

ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀԱՆԳՈՒՑԱՅԻՆ ՀԱՐՑԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Վ. Կ. ՉԱԼՈՅԱՆ

«Պատմա-բանասիրական հանդեսի» 1960 թ. № 2-ում տպագրված է տրոֆ. Հենրի Գաբրիելյանի «Հայ փիլիսոփայության պատմության մի քանի հանգուցային հարցերի մասին» դիսկուսիոն հոդվածը:

Հոդվածի առաջին մասը վերնագրված է՝ «Հայ փիլիսոփայության առանձնահատկությունների կամ փիլիսոփայական ուղղությունների հարցը»: Ուրեմն, ըստ Հ. Գաբրիելյանի, հայ փիլիսոփայության առանձնահատկությունները և ուղղությունները միևնույն հասկացություններն են, մինչդեռ այդպես չէ, դրանք թեև առնչվում են իրար հետ, բայց երբեք չեն նույնանում: Այնուամենայնիվ, որո՞նք են հայ փիլիսոփայության առանձնահատկությունները, որո՞նք են նրա ուղղությունները:

Հ. Գաբրիելյանի հոդվածը ներկայացված է պոզիտիվ շարադրանքի ձևով, հետևաբար ընթերցողը սպասում է նրա հեղինակից այդ առանձնահատկությունների առաջադրումը և վերլուծությունը, սակայն հոդվածում այդ մասին ասված է միայն հետևյալը. հայ փիլիսոփայության «առանձնահատկությունը հանդես է դալիս ոչ թե փիլիսոփայական այս կամ այն ուղղության գոյության մեջ Հայաստանում, տյլ այն հիմնական խնդիրներում, որոնք դրված են եղել ժամանակին հայ փիլիսոփայական մտքի առջև, ու դրանց լուծման ձևերի և եղանակների մեջ»¹, Բավականանալ այսքանով, նշանակում է իր իսկ դրած հարցին պատասխան չտալ: Հ. Գաբրիելյանի հոդվածի նպատակն է ոչ թե հաստատել այս կամ այն ճշմարտությունը գիտության մեջ, այլ բացասել ուրիշների կողմից հաստատված ճշմարտությունը: Այսպես, Հ. Գաբրիելյանը առարկում է մեր այն թեզի դեմ, թե հայ ժողովրդի աղյուսակ-ազատագրական պայքարը այնպես, ինչպես այն ընթացել է հայ իրականության մեջ, նրա ազգային առանձնահատկությունների մեջ գերիշխող է եղել: Նա գրում է. «Հայոց պատմության «գերիշխող մոմենտը» միշտ էլ երկրի տնտեսական—դասակարգային հարաբերություններն են եղել, երկրի տնտեսական հիմքի վրա ծավալվող դասակարգային պայքարը, իսկ աղյուսակ-ազատագրական շարժումները պայմանավորվել են այդ «գերիշխող մոմենտներով»: Վարդանանց կռիվներն, օրինակ, հայ ֆեոդալ դասակարգի տնտեսական ու քաղաքական անկախության համար մղվող կռիվներն էին: Պավլիկյանների և թոնդրակեցիների պայքարը արաբ, բյուզանդական և ազգային բռնակալների դեմ աշխատավորների ելույթն էր՝ հանուն սոցիալական հավասարության: XVIII—XIX դարերի ազատագրական կռիվները ինչպես:

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1960, № 2, էջ 155:

պարսից, այնպես նաև տաճկաց տիրապետության դեմ առաջին հերթին ֆեոդալական հարաբերություններին վերջ տալու համար մղվող կռիվներ էին և այլն։ Սա է պատմական իրողությունը։ Եվ հայ փիլիսոփայությունը այդ իրողության տեսական իմաստավորումն է եղել՝ մատերիալիզմի կամ իդեալիզմի դիրքերից։ Այս տեսակետից սկզբունքային ոչ մի տարբերություն չկա հայ և այլ ժողովուրդների փիլիսոփայությունների միջև։ Բոլոր ազգերի մոտ էլ փիլիսոփայության պատմությունը եղել է ու մնում է որպես մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի պատմություն¹։ Այստեղ հիշատակված «պատմական իրողությունը»՝ Վարդանանց պատերազմը, պալլիկյանների և թոնդրակեցիների պայքարը արարների և բյուզանդացիների դեմ, ինչպես նաև հայ ժողովրդի կռիվներն ընդդեմ Թյուրքիայի և Պարսկաստանի ուղղված են Հ. Գարրիելյանի դատողության դեմ։ Նա խոսում է տնտեսական—դասակարգային պայքարի մասին, սոցիալական ազատագրության համար տուրվող պայքարի մասին որպես պատմության «գերիշխող մոմենտի», սակայն հիշատակում է որպես այդպիսին ազգային-ազատագրական շարժումը, պայքարը օտար նվաճողների դեմ։ Եվ եթե հայ փիլիսոփայությունը պատմական իրողության տեսական իմաստավորումն է, կեցության արտացոլումը, ապա ինչու նա չպիտի արտահայտի նաև ազգային կեցության առանձնահատկությունը։ Հետևաբար սխալ է մտաչել, թե «սկզբունքային ոչ մի տարբերություն չկա հայ և այլ ժողովուրդների փիլիսոփայությունների միջև»։ Եթե Հ. Գարրիելյանը հետևողական լիներ իր դատողության մեջ, ապա նա պետք է ժխտեր և հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության 'անհրաժեշտությունը' չէ՝ որ կան ընդհանուր հասկացություններ փիլիսոփայության պատմության վերաբերյալ, որպես ամենուրեք և ամեն ժամանակ «մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի պատմություն»։

Մեր քննադատը, բայց երևի թիմ, դեռևս ճիշտ չի մոտենում այդ նույն մատերիալիզմի և իդեալիզմի հանրածանոթ հասկացություններին։ Հ. Գարրիելյանը գրում է. «Ի՞նչ ենք հասկանում մենք մատերիալիզմ ասելով։ Բայց Լենինի, մատերիալիզմի էությունը չի հանգում իրերի ու աշխարհի տեսության ընդունմանը։ Անգամ այնպիսի իդեալիստ, ինչպիսին Բեքկին է, «չի ժխտում ունի իրերի գոյությունը» (Լենին)։... «Բեքկին սուրյակետիվ իդեալիստ էր, իսկ օրյակետիվ իդեալիստը ավելի առաջ է գնում. նա պնդում է, որ մեր մտածողության ձևերը երբեք էլ անբովանդակ չեն, որ իրերն ու առարկաները գոյություն ունեն սուրյակետիվ, անհատի մտածողությունից դուրս և անկախ»²։

Այսպիսով, բայց Հ. Գարրիելյանի, մատերիալիզմի իրերի, նյութական աշխարհի ու աշխարհայնության ընդունումը չէ. դա, իհարկե, սահմանում չէ, սակայն չտալով որոշակի սահմանում, նա միաժամանակ բացասում է մատերիալիզմի սահմանման որոշիչ կողմը, նրա բուն իսկ էությունը։ Նույն կերպ է «սահմանում» Հ. Գարրիելյանը նաև իդեալիզմը. նրա հասկացությամբ իդեալիզմը հանդիմ է իրերի, նյութական աշխարհի գոյության ընդունման՝ «անհատի մտածողությունից դուրս և անկախ»։ Հ. Գարրիելյանը մոռանում է, որ մատերիալիզմը այնպիսի ուղղություն է փիլիսոփայության մեջ, որը աշխարհը պատկերացնում է օբյեկտիվ, ունի, նյութական իր կեցության մեջ, այն նյութ-

¹ «Պատմությանսիրական հանդես», ԼՎ 151—152։

² Նույն տեղում, ԼՎ 153—154։

թական աշխարհը, որը արտացոլվում է մարդու մտածողության մեջ և հանաչվում նրա կողմից: Իսկ իդեալիզմը այնպիսի ուղղություն է փիլիսոփայության մեջ, որը աշխարհը պատկերացնում է իդեական (ոչ նյութական) կեցությամբ օբյեկտիվ ռեալ (=օբյեկտիվ իդեալիզմ), կամ թե մարդու մտածողության մեջ (=սուբյեկտիվ իդեալիզմ): Հ. Գաբրիելյանը կարծում է, որ Չալոյանը այս կարգի դրույթներով «փիլիսոփայության հիմնական հարցի էնդելսյան սահմանումը համարում է սխալ և այդ հիման վրա մերժում նաև փիլիսոփայության ուղղությունների և փիլիսոփաների այս կամ այն ուղղության պատկանելը որոշելու էնգելսի առաջադրած սկզբունքը»¹: Ճիշտ չէ, մեր սահմանումները բխում են էնգելսի թեզերից, թեզեր, որոնք իրենց ավելի բարձր զարգացման աստիճանին են հասել Լենինի ուսմունքում, որը և հիմք է դառնել մեր դրույթների համար:

