

ԴԱՎԻԹ ԱՆԶԻՂԹԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ՝

Հայ ժողովրդի փիլիսոփայական մասանգու-
թյան ուսումնասիրությունը համեմատաբար
նոր է սկսվելու։ Հայաստանի փիլիսոփայական
մաթի պատմությունը դեռ նոր սաղմավորվող
դիսցիպլինա է և շատ կարեւոր է, որ նենց
սկզբից այն դրվի առողջ հիմքի վրա, լիովին
համապատասխան պատմական ճշմարտու-
թյան, դրվի նեոսոցիալիստական մարքսիստ-
կան-լենինյան մեթոդի նեոսոցիալիստական կիրա-
րումով։

Ինքնին հասկանալի է, որ մենք մի հա-
ճապություն, անհրաժեշտ ընդհանրացումներ, ան-
ցյալի կուլուրական մասանգության նկատ-
մամբ դիֆերենցացված մասնացման անհրա-
ժեշտություն մասին լենինյան սաղմոսյան
պահանջի մոտացում, փիլիսոփայական պրո-
գրեսիվ և սեպտիկ իդեաների միախառնու-
մը կարող են խճճել սկսված գործը, խանգարել
հայ ժողովրդի փիլիսոփայական լուրջ և նե-
սաբարբաբական մասանգության ուսումնասիր-
մանը՝ զրոստիմանքը։ Հարկադրված ենք խո-
սելու այդ վաճառների մասին, որովհետև ար-
դեն բացորոշ երևան են եկել այդ մասան-
գությունն աղավաղելու, այն իդեալականաց-
նելու, անդձնացնելու, մի իդեալականացում,
որ կատարվում է մարքսիստական-լենինյան
մեթոդաբանության հիմնական գրույթներից հրա-
ժարվելու միջոցով։ Հայաստանի փիլիսոփա-
յական մաթի պատմության ամենակարգաբան խե-
ղատությունների ազանցումը են արդեն արգա-
րացի բնագավառի մասին ենթարկված Ա. Ա.
գամյանի (չէին Հայաստանի էսթետիկական
հայացքների պատմությունը), Ն. Գրքի-
լյանի (Վ. Գրքիստ Կոստանդյան) ախտաբու-
թյունները։ Հայաստանի փիլիսոփայական
մաթի ուսումնասիրման գործում եղած բացա-
հայտ անբարենախառնության վկայություն է
նաև Վ. Չալոյանի Վ. Գրքի Անհաղթի փիլի-
սոփայությունը։ Ուստի ենք աշխատությունը
(Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադե-
միայի հրատարակչություն, Երևան, 1946 թ.)։

Գրքի նեոսոցիալիստ շատ ջանք է գործ դրել
Դավիթ անհաղթի կյանքին ու գործունեու-
թյանը, նրա աշխատություններին վերաբե-

րող մի շարք տեղեկությունները ճշգրտելու,
այդ աշխատություններին բովանդակությամբ
վերլուծելու, Հայաստանի փիլիսոփայական
մաթի զարգացման մեջ մասնագիտական ու
տեղեկություն համար։ Մենք ստույգ ենք մեր
անհաղթյան առարկա տարածաշրջանում աշխա-
տանքի մի շարք արժանիքները, Դավիթ
անհաղթի մասանգության ուսումնասիրման գոր-
ծում նրա որոշ նշանակությունները միանշա-
նակաբար, ստույգ արժանագիր չենք հայտնա-
նկազնայելու այն դժվարությունները, որոնք
կանգնած են եղել նեոսոցիալիստական, բայց մի-
աժամանակ նեոսոցիալիստական համարում սովե-
րի սեպտիկ իդեաների մեթոդաբանական
լուրջ վրեպումները, այն կարգադրությունները,
որոնցով լի է նրա աշխատությունը։

Չալոյանի գրքի էական խնդիրներն այն
է, որ նրա մեջ անհաղթ է առնված փիլիսո-
փայության գաղափարային-պարտական
բնույթի մասին մարքսիստական-լենինյան
ուսմանը։ Նեոսոցիալիստական է ավելի
դիտական այն անխառն գրույթը, որ գաղա-
փարային անաղանդական հասարակա-
թյուններում չկան և չեն կարող լինել ար-
տագաղափարային, վերադասարկային փի-
լիսոփայական իդեաներ ու սխեմաներ,
որովհետև գրքի, ինչպես և հասարակական դի-
տականության բոլոր մյուս ձևերը, վերջին հա-
վով, սեպտիկ ձևերով արտացոլում են այն-
կամ այն հասարակական գաղափարի սեպտի-
կան և անհաղթը։ Փիլիսոփայության պատմու-
թյունը մեր առաջին հանգիստ է գալիս արդեն մա-
տերիալիզմի իդեալիզմի պայթյունային պատմու-
թյուն, որը ու այլ ինչ է, եթե ու գաղափարային
պայթյունի իդեալիզմի արտահայտությունը։

Գրքի սովորական աշխատության նեոսոցիալիստ
անհաղթ է առնել այն տարրական դիտական ճշմար-
տությունները և կանգնել է ինչ, որ հայկա-
կան ազգային միասնական փիլիսոփայական
արագիցիայի նեոսոցիալիստական դիտարկի վրա նա
փորձում է ազանցել, թե իբրև մասերիա-
լիզմը նեոսոցիալիստական է հայ ժողովրդի և նրա
մասնագիտների ազգային անանձնականու-
թյունը։ Այսպես, գնահատելով հովանի Որոս-

նեղու հայադրները, հեղինակը հայաարարում է, որ «...այդպիսի, այսինքն՝ աշխարհայեցողության մասերի փոխակերպումն ընդ յթիւ համապատասխանում էր ազգային փոխփոխակերպումն արագիցիային, որ դալիս էր հենց Դավթից» (Վ. Չալոյան, «Դավթի Անհաղթի փոխփոխակերպումը», էջ 211)։ Կարելի է կարծել, որ առ զբոլի պատահական թխալ է, բայց ոչ իր ամբողջ աշխատութեան մեջ հեղինակը, նախապէս յուրաքանչյուր ազգային կուլտուրայի մեջ զոյութեան ունեցող երկու կուլտուրաների վերաբերյալ լեւնայան ցուցումին, կիրառում է «հայկական իդեոլոգիա», «հայկական ազգային աշխարհայեցողութեան», «հայկական ազգային կուլտուրա» հասկացողութեան ներքին ժառանգութեան և իդեոլոգիայի պայքարի փոխարինումը ազգային միասնական փոխփոխակերպման արագիցիայով, հեղինակի դատողութեանը հայկական միասնական իդեոլոգիայի մասին հիմնովում են միասնական հայ ժողովրդի մասին եղած կեղծ թեորհային վրա, հեղինակը փորձում է հայ ժողովրդի պատմութեանը պատկերացնել ոչ թէ որպէս դասակարգային պայքարի պատմութեան, այլ առաջին հերթին որպէս արաքիւն թշնամիների գեմ հայերի պայքարի պատմութեան, «Հին հայկական կուլտուրայի» գրում է Վ. Չալոյանը, հասկանալի փոխփոխակերպման մտքի դարգացումը պետք է գիտնի մի կողմից նոստանական կայսրութեան և մյուս կողմից Պարսկաստանի հետ հայաստանի ունեցած հարաբերութեաններին սխառնումն (նույն տեղում, էջ 7)։ Հավատարիմ Քալիւպ այս թեորհային, հեղինակը փորձում է Հայաստանում եղած իդեոլոգիական երևույթներն ըմբռնել ոչ թէ հայկական իրականութեան ներառելի սոցիալ-քաղաքական դասակարգային հարաբերութեանների ուսումնասիրման հիման վրա, այլ առաջնապէս արտաքին հակասութեանները Հայաստանի ու նրա հարևանների միջև եղած հակասութեանները պարզելու միջոցով։ Ահա թէ ինչու իր պատմական տեսութեան մեջ հեղինակն ավելի շատ զբաղված է Հռոմի և Պարսկաստանի մասին զարգացած ճշմարտութեանների շարադրումով, քան թէ հայ իրականութեան լուրջ վերլուծութեամբ։

