

ՆՈՄԻՆԱԼԻԶՄԻ և ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ
ՄԻ ՔԱՆԻ ԱՅԼ ՀԱՐՑԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Ս. Ս. ԱՐԵՎԵԱՏՅԱՆ

Վերջին քսան տարվա ընթացքում հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը շոշափելի արդյունքների է հասել: Առանձին մտածողներին նվիրված մենագրությունները, փիլիսոփայական բնագրերի և նրանց ուսուներեն թարգմանությունների հրապարակումը, փիլիսոփաների աշխարհայացքը վերհանող մի շարք հոդվածներն ու ակնարկները դիտական հասարակայնության առջև բացեցին մեր ժողովրդի հոգևոր մշակույթի մի բնագավառ, որը համարյա անտեսված էր նախասովետական հայագիտության կողմից:

Մակայն կատարված աշխատանքը մեծ գործի միայն սկիզբն է, և սխալ կլինեի կարծել, որ այժմ արդեն կարելի է անցնել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունն ամբողջացնող աշխատությունների ստեղծմանը:

Առ այսօր լույս են տեսել առանձին հայ փիլիսոփաների հայացքները լուսաբանող ընդամենը երեք մենագրական աշխատություն. դրանք են՝ Եզնիկ Կողբացու, Դավիթ Անհաղթի և Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայությանը նվիրված ուսումնասիրությունները: Փաստորեն դիտության համար, որպես փիլիսոփայական մտքի ներկայացուցիչներ, դեռևս անհայտ են մնում և իրենց հանդամանալից ուսումնասիրությանն են ստասում ականավոր հայ մտածողներ Գրիգոր Մազիստրոսը, Հովհաննես Սարկավազը, Վահրամ Ռաբունին, Հովհան Որոտնեցին, Առաքել Սյունեցին, Սիմեոն Զուղայեցին, Ստեփանոս Լեհացին և շատ ուրիշներ: Հայ փիլիսոփայության պատմության չգրված էջերը լրացնելուց հետո միայն հնարավոր կլինի ձեռնամուխ լինել հայոց փիլիսոփայության ամբողջական և գիտական պատմության ստեղծմանը: Մինչ այդ գրված «Պատմությունները» միշտ էլ կարոտ են լինելու վերանայման, լրացման և ուղղման:

Բացի այդ, հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մասնագետների առջև, ովք նույնը՝ փիլիսոփայական ժառանգությունը բարձրացնելու հետ միասին ծառանում են ոչ պակաս կարևոր՝ ընդհանուր բնույթի տեսական հարցեր, առանց որոնց լուծման նույնպես հնարավոր չէ տալ մեր ժողովրդի փիլիսոփայական մտքի զարգացման գիտական պատմությունը: Այդ շարքի հիմնական հարցերից են փիլիսոփայական պատմության առարկայի և փիլիսոփայական ուղղությունների որոշման խնդիրները:

«Պատմա-բանասիրական հանդեսի» 1960 թ. 2-րդ համարի բանավեճի բաժնում լույս տեսավ Հենրի Գաբրիելյանի «Հայ փիլիսոփայության պատմության մի քանի հանգուցային հարցերի մասին» հոդվածը, որտեղ շոշափվում

Նախ, պատմական փաստ է, որ Գր. Տաթևացին, Որոտնեցին, ինչպես նաև Վահրամ Ռաբունին ծանոթ չէին արևմտաեվրոպական նոմինալիստներ Աբելյարի, Օկամի և այլոց դործերին, ուստի և չէին կարող ազդվել նրանցից: Երկրորդ, Հ. Գաբրիելյանի անտեղյակությամբ կարելի է բացատրել նրա այն պնդումը, թե «Պ. Աբելյարը իր ուսմունքը ծառայեցնում էր կաթոլիկության պաշտպանությանը»¹: Պատմությունից հայտնի է, որ Աբելյարը, ինչպես և Օկամը և Բեկոնը, կաթոլիկներ լինելով հանդերձ, ոչ թե ծառայում, այլ ակտիվորեն պայքարում էին կաթոլիկ եկեղեցու դեմ, իրենց ուսմունքով ժխտում պապականության կողմից պաշտոնական ուղղություն հայտարարված «ռեալիզմը», որի հետևանքով նրանց գործերը բազմիցս դատապարտվել են այրման, իսկ հեղինակները՝ եկեղեցու կողմից բանադրվել և անասելի հալածանքների ենթարկվել:

Բավական չէ, որ Հ. Գաբրիելյանը դարձնում է այդ առաջավոր մտածողներին կաթոլիկ եկեղեցու պաշտպան և նսեմացնում նրանց ուսմունքների իրական արժեքը, նա փորձում է պապականության մոլեռանդ պաշտպան և «ռեալիզմի» ամենակարկառուն ներկայացուցիչ Թովմա Ակվինացուն գունազարդել և անգամ ցույց տալ նրա բարերար ազդեցությունը Գր. Տաթևացու վրա: Այսպես, նա դրում է, որ «Գրիգոր Տաթևացին գերծ չի եղել «լատինոֆիլների» իդեալական առաջնորդ Ակվինացու ազդեցությունից... Տաթևացին իր ուսմունքի որոշ գրույթներ վերցրել է իր հակառակորդից» (էջ 170), ուրեմն և հայերը նոմինալիստական փիլիսոփայություն սովորել են «լատինոֆիլների» «բարերար ազդեցությամբ»:

Այս լույսի տակ արդեն պարզ է դառնում Հ. Գաբրիելյանի եզրակացությունը, թե «Հայ փիլիսոփայության պատմությունը շարադրելիս չի կարելի այս կարգի երևույթներն անտեսել ու փորձել հայկական ինքնաբույս փիլիսոփայական սիստեմ ստեղծել» (նույն էջում): Ավելի քան տարօրինակ է նման խոսքեր լսել մի մարդուց, որը իր երեք սովոր հատորներում խոստացել էր պայքարել բուրժուական նիհիլիզմի դեմ և բացահայտել հայ փիլիսոփայության առանձնահատկությունները: Մի՞թե դրան կարող է նպաստել հեղինակի անտեղյակությունը և իր ժողովրդի մտավոր ժառանգության նկատմամբ ունեցած արհամարհանքը: Եվ վերջապես, կարծում ենք, կարիք չկա այդ հանապարհով արդարացնել «լատինոֆիլներին» ու պապականությունը: Արդյոք հայտնի է հեղինակին, որ այժմ այդ անում են ժամանակակից նեոթոմիստները:

Ինչպես միջնադարյան Հայաստանում, այնպես էլ Արևմտյան եվրոպայում նոմինալիզմը եղել է ժամանակի ամենաառաջավոր փիլիսոփայական ուղղությունը, որն իր մատերիալիստական տենդենցով ներսից խարխլել է անպտուղ սխոլաստիկական և մեծապես նպաստել փիլիսոփայության ազատագրմանը աստվածաբանության գրկից: Հայաստանում նոմինալիզմը պատահական երեվույթ չէր, այլ հայ իրականության մեջ կատարվող սոցիալ-քաղաքական տեղաշարժերի և փիլիսոփայական մտքի երկարատև զարգացման հետևանք: Միաժամանակ նոմինալիստական ուսմունքների ուժեղ աճը XIII—XIV դարերում կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական պրոպագանդայի դեմ մղված պայքարի արդյունք էր: Այստեղ է, որ փիլիսոփայական հայացքների ակունքները որոնե-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 171:

թյան մեջ և նրա գերիշխող ազդեցությունը գաղափարախոսության համարյա բոլոր բնագավառներում: Սակայն նրան չի կարող հետաքրքրել այն, ինչ վաղուց գրավել է կղերական և բուրժուական գիտնականներին, այն է՝ աստվածաբանական դրույթների ուսումնասիրությունը՝ դրանց կրոնա-դավանաբանական բովանդակության տեսակետից: Մարքսիստ-հետադուստրիկն այստեղ առաջին հերթին հետաքրքրում է այն ամենը, ինչ իսկապես շեղվում է իշխող դավանաբանությունից և ուղղակի կամ կողմնակի կերպով խարխում պաշտոնական կրոնական ուսմունքը: Հենց այստեղ է, որ միջնադարյան փիլիսոփայական միտքը որոշ ինքնուրույնություն է ստանում և ձգտում ազատագրվել «աստվածաբանության աղախնի» ստորացուցիչ գերից: Այդ պատճառով մարքսիստի համար միջնադարյան հասարակության հոգևոր կյանքի ուսումնասիրությունը արժեք է ներկայացնում առաջին հերթին ֆեոդալական գաղափարախոսության տարբեր ուղղությունների աշխարհայացքային և սոցիալական էության բացահայտման տեսակետից, որը կապված է նրա կարևոր մոմենտները բազմապիսի աստվածաբանական և սխոլաստիկ շերտավորություններից անջատելու հետ:

Մարքսիստական մեթոդոլոգիայի այդ կարևորագույն պահանջը հաշվի չի առնված Հ. Գաբրիելյանի աշխատության մեջ: Չգիտակցելով իր սխալը, վերջին հոգվածում նա շարունակում է պնդել. «Հրաժարվել միջնադարյան հեղինակների կրոնական տերմինների փիլիսոփայական իմաստները բացահայտելուց՝ նշանակում է, մեղանշելով ճշմարտության դեմ, շարունակել բուրժուական նիհիլիստական վերաբերմունքը դեպի այն ժառանգությունը, որ թողել են մեզ հիշյալ շրջանի հեղինակները»:

Փիլիսոփա-պատմաբանը պետք է բացահայտի կրոնի քողի տակ թաքնված փիլիսոփայությունը, բայց ոչ թե իր փիլիսոփայական ձևակերպումներով աստվածաբանություն մատուցի ընթերցողին:

Այսպես, օրինակ, իր «Պատմության» մեջ Գաբրիելյանը շարադրում է աստվածաբաններ Հովհան Մանդակունու և Մամբրեի կրոնա-դավանաբանական հայացքները, մոռանալով իր իսկ խոսքերը, որ նրանք «գիտական ճանաչողությունը փոխարինում են կույր հավատով»²: Ինքը Գաբրիելյանը բերում է Մանդակունու համար բնորոշ կոչը՝ «Փախչենք սուտանուն գիտություններից, նրանց դարչելի և պիղծ նորածե խոսքերը պիղծ համարելով և հաղորդակից չլինենք նրանց շար գործերին»: Բայց այնուամենայնիվ նա շարադրում է Մանդակունու, ինչպես և Մամբրեի դավանաբանական դատողությունները. աստվածային երրորդության՝ «հոր, որդվի և հոգվուն սրբո» մասին և այլ կրոնական հայացքները, որոնք ոչ միայն կապ չունեն փիլիսոփայության հետ, այլև գիտության, այդ թվում նաև փիլիսոփայության դեմ ուղղված կղերական մոլեռանդության մի փայլուն նմուշ են: Մանդակունին և Մամբրեն կույր հավատով կրկնում են ավետարանի դրույթները, ոչ մի հարցում չեն շեղվում ընդունված կրոնական սկզբունքներից, իսկ Գաբրիելյանը, շանալով «կրոնական տերմինների փիլիսոփայական իմաստները բացահայտելու», Մանդակունու այն դատողություններից, որ մարդն ի բնե չար է և կրոնը պետք է ազատի մարդկանց չար ոգու ազդեցությունից, եզրակացնում է, թե րստ Մանդակունու «մարդու նյու-

* «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 164:

² «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն», Երևան, 1956, հատ. 1, էջ 287:

թական վիճակի փոփոխությունը համապատասխան անդրադարձում է ունենում նաև նրա մտավոր կյանքի վրա»¹։ այդ բավական չէ, Մանդակունին, ըստ Գաբրիելյանի, «որոշակիորեն նկատում է» ներքնաշենքի և վերնաշենքային երեւոյթների կապը²։ Ահա այսպես կրոնավոր աստվածաբանին մեր հեղինակը վերագրում է մատերիալիստական դրույթներ, որոնք այնքան հեռու են Մանդակունուց, որքան ինքը Մանդակունին՝ փիլիսոփայությունից։

