ ռեալիզմի տեսանկյունից, այսինքն՝ ընդունում են, որ ընդհանուր գաղափարները իբրև նախատիպեր նախորդում և հիմք են հանդիսանում առանձին իրերի առաջացման համար:

Ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական առաջնության մյուս կողմը վերաբերում է հետևյալին. ծագումնաբանական առումով ընդհանուրն է առաջնային, թե՞ անհատ գոյացությունը: Աստվածաբանության շրջանակում այս հարցի պատասխանը տրված է Ս.Գրքում. Աստված միաժամանակ արարել է բոլոր գոյերը, ընդ որում, ոչ թե արարել է ընդհանուր էություններ, այլ առանձին իրեր: Աստված ստեղծել է ոչ թե ընդհանրապես մարդուն, այլ Ադամին: Միջնադարյան աստվածաբանները չէին կարող այս

⁸ Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք Գիոնեսիոսին եւթն ճառքն յերկնային քահանայապետութեան, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 1480, 88բ:

⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ.Պոլիս, 1746, էջ 522:

հանրահայտ միտքը զանց առնել: Բոլոր, այդ թվում հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները համակարծիք էին, որ Աստծո մտքից դուրս և իրերից անկախ ու ինքնուրույն ընդհանուր էություններ (ունիվերսալիաներ) գոյություն չունեն: **«Արդ՝ ի կարճոյ գիտելի է, զի հանուրն ոչ է ենթակայացեալ և գտեալ ի զգայեացս, որպէս ասէն պղատոնականքն»**¹⁰:

Հայ մտածողները կարծում են, որ անհատ գոյացությունները ծագումնաբանորեն նախորդում և հիմք են հանդիսանում ընդհանուր գոյացությունների (սեռերի և տեսակների) առաջացման համար: Անհատ գոյացությունն ինքնակա գոյացություն է և իր գոյության համար ոչ մի այլ գոյացության կարիք չի զգում: Ընդհակառակը, այս իմաստով ընդհանուրը կախյալ, անձանցյալ, երկրորդային գոյացություն է: Ընդամիս, անհատների գոյությունը նախապայման է ոչ միայն ընդհանուր (սեռատեսակային) հատկությունների գոյության, այլև սեռերի և տեսակների՝ իբրև բնական բազմությունների, առաջացման համար: **«Սեռն ու տեսակքն ոչ կարեն գոյանալ առանց անհատին, - գրում է Վահրամ Բաբունին, - իսկ անհատն գոյանալ և ոչ կարօրի նոցա, զի յորժամ Ադամ միայն էր ո՞վ ասիր նորա տեսակ, զի տեսակն ի բազմութենէ մարդկանցն լինի, զի տեսակ բազումքն են և ոչ մին: Եվ օրինակ քեզ Արեգակ, և Լուսին, և Աշխարհ. զի միակք են և անհատք կոչին, զի ոչ բազում արեգակունք են, որ տեսակ լինին առաջնոյն, և ոչ բազում լուսինք, կամ բազում աշխարհք: Այսպէս կարէ անհատին մնալ և լինել առանց տեսակաց և պատահմանց, իսկ տեսակացն՝ ոչ և»**¹¹: Այս նույն փաստարկը բերում է Հովհան Ռոտունեցին. **«Ի լինելութիւն նոցա (սեռերի և տեսակների – Ս.Ձ.) ամենեցուն հարկ է անհատին գոյ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ առանց անհատի և ոչ պատահումն առանց գոյացութեան: Իսկ ի լինելութիւն անհատին ոչ է հարկ նոցա գոյ, զի կարէ գոյ գոյացութեան առանց պատահման, որպէս Աստուած: Եւ անհատ առանց սեռի և տեսակի, որպէս արեգակն ու լուսին և աշխարհ, զի սոքա ոչ ունին զժողովական տեսակն, որ ի բազում անհատից, քէն ունին զգոյական տեսակն իրեանց»**¹²:

Արդյո՞ք այսպիսի մոտեցումը հիմք է տալիս հայ մտածողներին համարելու նոմինալիստներ: Հայ փիլիսոփա-պատմաբանները այդ հարցին տալիս են դրական պատասխան: Օրինակ, Գ. Գրիգորյանը հետևյալ կերպ է բնութագրում Բաբունու վերոբերյալ միտքը. «Ամենայն պարզությամբ ու առանց տատանումների արտահայտված այս դատողությունների մեջ բյուրեղացված է միջնադարյան հայ մտածողի նոմինալիստական հավատամքը, ըստ որի առանձինը առաջնային է, անկախ, և այն հիմք է ընդհանուրի համար»¹³:

¹⁰ Գրիգոր Տաթևացի, Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, Մաղրաս, 1793, էջ 334:

¹¹ Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1967, էջ 38:

¹² Հովհան Ռոտունեցի, Վերլուծութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, Եր., 1956, էջ 40:

¹³ Գ. Հ. Գրիգորյան, Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության հանգուցային հարցերի շուրջ, էջ 59:

Այս կապակցությամբ նշենք, որ, նախ, տվյալ պարագայում խոսքը այն մասին է, որ սեռերը և տեսակները՝ որպես բնական **բազմություններ**, կարող են առաջանալ միմիայն անհատ գոյացությունների հիմքի վրա: Այս տեսակետը կարող են պաշտպանել ինչպես ռեալիստները, այնպես էլ նոմինալիստները:

Երկրորդ, միջնադարում գրեթե բոլոր այն մտածողները, ովքեր մեկնաբանել են Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» աշխատությունը, ընդունել են Ստագիրացու հանրահայտ այն միտքը, թե անհատ գոյացությունն առաջնային, առավել և իսկագույն գոյացություն է, որ առանց առանձին իրերի ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ: Բայց միևնույն ժամանակ, մեկնաբանելով Պորփյուրոսի «Ներածությունը», միջնադարյան մտածողները, հաճախ իրարից հստակորեն չսահամանագատելով հիմնահարցի գոյաբանական և տրամաբանական կողմերը, սեռը և տեսակը առաջնային են համարել անհատի նկատմամբ: «Պորփյուրոսի ծառը» տրամաբանական սխեմա է, ուստի այն գոյաբանականացնելու դեպքում հակասություն է առաջանում արիստոտելյան ուսմունքի հետ: Հետաքրքիր է նշել, որ Պորփյուրոսը «Ներածության» մեջ իրարից սահմանագատում է ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական և տրամաբանական կողմերը (ավելի ստույգ՝ նա խուսափում է գոյաբանական բնույթի հարցերին պատասխանելուց), սակայն նրա կողմից **«գոյաբանության և տրամաբանության արմատական տարանջատումը ոչ միշտ է ամբողջովին ըմբռնվել կամ ընդունվել հետագա դարերի սխոլաստիկ հեղինակների կողմից»**¹⁴: Հավելենք՝ նաև հետագա դարերում հիմնահարցի պատմությամբ զբաղվող մասնագետների կողմից: Օրինակ, այս կապակցությամբ դիտարկենք մի հատված Դավիթ Անհաղթի «Մահմանք իմաստասիրութեան» երկից. **«Ամենայն իր, որ առհասարակ է, նախադասի յառաջ քան գյատուկն, որ յատկապէս ումէք գոյանայ: Որգոն, կենդանին առհասարակ իր գոլով, նախադասի բանականին և մահկանացուին. վասն զի ի յոլովս է կենդանին քան զբանականն և զմահկանացուն: Եւ դարձեալ, բանականն և մահկանացուն նախադասին մտաց և մակացութեան ընդունակին. վասն զի բանականն և մահկանացուն ի յոլովագոյնս են քան զմտաց և զմակացութեան ընդունակն. վասն զի մտաց և զմակացութեան ընդունակն մարդոյն միայն է յատուկ»**¹⁵: Մասնագիտական գրականության մեջ այս հատվածը օգտագործվում է հիմնավորելու համար այն միտքը, թե Դավիթ Անհաղթը ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման ժամանակ ցուցաբերում է անհետևողականություն և որոշ դեպքերում հակվում դեպի ռեալիզմ: Ակնհայտ է, որ նման մեկնաբանության մեջ նույնացվել են ընդհանուրի և անհատի առաջնության գոյաբանական և տրամաբանական կողմերը: Մինչդեռ Դավիթ Անհաղթը տվյալ դեպքում դիտարկում է հասկացությունների ծավալային հարաբերակցության հարցը. այն ընդհանուր հասկացությունը, որն ընդգրկում է ավելի շատ գոյեր, նախադասելի է ավելի քիչ գոյեր ընդգրկող հասկացություններից: Այս դատողության վրա հիմնվելով՝ մենք չենք կարող Անհաղթին նոմինալիստ կամ ռեալիստ անվանել:

¹⁴ "The Cambridge history of later medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism (1100-1600)". Cambridge. 1982, p.119.