Հայ փեոգրաների, գյուղացիների և արհեստավորների մասին հեղինակի առանձին մտքերը մնում են սոսկ թուցիկ հիշատակութեաններ, որովհետև, ինչպէս պատմական տեսութեան մեջ, այնպէս և ամբողջ գրքում չկան հին Հայաստանի դասակարգային պայքարի որպէս հայոց պատմութեան հիմնական տեսանկյուն, որպէս հասարակական գիտակցութեան տարրեր ձևերի հիմք գիտելու փորձերը։

Այսպիսով, Վ. Չալոյանը ըստ էութեան վերաբերում է հայ բուրժուական պատմագրութեան գիտնոցից վերցրած մեծաքանակութեամբ համաձայն Հայաստանի աշխարհագրական դիրքը՝ երկու աշխարհների շփման տեղում, արաքիւն թշնամիների անվերջ արշավանքները իւրեք կանխորոշել են հայերի ազգային կոնսոլիդացիան, հայկական իդեոլոգիային տվել ազգային ամբողջականութեան և միասնականութեան, և երկու մեծ և թշնամի աշխարհների՝ Արեւմուտքի և Արևելքի շփման վայրում դանդաղ Հայաստանը, — գրում է հեղինակը, — իր պատմական ճակատագիրը կառուցել է անկախութեան համար մղվող տանջալի պայքարում։ Իր կուլտուրան նա կառուցել է այդ աշխարհների գեմ մղած զաղափարական համառ, և ոչ միայն զաղափարական պայքարում, մի պայքար, որ միաժամանակ նշանակում էր միասնականութեան, և ազգային դարձած տրագիկաների պաշտպանութեան ու մյուս ժողովուրդների կուլտուրաների ունեցել մշակում (նույն տեղում, էջ 221)։ Այստեղ, ինչպէս և ամբողջ գրքում, Վ. Չալոյանն ամբողջ ուղարկութեանը կենտրոնացնելով արաքիւն թշնամիների գեմ Հայաստանի մղած պայքարի վրա, մթաղնում, անտես է առնում շահագործող և շահագործվող դասակարգերի և ոչ մի բնական շղաղարող պայքարը Հայաստանում։ Ազգային կուլտուրայի, ազգային տրագիկանների, ազգային իդեոլոգիայի մասին անվերջ խոսակցութեաններով հեղինակը անտեսում է հին Հայաստանի իդեոլոգիական կյանքում ռեալիտեան և պրոլետարիատի ժողովրդների միջև մղվող պայքարի հարցը։ Պատահական չէ, որ հեղինակը նույնիսկ չի գտնում Դավթի փոխփոխակերպման դասակարգային բնույթի հարցը։ Դավթից, և թէ հավատանք հեղինակին, հասագողացին գեմ է, ճիշտ այնպէս, ինչպէս և նրա փոխփոխակերպումը համազգային է, արաքիւնում է ամբողջ հայ ժողովրդի շահերը։ Հեղինակը գրում է «...Այդ փոխփոխակերպման (Դավթի և Վ.) մոտաժողութեանը արաքիւնում էր երկրի հասարակական իդեոլոգիայի առաջատար անդինցը, այն տեղիկնցը, որը թէ Մերձավոր Արևելքում և թէ Արեւմուտքում իշխող միատիպիդմով տոգորված հայադրների մասախուղում հայ ժողովրդին հեշտացնում էր, հզոր թշնամիների գեմ նրա մղած անհավասար և անվերջ պայքարում, որոնք և իր ուղերի տակ գտնել իր պատմական զոյութեան թխալ հողը, երկրային կապերի ու հարաբերութեանների հողը, դալ իր ամբողջականութեանը, պաշտպանել իր ազգային ինքնատիպ կուլտուրան (նույն տեղում, էջ 188—189)։

Մի այլ անգամ Վ. Չալոյանը հետևյալ կերպ է բացատրում Դավթի փիլիսոփայության ծագումը. «Տրամաբանության երկերը Հայաստանում երևան են եկել, ինչպես ասել է Հեղելը նեոպլատոնիկների տրամաբանության վերաբերմամբ, «մտքի որոշակիության» պահանջմունքից: Հայ ժողովրդի ինտելեկտուալ կյանքում հենց այդպիսի պահանջմունքի առկայությունն էլ հանդիսացել է այդպիսի երկերի երևան գալու և ընկալման նախադրյալը. որոշել է հատկապես Արիստոտելի պահանջը, սասնափորագրել նրա արամբանության պահանջը, և հենց այդ պահանջին էլ իր տրամաբանական երկերում ընդառաջել է նեոպլատոնիկ Դավթ Անհաղթը» (նույն տեղում էջ 86): Այսպես ուրեմն, «մտքի որոշակիության» նկատմամբ «հայ ժողովրդի» պահանջմունքը ծնել է Դավթի փիլիսոփայությունը: Ի՞նչ է սա, եթե ոչ ախպիկ իդեալիստական բացատրություն, ոչ պատահականորեն հիմնավորված իդեալիստական հեղինակություն:

Հրաժարվելով Դավթ Անհաղթի փիլիսոփայության սոցիալ-տնտեսական, դասակարգային արմատների մարքսիստական-լենինյան վերլուծության խնդրից, Վ. Չալոյանն սկսում է մտածողի ղեմքը կերտել իր սեփական հայեցողությամբ և ցանկությունով: Նեոպլատոնիկ Դավթին նա դարձնում է հիմնականում մասերիալիստ փիլիսոփա, որը ղեկավարող պարոմ, հայաստանում ֆեոդալական հարաբերությունների և բրիտանական իդեալիստական մեթոդի մասնական ծաղկման՝ «մասնականաբանության», արտահայտվելով «հասարակական իդեոլոգիայի առաջնաար տեղեկները», իբրև մասերիալիստականորեն մեկնաբանում է ոչ միայն բնությունը, այլև հասարակական կյանքը: Հեղինակը գրում է, թե Դավթի փիլիսոփայության մեջ արահայտվել է ընկալման և մարդկային սոցիալիզմի ողջախոհ, մասերիալիստական իմաստավորման տեղեկները» (էջ 189):