Գաբրիելյանը անդրադառնում է նաև հայ դրի և դրականության ռազմիրա Մեսրոպ Մաշտոցին, վերագրելով նրան այնպիսի մտքեր, որոնք աղավաղում ու խեղաթյուրում են մեծանուն գործչի հայացքները։ Այսպես, Մաշտոցի այն միտքը, թե աստված օժտել է մարդկանց տարբեր բաներ կառուցելու շնորհով, Հ. Գաբրիելյանի համար բավարար հիմք է, օրինակ՝ տալու մի այսպիսի «փիլիսոփայական» գնահատական։ «Այս նշանակում է, — գրում է Գաբրիելյանը, — որ ոչ միայն աստվածը, այլև մարդն էլ է արարիչ»³։ Այստեղ պարզապես բացարձակ անհեթեթություն է վերագրվում հետեղական քրիստոնյա Մաշտոցին։ Մաշտոցի այն միտքը, թե աստվածը՝ ըստ մարդկանց շար և բարի գործերի կարող է պատժել նրանց կամ շնորհ պարգևել, Հ. Գաբրիելյանը այն ձևով է «մեկնաբանում», թե «ըստ Մաշտոցի մարդը կարող է ազդել անգամ աստծո վրա, նրա գործողությանը, կամքի դրսևորմանն այս կամ այն ընթացք տալ»⁴։ Այսպես է բացահայտում Հ. Գաբրիելյանը «կրոնական տերմինների փիլիսոփայական իմաստները»։ Նույն ձևով, բնադրի հետ ոչ մի առնչություն չունեցող մեկնաբանություններով նա «բացահայտել է» նաև մյուս աստվածաբան-մտածողների դավանաբանական դրույթների «փիլիսոփայական իմաստները»։ Իսկ այժմ, իր վերջին հոդվածում շարունակում է պնդել, որ «այն տեսակետը, թե Ագաթանգեղոսը, Մեսրոպը, Մամբրեն կամ Մանդակունին փիլիսոփաներ չեն, որովհետև շարունակ աստծո մասին են խոսում, ճիշտ չէ»⁵։

Հ. Գաբրիելյանի վերջին պնդումը պատահական չէ, որովհետև այն բխում է փիլիսոփայության պատմության առարկայի մասին նրա ունեցած սխալ հասկացությունից։ Մարքսիստ-պատմաբանը, անշուշտ, փիլիսոփայական մտքի սաղմեր պետք է որոնի նաև աստվածաբանական գործերում, քանի որ միջնադարում հաճախ փիլիսոփայական շաղախով են ամրացվում աստվածաբանական երկի հիմնաքարերը, իսկ երբեմն կրոնական դրույթները մտածողի համար լոկ առիթ են հանդիսանում դրանց փիլիսոփայական իմաստավորումը տալու և իր փիլիսոփայական հայացքները շարադրելու համար, ինչպես այդ տեսնում ենք Նդինիկի, Անանիա Շիրակացու, Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց մոտ։ Բայց երբ հետազոտողը փիլիսոփայության պատմության մեջ է մտցնում այն աստվածաբան-մտածողների անունները, որոնք ոչնչով չեն հարստացրել փիլիսոփայական և սոցիալ-քաղաքական միտքը, դուրս չեն եկել աստվածաբանության շրջանակներից և դրանցից էլ ոմանք նույնիսկ գիտության և փիլիսոփայության մոլեռանդ հակառակորդներն են եղել, ինչպես օրինակ, Մանդակունին, այդ դեպքում արդեն պարզ է դառնում, որ հետազոտողը մեղանշում է մարքսիստական գիտական մեթոդոլոգիայի հիմնական պահանջների դեմ։

¹ «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն», հատ. 1, էջ 291։

² Նույն տեղում, էջ 132։

³ Նույն տեղում։

⁴ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 164։

Հայ միջնադարյան փրկսոփայության գիտական շարադրման համար մեծ նշանակություն ունի նաև նրա պատմության պարբերացման և ուղղությունների որոշման հարցը: Պարբերացման (պերիոդիզացիայի) խնդրի լուծումը հեշտացվել է մեր պատմաբանների կողմից կատարված աշխատանքով, և այժմ փրկսոփաները օգտագործում են հայ ժողովրդի պատմության համար մշակված սխեման նաև միջնադարյան փրկսոփայական մտքի պատմության շարադրման համար, որովհետև այն հիմնականում համընկնում է ֆեոդալիզմի, օրպես հասարակական-տնտեսական ֆորմացիայի զարգացման շրջանների հետ և նկատի է առնում նրա զարգացման էտապները:

Եթե հաշվի չառնենք այսպես կոչված անտիկ շրջանը, քանի որ այդ ժամանակ փրկսոփայական մտքի միայն թույլ սաղմերի մասին խոսք կարող է լինել, ապա հայ փրկսոփայական մտքի պատմության բուն սկիզբը պետք է համարել V դարը և մեր միջնադարյան փրկսոփայության զարգացումը բաժանել երեք մեծ շրջանի. 1) վաղ ֆեոդալիզմի փրկսոփայություն (V—IX դդ.), 2) զարգացած ֆեոդալիզմի փրկսոփայություն (X—XIV դդ.) և 3) ֆեոդալիզմի դեգրադացիայի շրջանի փրկսոփայություն (XV—XVIII դդ.): Այս վերջին շրջանի մեջ է մտնում նոր՝ բուրժուական հարաբերությունների սաղմնավորման շրջանի փրկսոփայությունը (XVII—XVIII դդ.):

Հարցը մի քիչ բարդանում է, երբ փրկսոփաները, արդեն առանց պատմաբանների օգնության, պետք է որոշեն ամեն մի շրջանի փրկսոփայական ուղղությունների հարցը: Այստեղ է ահա իրեն ղդացնել տալիս այն հանգամանքը, որ հայ փրկսոփայության զգալի հատվածներ դեռևս լուսաբանված չեն կամ շատ քիչ են հետազոտված: Այժմ մոտավոր ճշտությամբ կարելի է որոշել հայ իրականության մեջ գոյություն ունեցած տարբեր փրկսոփայական ուղղությունները և հոսանքները, իսկ այդ հոսանքներին պատկանող հեղինակների մասը հնարավոր կլինի լուծել միայն այն ժամանակ, երբ լիովին ուսումնասիրված կլինի ողջ հայ փրկսոփայական ժառանգությունը:

Անվիճելի է, որ փրկսոփայության պատմությունը առհասարակ երկու հիմնական ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի պատմություն է: Սակայն միջնադարի, տվյալ դեպքում հայ միջնադարի՝ մասին խոսելիս անհրաժեշտ է հաշվի առնել, որ այդ շրջանը մեզ չի թողել մատերիալիստական սիստեմներ, որոնք ուղղակի կողմնորոշված լինեին իդեալիզմի՝ որպես հակադիր ուսմունքի դեմ: Հիմնական փրկսոփայական ուղղությունների պայքարը այդ շրջանում ընթանում է քողարկված ձևով՝ սխուստիկ միջնադարյան փրկսոփայության ներսում, որի տարբեր հոսանքների ընդհանուր գաղափարական հիմքն էր կազմում քրիստոնեությունը: Սակայն շնայած դրան, միջնադարյան փրկսոփայությունը, որպես տարբեր հասարակական շերտերի գաղափարախոսություն արտահայտություն, տվել է բազմապիսի ճյուղավորումներ և հոսանքներ, որոնք ոչ միայն հնարավոր է գտնել իրարից, այլև բացահայտել դրանց մեջ՝ ի հեճուկս եկեղեցու աճած մատերիալիստական և ռացիոնալիստական տենդենցները: Առաջին հերթին այդ նպատակը պետք է հետապնդի մարքսիստ-փրկսոփան և ոչ թե «կրոնական տերմինների փրկսոփայական խմաստներ» որոնի այնտեղ, որտեղ դրանք համարյա չկան կամ բոլորովին բացակայում են:

Հայ փրկսոփայական մտքի ուղղությունները որոշելիս պետք է ղեկավարվել ոչ թե ձևական հատկանիշներով, այլ փրկսոփայական մտքի բովանդակու-

թյան և նրա՝ հասարակական տարրեր՝ շերտերի և հոսանքների՝ գաղափարախոսության արտահայտման տեսանկյունից:

Այդ ճշմարտության մոռացության մի րացատրվում այն հանգամանքը, որ Հ. Գաբրիելյանը իր գրքում միավորում և համատեղ է շարադրում միատիկայի ներկայացուցիչ Գրիգոր Նարեկացուն և ռացիոնալիստ Գրիգոր Մազիստրոսին: Դրա համար նա հիմք է վերցրել արտաքին հատկանիշը, այն, որ նրանք երկուսն էլ հանդես են եկել թոնդրակեցիների հակաֆեոդալական գաղափարախոսության դեմ: Գաբրիելյանը չի կռահել, որ այդ փաստը խոսում է միայն այն մասին, որ և՛ Նարեկացին, և՛ Մազիստրոսը իշխող գասի ներկայացուցիչներ են, մի հանգամանք, որը չի խանգարել նրանց պատկանել բոլորովին ամբողջ փիլիսոփայական ուղղությունների, առաջինին՝ կրոնա-փյառական միստիցիզմին, երկրորդին՝ նորպլատոնական գոնալոգիային ունեցող ռացիոնալիզմին: Նույն եղանակով է վարվում Հ. Գաբրիելյանը նաև բազմաթիվ այլ մտածողների՝ Մխիթար Գոշի, Ներսես Շնորհալու, Հովհաննես Սարկավազի և այլոց հետ, բոլորովին անարգարացի միավորելով դրանց իր գրքի մի գլխում:

Այսպես փիլիսոփայության պատմության առարկայի և փիլիսոփայական ուղղությունների վերաբերյալ ունեցած թյուր հասկացությունները պատճառ են դառնում պատմության աղավաղման: Ոչ թե ղեկարարով հայտարարությունները, այլ միայն մարքսիստական մեթոդոլոգիայի կոնկրետ կիրառումը հնարավորություն կտա ճիշտ ճանապարհով տանելու հետազոտական աշխատանքը և գիտական հիմքերի սրբա ղնելու հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ստեղծման գործը:

Դրանով, սակայն, ամենևին չի սպառվում հարցը: Բացի ընդհանուր ուղեներից և մեթոդոլոգիական դրույթների ճշտելուց, հսկայական նշանակություն ունի հետազոտությունների կատարման որակը և հետազոտողի բարեխղճությունը: Ցավոք սրտի, պետք է նշել, որ այդ տեսակետից Հ. Գաբրիելյանի գործն առավել ևս չի դիմանում քննադատության:

Իր «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն» աշխատության մեջ Գաբրիելյանը լայնորեն օգտվում է ուրիշ հետազոտողների գործերից, բայց դրանց հեղինակներին վերագրում է, միանգամայն անհիմն կերպով, ծանր մեղադրանքներ: Այսպես, Հ. Մանանդյանին նա հայտարարում է բուրժուական նիհիլիստ (տե՛ս «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն», հատ. I, էջ 18): Մ. Աբեղյանին վերագրում է այն միտքը, թե վերջինս կարծում էր, որ գաղափարները հրամաններով են ստեղծվում (էջ 475), Աշ. Աբրահամյանին իբր ձգտում է Երակացուն ալիմական դարձնել, որովհետև նա իբր թե կարծում է, որ հասարակ ժողովրդից չեն կարող գիտնականներ դուրս գալ (էջ 497), Վ. Չալոյանը իբր թե եզնիկին դնում է Մարքսի կողքին (էջ 184) և այլն: Գործին տեղյակ մարդուն միանգամայն պարզ է Հ. Գաբրիելյանի ամբաստանությունների շինծու բնույթը:

Ձնենք Հ. Գաբրիելյանի վերջին հոգվածում մեր հասցեին ուղղված մեղադրանքների շարանը, որոնք նույն կարգի ու որակի են: Հ. Գաբրիելյանը մեղ մեղադրում է այն բանում, որ մենք իբր վարդապետում ենք «այն տեսակետը, ըստ որի «հայկական քրիստոնեությունը», «հայ եկեղեցու ունիան... պատմա-

կանոններն արդարացված է», որովհետև դա «հանդիսացավ ժողովրդական մաս-
տաների տեսակետը»¹։ Բայց ենթադրում ենք, որ աշխատության Գաբրիելյանի ցույց
տված էջը² և տեսնում, թե ինչպես մի շտեմանված վիրահատության միջոցով
Գաբրիելյանը իրար է միացրել տարբեր նախադասությունների կտրատված
մասերը և վերագրել մեզ մի այնպիսի միտք, որը մեր ասածի ուղղակի հա-
կադրությունն է։