¹⁵ Դավիթ Անհաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 56:

Այսպես, մեկնաբանելով ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի լուծման Հովհան Ռոտունեցու տեսակետը՝ Գ. Գրիգորյանը կարծում է, թե այդ կապակցությամբ հայ փիլիսոփայի բերած բոլոր օրինակների մեջ իշխում է ռեալիստական մտածողությունը, որովհետև «բոլոր դեպքերում, մի դեպքում շատ որոշակի, մյուսում պակաս չափով, ընդհանուրը դիտվում է որպես սկիզբ, որպես նախասկիզբ եզակիների հանդեպ»¹⁶։ Նախ նշենք, որ անհատի նկատմամբ ընդհանուրի առաջնության ոչ բոլոր դեպքերը պետք է գնահատել որպես հարցի ռեալիստական լուծում, ինչպես նաև ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առաջնության ոչ բոլոր դեպքերը՝ իբրև նոմինալիստական լուծում։ Վարվել այդ կերպ նշանակում է ընդհանուրի և անհատի առաջնության տարբեր կողմեր նույնացնել գոյաբանական կողմի հետ։ Իսկ ինչ վերաբերում է Ռոտունեցու բերած օրինակներին, ապա ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ, նախ՝ դրանք վերաբերում են ընդհանուրի և անհատի ոչ թե **առաջնությանը** (մեկը մյուսից ծագելու, առաջանալու իմաստով), այլ **«առաջին»** լինելու պարագային։ Երկրորդ՝ Ռոտունեցին ընդհանուրի և անհատի «առաջին» լինելու դեպքերը դիտարկում է տարբեր մակարդակներում և տարբեր նշանակությամբ է գործածում «ընդհանուր», «հասարակ», «սեռ և տեսակ» հասկացությունները։

Այսպիսով, երբ ունիվերսալիաների հիմնահարցը հանգեցնում ենք ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական առաջնությանը, ապա իրարից չենք կարողանում տարբերակել դրա նոմինալիստական, կոնցեպտուալիստական և ռեալիստական լուծումները։ Ուստի, այս խառնաշփոթից խուսափելու համար նախ և առաջ հարկավոր է ճիշտ ձևակերպել ունիվերսալիաների հիմնահարցի էությունը։

Միջնադարում քննարկվում էր ունիվերսալիաների բնույթի, դրանց գոյաբանական կարգավիճակի հարցը. այն է՝ գոյություն ունի իրականության մեջ (առանձին իրերի մեջ կամ դրանցից անկախ ու ինքնուրույն) ընդհանուրը, եթե այո, ապա ինչպե՞ս, եթե ոչ, ապա ինչո՞ւ։ Այդպես է այդ հիմնահարցը ձևակերպել Պորփյուրոսը «Ներածության» մեջ, և այդպես են դա հասկացել հետագա դարերի փիլիսոփաները։

Բոլոր միջնադարյան մտածողները համամիտ են, որ իրականում գոյություն ունեն առանձին իրեր, սակայն նրանք տարածայնում են այն հարցի շուրջ, թե արդյոք ընդհանուրը գոյություն ունի՞ առանձին իրերի մեջ։ Ռեալիստները պնդում են, որ առանձին իրերի մեջ գոյություն ունի ընդհանուրը որպես էություն, որպես սուբստանցիոնալ ձև։ Յուրաքանչյուր իր բաղկացած է ձևից (ընդհանուր էությունից) և նյութից (անհատականացնող սկզբից)։ Ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ, բայց նյութի շնորհիվ այն անհատականանում է։ Այլ խոսքով՝ եթե ընդունվում է ձևի և նյութի հարաբերակցության արիստոտելյան ուսմունքը, ապա ունիվերսալիաների հիմնահարցը լուծվում է չափավոր ռեալիզմի դիրքերից։

Ի հակադրություն ռեալիստների, նոմինալիստները և կոնցեպտուալիստները մերժում են առանձին իրերի մեջ ընդհանուրի գոյությունը։ Առանձին իրերը եզակի են, անհատական։ Եթե նոմինալիստները կարծում են,