Նեոպլատոնիկ Դավթին մասերիալիստ մտածող դարձնելը գրաքննվող աշխատության մի ուրիշ կական արատն է, իր գրքում Վ. Չալոյանը Դավթին անվերապահորեն դասում է նեոպլատոնիզմի Ալեքսանդրյան դպրոցի շարքը: «Դավթի նեոպլատոնիզմը» գրում է հեղինակը, «անվիճելի է, այս բանում կարելի է հեշտությամբ համոզվել նույնիսկ նրա երկերը հարևանցիորեն ուսումնասիրելիս: Այս ևն յուրյոց տալիս նաև տրամաբանության վերաբերյալ նրա աշխատությունների մեկնաբանող բնույթը և մատֆիդիկական ու միամիտ շարք այլ հարցերի նրա լուծման բնույթը և նրա սխեմատիզմը, ինչպես նաև նրա վերաբերմունքը հունական փիլիսոփայության Տեղեկագիր 1—6

կլասիկներին» (նույն տեղում, էջ 69): Իր աշխատության 89-րդ էջում հեղինակը գրում է. «Նեոպլատոնիզմի փիլիսոփայությունը Հայաստանում ներկայացված է դիսավորապես Դավթ Անհաղթով: Քիչ հետ Դավթը բնութագրվում է որպես ախպիկ նեոպլատոնիկ: Դավթի հայացքների գնահատականը, որպես նեոպլատոնական հայացքների, պահանջվում է ամբողջ գրքում:

Սակայն, ինչպես մենք արդեն նշել էինք, Դավթին որպես նեոպլատոնիկ բնորոշելու հետ միասին Վ. Չալոյանը իր աշխատության մեջ տալիս է մի ուրիշ բնորոշում, որի համաձայն Դավթը հանդիսանում է հիմնականում մասերիալիստ մտածող:

Հեղինակը հայատարարում է, որ «Դավթը իր գնոսեոլոգիական հայացքներում նկատվում է մասերիալիզմի կողմը» (նույն տեղում, էջ 116): Սա զուտ մեղմ ձևակերպում է, որին հետևում են ավելի կտտեղորիկ ձևակերպումներ: Այսպես, բերելով զգացողության մատերիալիստական մեկնաբանությունը Արիստոտելի մոտ և այդ մեկնաբանության «արձագանքները» Դավթի աշխատություններում, հեղինակը եզրակացնում է. «Արիստոտելից փախ առնված այսպիսի մատերիալիստական բացիսի վրա է կառուցված Դավթի գնոսեոլոգիան» (նույն տեղում, էջ 119):

Չալոյանը հավաստացնում է, որ Դավթը ոչ թե պարզապես հետևել է Արիստոտելին, այլ մատերիալիստորեն հաղթարկել է նրա ուսմունքը. «Դավթի գնոսեոլոգիան, — հայտարարում է հեղինակը, — իր մեջ ներթմել է Արիստոտելի գնոսեոլոգիայի հատկապես մատերիալիստական կողմերը» (նույն տեղում, էջ 119): Բերելով Արիստոտելի իդեալիստական սկզբունքներ, թե բանականությունը ընդունակ է ըրենից ծնելու իմացություն, ասանց արտաքին աշխարհին դիմելու, Վ. Չալոյանն անում է հետևյալ ընդհանրացումը. «Արիստոտելյան այս եզրույթի անգործ խճճվածությունը» (Հեղինակը), որ նշանավորում է նրա մասերիալիստական սենսուալիզմի և իմացության ուղիղ նախնիի հակասությունը, նրա անհետևողականությունը և իմացության տեսության մասերիալիստական չիմունքների իդեալիստական ավարտումը, չի արտացոլում Դավթ Անհաղթի աշխատություններում: Այս վերջինիս գնոսեոլոգիան արիստոտելյանի համեմատությամբ զգալի չափով պարզեցված է և գրա հետ միասին ավելի հետևողական է. Դավթը չունի Արիստոտելյան թափի զաղափարների ծավալման մեջ, դրանց հարստությունները և լուրջմասնությունը, բայց զրա հետ միասին այստեղ իմացության ակաունքային բնագավա-

ոում չկա նաեւ նրա խնճավածութիւնը. նրա հակասականութիւնը և միատիկան՝ (նույն տեղում, էջ 122):

Այն հետևութիւնը, որ կարելի է անել Վ. Չալոյանի վերոհիշյալ պնդումից, հետևյալն է: Եթե իմացութեան տեսութեան մեջ Արիստոտելը տատանվում էր մատերիալիզմի ու իդեալիզմի միջև, ապա Դավիթը հաղթահարել է այդ արիստոտելյան անհետևողականութիւնը և հաստատ կանգնել մատերիալիստական գիտելիքի վրա: Այսպիսով, Նեոպլատոնիկ Դավթի իմացութեան տեսութիւնը Վ. Չալոյանի կողմից ներկայացվում է որպէս մատերիալիստական. բայց այդպէս է Դավթի ոչ միայն իմացութեան տեսութիւնը, այլև արամաբանութիւնը, որովհետև այդ արամաբանութիւնը կառուցվում է նրա գնոտիկոլոգիայի հետ միասնական ու բնդհանուր հիմքի վրա (սույն տեղում, էջ 188):

Դավթի փիլիսոփայական հայացքների որպէս մատերիալիստական հայացքների գնահատումը պահպանվում է հետագա ամբողջ շարադրման մեջ: Բավական է նշել, որ հռչակելով իր հակամարքսիստական թեզիսը, որի համաձայն մատերիալիզմը հանդիսանում է հայկական ազգային տրագիդիա, Վ. Չալոյանն այդ տրագիդիայի հիմնադիրն է համարում Դավիթ Անհաղթին:

Դժվար չէ ազդեցակող հակասութիւն տեսնել Դավթի փիլիսոփայութեան բնդհանուր գնահատականի մեջ: Մի կողմից Դավթը Ետիպիկ նեոպլատոնիկն է, մյուս կողմից նա հիմնականում մատերիալիստ է և հայ մատերիալիստական արագեցիայի հիմնադիրը:

Վ. Չալոյանն ինչպէս է համառոտում այդ այնքան անհամառոտ ռեզյումէները նեոպլատոնիզմը մտերմաբանելի հետ: Այս հակասութիւնը հեղինակը փորձում է հաղթահարել շատ արհեստական և գիտութեան համար անսովոր միջոցներով: Նեոպլատոնիկ Դավթին մատերիալիստ դարձնելու համար Վ. Չալոյանն առանց ասպացույցի հաշուկում է ինչ-որ, միայն նրան ծանոթ, մատերիալիստական նեոպլատոնիզմի դոյութիւն, ըստ որում փորձում է այդ հորինարանութիւնն ամբողջովն մարքսիզմի կլասիկների վայելքներով:

Գերմանական իդեոլոգիայի մեջ Մարքսը և Էնգելսը, բնագիտական Մարքս Դալթոններին, դրել են. «ի միջի այլոց, եթե արդեն մեր քաջն ուղում էր հին փիլիսոփայութեան պատմութիւնից կերտել հնութեան պատմութիւն, ապա նա, ինքնին հասկանալի է, պետք է ղապկերացներ. թե ստոյիկն էր, էպիկուրյան էր և սկէպտիկ-

ն էր ու լուծվում է նեոպլատոնիկն էր ի մեջ, որովհետև այդ վերջինն էր փիլիսոփայութեան ինչ տոյի ինչ է. եթե ոչ ստոյիկյան, էպիկուրյան և սկէպտիկական ուսմանը. ներքին Ֆանտաստիկ դուգորդումը Գլատոնի ու Արիստոտելի փիլիսոփայութեան դուգադակութեան հետ: Դրա փոխարենն աւայդ ուսմանը երբ լուծում է անմիջականորեն քրիստոսն և եթե յան մեջ: (Կ Մարքս և Գ. Էնգելս, Ներքին ժողովածու, հ. 4, էջ 122, ռուսերեն):

Վ. Չալոյանն այս արամաբանութիւնից բերելով մեր ընդդէմ ռեզյումէ, փորձում է անել այն ոխալ հետևութիւնը, որ եթե նեոպլատոնիզմի մեջ կան փիլիսոփայական տարբեր սիստեմների տարբեր, ապա, հետևաբար, որոշ նեոպլատոնիկներ կարող են հակվել իդեալիզմի կողմը, իսկ մյուսները՝ մատերիալիզմի կողմը: Այսպիսի հետևութիւն միանգամայն անհիմն է: Հայտնի է, որ իսլամը փոխ է առել և իր մեջ լուծել իր նախընթաց կրոնական միջաբար սիստեմների, ինչպէս, օրինակ, հուդայականութեան և քրիստոնեութեան տարբեր: Կարելի է արդյոք այստեղից անել այն անհեթեթ հետևութիւնը, թե մահմեդականներից ոմանք կարող են լինել քրիստոնյաներ, իսկ մյուսները՝ ռեզյումէականութեան կողմնակիցներ:

Այն փաստը, որ նեոպլատոնիզմի մեջ էկլեկտիկորեն դուգորդվում են դանազան փիլիսոփայական մեծ մտամբ իդեալիստական և միոտիկական) սիստեմների տարբեր, չի նշանակում, որ նեոպլատոնիզմը չունի իր սպեցիֆիկ հատկութիւնը, որ նեոպլատոնիզմի մեջ չկա փիլիսոփայական բնդհանուր ուղղութիւն և որ նրա մեջ կարող են, ավտոնոմ սկզբունքներով, կենակցել մատերիալիստները և իդեալիստները:

Չնայած նեոպլատոնիզմին յուրահատուկ ամբողջ սինկրետիզմին, նա ունի իր գլխավոր ուղղութիւնը: Այդ ուղղութիւնը իդեալիզմն է, որը վերասերվում է կրոնի ու միստիկայի: Նեոպլատոնիզմի հիմքում դրված է ոչ թե էպիկուրի, Արիստոտելի, ստոյիկների կամ սկէպտիկների փիլիսոփայութիւնը, այլ Գլատոնի օրեկտիվ իդեալիզմը: Նեոպլատոնիզմի հիմնական փիլիսոփայական աղբյուրը Գլատոնի օրեկտիվ իդեալիզմն է, որը վերջնականապէս լուծվում է կրոնի ու միստիկայի մեջ: Արիստոտելի ուսմանը իդեալիստական կողմը նույնպէս հանդիսանում է նեոպլատոնիզ-

մի ազգայութեան մեկը՝ (Փիլիսոփայութեան պատմութեան, Մոսկվա, 1941թ., հ. I, էջ 371, առաւելեալ)։

Նեոպլատոնիկները կանոյ շատան Պլատոնի իդեալիզմը և միաստիկան խորացնելու առաջ, նեոպլատոնիզմը միայն իր այդ հատկութեան ներքին կարող էր իր զարգացման մեջ դառնալ քրիստոնեական աստվածաբանութեան կարեւորագույն ազգայութիւն։ Միշտ այդպէս էլ նեոպլատոնիզմի կողմից այլանդակված Արիստոտելի զարձակ միջնադարյան սխոլաստիկայի գլխավոր հեղինակութեանը, ընդհանրապէս անտիկ փիլիսոփայութեան քայքայման և վուլգարացման վերջնական արդարեւն է, իսկ դրա հետ միասին՝ միջին դարերի աստվածաբանութեան փիլիսոփայական կարեւորագույն ազգայութեան մեկը։ Էկլեկտիկան, միաստիկան, սոփիստութեան ամենից ավելի խտացված ձևով ներկայացված են հինգ նեոպլատոնիզմի մեջ (Փիլիսոփայութեան պատմութեան, հ. I, էջ 371)։

Փիլիսոփայութեան մարքսիստական-լենինյան պատմութեան մեջ երկու պարզ չկա նեոպլատոնիզմի հիմնական ուղղութեան և ռեակցիոն բնույթի մասին։ Դա ավարտուն իդեալիստական և միաստիկական փիլիսոփայական զարգացում է, բացահայտ և սուր թշնամի մատերիալիզմին ու գիտական իմացութեանը։

Վ. Զալոյանը փորձում է վերանայել նեոպլատոնիզմի մարքսիստական-լենինյան գնահատականը։ Նա սկզբունքորեն նեոպլատոնիզմը սահմանադադարում է արեւմտյան ու արեւելյան իդեալիզմի անմիջապէս հետապնդում, թե նեոպլատոնիզմը Արեւմուտքում ռեակցիոն ու իդեալիստական է, իսկ Արեւելքում և, մասնավորապէս, Հայաստանում պրոգրեսիվ է ու մատերիալիզմին հակվող։

ԵՍՍՀ Արեւմուտքում — գրում է հեղինակը — նեոպլատոնիզմը վերասերվեց և Պրոկլի *Ալ-Է-Բեր Է-Կաւսիս*-ի հիման վրա զարձակ գնահատված արեւմտեանութեան, որն առավելապէս հակվում էր Պլատոնի իդեալիզմի և բովանդակազրկված ու խեղաթյուրված Արիստոտելի կողմը, ապա Հայաստանում նեոպլատոնիզմը հանձին Դավթի հակվում էր մատերիալիստներին ըմբռնված Արիստոտելի կողմը և զարգանում էր նրա՝ Արեւելքի համար արդիցիոն զարձակ հիմնականում մատերիալիստական մեկնաբանութեան հիմքի վրա (Դավթի Անհաղթի փիլիսոփայութեանը, էջ 223)։