Այնուամենայնիվ հիշեցնենք մեր քննադատին նյութական աշխարհի իդեալիստական և հատկապես բերկլյան հասկացությունը: Լենինի այն միտքը, թե «Բերկլին չի ժխտում ռեալ իրերի գոյությունը», վերագրվում է այն «նորագույն» սլովիտիվիստներին», որոնք, ըստ Լենինի, «կեղծում» էին փատեերը, իսկ երբ ինքը Բերկլին ասում էր, թե իրերը գոյություն ունեն ռեալ կերպով, ապա նա հասկանում էր նրանց գոյությունը միայն ու միայն իր պատկերացման մեջ. «Շն, իհարկե, կարող եմ,—գրում է Բերկլին,—իմ սեփական մտածողության մեջ կազմել պատկերացումներ ծառի կամ տան, կամ սարի մասին, բայց ամբողջը ահա այդ է: Սակայն այդ դեռ բնավ չի ապացուցում, թե ես կարող եմ պատկերացնել ինձ նրանց (իրերի) գոյությունը բոլոր հոգևոր էակների մտքից դուրս»²: Ահա և Լենինի գնահատականը. Բերկլին համար «օբյեկտներ գոյություն չունեն «մտքից դուրս», —օբյեկտներն զգայությունների կոմբինացիաներ» են»³: «Բերկլին միանգամայն որոշակի ասում է, որ մատերիալ nonentity (գոյություն չունեցող էություն) է, թե մատերիալ ոչինչ է»⁴: Չերկարացնենք, ոչ միայն Բերկլին ու Ֆիլսոսոս, այլև բոլոր օբյեկտիվ իդեալիստները ընդունում են սոսկ իդեական (ոչ նյութական) կեցությունը մեր մտածողության մեջ, ժխտում են աշխարհի նյութականությունը, իրերի ռեալ գոյությունը մեր մտածողությունից դուրս և անկախ: Խոչ վերաբերում է օբյեկտիվ իդեալիզմին, ապա այս դեպքում ես ժխտվում է աշխարհի նյութական կեցությունը: Այդպես էր մտածում Պլատոնը, նաև Հեգելը և այդ ուղղության բոլոր ներկայացուցիչները: Պլատոնը պնդում էր, որ տեսանելի աշխարհը, զգայական իրերը գերզգայական աշխարհի իդեաների սոսկ ստվերներ են, միակ օբյեկտիվ ռեալականության իլյուզոր պատկերացումները: «Իրերը,—գրում է Պլատոնը,—դրանք հավետ գոյացական ռեալականության արտացոլումներ են, ստվերները, որոնք ստացվում են այդ գերզգայական> ռեալականությունից, դժվար արաահայտելի և զարմանալի ձևով»⁵: Նույն պատկերն ունի նաև Հեգելի իդեալիզմը: Նա ընդունում է միայն բացարձակ իդեան իր օբյեկտիվ, ռեալ գոյացության մեջ, իսկ բնությունը

¹ «Պատմա-քննադատական հանդես», էջ 153:

² Д. ж. Беркли, Три разговора между Гиласом и Филонусом, М., 1937, էջ 45:

³ Վ. Ի. Լենին, Երկեր, հատ. 14, էջ 17:

⁴ Նույն տեղում:

⁵ «Античная философия», Фрагменты, М., 1940, էջ 103:

դա նույն իդեան է, միայն տարբեր՝ իր սահմանումով, տարբեր՝ ձևի իր արտահայտությամբ: «Բնությունը,—գրում է Հեգելը,—դա իդեան է իր աշխարհացության ձևով: Քանի որ իդեան աչապիսով գոյություն ունի որպես իր իսկ բացասումը, կամ թե այլ կերպ ասած, որպես իրեն արտաքինը, ապա բնությունը հանդիսանում է ոչ միայն արտաքինը այդ իդեայի, նրա սուբյեկտիվ գոյացության, ոգու հանդեպ, այլև իր արտաքին ընդթիվ կազմում է այն սահմանումը, որում իդեան գոյություն ունի որպես բնություն»¹: Ահա թե ինչու, ինչպես է ենթին է ասում, Հեգելի համար «աշխարհը բացարձակ իդեա է»², իսկ «առանձնակի գոյացությունը ներկայացնում է իրենից իդեայի սոսկ այս կամ այն կողմը»³:

Այս հարցերի կապակցությամբ բերենք Հ. Գարրիելյանից մի դատողության ևս. «Վ. Չալոյանը,—գրում է նա,—չի ժխտում, որ վերահիշյալ մտածողները (Նզնիկը, Դավիթ Անհաղթը, Գր. Տաթևացին—Վ. Չ.) օնթոլոգիայի հարցը լուծում են իդեալիստորեն, բայց նա գտնում է, որ «գնոսեոլոգիայի հիմնական հարցում» այդ նույն իդեալիստները «մատերիալիստներ են»: Այլ կերպ ասած, նա, փիլիսոփայության հիմնական հարցի երկու կողմերի միասնությունը խախտելով, դրանք ոչ միայն բաժանում է իրարից, այլև հակադրում է մեկը մյուսին, հավատացնելով, որ գնոսեոլոգիայի մեջ մատերիալիստ լինելու համար բնավ էլ պարտադիր չէ օնթոլոգիայում ևս լինել մատերիալիստ»⁴: Արդյո՞ք մենք խախտում ենք փիլիսոփայության միասնությունը, հակադրում իրար նրա տարբեր մասերը, երբ գտնում ենք, որ XVIII դարի ֆրանսիական մատերիալիստները հասարակական կեցության և հասարակական գիտակցության, սոցիոլոգիայի բնագավառում փիլիսոփայության այդ հիմնական հարցը լուծում էին իդեալիստորեն: Արդյո՞ք մենք խախտում ենք փիլիսոփայության միասնությունը, հակադրում իրար նրա տարբեր մասերը, երբ գտնում ենք, որ փիլիսոփայության պատմության մեջ այնպիսի նշանավոր մատերիալիստներ, ինչպիսիք են Ֆր. Բեկոնը և Պ. Բասենդին, իդեալիստներ էին աստծո և բնության հարաբերության հասկացության բնագավառում, ընդունում էին աստվածը և նրա կողմից բնության արարչությունը ոչնչից, այսինքն՝ փիլիսոփայության այդ հիմնական հարցը աստծո և բնության հարաբերության շրջանակներում լուծում էին իդեալիստորեն, մինչդեռ նրանք անառարկելի մատերիալիստներ էին՝ բնության և մարդու մտածողության հարաբերության ըմբռնման խնդրում, ընդունում էին բնության նյութական լինելը, նրա արտացոլումը մարդու գիտակցության մեջ և նրա ճանաչման հնարավորությունը:

Եթե խոսենք փիլիսոփայության միասնության խախտման մասին, ապա այդ «խախտումը» վերաբերում է ոչ թե փիլիսոփայության պատմության հետազոտողին, այլ իրենց՝ փիլիսոփայության ներկայացուցիչներին: Հ. Գարրիելյանը հավանորեն զիտե այն ճշմարտությունը, որ մինչև Մարքսը չի եղել մինչև վերջ հետևողական և ոչ մի մատերիալիստ, որ նախամարքսյան մատերիալիստներից յուրաքանչյուրը իր ուսմունքի այս կամ այն հատվա-

¹ Гегель, Сочинения, т. II, էջ 20:

² Վ. Ի. Է. Ե. Ե., Երկեր, հատ. 14, էջ 301:

³ Гегель, Сочинения, т. I, էջ 321:

⁴ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 153:

ծում երևան է եկել որպես իդեալիստ, աչսի՞նքն իր աշխարհայեցողության մեջ, ասածո և բնության հարաբերության, բնության և մարդկային մտածողության, հասարակական կեցության և հասարակական գիտակցության հարաբերությունների բմբունման խնդրում ունեցել է «խախտումներ»:

Հ. Գարրիելյանը ճիշտ չի դատում, երբ խոսելով մեր կողմից թույլ տրված «խեղաթյուրման» մասին գրում է, թե այդ «խեղաթյուրումը» «մի նպատակ է հետապնդում՝ արդարացնել հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի փոխարեն հելլենիզմի, քրիստոնեական և աշխատավորական որպես թե ինքնուրույն հայկական հոսանքների գոյությունը»...¹ «Հայ միջնադարյան փիլիսոփայության բաժանումը աշխատավորականի, հելլենիստականի և քրիստոնեականի,— գրում է Հ. Գարրիելյանը,— հակասում է փիլիսոփայության տարրական ճշմարտություններին»:

Մեր «խախտումների» և վաղ միջնադարյան շրջանի հայ փիլիսոփայություններ երեք հոսանքներով պատկերացնելու մեր «նոյատակի» վերաբերյալ Հ. Գարրիելյանի վերլուծություններից հասկանալի չէ, թե, խնդիրների իր իսկ պատկերացմամբ, ինչու պետք է մեր «նոյատակը» պայմանավորված լիներ մեր «խեղաթյուրումներով»: Այնուամենայնիվ չափազանց որոշակի է նրա դեմ լինելը մեր կողմից V—VII դդ. հայ փիլիսոփայության մեջ երեք հոսանքների՝ քրիստոնեական ջատագովության փիլիսոփայության, ուշ հայկական հելլենիզմի փիլիսոփայության և աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողության բացահայտմանը: Դեռ ավելին, Հ. Գարրիելյանը հայտարարում է, թե մենք նշելով այդ հոսանքները, զրանցով փոխարինում ենք փիլիսոփայության բաժանումը մատերիալիզմի և իդեալիզմի, ժխտում ենք պայքարը նրանց միջև:

Մենք ստիպված ենք Հ. Գարրիելյանին հիշեցնել, որ նախ՝ քրիստոնեության ջատագովությունը, հելլենիստական փիլիսոփայությունը, ինչպես և աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողությունը եղել են բնորոշ շատ և շատ երկրների համար և՛ արևելքում, և՛ արևմուտքում, ուրեմն զրանք չէին կարող առաջադրվել որևիցե մեկի կողմից որպես «ինքնուրույն հայկական հոսանքներ»: Անառարկելի փաստ է նաև այն, որ այդպիսի հոսանքներ Հայաստանում եղել են, հետևաբար պետք է որ նրանք ենթակա լինեն բացահայտման: Այնուհետև, մենք պնդում ենք, որ այդպիսի բացահայտումը օրինական է, որովհետև ճիշտ է: Հայտնի է արդյոք Հ. Գարրիելյանին, որ կան փիլիսոփայության բացահայտման դանդաղան ասպեկտներ. բոլոր սոցիալ-դասակարգային պատկանելության, երբ հատկանշում ենք ստրկատիրական, ֆեոդալական, բուրժուական, պրոլետարական փիլիսոփայական ուսմունքներ. բոլոր աշխարհայեցողության տարրերության, երբ հատկանշում ենք մատերիալիստական և իդեալիստական ուղղությունները, ինչպես նաև դուալիզմը և պանթեիզմը. բոլոր ճանաչողության ձևերի, երբ հատկանշում ենք էմպիրիզմի և ռեալիզմի ուղղությունները. բոլոր ազգային պատկանելության, երբ խոսում ենք, օրինակ, հունական, ռուսական, գերմանական, հնդկական, հայկական և այլ ժողովուրդների փիլիսոփայական կուլտուրաների մասին. բոլոր ժամանակի, երբ խոսում ենք, օրինակ, անտիկ փիլիսոփայության, ֆեոդալիզմի շրջանի փի-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 154—155:

² Նույն տեղում, էջ 155:

լիստփայության, կապիտալիզմի, սոցիալիզմի շրջանների փիլիսոփայության կամ արդի փիլիսոփայության մասին, վերջապես, ըստ կրոնական հատկանիշների, երբ հատկանշում ենք բուդդիզմի, իսլամի կամ քրիստոնեության փիլիսոփայությունը: Սխալ է հայտարարել, թե փիլիսոփայությունը կարող է բաժանվել միմիայն մատերիալիզմի և իդեալիզմի, այսինքն՝ բաժանումը տալ միմիայն ըստ աշխարհայեցողության տարբերության: Ավելացնենք նաև, որ մի ասպեկտով փիլիսոփայության բացահայտումը երբեք չի կարող, ինչպես մտածում է Հ. Գաբրիելյանը, փոխարինել նրա բացահայտմանը մի ուրիշ ասպեկտով: Փիլիսոփայությունը տարբերակելով էմպիրիզմի և ուսցիոնալիզմի, բնավ չի վերացվում մատերիալիզմի և իդեալիզմի ասպեկտով: Եվ նույն էմպիրիզմի և ուսցիոնալիզմի վերլուծումը և բացահայտումը: Նույնը կաշելի է ասել և մնացած բոլոր ասպեկտների վերաբերյալ: Եթե մենք հայ փիլիսոփայության պատմության վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում տեսնում ենք քրիստոնեական ջատագովություն, հելլենիզմի և աշխատավոր ժողովրդի փիլիսոփայություն, ապա դա բոլորովին էլ չի վերացնում կամ փոխարինում այդ շրջանի հայ փիլիսոփայության բացահայտումը ըստ աշխարհայեցողության տարբերության, այն է՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի, ինչպես և դրանց պայքարը: Հ. Գաբրիելյանը չի բնորոշում այն անառարկելի փաստը, որ իր ժամանակին Հայաստանում իրոք եղել են այդ ուղղություններ, որ անժխտելի է Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայության հելլենիստական բնույթը, եղնիկ Գողթացու փիլիսոփայության քրիստոնեական ջատագովություն լինելը, վերջապես անժխտելի է, որ պավլիկյանների ուսմունքը պատկանում է հայ աշխատավոր ժողովրդին՝ որպես նրա աշխարհայեցողությունը: Վաղ ֆեոդալիզմի շրջանի հայ փիլիսոփայության պատմության բացահայտումը ըստ սոցիալ-դասակարգային պատկանելության (ֆեոդալական հոգևոր քրիստոնեական ուղղություն և աշխարհիկ՝ հելլենիզմի ուղղություն մեկ կողմից, և մյուս կողմից՝ աշխատավոր ժողովրդի գաղափարախոսություն), ինչպես նաև նրանց բախումները ցույց տալը, ինչպես արել ենք մենք, ճիշտ է և շատ կարևոր: Էնդզեղով հայ փիլիսոփայության ուղղությունների սոցիալ-դասակարգային պատկանելությունը, մենք բնավ չենք վերացնում կամ ստվերի տակ թողնում այդ ուղղությունների վերլուծությունը ըստ մատերիալիզմի և իդեալիզմի, նրանց մեջ եղած պայքարի ասպեկտը: Սակայն խնդիրը նրանումն է, որ ոչ ֆեոդալական շերտերի և ոչ էլ աշխատավոր ժողովրդի գաղափարախոսությունները այդ շրջանում դեռևս չէին զբաղեցրել որպես քիչ թիվ շատ ամբողջական մատերիալիստական կամ իդեալիստական փիլիսոփայական սխեմաներ: Դեռ ավելին, յուրով խավերի փիլիսոփայական ուսմունքներում շատ ավելի ենք հանդիպում սահմանված մատերիալիստական հասկացությունների, քան աշխատավորության աշխարհայեցողության մեջ:

Այսպիսի «դատողություններից» հետո Հ. Գաբրիելյանը անցնում է մեր գրքում նշված այդ փիլիսոփայական ուղղությունների շուրջը իր անհիմն հայտարարություններին: Այսպես, նա գտնում է, որ «աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայացքը» որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական ուղղություն երբեք գոյություն չի ունեցել¹, որ «եղել են և կան մատերիալիզմ և իդեալիզմ, որոնք տարբեր ժամանակներում և աշխատավոր ժողովրդի դասակարգային հասու-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 133:

նություն տարրեր շրջաններում փոփոխարար ծառայել են նրան որպես աշխարհայեցողություն¹։ Ուրեմն աշխատավոր ժողովուրդը ինքը չի կարողանում ստեղծել իր կեցությանը ադեկվատ աշխարհայեցողություն, նա միայն փոխ է առնում ոչ աշխատավոր շերտերից մերթ մատերիալիստական, մերթ իդեալիստական ուսմունքները, ծառայեցնելով դրանք իր կարիքներին։ Ուրեմն, ըստ Հ. Գարրիելյանի, աշխատավոր ժողովուրդը ղեկավարվում է միայն և միայն իրեն հակառակ սոցիալական շերտերի առաջադրած դադափարներով։

Հ. Գարրիելյանը նույնպիսի, մեզ համար անընդունելի, մտքեր է արտահայտում հելլենիզմի վերաբերյալ։ Նա անպատեհ քաղվածք է բերում «История философии» գրքից, ցույց տալու համար, թե փիլիսոփայությունը վեր էր ածվել բարոյականության շուրջը քարոզների, հոռետեսության, էկլեկտիզմի և միստիկայի, իջնելով մինչև առօրյա կենցաղային իմաստության մակարդակը, և ապա ներկայացնում, որ «Տիշտ չէ»՝ Գ. Չալոյանը, երբ գրում է թե «հելլենիստական փիլիսոփայությունը բարձրագույն կլասիկ ստրկատիրության փիլիսոփայության վրա»²։ Հ. Գարրիելյանը մոռանում է, որ սյնալիսի ամբողջական փիլիսոփայական սիստեմներ, ինչպիսիք են ստոիցիզմը, էպիկուրի ուսմունքը, ծնունդ են հելլենիզմի շրջանի։ Սակայն ավելի տարօրինակն այն է, որ երբ մենք ցույց ենք տալիս, թե հելլենիստական Հայաստանում եղել են տարրեր փիլիսոփայական ուղղությունների, այն է՝ էպիկուրեիզմ, ստոիցիզմ, նեոպլատոնիզմ, ինչպես և հայկական դիցարանություն և էպոս իրենց աշխարհայեցողական հիմունքներով, ապա մեր քննադատը հայտարարում է. ուրեմն «հելլենիստական Հայաստանի աշխարհայեցողությունը» պարզապես չի կոնգլոմերատ է եղել, հակադիր ուղղությունների մի խառնուրդ³։ Նա անտեսում է հելլենիստական Հայաստանի հասարակության մեջ տարրեր սոցիալական շերտերի, նրանց տարրեր դասակարգային շահերի առկայությունը, որոնք և պայմանավորել են հելլենիստական Հայաստանի փիլիսոփայության մեջ տարրեր ուղղությունների առաջացումը։