Մենք այդտեղ դրում ենք, որ «հայ և կաթոլիկ եկեղեցու ունիայի (միաց-
ման) շուրջը ծագած վեճերի և պայքարի մեջ ճշմարտան ու պատմականորեն
արդարացվածը դուրս եկավ ժողովրդական մասսաների տեսակետը», այսինքն
այն, որ «ժողովուրդը որոշակիորեն ընդդիմացավ հայ եկեղեցուն՝ կաթոլիկակա-
նի կողմից կլանվելուն։ Հետաքրքրական է նշել, — շարունակում ենք մենք, —
որ հայ և կաթոլիկ եկեղեցիների ունիայի կողմնակիցներ էին Կիլիկիայի իշ-
խող դասակարգերը, բարձր ավագանին, մասնավորապես Թագավորը, կաթո-
ղիկոսը, խոշոր ֆեոդալների և բարձր հոգևորականության մի մասը, մինչդեռ
ժողովրդական մասսաները, գյուղացիությունը, քաղաքային բնակչությունը
կանգնած էին տրամագծորեն հակառակ տեսակետի վրա»³։

Պարզ է, որ Հ. Գաբրիելյանը աղավաղել է մեր միտքը, որպեսզի մեղա-
դրի։ Մեզ մոտ խոսք անգամ չկա «հայկական քրիստոնեության» և նրա՝
«ժողովրդական մասսաների տեսակետ» լինելու մասին։ Կա միայն, մեր
կարծիքով, ճիշտ մի միտք, որ ժողովրդական մասսաների պայքարը ունիայի
դեմ առաջադիմական էր և պատմականորեն արդարացված, որովհետև «պետա-
կանության կործանման պայմաններում ժողովուրդը դիտում էր հայկական
եկեղեցին որպես կոլտուրական և ազգային անկախության մի յուրօրինակ
պահնորդի», որն այդ պայմաններում «իր վրա վերցրեց ազգի քաղաքական
ներկայացուցչի ֆունկցիան և որոշ դեր խաղաց հայ ժողովրդի կոլտուրայի և
ազգային ինքնակեցության պահպանման դործում» (տե՛ս մեր աշխ., էջ 14)։
Այդ պատճառով հետադոտորի համար պարզ է դառնում պատմական իրադրու-
թյունից բխող ժողովրդական լայն մասսաների և առաջավոր գործիչների դիր-
քավորումը, որոնք ընդդիմանում էին ունիային, աշխատելով պահպանել հայ
եկեղեցին, որպես վերջին ազգային ինստիտուտ՝ օտար նվաճողների դեմ որևէ
հենարան ունենալու համար։ Մենք միաժամանակ հատուկ նշում ենք, որ երկու
եկեղեցիների պայքարում հայ հոգևորականությունը հետապնդում էր իր նեղ
դասային շահերը, չցանկանալով իր հասույթները կիսել Հռոմի եկեղեցու հետ,
և այդ պայքարի ընթացքում օգտագործում էր մասսաների դիմադրությունը։
Դրանից ելնելով մենք նշում ենք Գրիգոր Տաթևացու՝ մարտնչող ռեակցիոն կա-
թոլիցիզմի դեմ ուղղված պայքարի երկակի բնույթը, մի կողմից այն, որ Տաթև-
վացին, որպես հոգևորական, իր պայքարում հենվում էր հայ եկեղեցու օգնու-
թյան վրա, իսկ մյուս կողմից՝ օգտագործում էր ժողովրդական մասսաների
պայքարը ունիայի դեմ, իր սոցիալ-քաղաքական հայացքներում յուրովի ար-
տահայտելով նրանց դժգոհությունը և անելանելի ծանր վիճակը։

Ավելի քան տարօրինակ է Հ. Գաբրիելյանի ձգտումը ամեն կերպ ռեաբի-
լիտացիայի ենթարկել ռեակցիոն կաթոլիցիզմը, անտեսել այն տարբերությու-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 159։

² С. Аревшатян, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, էջ 14։

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 13 և 14։

ներ, որ կար ազդեցիվ պապականության և պաշտպանվող հայ եկեղեցու քաղաքական և կրոնական պայքարի միջև: Դեռ ավելին, Հ. Գաբրիելյանը պնդում է, որ Հռոմի պապերի և նրանց գործակալների գործունեությունը դրական մի երեվույթ էր, որ «հայերը նոմինալիստական փրկիսոփայությունը սովորել են եվրոպացիներից, ուստի նաև այդ «լատինոֆիլների» գործունեության օբյեկտիվ հետևանքով»¹: Երբ մենք գրում ենք, որ «XIII—XIV դարերում հայ փրկիսոփայական միտքը, ծառայելով կաթոլիկական էքսպանսիայի դեմ մղվող պայքարի պրակտիկ նպատակներին, կրում էր գործնական բնույթ և ձգտում էր հակադրել իրեն Արևմուտքի փրկիսոփայությանը, որ Հայաստանում տարածում էին լատինասերները» (տե՛ս մեր աշխ., էջ 44), Գաբրիելյանը նորից պաշտպանության տակ է վերցնում կաթոլիկ եկեղեցու ասիմիլյատորական գործունեությունը, ջանում է արդարացնել պապականության կողմից տարածվող ոեակցիոն փրկիսոփայությունը և վրդովված բացականչում. «Ի՞նչ հարկ կա հայ եկեղեցուն վերադրել նրա շունեցած արժանիքները, իսկ կաթոլիկականին՝ նրա չկատարած շարիքները»²:

Ակնհայտ է, որ տվյալ տեսակետը անհանդուրժելի և վնասակար է իր քաղաքական առումով և հիմնովին սխալ է գիտա-պատմական տեսակետից: Ի՞նչ աստիճանի պետք է անտեղյակ լինել XIII—XIV դարերի պատմական իրադրությունը և փրկիսոփայական ուղղությունների պայքարի յուրահատկություններին, որպեսզի հավասարության նշան դնել այդ շրջանի հայ նոմինալիստների և կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական գաղափարախոսների միջև:

Ըստ Հ. Գաբրիելյանի, «մինչև «լատինոֆիլների» հետ շփման մեջ մտնելը հայ գիտնականները չդիտեին լատիններեն և անծանոթ էին այդ լեզվով եղած գրականությանը: Այդ շփումը նպաստեց այն բանին, որ հայ գիտնականները գիտենան նաև լատիններեն, ... ծանոթանան Աբելյարի, Ռ. Քեկոնի, Վ. Օկամի և այլ նոմինալիստների երկերին, յուրացնելով նրանց նոմինալիզմը, իրենք ևս իրենց լուծման մտցնեն փրկիսոփայական այդ ուղղության պարզացման մեջ: Էլ ինչո՞ւ հայ փրկիսոփայությունը հակադրել «արևմտյան փրկիսոփայությանը»³: Այսպիսով, հայերը միայն շնորհակալ պետք է լինեն պապականության ոտնձգություններից, որովհետև դրանից նրանք միայն օգուտ են քաղել, սովորել են լատիններեն և յուրացրել նոմինալիզմը: Ահա, ըստ Գաբրիելյանի, որտեղ են Հայաստանում նոմինալիստական ուղղության առաջացման պատճառները:

Այդ հայտնությունը մեր պատմաբանի համար պատահական չէ: Գաբրիելյանը, որը սուր է ճոճում «գաղափարների ֆրիկացիայի» տեսության դեմ, միաժամանակ բոլոր հայ մտածողներին համարում է կամ հույների կամ արևմտաեվրոպական փրկիսոփայության աշակերտներ: Իր «Հայ փրկիսոփայական մտքի պատմության» առաջարկում հայտարարելով, որ իր նպատակն է բացահայտել հայ փրկիսոփայության առանձնահատկությունները, ի կատարումն իր այդ խոստման, բոլոր հայ մտածողներին դրիում է ինքնուրույն մտածելու կարողությունից և նրանց ողջ արժանիքները տեսնում այլազգիներից ազդվելու չափի մեջ: Նույն բախտին են արժանացել, ինչպես տեսնում ենք, նաև հայ նոմինալիստները:

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 169:

² Նույն տեղում, էջ 171:

³ Նույն տեղում, էջ 169 (ընդգծումը մերն է — Ս. Ա.):

են այդ խնդիրները: Չանդրադառնալով Հ. Գաբրիելյանի հոգվածում արժարժված բոլոր խնդիրներին, ստորև մենք կանգ կառնենք միայն երկու հարցերի վրա: Դրանցից առաջինը վերաբերում է փիլիսոփայության պատմության առարկային, իսկ երկրորդը՝ հայ փիլիսոփայության պատմության կարևոր ուղղություն հանդիսացած նոմինալիզմին:

Ըստ Հ. Գաբրիելյանի, փիլիսոփայության պատմության առարկան իր մեջ ընդգրկում է ոչ միայն փիլիսոփա մտածողների, այլև կրոնական մտածողների, աստվածաբանների հայացքները, որովհետև միջնադարում «սոսկ հավատի օրյակտ հանդիսացող աստվածը դառավ փիլիսոփայության օրյակտ»¹: Եվ պետք է ասել, որ նա իր «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն» գրքում առատորեն շարադրել է հայ կրոնական գործիչների և աստվածաբանների (Գրիգոր Լուսավորչի, Ագաթանգեղոսի, Մամբրեի, Մանդակունու և այլոց) կրոնա-աստվածաբանական հայացքները, ընդ որում տալով դրանց կամայական, նյութի հետ շառնչվող մեկնաբանումներ: Հ. Գաբրիելյանի վերը նշված աշխատության զգալի մասը չի վերաբերում փիլիսոփայությանը և համեմված է գիտական արժեք չներկայացնող աստվածաբանական նյութերով: «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության» մոտավորապես կեսը, հեղինակի թյուր մոտեցման հետևանքով, հատկացված է գիտական որևէ արժեքից զուրկ կրոնական հայացքների շարադրմանը: Այժմ Գաբրիելյանը, չընդունելով իր սխալը, տալիս է դրա «հիմնավորումը», ապավինելով... Մարքսին և էնգելսին: Միաժամանակ նա մեղադրում է իր քննադատներին՝ չգործված մեղքեր վերագրելով նրանց և ձգտելով ժխտել նրանց դրական աշխատանքը:

Ամեն ոք, ով ձեռնարկում է մի ժողովրդի փիլիսոփայական մտքի պատմության շարադրմանը, առաջին հերթին պետք է պարզի՝ ո՞րն է այդ գիտության առարկան: Հայտնի է, որ փիլիսոփայության պատմությունը բնության, հասարակության և մտածողության ընդհանուր օրինաչափություններին վերաբերող գիտելիքների զարգացման պատմությունն է, որ դա մատերիալիզմի և իդեալիզմի՝ որպես փիլիսոփայական ուղղությունների պայքարի պատմությունն է: Ժամանակակից գիտնականի, էլ չենք ասում մարքսիստի համար այբբենական ճշմարտություն է, որ միջնադարի փիլիսոփայության պատմությունը շարադրելիս անհրաժեշտ է գատել արժեքազուրկ դավանաբանական դատողությունները փիլիսոփայական մտքից և ցույց տալ, որ ընայած եկեղեցու և կրոնի գերիշխանությանը, միջնադարի պայմաններում պայքարը կրոնի և գիտության միջև երբեք չի դադարել՝ պատրաստելով նախադրյալներ գիտության հետ ոչ մի կապ չունեցող հավատալիքների վերջնական ժխտման համար: Համոզված ենք, որ եթե Գաբրիելյանը մինչև իր «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը» կազմելը գտնե մեկ, չենք ասում մի քանի, լուրջ գիտա-հետազոտական բնույթի աշխատություն գրած լինեք հայ միջնադարյան որևէ մտածողի կամ ուղղության մասին, շատ հարցեր աշխատանքի ընթացքում նրա համար պարզված կլինեին և նրա երեք հատորանոց «Պատմությունը» կիսով չափ դերծ կլինեք սխալներից: Բայց, ցավոք սրտի, այդ ճանապարհով չի գնացել մեր հեղինակը:

Մարքսիստ-պատմաբանը, որն ուսումնասիրում է միջնադարյան փիլիսոփայությունը, պետք է հաշվի առնի եկեղեցու դերը ֆեոդալական հասարակու-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 163.