Մի փոքր ստորեւ արվում է Արեւմտյան և Արեւելյան նեոպլատոնիզմի ավելի կատեգորիկ հակադրումը, Արեւելքում Արիստոտելը և նրա մատերիալիստական մեկնաբանութեանը, Արեւմուտքում Պլատոն-Պրոկլի իդեալիզմը-փի-

լիսոփայութեան ներառումը աստվածաբանութեան մեջ (նույն աւագում, էջ 223 - 224)։

Խոսելով Արեւելյան նեոպլատոնիզմի մասին՝ Վ. Զալոյանը նկատի ունի նեոպլատոնիկների Ալեքսանդրյան դպրոցը, որի մեջ նա դառում է նաև Դավթի Անհաղթին։

Ճիշտ է արդյոք Զալոյանի այն պնդումը, թե նեոպլատոնիզմի Ալեքսանդրյան դպրոցը, որին պատկանում էր Դավթի, հակվում էր մատերիալիզմի կողմը, ընթանում էր Արիստոտելի մատերիալիստական մեկնաբանման գծով։

Նախորդ աւանդ, որ հեղինակն իր գրքի և ոչ մի էջում փորձ չի արել ցույց տալու Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմի մատերիալիստական ուղղութեանը, Բայց դա նրան չի խանգարում հենվելու այդ չափացուցված գրույթի վրա, որպէս վերջին ինստանսիայի նշմարութեան վրա, և այդպիսով անելու իրեն անհրաժեշտ հետեւութեանները։

Իրականում ինչ էր իրենից ներկայացնում Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմը, ինչպէս հայանի է, Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմը առաջ է եկել մեր թվականութեան երրորդ դարում։ Նրա հիմնադիրն է Ամմոնիոս Սակասը, որը փիլիսոփայութեան պատմութեան մեջ հայանի է նրանով, որ պաշտպանում էր մարմնի և հոգու գույնիզմի սկզբունքը, ուսուցանում էր հոգու գոյութեան հնարավորութեանը մարմնից դուրս և նրանից անկախ։

Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմի մյուսներկայացուցիչը Պլոտինն էր, մի անպիկ միաստիկ, որի աշխատութեան ներքին Պլատոնի իդեալիստական ուղղութեանը վերասերվել էր խիստ ռեակցիոն իդեալիստական ու միաստիկական փիլիսոփայութեան։ Պլոտինն աչքի էր բնկնում նրանով, որ փորձում էր Պլատոնի որեւիտի իդեալիզմն անուղղութեան քայքայելու միացնել Արիստոտելի փիլիսոփայութեան իդեալիստական կողմերի հետ։

Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմի մյուս նշանավոր ներկայացուցիչը Պորֆյուրն էր, որի ուսմունքը մոտ էր Դավթի Անհաղթին։ Պորֆյուրն իրավացիորեն բնութագրվում է որպէս Արիստոտելի տրամաբանութեան աստվածաբանական գոգմատիկական խեղաթյուրման առաջին ներկայացուցիչներից մեկը։

Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիկների հետեւյալ սերունդը (V—VII դ. դ.) կազմում են Հիերոկլ Ալեքսանդրացին, Հերմիայի որդին, Ամոնիոսը, Օլիմպիոդոր կրտսերը, Հովհանն Յիլոպոն Կեսարացին, Էլիոսը, Ստեփան Ալեքսանդրացին։ Վ. Զալոյանը, ինչպէս աւել եւք, նեոպլատոնիկներին այդ շրջանի շարքում է դասում նաև Դավթի Անհաղթին։

Գետը է երևակայության մեծ ուժ ունենալ, անտիկ փիլիսոփայության այդ տիպիկ էպիգորներին (որոնց աշխատություններում իպեալիզմն աստիճանաբար սկսում է կորցնել իր սպեցիֆիկան և վերջնականապես վերաանցնել զուտ միատիկայի, կրոնի) մասերիալիզմի կոդմակիցներ ներկայացնելու համար: Ամենին պատահական չէ, որ այդ ուշ նեոպլատոնիկների ուսմունքը միաձուլվեց քրիստոնեական աստվածաբանության հետ, և նրանցից շատերը դարձան քրիստոնեական եկեղեցու ականավոր ներկայացուցիչներ: Այսպես հովհանն Ծիրնոպոն Գեսարացին դարձավ եպիսկոպոս, իսկ Ստեփան Ալեքսանդրացին դարձավ քրիստոնեական աստվածաբանության ուսուցիչ:

Ամենից հետաքրքրականն այն է, որ Չալոյանն այդ նեոպլատոնական դպրոցին վերագրելով մասերիալիստական բնույթ, հենց ինքը հարկադրված է խոստովանել, որ այդ դպրոցը... լուծվել է քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: «...նեոպլատոնիզմի Ալեքսանդրյան դպրոցը, գրում է հեղինակը, — որ հարկադրված էր զոհ բերել իր կոդմակիցներից մեկին՝ կին փիլիսոփա Խառախային, հաշվեց նոր կրոնի գոյության փաստի հետ և նույնիսկ ինքը որոշ էվոլուցիա կատարեց, այն ընդունելու իմաստով, և որոշ չափով ներգրավվեց քրիստոնեական աստվածաբանության շահերի ոլորտի մեջ» (նույն տեղում, էջ 68): Մի քանի անոց ներքևում կարդում ենք Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմի հետևյալ բնութագրումը: «...նեոպլատոնիզմի և քրիստոնեականության միջև սկզբում գոյություն ունեցող թշնամական հարաբերությունների փոխարեն տեղի էր ունենում հաշտեցում և նույնիսկ որոշ չափով միացում: Դանձին նոր հոսանքի, այսինքն՝ քրիստոնեական նեոպլատոնիզմի կազմավորման: Քրիստոնեությունը յուրաքանչյուր է հսկվելիզմը, նրա իդեալիզմը և միատիկան, իսկ նեոպլատոնիզմը, լիակատար պարտություն կրելով նոր կրոնի ստեղծելու փորձի մեջ, հարում է քրիստոնեությանը, յուրացնում է նրա դոգմաները և աստիճանաբար միաձուլվում է նրա հետ» (նույն տեղում, էջ 18):

Այսպիսով, Վ. Չալոյանի շունդալից հայտարարությունը, թե Արևելյան Նեոպլատոնիզմը և, մասնավորապես, Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմը իրր թե մատերիալիզմի կոդմակիզմի փիլիսոփայական ուսմունք է, վերջացավ նրանով, որ ինքը հեղինակն ընդունեց Ալեքսանդրյան նեոպլատոնիզմի իդեալիստական և միատիկական բնույթը:

Դժվար չէ տեսնել, որ մատերիալիստական

նեոպլատոնիզմը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Վ. Չալոյանի սուբեկտիվ հորինաբանությունը՝ ստեղծված, ըստ երևույթի, միավորելու համար անհամատեղելին՝ Դավթի ափայիկ նեոպլատոնիզմը մատերիալիզմի հետ:

Անվիճելի է, որ այնպիսի էական հարցում, ինչպիսին Դավթի փիլիսոփայական ուղղությունն որոշում է, Վ. Չալոյանը չի կարողացել գլուխ հանել և ընկել է անելանելի հակասության մեջ: Խնդրելով այդ հարցում, Վ. Չալոյանն ընկնում է նորանոր դժվարությունների մեջ: Եվ իրոք, մի կողմից, ինչպես մենք տեսանք, Դավթի նեոպլատոնիզմը մասնագրվում է հիմնականում որպես մատերիալիստական ուսմունք, բայց մյուս կողմից Վ. Չալոյանի աշխատության մեջ ասված է, որ այդ նեոպլատոնիզմը Հայաստանում երևան եկավ որպես քրիստոնեական աստվածաբանության: «...նեոպլատոնիկների քրիստոնեությունը, — գրում է Վ. Չալոյանը, — Հայաստան ներթափանցեց որպես քրիստոնեական նեոպլատոնիզմ պատրիստական դրականության միջոցով, դա քրիստոնեական աստվածաբանության կարևորագույն տարրն էր Հայաստանում» (նույն տեղում, էջ 86):

Ներքև հեղինակը հայտարարում է, «նեոպլատոնիզմը Հայաստանում ընդունվեց որպես քրիստոնեական աստվածաբանության և որպես տրամաբանության կուլտուրա» (նույն տեղում, էջ 86—87):

Կարելի է կարծել, որ այս անսպասելի խթանվածություն մեջ խոսքը վերաբերում է ոչ թե «մատերիալիստ» Դավթին, այլ ինչ-որ ուրիշ հայ նեոպլատոնիկներին: Սակայն Վ. Չալոյանը ցրում է ամեն տեսակ տարակուսանքներ: Խոսքը վերաբերում է հատկապես Դավթի նեոպլատոնիզմին: «Հայկական նեոպլատոնիզմը, — գրում է հեղինակը, — հակասության մեջ չէր մտնում քրիստոնեության հետ, ավելին՝ նա միահյուսվում, սերտանում էր նրա հետ: Մասնավորապես Դավթի Անհաղթի փիլիսոփայությունը, ինչպես և մյուս նեոպլատոնիկների փիլիսոփայությունը, քրիստոնեական պարծիշների կոդմից սգտագործվեց նոր կրոնի հաստատման համար մզված պայծառում» (նույն տեղում, էջ 87—88):

Թերևս Դավթի փիլիսոփայությունը քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի կողմից սգտագործվեց այդ փիլիսոփայության ողին խեղաթյուրելու միջոցով: Վ. Չալոյանը գրում է այդ ենթադրությունը: Քրիստոնեությունը գրվում է Դավթի փիլիսոփայությանը, որովհետև դա իրեն հարազատ էր հոգով: «Ինքնին հասկանալի է, — գրում է հեղինակը, — որ հայ եկեղեցու հայրերը չէին դիմի քրիստոնեու-

թյանը թշնամի փրկիսփայական սխառնանքի» (նույն տեղում, էջ 88)։

Ստացվում է մի ազնվացի զառկեր։ Դավթի փրկիսփայությունը, որ հեղինակը հաշակում է հիմնականում որպես մասերիալիստական ուսմունք, նույն հեղինակի խոստովանությամբ ոչ միայն հակասության մեջ չի մըտնում քրիստոնեության հետ, այլև «միանշանակում, սերտանում է նրա հետ» Դավթի այդ ապրքինակ մասերիալիզմը կադմում է Հայաստանում, քրիստոնեական աստվածիմացության կարևորագույն տարրը, քրիստոնեական գործիչների կողմից օգտագործվում է քրիստոնեական կրոնի հաստատման համար մղված պայքարում։ Մեկը կամ մյուսը, կամ Դավթի մասերիալիզմը յուրատեսակ մատերիալիզմ է, սովորական մատերիալիզմին չընմանվող, կամ քրիստոնեությունը Հայաստանում առանձնահատուկ տիպի կրոն էր, սովորական կրոնին չընմանվող, հակառակ դեպքում մասերիալիզմն ինչպես կարող էր այնպես հաշա կենակցել կրոնի հետ, միանշանակել, սերտանել նրա հետ։

Ի՞նչ է Դավթի նեոպլատոնիզմն իր հիմքում մատերիալիստական ուսմունք է, ապա նա ինչպե՞ս է դառնում այնքան մոտիկ հայ եկեղեցու սրբին, որը, բուն հեղինակի խոստովանությամբ, ոչ միայն չէր հետադնդում Դավթի երկերը, այլև դարերի ընթացքում օգտագործում էր այդ երկերը որպես փրկիսփայության զպրոցական ձեռնարկներ։ Իսկապես, դարերի ընթացքում հայ եկեղեցու հայրերը պետք է կույր լինեին, չնկատելու համար, որ իրենց քարոզած Դավթի ուսմունքը հիմնականում մատերիալիստական ուսմունք էր։

Դիք է նշել ես մեկ աղաղակող հակասություն Դավթի փրկիսփայական հայացքների գնահատման մեջ, որ կա Չալոյանի աշխատությունում։ Մենք արդեն ասել ենք, որ իր ամբողջ աշխատության մեջ Վ. Չալոյանը Դավթի փրկիսփայությունը դիտում է որպես հայկական համազգային փրկիսփայություն, չկառնելով նույնիսկ գնելու այդ փրկիսփայության դասակարգային բնույթի հարցը։ Բայց ահա իր աշխատության նախավերջին էջում, իր ընթերցողների համար անսպասելի կերպով, Վ. Չալոյանը խոսում է Դավթի փրկիսփայության հակաֆեոդալական ուղղության մասին, «Հայաստանի հերոսիկոսական աշխարհայեցողության և հայկական միասնիցիզմի հետ միասին»։ զրում է հեղինակը, — Դավթի փրկիսփայությունը մասով Հայաստանի ֆեոդալական իդեոլոգիայի իշխանությանը գեմողված պայքարի միասնական և ընդհանուր հուների մեջ» (նույն տեղում, էջ 333)։

Հեղինակը, իհարկե, հետևել է այն միաբնույթը, որ եթե Դավթի փրկիսփայությունը հակաֆեոդալական ուղղություն ուներ, ապա հայկական որ հակաֆեոդալական սոցիալական խմբերի շահերն էր արտահայտում նա։ Դավթի փրկիսփայության հակաֆեոդալական ուղղության վերաբերյալ նախադասությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ շմտածված եթեթեամիա նախադասություններից մեկը, որոնցով լի է գրաքննվող աշխատությունը։