Ի վերջո Հ. Գարրիելյանը քննության է առնում «քրիստոնեական ուղղությունը»։ Նրա կարծիքով փիլիսոփայության մեջ այդ ուղղությունը «իր գոյտ կրոնական բնույթով խաղաղել է բացասական դեր։ Այս պատճառով չի կարելի բնորոշելի համարել այն միտքը, ըստ որի, իրը թե «հայկական քրիստոնեական ջատագովական փիլիսոփայությունն իր մեջ պարունակել է ինչպես «պրոգրեսիվ», այնպես էլ «ռեակցիոն» հոսանքներ»։ «Եթե «հայկական քրիստոնեությունը» կրոն չլիներ, գուցե հնարավոր լիներ դրա ռեակցիոն ու պրոգրեսիվ թեկերի մասին խոսել։ Բայց քանի որ դա նույն քրիստոնեական կրոնն է, ապա իր բնույթով նա իր մեջ ոչինչ պրոգրեսիվ պարունակել չէր կարող»⁴։ Ուրեմն Հ. Գարրիելյանը ընդունում է «քրիստոնեական ջատագովական փիլիսոփայության», ինչպես և հելլենիզմի առկայությունը Հայաստանում (չմոռանանք, որ թիչ առաջ այդպիսի ուղղությունների առկայության դեմ արտահայտվում էր հենց ինքը՝ Հ. Գարրիելյանը)։ Սակայն մի կողմ թողնենք այդ, կարևորն այն է, որ նա փիլիսոփայության քրիստոնեական ուղղությունը նույնացնում է քրիս-

1 «Պատմա-սոցիալական հանդես», էջ 155։

2 Նույն տեղում, էջ 157։

3 Նույն տեղում, էջ 159։

4 Նույն տեղում։

տոնեական կրոնի հետ, այդ կրոնի զոգմաները՝ երկրի սոցիալ-քաղաքական կյանքում պատմականորեն կատարած նրա դերի հետ: Եթե փխտոփայական քրիստոնեական ուղղությունը մնալ կրոնի շրջանակներում, նույնանալ նրա հետ, նա կմտնել ոչ թե փխտոփայության պատմության, այլ կրոնի պատմության մեջ: Արդ, եթե քրիստոնեական ուղղությունը փխտոփայություն է, ապա նա ներկայացնում է իրենից բնության, հասարակության և մարդկային մտածողության ընդհանուր օրենքների շուրջը աշխարհի բնդհանրացումներ, որոնք կրոնի հետ առնչվելով հանդերձ, դուրս են գալիս նրա շրջանակներից, հետևաբար կարող են լինել մի դեպքում առաջավոր, մի ուրիշ դեպքում՝ հետադիմական գաղափարների սխառնում: Ի դեպ, եթե այստեղ Հ. Գարրիելյանը հայտարարում է, որ այդ քրիստոնեական ուղղությունը «իր մեջ ոչինչ պրոգրեսիվ պարունակել չէր կարող», ապա ինչպե՞ս է, որ այդ ուղղության ներկայացուցիչներին՝ Ազաթանգեղոսին, Մեսրոպ Մաշտոցին, Եզնիկ Կողբացուն, Եղիշեին, Հովհան Մայրափանեցուն, Գավրիլ Հարթացուն, Հովհան Օձնեցուն և մյուս նման գործիչներին՝ որպես հայ փխտոփայության պատմության մեջ պրոգրեսիվ մտածողների, ներկայացրել է մի ամբողջ հատորով:

Այսպիսով, մենք կարող ենք ընդգծել, որ Հ. Գարրիելյանի հոգվածի առաջին մասը, որը հավակնություն ունի լուծելու հայ փխտոփայության առանձնահատկությունների և փխտոփայական ուղղությունների հարցը, չի կրում պոզիտիվ շարադրանքի բնույթ. այստեղ հեղինակը միայն անհաջող փորձեր է կատարում ժխտելու մեր արտահայտած մի շարք տեսակետները:

* * *

Հ. Գարրիելյանի հոգվածի երկրորդ մասը նվիրված է հայ փխտոփայության պատմության առարկայի հարցի քննությանը: Դա վերնագիրն է, իսկ բովանդակությունը հանդում է սոսկ ինքնապաշտպանության: Այսպես, Հ. Գարրիելյանը նորից և նորից դնում է տարրապաշտության շարաբաստիկ հարցը, այսինքն՝ արևի կամ քիս աստվածացումը և նրանց երկրպագությունը: ներկայացնում է մեզ որպես մատերիալիզմ: Եվ երբ մենք ցույց էինք տալիս, որ դա ճիշտ չէ, նա շտապում էր եզրակացնել, թե մենք դեմ ենք մատերիալիզմին, չենք հանդուրժում մատերիալիզմի առկայությունը մեր ժողովրդի հեռավոր անցյալում: Որ նախաքրիստոնեական և հելլենիստական շրջանի հայ իրականության մեջ, նրա հոգևոր աշխարհում եղել է մատերիալիստական, մասնավորապես՝ էպիկուրյան փխտոփայություն, մենք այդ ցույց ենք տվել դեռևս 1940 թ., Եզնիկ Կողբացու փխտոփայությանը նվիրված մեր աշխատության մեջ: Սակայն բնդունել մատերիալիզմի առկայությունը դեռ չի նշանակում համաձայնել, որ տարրապաշտության առաջադրումը մատերիալիստական աշխարհայեցողություն է:

Հ. Գարրիելյանը գրում է. «Այն տեսակետը, թե Մեսրոպի (իմա՝ Գրիգոր Լուսավորչի—Վ. Չ.) այդ հարցադրումը (այսինքն՝ տարրապաշտությունը—Վ. Չ.) փխտոփայության հետ չի առնչվում, ճիշտ չէ, որովհետև կրոնական աշխարհայեցողության մեջ սուրստանցիան, որպես աստված, պաշտամունքի առարկա է, և միջնադարյան մտածողը փխտոփայական հարցերի մասին արտահայտվում է՝ օգտագործելով կրոնական տերմինոլոգիա, այդ պատճառով էլ, երբ նա ջրի կամ կրակի աստվածացման դեմ է արտահայտվում, գրանով

նա փաստորեն մերժում է դրանք սուբստանցիա համարելու անսակերտ: Հետև-
վարաբ, Մեսրոպի չիշատակած տարրապաշտությունը ժամանակի մատերիա-
լիստական տենդենցի մտածելակերպ է եղել, որի հետ հաշտվել չէր կարող
նոր առաջացած քրիստոնեությունը¹: Առնվազն տարօրինակ է ասել, թե քանի
որ աստված պաշտամունքի առարկա է, դրա համար էլ տարրապաշտությունը
առնչվում է փիլիսոփայության հետ ու ի վերջո այդ նույն տարրապաշտությու-
նը ինչ-որ անհասկանալի տրամաբանությամբ դառնում է մատերիալիստա-
կան ուսմունք: Ըստ Հ. Գարրիելյանի, կարևորը, որոշիչը ոչ թե կրակի և ջրի
մեջ գերբնական, աստվածային գորություն տեսնելն է, այդ գորությունը աշ-
խարհի արարչությունն ու նախաինամությունը վերագրելը, նրանց պաշտա-
մունքը՝ արտահայտված կրոնական հասկացությունների մի որոշակի սիստե-
մով, այլ այն, որ այդ պաշտամունքի առարկան՝ կրակը կամ ջուրը, տարրա-
պաշտության դեպքում, ըստ Հ. Գարրիելյանի, պատկերացվում է որպես
«սուբստանցիա»: Այդ բանի գործածությամբ Հ. Գարրիելյանը «հաստատում է»
տարրապաշտությունը որպես մատերիալիստական աշխարհայեցողություն:

Հ. Գարրիելյանը, ըստ երևույթին, մոռացել է, որ ըստ տարրապաշտական
կրոնի, «սուբստանցիան», այսինքն բոլոր երևույթների հիմքը, այն էությունը,
էակը կամ գորությունը, որը իրենից դուրս չունի իր գոյության պատճառը,
որը ինքն է իրենով պայմանավորում երևույթների ողջ աշխարհը, ոչ թե ջուրն
է, կրակը կամ որևիցե ուրիշ նյութական կեցություն, այլ այն գերբնական,
աստվածային գորությունը, որը կրակի կամ ջրի միջոցով երևան է գալիս
որպես պաշտամունքի առարկա: Պիտի հասկանալ, որ առանց այդ աստվա-
ծային գորության չկա տարրապաշտություն, իսկ աստվածային գորությունը իր
կրոնական հասկացությամբ ոչ մի առնչություն չունի մատերիալիզմի, «նախիվ
ռեալիզմի», կամ առհասարակ, փիլիսոփայության հետ:

Հ. Գարրիելյանը «հենվում է» Նդիշեի գրքի վրա: Նա գրում է. «Նդիշեն
տարրապաշտներ է համարում նրանց, ովքեր գտնում էին, թե տարրերը կա-
րող են իրենք իրենց «միաբանվել», այսինքն սուբստանցիա են»²: Մենք բաց
ենք անում Նդիշեի աշխատությունը, որտեղ ասված է այլ բան. «Ձի եթէ միա-
բանէին տարրերս, գուցէ ոք ի կարճամտաց և կատուած անապական գսոստ
կարծէր, և թողնալ զարարիչն՝ արարածոցս զերկրրապողովին մատուցանէր»³:
Այսպիսով, Նդիշեն գրում է մի բան, իսկ Հ. Գարրիելյանը իր բնթերգողներին
ներկայացնում է այլ բան: Ըստ Նդիշեի, եթե տարրերը կարողանային իրար
հետ միանալ, ապա կարճամիտ մարդիկ դրանց աստված կանվանեին: Այս-
տեղ խոսք չկա սուբստանցիայի մասին և ոչ էլ հիմքեր՝ մատերիալիստական
կամ որևէ այլ փիլիսոփայական աշխարհայեցողության սահմանման համար:

Հ. Գարրիելյանի հոգվածի այս հատվածում քննության է առնվում նաև
աստծո հարցը: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Միջնադարում փիլիսո-
փայության մեջ էական փոփոխություն տեղի ունեցավ՝ մատերիալիստական և ոգու
հարաբերության հարցը փոխարինվեց բնության և աստծո հարաբերության
հարցով, սոսկ հավատի օբյեկտ հանդիսացող աստվածը դառավ փիլիսոփա-
յության օբյեկտ: ...Նորեմնի պարզ կրոնական հավատալիքներն այլևս անկա-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 160—161:

² Նույն տեղում, էջ 161:

³ «Նդիշեի վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին», Երևան, 1957, էջ 33—34:

բող էին մարդուն հոգևոր ստրկության մեջ պահել, անհրաժեշտ էր ստեղծել նոր, բանականության հիմունքների վրա դրված կրոն: Այդ պրոցեսը սկսվում է աստծուն փրկստփայության առարկա դարձնելու շրջանից և ավարտվում է Կանտի ու Հեգելի փրկստփայության մեջ: Այդ ճշանակում է, որ աստծու պրոբլեմը միշտ միևնույն ձևով չի դրվել, դա ունեցել է իր զարգացումը, և աստծու հետ կապված հարցերը միջին դարերում միաժամանակ փրկստփայական հարցեր են եղել¹: Այս քաղվածքում սխալ են ոչ միայն դատողությունները, այլև փաստերը չեն համապատասխանում պատմությանը: Մեր ֆենադատին պարզ պետք է լիներ, որ փրկստփայության հիմնական հարցը՝ մտածողության և կեցության հարաբերության հարցը, որի այս կամ այն լուծումը հանգեցնում է մատերիալիզմի կամ իդեալիզմի, բոլոր ժամանակների, փրկստփայության ողջ պատմության համար նույնն է: Ծիշտ է, որ այդ հիմնական հարցի դրսևորումը միջին դարերում սուր բնույթ կրեց, իսկ հետագայում, փրկստփայության նոր և նորագույն պատմության շրջանում՝ էլ ավելի սրվեց, սակայն այդ հարցը ոչ մի դեպքում չփոխարինվեց, ինչպես պատկերացնում է Հ. Դարրիելյանը, մի այլ հարցով: Ասել, թե փրկստփայության հիմնական հարցը մտածողության և կեցության, թե ոգու և մատերիալի, թե աստծու և բնության հարաբերության հարցն է, միևնույն բանն է. բոլոր դեպքերում հարցը վերաբերում է իդեալականի (ոչ նյութականի) և նյութականի հարաբերության հարցին: Ասել թե «սուկ հավատի օբյեկտ հանդիսացող աստվածը դառավ փրկստփայության օբյեկտ» նրա համար, որ կրոնը «բանականության հիմունքների վրա» դրվեց, անհիմն մտածողություն է: Կրոնը և սրա աստվածը կառուցված են հավատի թե՛ բանականության վրա, միևնույն է, դրանք չեն դադարում այդպիսին լինելուց: Աստվածը կարող է լինել կրոնի կամ փրկստփայության օբյեկտ ոչ թե՛ հավատի կամ բանականության հիմունքներով պատկերացնելու հետևանքով, այլ այդ աստծու և բնության հարաբերության շուրջը տեսական բնդհանրացումներով, այն հարցով, թե այդ հարաբերությունը դ՞ուրս է դալիս, թե՛ մնում է կրոնական դատողության շրջանակներում:

Հ. Դարրիելյանին, հավանորեն, հայտնի է պատմական այն փաստը, որ միշտ էլ՝ և՛ հին աշխարհում, և՛ միջին դարերում, և՛ մեր ժամանակներում կրոնի շրջանակներում քննարկվել է և մեծ վեճերի տեղիք է տվել աստծու բնկյման հարցը հավատի թե՛ բանականության հիման վրա: Հիշենք թեկուզ գնոստիկներին՝ քրիստոնեության ամենավաղ շրջանում, որոնք մերժում էին աստծու բնկալումը առանց բանական հիմունքների: Այդտեղից պարզ է, թե ինչքան սխալ է բանական հիմունքների վրա պատկերացված կրոնը և նրա աստվածը հայտարարել փրկստփայության պատմության առարկա, կամ դեռ ավելին՝ որպես այդպիսին դառնել, որ կրոնի և նրա աստծու այդ նոր սահմանման ավարտումը տեղի է ունեցել Կանտի և Հեգելի փրկստփայության մեջ:

Այնուհետև Հ. Գարրիելյանը գրում է. «Այն տեսակետը, թե Ադամանդեոսը, Մեսրոպը, Մամբրեն կամ Մանգակունիքի փրկստփայներ չեն, որովհետև շարունակ աստծու մասին են խոսում, ճիշտ չէ, քանի որ, ինչպես ասում է Էնդելսը, աստծու հարցը միջնադարյան փրկստփայության մեջ առաջին հերթին սուրստանդիայի հարց է: Կրոնական տերմինները չեն կարող և չպետք է առիթ հանդիսանան հրաժարվելու միջնադարյան հեղինակների փրկստփա-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 163:

յական հայացքները բացահայտելուց¹։ Նախ՝ բոլոր ժամանակներում, ողջ պատմության ընթացքում երբ ասվում է աստված, հասկացվում է սուրբառանցիա, աշխինքն, ինչպես վերևում ասացինք, մի էություն կամ գործություն, որը իրենից դուրս չունի իր գոյության պատճառը, որը ինքն է իրենով պայմանավորում երևույթների ողջ աշխարհը։ Ուրեմն աստված (սուրբառանցիան), որպես աշխարհին, ղեկ կրոնի կամ փիլիսոփայության առարկա չի կարող լինել։ Նա աշխարհին կղատնա, երբ դրա ընկալումը կներկայացվի կրոնական կամ փիլիսոփայական հասկացությամբ կամ ընդհանրացումներով։ Եվ եթե որևէ հեղինակի մոտ աստվածը (սուրբառանցիան) երևան է գալիս իր կրոնական բովանդակությամբ, ապա ոչ մի խաղ «սուրբառանցիա» հասկացության հետ նրան «փիլիսոփայական օրյակտի» չի կարող վերածել։ Խնդիրը ոչ թե կրոնական տերմինների այս կամ այն հասկացությունն է, այլ նյութի բովանդակությունը։