¹⁶ Գ. Հ. Գրիգորյան, Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, էջ 73:

որ ընդհանուրը որպես էություն ցուցանող հասկացություն գոյություն չունի մաս մտածողության մեջ (ընդհանուրը նշան է, տերմին, որը ստորոգվում է բազումին կամ նշանակում է առարկաների դասեր), ապա ըստ կոնցեպտուալիստների՝ ընդհանուրը ձևավորվում է մտքի մեջ՝ հիմք ունենալով առանձին իրերի մասն հատկությունները:

Արդ, որպեսզի միջնադարյան հայ մտածողներին համարենք նոմինալիստներ, պետք է պարզենք, թե արդյոք նրանք ընդունո՞ւմ են ընդհանուրի գոյությունը իրերի մեջ:

Նախ պարզենք, թե «ընդհանուր» ասելով ի՞նչ են հասկանում հայ մտածողները: Ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ «Ընդհանուրը այն է, ինչ ըստ տեսակի թվով մեկ լինելով, հաղորդակից է բազմության: **ԹՎով մեկ** ասացինք, որովհետև այն հանդես է գալիս որպես ինչ-որ միություն, բայց քանի որ նյութն էլ ինչ-որ միասնական բան է, մենք ավելացրինք **ըստ տեսակի**, որովհետև թեպետև նյութը ինչ-որ միասնական բան է, բայց ոչ ըստ տեսակի: ...Իսկ ասացինք **հաղորդակից է բազմության**, որովհետև մեկ լինելով, նա դրսևորվում է շատերի մեջ»¹⁷: Ընդհանուրի նույն սահմանումը տալիս են Վահրամ Բաբունին, Հովհան Որոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին՝ «Ընդհանուր է մի թուով ըստ տեսակի ի բազմաց ընկալեալ», այսինքն՝ ընդհանուրը գոյություն ունի բազում իրերի մեջ:

Դավիթ Անհաղթը, ի տարբերություն Պորփյուրոսի, փորձում է պատասխանել վերջինիս կողմից ձևակերպված հարցադրումներին: Նրա կարծիքով՝ ընդհանուր գոյերը (սեռերը և տեսակները) գոյություն ունեն **իրերի բազմությունից առաջ, բազմության մեջ և բազմությունից հետո**: Նրանք գոյություն ունեն իրերի բազմությունից առաջ, որովհետև նրանց գոյության պատճառը Աստծո արարչությունն է: Իսկ գտնվում են բազմության մեջ, որովհետև դրսևորվում են նյութի մեջ: Եվ գոյություն ունեն իրերի բազմությունից հետո, որովհետև գոյություն ունեն մեր մտքի իմացության մեջ: Իր ասածը հասկանալի դարձնելու նպատակով նա բերում է հետևյալ օրինակը. «Կա մի ոսկի մատանի՝ մի երևելի մարդու պատկերի դրվագումով. կա մաս նրա դրոշմանկարը մոմի բազմաթիվ կտորների վրա, և կա մեկը՝ որ նայում է այդ դրոշմանկարների վրա և իր մտքում ճանաչում է բոլոր այդ դրոշմանկարները: Եվ ահա, մատանին այն է, ինչ գոյություն ունի բազմությունից առաջ, որովհետև նա գոյություն ունի մոմի վրայի դրոշմանկարներից առաջ. մոմի դրոշմանկարներն այն են, ինչ կոչվում է բազմության մեջ գոյություն ունեցող, իսկ դիտված և մտքում ճանաչված դրոշմանկարները կոչվում են բազմությունից հետո գոյություն ունեցող»¹⁸: Այլ խոսքով՝ Դավիթ Անհաղթը ձևակերպում է ընդհանուրի եռակի գոյության չափավոր ռեալիստական բանաձևը.