Մյուս կողմից, եթե բուն հեղինակի խոստովանությամբ Դավթի փրկիսփայությունը միանշանակում է քրիստոնեության հետ, սերտանում է նրա հետ, հանդիսանում է քրիստոնեական նեոպլատոնիզմ, եթե նա հայ եկեղեցու կողմից օգտագործվում է քրիստոնեություն հաստատման համար, ապա նա, Դավթի փրկիսփայությունը ինչպես կարող է պայքարի մանել ֆեոդալական իդեոլոգիայի դեմ։ Ձէ՛ որ հայանի է, որ ե՛ Արեմուտքում, ե՛ Հայաստանում քրիստոնեական եկեղեցին ու քրիստոնեական կրոնը հանդես էին գալիս որպես ֆեոդալական հարաբերությունների հաստատման ու պաշտպանության հզոր գնեքեր։

Ճիշտ է արդյոք այն պնդումը, թե Դավթի փրկիսփայությունը անդառակարգային, համազգային փրկիսփայություն է։ Մենք արդեն առիթ ենք ունեցել ասելու, որ այդպիսի փրկիսփայություն ընդհանրապես չի կարող լինել դասակարգային-անասագոնիստական հասարակություններում։ Բավական է ուսումնասիրել նեոպլատոնիկ Դավթի աշխատությունները, որպեսզի կրկին անգամ համոզվենք այդ բանում։ Մեծամասնություն վրա ընտրյալ փոքրամասնություն տիրապետության դադափարը կասկած ասած չի բերում Դավթի մեջ։ Ավելին, այդ «ճշմարտության» հիմնավորումը նա դրնում է հոգու բուն առանձնահատկությունների մեջ, Հոգին, ըստ Դավթի, «երեք մասնյա է, ավելի ճիշտ՝ օժտված է երեք ընդունակություններով՝ բանականությամբ, բարկությամբ, ցանկությամբ։ Միևնույն ժամանակ հոգին ունի շարք հատկություններ՝ արիություն, արդարություն, խոհականություն, և ոչ չախոհականություն։ Հոգու ամեն մի հատկության, — դրում է Դավթը, — համապատասխանում է այդ առաքինություններից մեկին։ Այսպես, բանականությանը համապատասխանում է խոհականությունը, բարկությանը՝ արիությունը, ցանկությանը՝ արդարությունը։ Ինչ վերաբերում է այնպիսի առաքինության, ինչպիսին արդարությունն է, ապա նրանով ապագրված են հոգու բոլոր

երեք հասկությունները: Այս մեծաֆիզիկական խորհրդածություններից Դավիթը բաղաժական բացորոշ հեռակություններ է անում: «Մարդկանցից ոմանք.— դրում է նա.— պետք է միայն իշխեն, ինչպես, օրինակ, բանակաւությունը, իսկ ոմանք էլ պետք է իշխեն ու հպատակվեն, ինչպես բարկությունը, որը ենթակա է բանականությանը, բայց ինքն իշխում է ցանկության վրա, իսկ մյուսները միայն հպատակվում են, ինչպես հպատակվում է ցանկությունը: (Դավիթ Անհաղթ, «Գիրք ռահմանաց», Մադրաս, 1797, էջ 4):

Մեթե սա դասակարգային անհավասարության և դասակարգային ախրապետության բացահայտ պաշապանությունը չէ: Չեն հերքում արդյոք որանք Դավիթին վերդասակարգային մատնող ներկայացնելու անհիմն փորձերը:

Նեոպլատոնիկ Դավիթը բավականաչափ արհամարհանքով է խոսում ժողովրդի մասին, որի հետ սոսկ շփումը, մտածում է նա, կարող է եեղատեսել թագավորին: Այսպես, դատողություններ անելով արհեստների վերաբերմամբ փիլիսոփայության դերադանցության մասին, նա դրում է. — «Ինչպես ինքը թագավորը չի կեղտոտում իրեն և անմիջականորեն չի խոսում ամբոխի հետ, և այդ բանի համար կարողում է իշխաններ, որոնց ձեռքերով տմենահատիներին տնգամ խնամում է, նույն օրինակով էլ փիլիսոփայությունը առաջ է քաշում արհեստները, որոնց օգնությամբ նա ուսուստասիրում է արհեստների ենթականերին» («Գիրք ռահմանաց», էջ 4): Տիրապետության այս հիերարխիկ առաինանը Դավիթին թվում է ինչ որ ինքնին հուսկանալի ու բնականոն:

Դավիթի այս ուսման առույթները նրան բնութագրում են որպես Ֆեոդալական իրավակարգի շատադով: Ընդառաջ այդպես էլ, ինչպես կանոններ ստորե, նրա փիլիսոփայությունը, ինչպես և նեոպլատոնիզմը ամբողջությամբ բերրաժ, հանդես էր գալիս որպես նեյուկ քրիստոնեական իդեոլոգիայի՝ ֆեոդալական հասարակության տիրապետող դասերի զաղափարական այդ հզոր դործոնի:

Վ. Չալոյանի աշխատությունը լի է հակասություններով, որոնց սոսկ աննշան մասը մենք փորձեցինք ցուցադրել: Կարելի է հաստատաբար, որ այդ հակասությունների, անարամսրանությունների ճնշող մեծամասնությունը պայմանավորված է նեոպլատոնիկ իդեալիստ Դավիթի որպես մատերիալիստ ուրկայացնելու հեղինակի ճիշտ, չարկ է

պարզել, թե Վ. Չալոյանը ինչ հիմքեր ունի նեոպլատոնիկ Դավիթի մատերիալիստ հոշուկելու համար: Մենք աեռանք, որ Արևելքում նեոպլատոնիզմի մատերիալիստական բնութթի մասին հեղինակի շոնդալից հայտարարությունը դուրս եկավ ոչ մի բանով չհիմնավորված դեկլարացիա: Թերևս հեղինակին ավելի լավ է հաջողվում ապացուցել Դավիթի փիլիսոփայության մատերիալիստական ուղղությունը, Թերևս Դավիթն իրոք մատերիալիստ մտածող է և Վ. Չալոյանի ամբողջ սխալն այն է, որ նա չարունակելով տրադիցիան, Դավիթին սխալմամբ անվանում է նեոպլատոնիկ: Քննենք այս հարցը:

Վ. Չալոյանն անվերապահորեն կարծում է, որ Դավիթը մատերիալիստորեն է լուծում փիլիսոփայության հիմնական հարցը, կեցության նկատմամբ մատնողության հարաբերության հարցը, նման եղբակացության համար հիմք է ծառայում Դավիթի «Գիրք սահմանացի» այն հատվածը, որանդ ասված է. «... որովհետև իրականությունից ոմանք անդո են, ինչպես եղջերվաքաղն ու արալեզը, որոնց մեր երևակայությունն է սանդժում: Բսկ ոմանք էլ դոյություն ունեն, և գոյություն ունեցողներից ոմանց գոյությունը երկբայական է, ինչպես անասող երկնքինը, հակոռայաներինը, որովհետև երկբայում ենք կան, թե չկան, իսկ ուրիշների դոյությունը աներկբայելի է, օրինակ, մարդու, ձիու, արծվի, որոնց գոյությունն անտարակուսելի է» («Գիրք Ստհմանաց», էջ 4):