Հ. Գաբրիելյանը ոչ միայն իր դատողություններով է արդարացնում աստվածաբանությունը որպես փիլիսոփայություն ներկայացնելը, այլև՝ գործնականում շարադրում է նույն Աղաթանգեղոսի և մյուսների կրոնական գործերը՝ որպես հայ փիլիսոփայության պատմություն։ Ինքնաբերական մի նմուշ նրա գրքից, ցույց տալու համար, թե ինչպես է նա հասկանում փիլիսոփայության պատմության առարկան. «Երկիրը ջրերից հրամանով ազատեց (ո՞վ—Վ. Չ.) և ջրով պարուրված (անված, զերացած)՝ բոլոր բույսերը, ղեռունները, գազանները, անասունները և թռչունները ջրերի գալար պահելու հետևանքով բխեցին (ծնվեցին) երկրից... Այս ձևով գալար դարձրեց (ո՞վ—Վ. Չ.) ջրերի ծննդական արդանդը՝ մկրտությամբ (ո՞ւմ—Վ. Չ.), սրբեց (ո՞վ—Վ. Չ.) ջրերով և նորոգեց հին, մաշված հողեղեն նյութը... և նրանից (ջրից) արարածների կազմությունը հորինեց (ո՞վ հորինեց—Վ. Չ.), արարածների լինելու համար հրամայում էր (ո՞վ էր հրամայում—Վ. Չ.) հաստանալ (?—Վ. Չ.)։ Նաև երկնքի հաստատուն լինելը՝ հրեղեն հրեշտակների բնակության համար, որ երևում է մեզ ջրեղեն (երկնքի հաստատունությունը), հրամայեց (ո՞վ—Վ. Չ.) հաստանալ (?—Վ. Չ.)»²։ Աղաթանգեղոսի՝ անիմաստ թարգմանությամբ (ի՞նչ է նշանակում «արարածների լինելու համար հրամայում էր հաստանալ» և կամ թե ինչպե՞ս է «անտի զկազմած արարածոցն» զբարարը դառնում «նրանցից արարածների կազմությունը հորինեց» աշխարհարարի) բերված տեքստից Հ. Գաբրիելյանը դուրս է գցել աստծուն, Քրիստոսին և սուրբ հոգուն՝ վերագրվող արարչությունը, բաց է թողել առաջին նախադասության սկիզբը, որտեղ խոսվում է ամեն ինչի առաջացումը աստվածով պայմանավորված լինելու մասին, վերջապես նա չի նշել այն փաստը, որ իր բերած քաղվածքը խիստ կրոնական բնույթի երկից և կոնտեքստից վերցրած առանձին նախադասությունների մի մոնտաժ է։ Այդ կոնտեքստը Քրիստոսի մկրտությունն է Հովհաննես Մկրտչի ձևորոմ³։ Ընդ որում միայն այն է, որ Աղաթանգեղոսը ունի այն պարզ մարդկային խմբություններ, թե ջուրը անհրաժեշտ է և՛ կենդանիների, և՛ բույսերի համար. մի բան, որը շատ և շատ հեռու է փիլիսոփայական ընդհանրացումից կամ ընդհանուր օրինաչափություն հաստատելուց։

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 164։

² Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. I, էջ 113—114։

³ Տե՛ս Աղաթանգեղոս, Վարդապետություն որդուն Կրիստոսի առն Աստուծոյ, գլ. ԽԶ, 1882. էջ 236—241։

Հ. Գարրիելյանի հոգվածի այս երկրորդ հատվածում, ինչպես ասացինք հեղինակը իր առաջ խնդիր է դրել շարագրելու հայ փիլիսոփայության առարկայի հարցը: Այսպիսով նա փիլիսոփայության պատմության առարկան վերածեց միայն և միայն դատողությունների՝ տարրապաշտության և աստծո մասին (որպես «սուբստրատի»), պնդելով, որ դրանք են, որ կաղմում են փիլիսոփայության պատմության առարկան: Հետևաբար, Հ. Գարրիելյանը աստվածաբանությունը ներկայացնում է մեզ որպես փիլիսոփայություն, բոլորովին չշոշափելով փիլիսոփայության բուն իսկ առարկան:

* * *

Հ. Գարրիելյանի հոգվածի երրորդ մասը վերաբերում է հայ և օտար փիլիսոփայությունների կապի և փոխազդեցության հարցին: Նա իր դատողությունները սկսում է հարցի բնդհանուր հասկացությունից: Ահա նրա բմբռնումը. «Առհասարակ փիլիսոփայությունը ազգային է միայն իր զրսերուման ձևով, իսկ իր բովանդակությամբ, այսինքն՝ որպես մատերիալիզմ կամ իդեալիզմ ու դրանց փոխադարձ պաշար, նա ազգային չէ ու չի կարող լինել. մատերիալիզմն, օրինակ, ամենուրեք և բոլոր ժամանակներում մեկ է՝ մատերիալիստականության բնորոշումը ոչու համեմատությամբ: Նա տարբեր է իր զարգացման աստիճաններով և իր զրսերուման դժերով»¹: Այստեղ Հ. Գարրիելյանի սխալն այն է, որ փիլիսոփայության «զրսերուման ձևերը» նա պատկերացնում է առանց բովանդակության, անջատելով այդ երկու հասկացությունները և նրանցից մեկը հայտարարելով ազգային, իսկ մյուսը՝ համընդհանուր (ու ազգային): Փիլիսոփայության բովանդակությունը պատկերացնել առանց «զրսերուման ձևերի», առանց ազգային առանձնահատկությունների՝ անհնարին է: Այսպես, Արիստոտելի փիլիսոփայությունը իր «զրսերուման ձևերով», իր ազգային առանձնահատկություններով հույն ժողովրդի ազգային կուլտուրան է, լինելով հանդերձ համամարդկային, համընդհանուր. չէ՞ որ աշխարհի բոլոր քաղաքակրթված ժողովուրդները բնկալել են այդ փիլիսոփայությունը, դարձրել են այն իրենց ինտելեկտուալ աշխարհի բովանդակության կողմերից մեկը: Նույնը կարելի է ասել XVIII դարի ֆրանսիական կամ գերմանական կլասիկ փիլիսոփայությունների մասին: Նույնը կարելի է ասել մեր օրերում լենինիզմի մասին, որը ազգային, ուսական և միաժամանակ համընդհանուր, համամարդկային կուլտուրա է: Համամարդկայինը չի կարող ազգային չլինել, ճիշտ այնպես, ինչպես ազգայինը չի կարող չլինել համընդհանուր, եթե իր նշանակությամբ դուրս գալով ազգային շրջանակներից, դարձել է բնդհանուրի սեփականությունը:

Հ. Գարրիելյանը, անշուշտ, սխալվում է, երբ գտնում է, թե մատերիալիզմը կամ իդեալիզմը ու դրանց փոխադարձ պաշարը ազգային չեն ու չեն կարող լինել, որ դրանք ամենուրեք և բոլոր ժամանակներում միևնույն բանն են: Մատերիալիզմը կամ իդեալիզմը, որպես փիլիսոփայություն, միայն մտածողության և կեցության հարաբերության այս կամ այն արտահայտությունը չեն, ինչպես պատկերացնում է Հ. Գարրիելյանը, այլ ամբողջական աշխարհայեցողական սխտեմներ, աշխարհի ճանաչողության բնդհանրացում և հանրա-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանգես», էջ 166:

դամար: Իսկ այդ բոլորը, զրսեորվելով այս կամ այն երկրի, տվյալ ժողովրդի ինտելեկտուալ կյանքում, հար և նման նրա պրակտիկային, չի կարող չլինել ազգային, ավելին, եթե չլինի ազգային, կրկնում ենք, երբեք չի կարող լինել համամարդկային, համընդհանուրը: Լ. Գաբրիելյանը հակասելով ինքն իրեն ազգարարում է, թե «ամեն մի ազգային փիլիսոփայություն իր էության մեջ համընդհանուր է»¹: Ոչ, այդպես չէ, միշտ չէ, որ ազգային լինում է համընդհանուր: Այդպիսին նա դառնում է միայն այն ժամանակ, երբ իր զարգացմամբ, իր նշանակությամբ հասնում է համընդհանուրի մակարդակին, դառնում է ընդհանրական սեփականություն:

Լ. Գաբրիելյանը խեղաթյուրում է մեր շարադրությունը: Նա գրում է. «Նրբ խոսք է լինում հայ և օտար փիլիսոփայությունների հարաբերությունների մասին, նկատի է առնվում նրա կապը ուրիշ ազգերի փիլիսոփայական գիտությունների հետ: Ծիշտ չէ այս կոնկրետ փոխհարաբերությունը փոխարինել «ազգային և համընդհանուր փիլիսոփայության միասնությամբ»²: Այստեղ շակերտների մեջ առնված խոսքերը Լ. Գաբրիելյանը վերագրում է մեզ և նշում մեր գրքի համապատասխան էջը: Մինչդեռ այնտեղ առված է բոլորովին այլ կերպ. «Изучая историю армянской философии, мы столкнулись с проблемой соотношения национальной и всеобщей философии»³. Անհիմն կերպով «соотношения» բառը փոխարինելով «միասնությամբ» բառով, Լ. Գաբրիելյանը գրաճեղձի «հիմք» է ստեղծել մեզ քննադատելու համար:

Նա վարվում է նույն կերպ, երբ խոսում է ժառանգականության մասին: Մեր այն միտքը, թե «ժառանգականությունը հանդիսանում է հիմք կենդանի ստեղծագործության համար» նա մատուցում է այնպես, որ իբր մենք գրել ենք, թե «Հասարակության, ուստի նաև փիլիսոփայության հիմնական առաջատար ուժը ժառանգականությունն է»⁴: Այնուհետև նա ամենայն լրջությամբ հայտնադործում է, թե հասարակության պրոդրեսի էությունը արտադրողական ուժերի զարգացումն է, մինչդեռ մեր աշխատության այդ նույն էջի վրա գրված է. «Այստեղ մենք նկատի ունենք, նախ և առաջ, արտադրողական ուժերի, նյութական արտադրության կուլտուրայի զարգացումը»⁵:

* * *

Անհանդուրժելի է, երբ գիտության բնագավառում վեճի են մտնում, գիմելով խեղաթյուրումներ: Այսպես, Լ. Գաբրիելյանը վերագրում է մեզ այն միտքը, թե իբր մենք հայոց պատմության «կարևորագույն բնորոշ գիծը» համարել ենք ոչ թե սոցիալ-դասակարգային, այլ ազգային-ազատագրական պայքարը⁶: Մինչդեռ մեր աշխատության իր իսկ հիշատակած էջի վրա գրված է. «Ամեն մի երկրի կամ ժողովրդի պատմությունը, նախ և առաջ, հանդիսանում է նյութական բարիքների արտադրության պատմություն, աշխատավոր ժողովրդի պատմություն, սոցիալական ստրկացման դեմ ուղղված նրա պայ-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1967:

² Նույն տեղում, էջ 166—167:

³ В. К. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959, էջ 354:

⁴ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1967:

⁵ В. К. Чалоян, նշվ. աշխ., էջ 355:

⁶ Տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 151:

քարի պատմություն», և որ «այդ ընդհանուր թեզը, հասկանալի է, վերաբերում է նաև հայոց պատմությանը: Սակայն հայոց պատմության մեջ, ինչպես ամեն մի այլ երկրի պատմության մեջ, կան տվյալ երկրին հատուկ առանձնահատկություններ: Հայոց պատմության կարևորագույն բնորոշ գիծը, դա մշտական ազգային-ազատագրական պայքարն էր ընդդեմ օտարերկրյա զավթիչների, այն պայքարը, որը շարունակվեց դարերով, հանդիսանալով երկրի պատմության մեջ գերակշռող հանգամանք, գրեթե նրա զարգացման բոլոր էտապներում» և որ «հայոց պատմության այդ ընդհանուր և առանձնակի դժերը պայմանավորում էին Հայաստանի ազնկվատ կոլտուրան, վերջինիս զարգացման հար և նման պատմությունը»¹: Հետևաբար մենք հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարը համարել ենք ազգային առանձնահատկության հատկանիշների մեջ «կարևորագույն բնորոշ գիծը», պնդելով, որ հիմնականը, ինչպես և ամենուրեք, հանդիսանում է սոցիալ-դասակարգային պայքարը²: Գարրիելյանը նաև գիտե, բայց թաքցնում է իր ընթերցողներից մեր աշխատության նույն էջի վրա շարադրված այն միտքը, որ Հայաստանում «աշխատավոր ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարը միշտ միահյուսվում էր նրա սոցիալ-դասակարգային պայքարի հետ, ուղղված հայրենի հարստահարիչների դեմ»³:

Հ. Գարրիելյանը գրում է, որ իբր թե Վ. Չալոյանի մոտ ասված է. «Հայ իրականությանը հատուկ վերոհիշյալ պատմական առանձնահատկություններ... հանգեցրին հայ փիլիսոփայության տարբերությանը մյուս ժողովուրդների փիլիսոփայությունից»⁴: Բայց ենք անում մեր աշխատության՝ Հ. Գարրիելյանի կողմից հիշատակված էջը, որտեղ ասված է բոլորովին այլ բան. «Հայոց միջնադարյան փիլիսոփայության ներկայացուցիչների սոցիալ-քաղաքական հայացքների մեջ կարևոր տեղ է բռնում աշխատավոր ժողովրդի սոցիալ-դասակարգային պայքարի թեորիան ուղղված հայրենի և օտար շահագործողների դեմ...: Հայոց փիլիսոփայության հասարակական-քաղաքական մտքի մեջ մյուս առաջատար պրոբլեմը հանդիսանում էր ազգային-ազատագրական շարժման տեսական ընդհանրացումը, գրեթե հայոց պատմության ողջ ընթացքում»: Այնտեղ ասված է նաև, որ «միջնադարյան հայոց փիլիսոփայության այդ բոլոր կարևոր հարցերը պատկերացում են տալիս Հայաստանի փիլիսոփայական մտքի զարգացման առանձնահատկության մասին: Հայոց փիլիսոփայության մեջ, հասկանալի է, կա շատ ընդհանրություն ուրիշ երկրների փիլիսոփայության պատմության հետ, ճիշտ այնպես, ինչպես ինքը հայոց պատմությունը շատ ընդհանրություններ ունի մնացած երկրների մեծ մասի պատմության հետ: Միաժամանակ Հայաստանի իրականությունը հատուկ պատմական առանձնահատկությունները չէին կարող չափազանցապես նրա փիլիսոփայական մտքի պատմության վրա: Այդ իսկ հանգամանքը բերեց հայ փիլիսոփայության տարբերության՝ համեմատած ուրիշ երկրների փիլիսոփայությանը»⁵:

Այսպիսով ոչ միայն հայոց պատմության, այլև հայոց փիլիսոփայության վերաբերյալ մենք առաջին տեղը հատկացրել ենք սոցիալ-դասակարգային

¹ В. К. Чалоян, *нзվ. աշխ.*, էջ 7:

² Նույն աղբյուր:

³ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 152:

⁴ В. К. Чалоян, *нзվ. աշխ.*, էջ 12—13:

պայքարին, որից հետո միայն՝ մեր երկրին բնորոշ ազգային-ազատագրական պայքարի առանձնահատկություններին: Հ. Գաբրիելյանը խեղաթյուրում է մեր ասածները, երբ գրում է, թե Վ. Չալոյանը փոխարինում է սոցիալ-դասակարգային պայքարը ազգային-ազատագրական շարժումներով:

Հ. Գաբրիելյանը բերելով կոնտեքստից կտրված մեր հետևյալ խոսքերը՝ «գոհակություն կլինեի մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարը փիլիսոփայության պատմության մեջ պատկերացնել որպես անտագոնիստական ուժերի պայքար երկու զուգահեռ ուղիների վրա», գրում է. «Բայց ի՞նչ կապ ունի անտագոնիզմը «զուգահեռ ուղիների» հետ: Անտագոնիզմը դասակարգային պայքարի ամենասուր ձևն է, իսկ «զուգահեռ ուղիների» իդեալն կապվում է սոցիալական հավասարակշռության թեորիայի հետ և հասարակության մեջ անտագոնիստական հարաբերությունների առկայությունը ժխտելու օգտին բերված մի «փաստարկում» է: Հայտնի է, որ դասակարգային պայքարի մարքսիստական ուսմունքի դեմ մախիստները ծառացան, հենվելով հենց այդ հավասարակշռության ու դրա հետ կապված «զուգահեռ ուղիների» թեորիայի վրա: «Մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի անտագոնիստական» բնույթը «գոհակություն» համարել՝ նշանակում է հրաժարվել այն մտքից, թե մատերիալիզմը և իդեալիզմը միմյանց բացասող ուղղություններ են փիլիսոփայության մեջ և մատերիալիզմի լիակատար հաղթանակը անհրաժեշտորեն ենթադրում է իդեալիզմի վերացումը: Այլ կերպ ասած, դա նշանակում է փիլիսոփայության պատմությունը շարադրելիս ղեկավարվել ոչ թե մատերիալիզմով, այլ բուրժուական հավասարակշռության թեորիայով: Ակներև է, որ Հ. Գաբրիելյանը ճիշտ չի հասկացել մեզ, այլապես նա կիմանար, որ մենք դեմ ենք դուրս դալիս ոչ թե մատերիալիզմի և իդեալիզմի անտագոնիստական պատկերացմանը, այլ դրանց՝ զուգահեռ ուղղությունների վրա լինելու ըմբռնման դեմ, ուրեմն և նրանց հավասարակշռված լինելու պատկերացման դեմ:

Պետք է ասել նաև այն, որ Հ. Գաբրիելյանի բերած մեր խոսքերը նույն տեղում ունեն իրենց սկիզբը և շարունակությունը: Սկզբում ասված է. «առանց իդեալիզմի պատմության չի կարելի պատկերացնել փիլիսոփայության պատմությունը, որը ոչ միայն մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարն է, այլև մեկի վերընթաց բարձրացումը մյուսի հետևից, մեկ ուղղության հարստացումը մյուսի ձեռք բերած նվաճումներով»: Իսկ վերջում մենք գրել ենք հետևյալը. «Մատերիալիզմի և իդեալիզմի զարգացման պրոցեսը ընթացել է շատ բարդ, փիլիսոփայության մեջ այդ ուղղություններից յուրաքանչյուրը անցել է զարգացման տարբեր ճանապարհ, ունեցել է իր վերելքի և վայրէջքի էտապները, պայմանավորված գոյություն ունեցող պատմական իրականությամբ: Կարելի է դեռել այսպիսի ընդհանուր, թեպետ իր մասնավոր դրություններում ոչ ամեն դեպքում ճշմարտացի, սխեմա. վեր բարձրացող դասակարգի մատերիալիստական փիլիսոփայությունը ապրում է ծաղկում, այն ժամանակ, երբ վայրէջքում գտնվող դասակարգի իդեալիզմը ապրում է անկում: Հետևաբար այս կամ այն երկրում լինում է մատերիալիզմի, լինում է և իդեալիզմի տիրապետության շրջանը, մեկ ուղղությունը կրում է պարտություն և գնում է դեպի անկում, իսկ մյուսը հաղթում է և դառնում գերիշխող գաղափարախոսության մեջ: Այդ իսկ հանգամանքն է, որ որոշում է փիլիսոփայական հիմնական ուղ-