ա) ընդհանուր գաղափարները գոյություն ունեն աստվածային բանականության մեջ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր,

բ) գոյություն ունեն իրերի մեջ որպես էություններ, ձևեր կամ էական հատկություններ,

գ) գոյություն ունեն մտածողության մեջ որպես հասկացություններ:

¹⁷ Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Եր., 1980, էջ 150-151:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 154:

Այսպիսով, Գավիթ Անհաղթը հատակորեն, առանց «տատանվելու» արտահայտում է իր տեսակետը, որը հետագայում պիտի որդեգրեին Վահրամ Բաբունին, Հովհան Ռոտունեցին և Գրիգոր Տաթևացին: Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Գավիթ Անհաղթին, նույնպես ընդունում է ընդհանուրի եռակի գոյության բանաձևը: «Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի» աշխատության մեջ նա հետևյալ կերպ է ձևակերպում այդ բանաձևը. «**Ընթանունը և .ե. (5) չայնրդ է նախ քան զբազունս ի տեսութեանն Աստուծոյ. և ի բազունս ի յէութեան տեսեալ. և ի վերայ բազմաց, զի կայանայ յիմացականս մեր, զի իմացականս առանց երևակայութեանց նիւթ նոցա և մարմնաւորաց առնէ զընթանունը**»¹⁹:

Հայ մտածողները ընդունում են, որ ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին իրերի մեջ: Բերենք այդ դրույթը հաստատող Հովհան Ռոտունեցու մի քանի մտքեր. «**Եւ ընդհանունը կրկին իմանի, կամ այն, որ ի մասնաւոր և յանհապա իւր, և այսպէս ոչ է առաջին նոցա, զի անհապա և սեռիւ և տեսակաւ գոյանայ...**»²⁰: Անհատը «**զսեռ և զտեսակս և զտարբերութիւնը և զայլ ամենայն վերնագոյնս ներգործութեամբ ունի**»²¹: Դարձյալ, «**անհապա ներգործութեամբ ունի զընդհանունը, այսինքն Սոկրատէս զկենդանին և զբանականն և մարդն զոյ ներգործութեամբ ունի**»²²: Այնուհայտ է, որ սա չափավոր ռեալիստական տեսակետ է: Սակայն այս դեպքում պետք է նկատի ունենանք հետևյալ հանգամանքը. հայ մտածողներն ընդունում են, որ իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը ոչ թե սուբստանցիոնալ էություն է, այլ էական, գոյացական հատկություն: «Երկրորդ գոյացութիւնն երևի, - գրում է Վահրամ Բաբունին, - թէ նմանապէս ձևոյ առաջնոյ գոյացութեանն՝ մի ինչ նշանակէ, այլ ոչ այս ճշմարիտ, զի մարդն կամ կենդանին, որ են տեսակ և սեռ՝ որ մի ինչ նշանակեն, այլ առաւել որակ նշանակեն, զի ոչ մի ենթակայ ունի մարդն տեսակն, այլ բազում, զի առաջին գոյացութիւնն մի է և ենթակա»²³: Այս միտքը Ռոտունեցին ավելի հստակ է ձևակերպում. «որ նու՛մեքն է, ոչ կարէ ասել եմ, այլ թէ ունիմ, որպէս սեռ զտեսակ և տեսակ զսեռն ունի, նոյնպէս և այլք: **Այլ Սոկրատէսն ոչ կարէ ասել, թէ զմարդն ունիմ կամ զկենդանին, այլ ասէ, թէ մարդ եմ և կենդանի եմ**»²⁴: Չարգացնելով այս տեսակետը, Տաթևացին նշում է, որ անհատի հատկությունների ամբողջությունը կազմում է նրա «բնությունը»: Այս իմաստով նա ժխտում է մի անհատի մեջ բազում «բնությունների» գոյությունը, մի տեսակետ, որը տարածված էր 13-րդ դարի եվրոպական սխոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ: Նրա կարծիքով բոլոր հատկությունները գոյացնում են մի բնություն, ինչպես, օրինակ, «կենդանին և մարդն ի Սոկրատն մի բնութիւն են» կամ՝

¹⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1695, 33ա:

²⁰ Հովհան Ռոտունեցի, Վերլուծութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, 1956, էջ 36:

²¹ Նույն տեղում, էջ 38:

²² Հովհան Ռոտունեցի, Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, «Հովհան Ռոտունեցի, Վերլուծութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի» գրքում, էջ 300-302:

²³ Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, էջ 54:

²⁴ Հովհան Ռոտունեցի, Վերլուծութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի, էջ 48:

«ոմն մարդ՝ զի կոչի մարդ և կենդանի և Սոկրատես և մի է»: Տաթևացիներ տարբերակում է երկու կարգի «բնություն»՝ ընդհանուր և մասնավոր, որոնք տարբերվում են հետևյալ կերպ՝ «ընդհանուր բնություն, զգոյություն ունի իր տեսակն, իսկ զկատարումն ի խորհուրդս, իսկ մասնաւորն զգոյութիւն ունի յանհատն և զկատարումն ի նոյն գոյացութիւն»²⁵: Նույն աշխատության մեջ նա կրկին անդրադառնում է այս տարբերակմանը. «Հասարակ բնութիւն է՝ ի մականտածութեան, իսկ յատկացեալն բնութիւն է՝ ի գոյացութեան, զի մի կարծեսցես զընդհանուր բնութիւն...»²⁶: Այսպիսի տարբերակումը կարևոր է. եթե իրականում նույն բնությունը ներհատուկ լինի մի քանի անհատների, ապա կատացվի, որ միևնույն բանը միաժամանակ գոյություն ունի իրարից տարբեր անհատների մեջ: Տաթևացիներ վճռականապես մերժում է ընդհանուրի՝ իբրև թվով մեկ բնության, գոյությունը միևնույն տեսակի անհատների մեջ: Նույն բնությունը չի կարող միաժամանակ գտնվել տարբեր իրերի մեջ, բայց նույն բնությամբ տարբեր անհատներ կարելի է մտածել, այսինքն՝ մտածողության մեջ են դրանք դառնում նույնական: **«Բայց մարդս ըստ ինչ իրաց մարդ է, այսինքն՝ ըստ մարդկութեան և վասն այլ ինչ իրաց այդպիսի ինչ մարդ, այսինքն՝ Սոկրատես: Եթէ մարդկութիւնս ի նոյն իրս մարդ էր, և այս ինչ մարդ, ոչ կարէր յաշխարհիս բազում մարդ լինէր»**²⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, այսպիսի ըմբռնումը տարբերվում է «դասական» չափավոր ռեալիզմից: Այս կապակցությամբ հարկավոր է տարբերակել չափավոր ռեալիզմի երկու տեսակ՝ **էութենական և հատկութենական**: Էութենական ռեալիզմը իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը դիտում է իբրև էություն, սուբստանցիոնալ ձև, իսկ հատկութենական ռեալիզմը՝ որպես էական հատկություն: Հատկութենական ռեալիզմը, հատկապես իմացաբանության մեջ, մերժեցնում է չափավոր կոնցեպտուալիզմին: Մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման իմացաբանական մեխանիզմի ռեալիստական ու կոնցեպտուալիստական նկարագրությունները գրեթե միանման են, ինչն էլ առարկայորեն դժվարացնում է դրանց սահմանազատումը: Թե՛ չափավոր ռեալիստները և թե՛ կոնցեպտուալիստները կարծում են, որ մտքի մեջ ձևավորված ընդհանուր հասկացությունները իրենց հիմքն ունեն առանձին իրերի մեջ: Ո՞րն է այդ հիմքը. առանձին իրերի միջև գոյություն ունեցող նմանությունները (ընդհանրությունները): Ընդ որում, երկու ուղղության ներկայացուցիչներն էլ կարծում են, որ այդ նմանությունները մարմնական-նյութական և անհատական բնույթ ունեն: Պատասխանելով այն հարցին, թե Պլատոնը մարդ է, ապա «ընդդէ՞ր ոչ ասի Պլատոն մարդկութիւն, յորժամ ասի մարդ, որ նշանակէ զբոլոր տեսակն», Հովհան Ռոտմեցի գրում է հետևյալը. «ԶՊլատոն մարդ յորժամ իմանամք նյութական պատահմամբքն, որով առանձնացեալ է ճանաչեմք, նոյնպէս և զայլ իւրաքանչիւր անհատսն, իսկ զընդհանուրն՝ որ է մարդկութիւն, առանց նիւթականացս մի ինչ իմանամք, այսինքն զմարդկութիւնն, վասն այսորիկ Պլատոն կարէ ասիլ մարդ նիւթական հատկութեամբն, իսկ մարդկութիւն ոչ կարէ

²⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, Ի լուծումն Պարսպմանց Սրբոյն Կիրեղի, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1051, 53ա:

²⁶ Նույն տեղում, 11բ:

²⁷ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 85:

ասիլ, զի ընդհանուրն զատեալ է ի նիւթոյ»²⁸: Որոտնեցին ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման իմացաբանական գործընթացը հետևյալ կերպ է ներկայացնում. «**Իսկ իմացական միտքս մեր ունի երկու զորութիւն՝ ներգործական և կրողական, յորժամ ծագէ զլոյս ներգործութեան իրոյ յերևակայութիւնն, որպէս արեգակն ի վերայ մարմնոցն յայնժամ լուսաւորեալ երևակայութիւնն ջոկին նիւթական պարահմունքն և իմանալի գոյացութիւնն, և յայնժամ կրողական զորութիւն մտացն առնու յինքն զգիտութիւն անմարմին գոյացութեանն, որ է ընդհանուրն, արտաքս թողլով զնիւթական պարահմունան: Այս մի է՝ էութիւն է, ջոկեալ ի նիւթականացս, և այս է ընդհանուրն, որ ասի ի վերայ սեռի, քարքերութեան, փեսակի և այսպիսեացս»²⁹:**

Այս կապակցությամբ Տաթևացին դիտարկում է «ընդհանուր», «անհատ» (մասնավոր), «նման», «նույն», «բնութիւն» և «էություն» հասկացությունների փոխառնչակցության հարցը: Տաթևացու կարծիքով՝ իրականության մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին գոյացություններ, որոնք օժտված են գոյացական (էական, սեռատեսակային) և պատահական հատկություններով: Յուրաքանչյուր առանձին գոյացություն եզակի է այն իմաստով, որ իր հատկություններով տարբերվում է մյուս գոյացություններից. «անհատ է ի յատկութեանցն բաղկացեալ, որոյ հաւաքումն ոչ այլ ումէք ասացի, և են այսոքիկ՝ նիւթն, ձէն, որ է կերպն, գաւառն, ազգայինքն, ժամանակն, տեղին և յատուկ անունն, յորոց թէ մի ի սոցանէ գտցի ումէք որոշեացէ ի միմեանց»³⁰: Նույն աշխատության մեջ Տաթևացին ևս մեկ անգամ շեշտում է այն միտքը, որ իրականության մեջ բոլոր հատկություններով իրար նույնական երկու անհատի գոյությունը բացառվում է. «**Ըստ կանոնի իմաստասիրացն .է. (7) են բաժանականք անհատին. այսինքն՝ տեղին, ժամանակն, դէմն, հասակն, պատահմունքն, գործն, թիւն: Արդ թէ ի սոցանէ մինն միայն հանդիպի, բաժանէ զանհատսն ի միմեանց, արդ թէ որ պարզ մտաւք հարցանէ թէ սոքա եւթնեքինս ի վերայ երկուց ոմանց հանդիպին, այլ զինչ իրաւք տարորոշին ի միմեանց: Ասեմք թէ այս անհնար է և թէ դարձեալ խընդրէ, ասեմք եթէ նոյն ինքն ասելն, կցորդ միմեանց, որպէս թէ երկուսն թուակից, իբր թէ Պետրոս ժամանակակից, գործակից և այլն, յայտնապէս գանազանեն գնոսա»³¹: Այս պարագայում հայ մտածողը փաստում է անհատ գոյացությունների որակական տարբերությունների հանգամանքը: Այսպիսով, ըստ Տաթևացու՝ միևնույն դասի մեջ մտնող իրերը կարող են իրար նման լինել: Իսկ ի՞նչ է նմանությունը: Տաթևացու բնորոշմամբ՝ «նմանն այն է, որ իրաւք ինչ հաւասարի և իրաւք ինչ գանազանի»: Սոկրատեսը և Պլատոնն իրար նման են, որովհետև երկուսն էլ ունեն մարդուն ներհատուկ հատկանիշներ, բայց իրարից տարբերվում են այդ հատկանիշների որակական ու քանակական աստիճաններով: Երկու անհատ գոյացություններ կարող են իրար նման լինել, բայց ոչ նույնական: Դրանք կարող են նույնական դառնալ**

²⁸ **Հովհան Որոտնեցի**, Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, էջ 302:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 300:

³⁰ **Գրիգոր Տաթևացի**, Ի լուծումն Պարապմանց Սրբոյն Կիրեղի, 103ա:

³¹ Նույն տեղում, 52բ:

միայն մտածողության մեջ. **«Ձոր օրինակ ոչ սաի մարդ մարդոյ նման գոյ ըստ մարդկութեան, վասն զի նոյնութիւն է և ոչ նմանութիւն: Բայց սաի նման մարդ մարդոյ ըստ երեսացն և գունոյն և ճևոյն նմանութեան»**³²:

Ըստ Տաթևացու՝ անհատ գոյացության բնությունը գոյանում է «ի սեռէ և ի տեսակէ և ի տարբերութեանցն», այսինքն՝ ընդհանուր (սեռատեսակային) և անհատական հատկություններից: Ընդհանուրը, ըստ Տաթևացու, լինում է երկու տեսակի՝ «ըստ իրին և ըստ իմացմանն»: Առանձին իրերի մեջ գտնվող ընդհանուրը մարմնական-նյութական է, իսկ իմացության մեջ գտնվող ընդհանուր էությունը՝ անմարմնական: Այս կապակցությամբ հայ մտածողը քննադատում է անտիկ փիլիսոփա Անտիսթենեսի ծայրահեղ նոմինալիստական տեսակետը, ըստ որի՝ ընդհանուրը ռեալ գոյություն չունի ոչ առանձին իրերի մեջ, ոչ էլ մտածողության մեջ: **«Սուր սասաց, - գրում է Տաթևացին, - զի յորժամ բառնի ընդհանուրն, բարձեալ լինի և մասնական անհատն: ... Այլ էացեալք են որ արդարոյ, որպէս մասնականք, այլ ի մեր պրամատիստութիւնս լինի և մնան: Եւ ոչ են որպէս միասնութիւնք, նախ զի նորա արդարոյ նմանութիւն չունին և սորայ ունին, զի արդարին էութեանց ճանաչեմք զընդհանուրն»**³³: Չգայական իմացությունը տալիս է ճանաչվող իրի զգայական պատկերը, իսկ բանականությունը վերացարկման ու ընդհանրացման ճանապարհով ստեղծում է մեկ ընդհանուր էություն. **«Ձի լոյս բանականին զամենայն իսավար մարմնական և արդարին զգայութեանցն ի բաց մերժէ և պարզ անմարմինն էանայ ի միտա»**³⁴:

Այսպիսով, նկատի ունենալով վերոգրյալը, կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունները. նախ, ունիվերսալիաների հիմնահարցը չպետք է հանգեցնել ընդհանուրի և անհատի գոյաբանական առաջնության հարցին, երկրորդ, միջնադարյան հայ մտածողները նոմինալիստներ չէին, որովհետև չէին ժխտում ընդհանուրի գոյությունը առանձին իրերի մեջ, երրորդ, ունիվերսալիաների հիմնահարցը նրանք լուծում էին հատկութեանական ռեալիզմի կամ կոնցեպտուալիզմի դիրքերից: Ասում ենք «կամ», որովհետև այդ երկու լուծումները գործնականում դժվար է իրարից սահմանազատել, հատկապես իմացաբանական-տրամաբանական առումով: Իսկ ավելի ստույգ՝ եթե նկատի ունենանք հայ մտածողների կեցության մասին մետաֆիզիկական ուսմունքը, ապա նրանց տեսակետները կարող ենք որակել որպես հատկութեանական ռեալիզմ, իսկ եթե իմացաբանական ուսմունքը, ապա նաև կոնցեպտուալիզմ:

С. А. ЗАКАРЯН — К вопросу о переоценке интерпретации проблемы универсалий в средневековой армянской философии. — В специальной литературе в оценке решения проблемы универсалий средневековыми армянскими философами распространено мнение, что армянские мыслители этот вопрос решают с позиций номинализма.

³² **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1729, էջ 272:

³³ **Գրիգոր Տաթևացի**, Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, էջ 330-331:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 332:

Основанием к такому выводу послужило то обстоятельство, что армянские мыслители по отношению к общим существованиям (род и вид) принимают онтологическое первенство индивида.

Анализируя взгляды средневековых армянских мыслителей, автор делает следующие выводы: во-первых, проблема универсалий не должна свестись к вопросу об онтологическом первенстве общего и отдельного; во-вторых, средневековые армянские мыслители не были номиналистами, так как не отрицали существование общего в отдельных вещах; в третьих, проблему универсалий они решали с позиций атрибутивного реализма или концептуализма, — “или”, так как эти два решения практически трудно разграничить, особенно в логико-гносеологическом аспекте. Более точно, если иметь в виду метафизическое учение армянских мыслителей о бытии, то их позиции можно определить как атрибутивный реализм, а если гносеологическое учение, то также как концептуализм.