լիս հետազոտողը պետք է զննի կոնկրետ սոցիալ-քաղաքական իրադրությունը, տվյալ ժողովրդի տեսական մտքի ունցած ուղիները և դրանց հիման վրա փորձի բացատրել այս կամ այն դադափարական երևույթը:

Մեր ուսումնասիրության մեջ մենք այդ փորձը կատարել ենք, ձգտելով հնարավորին չափ պարզել նոմինալիզմի ակունքները միջնադարյան Հայաստանի սոցիալ-քաղաքական բարդ իրադրության և դադափարական սուր պայքարի մեջ: Այդ է, մեր կարծիքով, պատմական երևույթներն ուսումնասիրող գիտնականի առջև դրվող գլխավոր մեթոդոլոգիական պահանջը:

Եթե «լատիններեն սովորելով և ուրիշներին կարդալով» բացատրվեր Որոտնեցու, Տաթևացու և Ռաբունու փիլիսոփայությունը, ապա տարօրինակ է, որ նրանք չչուրացրին ռեալիզմը. չէ՞ որ Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներները և հայ ունիթոները տարածում ու քարոզում էին պապականության պաշտոնական փիլիսոփայությունը, Թովմա Ակվինացու և այլ ռեալիստների ուսմունքները, և ոչ թե պապերի կողմից բանադրված և այլման դատապարտված «հերետիկոս» Աբելյարի կամ Օկամի դործերը:

Գաբրիելյանը պնդում է, որ «իր տեսակետը հիմնավորելու համար Տաթևացին անդամ փաստերի աղավաղումը թույլատրելի է համարում»: Տաթևացու՝ մեղ հասած ժառանգությունը ցույց է տալիս, որ նա այդ ցավով չի տառապել:

2. Գաբրիելյանը մեղ վերագրում է այն միտքը, թե մենք նոմինալիզմը հայ եկեղեցու ուսմունք ենք հայտարարում, մինչդեռ մեր աշխատության մեջ մենք որոշակիորեն սահմանազատում ենք նոմինալիզմը հայ եկեղեցու գաղափարախոսությունից: Մեզ մոտ հատկապես նշված է, որ նոմինալիզմը վտանգ էր ներկայացնում ամեն տեսակի կրոնա-իդեալիստական, աստվածաբանական ուսմունքների համար, այդ թվում ոչ միայն կաթոլիկ, այլ նաև հայ եկեղեցու գաղափարախոսության համար²: Հայ եկեղեցին ժամանակավորապես հանդուրժում էր Տաթևացու և այլ նոմինալիստների ուսմունքները՝ ելնելով տակտիկական նկատառումներից, քանի որ դրանք հարկավոր էին կաթոլիկական գաղափարաբանության դեմ պայքարելու համար: Հայ եկեղեցին, գրում ենք մենք, «որը պաշտպանում էր իր նեղ ֆեոդալական շահերը և չէր ցանկանում իր հասույթները կիսել Հռոմի պապերի հետ, համակերպվում էր Տաթևացու խիզախ և վտանգավոր հայացքների հետ, իսկ հետագայում, երբ վերացավ կաթոլիկության հետ միաձուլվելու սպառնալիքը, նա ամեն կերպ աշխատում էր խլացնել և լուծվյալ մատնել նրա առաջադիմական փիլիսոփայական հայացքները ի հաշիվ նրա սխուրաստիկ աստվածաբանական հայացքների մեծամասն»³: Կոմենտարները, ինչպես տեսնում ենք, ավելորդ են:

Անդրադառնալով Տաթևացու՝ թաթարա-մոնղոլական զավթիչների նկատմամբ ունեցած բացասական վերաբերմունքին, մենք գրում ենք, որ նա չէր կարողանում հաշտվել նվաճողների արյունոտ և սպանիչ լծի հետ, որ իր «Հարցմանց գրքում» նա մի մեծ գլուխ է նվիրել նրանց բարբարոսական և ավաղակային բարքերի մերկացմանը, քննադատել է նրանց կրոնը՝ մահմեդականությունը: Մենք առանձնապես շեշտել ենք, որ «Տաթևացին մահմեդականության

² «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն», հատ. 2, էջ 163—166:

³ Տե՛ս մեր՝ Философские взгляды Григора Татевани աշխ., էջ 82—83:

⁴ Նույն տեղում, էջ 86—87:

քննադատության քողի տակ նվաճողների նկատմամբ իր ունեցած վերաբերմունքն է ցուցաբերել և փաստորեն տվել է քաղաքական գնահատական այլագրների տիրակալությանը» (մեր աշխ. էջ 140): Այս պարզ միտքը աղավաղելով, Հ. Գաբրիելյանը «մեղադրում է» մեզ այն բանում, որ մեր «հարցադրումը մի կողմից մարդկության համար բազմաթիվ աղետներ բերող ներկրոնական կոնֆլիկտների փաստական արդարացումն է, մյուս կողմից էլ՝ փորձ է հայ ազգային-ազատագրական պայքարը դիտել որպես կրոնական պայքարի մի ձև՝ որպես քրիստոնյաների կոնվճահադականների դեմ»¹: Ահա թե մինչև ուր է հասցնում անբարեխղճությունը:

Ըստ Գաբրիելյանի, «որպեսզի հայ ժողովուրդը «մուսուլմանության մերժումից» որևէ օգուտ քաղեր, դրա համար անհրաժեշտ էր, որ այդ բանն արվեր ոչ թե «քրիստոնյայի դիրքերից». ոչ թե «աստվածաբանական նրբությունների» տեսանկյունից, այլ աթեիզմի դիրքերից, ցույց տրվեր, որ մուսուլմանությունը, ինչպես ամեն մի կրոնական սիստեմ, ուղղված է ամեն մի աշխատավոր մարդու դեմ»²: Ահա թե ինչ: Ուրեմն միջնադարյան մտածող Տաթևացին պետք է աթեիստ լիներ, որպեսզի որևէ օգտակար բան ասեր: Հույժ տարօրինակ և անիրագործելի ցանկություն է հայտնում Հ. Գաբրիելյանը: Այդ նույն տրամաբանությամբ պետք է անօգուտ համարել ոչ միայն Տաթևացու, այլև Բեկոնի Իբն-Ռոշդի, Աբելյարի, Իբն-Սինայի և այլ միջնադարյան առաջավոր փիլիսոփաների ողջ ժառանգությունը, որովհետև նրանք ոչ մի հարց չեն լուծում աթեիզմի դիրքերից: Բայց, ինչպես հայտնի է, նրանք այնուամենայնիվ մեծապես նպաստել են գիտական ճանաչողության և սոցիալ-քաղաքական մտքի առաջընթացին: XIV դարի մտածողի նկատմամբ նման պահանջներ առաջադրելը ոչ միայն հակագիտական է, այլև մի ճանապարհ է, որի վրա կանգնելով ուսումնասիրողը ոչ-պատմական մոտեցում պիտի ցուցաբերի և անխուսափելիորեն աղավաղի ու արժեքազրկի անցյալի մտավոր ժառանգությունը:

Վ. Ի. Լենինը իր «Փիլիսոփայական տեսրեբում» միանգամայն իրավացի կերպով նշում է. «Երբ մի իդեալիստ քննադատում է մյուս իդեալիստի իդեալիզմի հիմքերը, դրանից միշտ շահում է մատերիալիզմը»³: Տվյալ դեպքում, լուսաբանելով միջնադարյան փիլիսոփայական և կրոնական վեճերն ու հակամարտությունները, հետազոտողը պետք է կարողանա այս լույսի տակ վեր հանել հիշյալ ժամանակաշրջանի գաղափարական երևույթները և տեսնել, որ երբ մի կրոնավոր քննադատում է մյուս կրոնավորի կրոնական սիստեմը, դրանից շահում է գիտությունը, փիլիսոփայական և սոցիալ-քաղաքական միտքը: Բացի Տաթևացուց, հիշենք, օրինակ, Եզնիկ Կողբացու՝ դրադաշտականության քննադատությունը, Անանիա Շիրակացու՝ քաղղեացիների հավատալիքների ու սնտրիապաշտության քննադատությունը, պավլիկյան և թոնդրակյան ազանդավորական ուսմունքները՝ քննադատության սուր ծայրով ուղղված հայ եկեղեցու դավանաբանության դեմ և այլն, որոնցից շահում էր գիտությունը, աշխուժանում էր սոցիալ-քաղաքական, ազգային-ազատագրական միտքը:

Պատմաբանին պետք է հայտնի լինի, որ միջին դարերի աշխարհայացքը գերազանցապես աստվածաբանական էր և որ եկեղեցական դոգման ամեն

¹ «Պատմա-բանասիրական հանգես», 1960, № 2, էջ 172:

² Նույն տեղում:

³ Վ. Ի. Լենին, Փիլիսոփայական տեսրեբ, Երկեր, հատ. 38, էջ 278 (ռուս. հրատ.):

տեսակի մտածողության ելակետն ու հիմքն էր: Սոցիալ-քաղաքական միտքը, բնագիտությունն ու փիլիսոփայությունը՝ այդ գիտությունների ողջ բովանդակությունը ենթարկվում ու համապատասխանեցվում էր եկեղեցու ուսմունքին¹: Այս լույսի տակ առնվազն տարօրինակ է առավածաբանական սին դատողությունների մեջ մատերիալիզմ տեսնող Հ. Գարրիելյանի հայտարարությունը, թե միջնադարյան գաղափարախոսության «հարցերից ոչ մեկն էլ իր բանական պատասխանը չի ստանա, եթե պատմական երևույթները գնահատելիս մենք կրոնական նկատառումներից չհրաժարվենք»:

Պարզ է, որ եթե մենք ընդառաջեինք այդ ցանկությանը, ապա այդ դեպքում իսկապես միջնադարյան գիտության ու փիլիսոփայության և ոչ մի հարց, այդ թվում և նոմինալիզմի առաջացման հարցը, իր բանական պատասխանը չէր ստանա:

Հայ փիլիսոփայական մտքի գիտական լուսաբանության համար անհրաժեշտ է, որ հետազոտողը խուսափի մակերեսային մոտեցումից ու հապճեպ սարքված բնդհանրացումներից: Մեր ժողովրդի հարուստ փիլիսոփայական ժառանգությունը դեռևս ունի շատ չմշակված մասեր: Այդ բացը վերացնելու ուղղությամբ են այժմ աշխատում փիլիսոփայության պատմության մասնագետները, մի աշխատանք, որը պահանջում է հետազոտողից և՛ մարքսիստական մեթոդոլոգիայի հետևողական կիրառում, և՛ պատմական անցյալի քաջ իմացում, և՛ բարեխղճություն: Եվ երբ այդ եղանակով կրարձրացվի մեզ հասած ողջ փիլիսոփայական ժառանգությունը, այն ժամանակ հնարավոր կդառնա ստեղծել հայ փիլիսոփայական մտքի տմբողջական և գիտական պատմությունը:

О НОМИНАЛИЗМЕ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ВОПРОСАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. С. АРЕВШАТЯН

(Р е з ю м е)

Армянское средневековье оставило богатое философское и научное наследие. Изучение этого наследия показывает, что, несмотря на господство церкви и теологического мировоззрения, философская мысль стремилась освободиться от роли служанки богословия. Представители естественнонаучной мысли (Анания Ширакаци, Иоанн Саркаваг), а впоследствии номиналисты (Ваграм Рабуни, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци) своими трудами способствовали секуляризации знания и отделению философии от теологии. Номиналистическое направление, в котором материалистические тенденции средневековой мысли достигли своей вершины, явилось самым передовым направлением армянской средневековой философии.

¹ Տե՛ս Կ. Մարքս և Ֆ. էնգելս, Երկեր, հատ. 16, մաս I, էջ 295 (ռուս. հրատ.):

² «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 172:

Выступая против ряда ошибочных методологических положений проф. Г. Габриеляна (см. «Историко-филологический журнал», 1960, № 2), мы уточняем вопрос о предмете истории философии и об истоках номинализма в средневековой Армении. Г. Габриелян модернизирует взгляды многих мыслителей и освещает их с неверных позиций. Одновременно он выдвигает надуманные обвинения в адрес многих ученых.

Философское наследие армянского народа имеет много неосвещенных сторон. Для восполнения этого пробела требуется последовательное применение марксистской методологии, глубокое знание исторического прошлого и научная добросовестность. Создание полной и научной истории армянской философской мысли станет возможным лишь после того, как будет полностью и разносторонне изучено дошедшее до нас богатое рукописное наследие армянских ученых и мыслителей.