1 «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 152:

դուլյունների պայքարի բնույթը»¹։ Հետևաբար մենք դեմ ենք դուրս եկել հավասարակշռության թեորիային, անվանելով այդ գոհակուլյուն։ Հ. Գարրիելյանը վերագրում է մեզ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի անտագոնիստական բնույթը գոհակուլյուն համարելը, մինչդեռ մենք իրականում գոհակուլյուն ենք համարել այդ երկու անտագոնիստական ուղղությունները երկու զուգահեռ ուղիների վրա հավասարակշռված պատկերացնելը։

Հ. Գարրիելյանը գրում է. «Կարելի է արդյոք ասել, թե «աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողությունը ինքնուրույն կերպով հանդես չի գալիս, այլ մտնում է կուլտուրայի հուշարձանների ստեղծագործության, առաջին հերթին՝ գրականության և արվեստի, հիմքի մեջ, ժողովրդի ստեղծագործության մեջ հանդես է գալիս չորրորդած և գիֆերենցիացիայի շենթարկված ձևով. վերջապես, այն ներկայացված է ժողովրդի ստեղծած կրոնական առասպելների մեջ»²։ Ոչ, այդպես ասել չի կարելի, որովհետև փաստերն այլ բան են ապացուցում»³։ Այնուհետև Հ. Գարրիելյանը բերում է իր «ապացույցները»։ «Ճիշտ չէ, որ աշխատավորության աշխարհայեցողությունը ինքնուրույն կերպով հանդես չի եկել և հանդես չի գալիս։ Նալրանդյանի ուսմունքը, օրինակ, ժամանակի հայ աշխատավոր գյուղացիության գաղափարախոսությունն էր, բայց շարադրվել է հատուկ աշխատություններում՝ ուղղված կրոնական առասպելաբանության դեմ։ Իսկ եթե խոսենք այսօրվա մասին, ապա հիշյալ դրույթը կարելի է դնահատել որպես փաստի գիտակցված անտեսում, որովհետև անհր-նար է չիմանալ, որ բանվորների և առհասարակ աշխատավոր մարդու մեր օրերի փիլիսոփայական աշխարհայեցողությունը՝ մարքսիզմ-լենինիզմը ինքնուրույն գիտություն է։ Ինչո՞ւ կարելի է ապացուցել, որ անցյալի հուշարձանները միայն «աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողությունն են ներկայացնում»։ Մի՞թե, օրինակ, Գառնիի կամ Զվարթնոցի հուշարձանները ամբողջությամբ հայ աշխատավոր մարդու մտորումների մարմնացումներն են։ Դամ ինչպե՞ս կարելի է մոռանալ, որ, օրինակ, պատկերամարտությունը մի ժամանակ զլխավորվել է բյուզանդական կայսրերի կողմից և ուղղվել է աշխատավոր ժողովրդի դեմ։ Ասածներիցս հետևում է, որ անցյալի ոչ բոլոր հուշարձաններն են, որ մարմնավորում են գյուղացու կամ արհեստավորի ձգտումները, որովհետև դրանց ստեղծմանը այս կամ այն կերպ մասնակցել են նաև իշխող դասակարգերը, թեկուզ հասարակության մեջ ունեցած իրենց գիրքով։ Անտեսել պատմական այս իրողությունը, նշանակում է անցյալի հուշարձաններին մոտենալ «միասնական հոսանքի» գիրքերից»³։

Հ. Գարրիելյանը պարզապես անբարեխղճություն է ցուցաբերում, երբ մեր «հայ ժողովրդի աշխարհայեցողությունը» արտահայտությունը վեր է ածում «աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողություն» բառերի, երբ բաց է թողնում մեր աշխատությունից բերված քաղվածքի սկզբի բառերը՝ «այն ժամանակում» և վերջում՝ «այն ժամանակ», այսինքն այն շրջանում, երբ նոր էր կազմավորվում հայ էթնոսը, մեր թվարկությունից մոտ երեք դար առաջ, մի ժամանակաշրջան, որին նվիրված է մեր աշխատության այդ գլուխը։ Անհիմն կերպով նա բնդհանրացնում է մեր ասածը՝ բոլոր ժամանակների համար, բնդհույս

¹ В. К. Чалоян, նշվ. աշխ., էջ 10։

² «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 156։

³ նույն տեղում։

մինչև Մ. Նալբանդյան և Մարքս—Լենին։ Ավելին. Հ. Գաբրիելյանը փորձում է պիտակներ փակցնել, երբ վերագրում է մեզ «միասնական հոսանքի» պատկանելություն։ Նրա կարծիքով, եթե մենք բնգունում ենք «աշխատավոր ժողովրդի աշխարհայեցողությունը» առանձին, իսկ ինքը գտնում է, որ այդպիսին երևան է գալիս պատմական զանազան կարգի հուշարձաններում՝ տիրող դասակարգերի ստեղծագործությունների հետ միատեղ, որպես մեկ ամբողջություն, ապա ոչ թե ինքը, այլ մենք ենք հարում «միասնական հոսանքին»։

Ահա Հ. Գաբրիելյանի բանավիճելու մեթոդի մի օրինակ էս։ Նա գրում է. «Վ. Չալոյանը հավատացնում է, որ պաշտպանելով հայ եկեղեցու դոգմաները, Որոտնեցին և Տաթևացին որպես թե «պաշտպանում էին Հայաստանի ազգային շահերը (sic—Հ. Գ.)։ Նրա կուլտուրայի ինքնօրինակությունն ու ինքնուրույնությունը»։ Մինչդեռ այս առթիվ մեր աշխատության՝ Հ. Գաբրիելյանի կողմից հիշատակված էջում գրված է հետևյալը. «Именно против (западной) схоластики выступили представители школы Татева, борьба которых имела прогрессивный характер, ибо они отстаивали национальные интересы Армении, самобытность и самостоятельность ее культуры»²։ Այսպիսով, Հ. Գաբրիելյանը արեմտյան սխոլաստիկայի դեմ մղված պայքարի փոխարեն մեջտեղ է բերում հայ եկեղեցու դոգմաների պաշտպանության թեզը։

Վերջապես նշենք մի տարօրինակ փաստ էս։ Հ. Գաբրիելյանը գրում է. «Իրերի պատմական բերումով արիստոտելիզմը հայերի մեջ բավականաչափ ուժեղ է եղել», տալով ծանոթություն. «այդ մասին մանրամասն տե՛ս մեր «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության II հատորը, էջ 121—123»³։ Բայց ենք անում հիշատակված տեղը և տեսնում ենք, որ այնտեղ խոսվում է միայն այն մասին, որ Գավրիթ Անհաղթի մոտ որոշակիորեն դրսևորվել է արիստոտելիզմը։ Ամփոփենք մեր խոսքը։

Հ. Գաբրիելյանի հոգվածը, մեր կարծիքով, ճիշտ չի լուծում իր առաջ դրված խնդիրները։ Այդ վերաբերում է ն' հայ փիլիսոփայական մտքի առանձնահատկություններին ու նրա ուղղություններին, ն' փիլիսոփայության առարկայի հարցին, ն' հայ ու օտար փիլիսոփայությունների հարաբերության խնդրին։

ОБ УЗЛОВЫХ ВОПРОСАХ ИСТОРИИ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. К. ЧАЛОЯН

(Р е з ю м е)

Статья проф. Г. Габриэльяна «О некоторых узловых вопросах истории армянской философии», опубликованная в дискуссионном порядке в № 2 «Историко-филологического журнала» за 1960 г., содержит ряд неправильных положений. В ней обходятся такие важные вопросы, как свое-

¹ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 171—172։

² В. К. Чалоян, նշվ. աշխ., էջ 241։

³ «Պատմա-բանասիրական հանդես», էջ 170։

образе армянской философской мысли, наличие школ и направлений в армянской философии и т. п.

Повторяя общеизвестную истину о материалистическом и идеалистическом направлениях в философии, автор отрицает возможность деления ее под углом зрения социально-классовой принадлежности и проявления в ней национальных черт и своеобразий. Вместе с тем Г. Габриэлян ошибочно полагает, что предметом всей средневековой армянской философии является понятие бога, «бог как субстанция». Не менее ошибочно его мнение и о том, что поклонение солнцу и воде, обожествление этих элементов в древней Армении свидетельствует о материалистическом направлении в армянской философии.

Наконец, касаясь вопроса о связях армянской философии с философией других стран и народов, автор указанной статьи обходит тот факт, что национальная философия становится всеобщей только в том случае, если она по своей значимости выходит за пределы своей страны.