Վերահիշյալ միաքը Վ. Չալոյանի համար հանդիսանում է այն անկյունաքարը, որի վրա նա կառուցում է իր եղբակացությունը փիլիսոփայական հիմնական հարցը Դավիթի կողմից մատերիալիստորեն լուծելու մասին: Դժվար չէ տեսնել, թե հեղինակը ինչ անկայուն, խախտ հիմքի վրա է կառուցում իր պնդումները: Դավիթի մատերիալիզմի մասին: Դավիթի այն միտքը, թե ի տարբերություն երևակայության պտուղներից (եղջերվաքաղն, արալեզ) մարդը, ձին, արծիվը աշխարհի գոյություն ունեն,— ոեոեո մատերիալիզմի ապացույց չէ: Հարցն այն է, թե ինչ է հակացվում գոյությունն բառի աակ:

Սուրեկալի իդեալիստ Բյորկլին գանում էր, թե գոյություն ունենալ՝ նշանակում է ընկալված լինել: Հեռաբար, իրերը գոյություն ունեն սոոկ ճանաչող սուրեկուի դիտակցության մեջ: Իրերը, հրեայթները չեն կարող գոյություն ունենալ մարդուց, մարդկային դիտակցությունից դուրս և անկտի: Այսպես է

սուրեկաթիվ իրենալիզմի հակադիտական հետե-
վությունը: Իսկ օրենքաթիվ իրենալիզմը հանձին
նրա այնպիսի ներկայացուցիչների, ինչպես
Պատանը և Հեղելը, չի պնդում, թե իրենք զո-
յություն ունեն միայն մարդու գիտակ-
ցության մեջ, սուրեկաթիվ ոգու մեջ:
Թե Պատանի և թե Հեղելի մոտ կոնկրետ գա-
յական աշխարհի զոյությունը չի պայմանա-
վորված մարդկային գիտակցությամբ: Բավ-
կան է թերթի Պատանի տեսական-իմացա-
րանական աշխատությունները՝ համոզվելու
համար, թե կոնկրետ գալական իրերը նրա
կողմից չեն դիտվում որպես սուրեկաթիվ
ոգու, մարդկային գիտակցության
ծնունդ: Այսպես, Վեհապետության կարելի է գը-
նել Պատանի բազմաթիվ մտքերը իրերի զո-
յության մասին, որոնք ներգործում են մար-
դու վրա, նրա գիտակցության սեղ պատկերա-
պատկեր ծնում արտաքին ասարկանների մա-
սին: Մի՞թե մարդկանց ու անասունների
մոտ, —ասում է Պատանը Սոկրատեսի շուր-
թերով, — ծնունդից անմիջապես հետո չեն ծա-
ղում բնությունից ստացվող ապագորություն-
ներ, որոնք մարմնի սրգանների միջոցով ուղղ-
վում են հոգու մեջ... Եթե որևէ մեկը տես-
նում է ինչ-որ մի իր, ապա տեսնում է ինչ-որ
զոյություն ունեցող բան (նույն տեղում, էջ
116), կամ թե ...երբ մարդու հոգու մեջ մտնի
խոր է, առաջ, փափուկ և պատշաճ ձևով տափ-
տափված, արտաքին զգացությունների միջով
ներթափանցողը ապագորվում է հոգու օր-
մեջ, ինչպես ասել է Հոմերոսը, ակնարկելով
մոմի նմանությունը, այն ժամանակ նրա
վրա առաջանում են մտքեր, իրադարձա-
հայտիչ, երկար ժամանակ պաշտանվող նշան-
ներ և այդպիսի նշաններով մարդիկ լինում
են նախ՝ շատ ընդունակ և, երկրորդ, սովոր-
են լինում լավ հիշողությամբ և ունենում են
հշմարիտ կարծիք, քանի որ չեն խոռոչում
նշանները (նույն տեղում, էջ 129 — 130): Իր-
վար չէ տեսնել, որ այս, ինչպես և շատ այլ
մտքերի մեջ, Պատանը խոսում է կոնկրետ-
գալական առարկաների զոյության մասին՝
մարդկային գիտակցությունից դուրս: Նշա-
նակում է այս արդյոք, որ Պատանը մատե-
րիալիստ է: Մենք համոզված ենք, որ Վ. Չա-
լոյանը չի համարձակվի Պատանի ընդհանուր
փիլիսոփայական կոնսեքստից հանված այդ
արատահայտությունների հիման վրա նրան
դասել մատերիալիստների շարքը: Եվ նա իրա-
վացի կլինի: Պատանը մնում է իրենալիստ, ո-
րովհետև եթե կոնկրետ-գալական իրերի զո-
յությունը նա չի պայմանավորում սուրեկաթիվ,
մարդկային գիտակցությամբ, ապա դրանք
պայմանավորում և օրենքաթիվ ոգով, օրենքաթիվ,

ոչ-մարդկային, արտամարդկային գաղափար-
ներով, որոնք ոչ միայն նախորդում են իրե-
րին, այլև ծնում են դրանց:

Պատանը, օրենքաթիվ համար, չի ժխտում
առանձին զոյությունը մարդուց դուրս և անկախ
բայց կարծում է, որ կոնկրետ առանձին զո-
յութում է առանաբանական հակացոյության
սակալաբանությունը, սովոր, իսկ իրերի աշ-
խարհը գաղափարների աշխարհի արտացոլան-
քը, ու վերջը՝ ճիշտ այդպես էլ օրենքաթիվ իրե-
րի հեղելը, բնությունը շահագործող սուրեկ-
աթիվ գիտակցության անգործադրություն,
զոյությանը հակառակ՝ այն համարում էր
բացարձակ ոգու այլակցություն: Այսպիսով,
օրենքաթիվ իրենալիստի կողմից իրերի զոյութ-
յան ընդունումը սուրեկաթիվ գիտակ-
ցությունից դուրս գետն չի նշանակում մա-
տերիալիզմ:

Իսկ Վ. Չալոյանը նեոպլատոնիկ Դավթի
կողմից կոնկրետ եզակի իրերի զոյության
յուրաքանչյուր հիշատակության ժամանակ
ոգնորվում է և շտապում նշել Դավթի մատե-
րիալիզմը:

Մենք չենք ժխտում մատերիալիստական
առանձին տարրերի առկայությունը Դավթի
աշխատություններում: Դա հասկանալի է: Մեկ-
նարանելով Արիստոտելի մտքերը, գծվար
կլինի խուսափել Ստագիրիի մատերիալի-
ստական առանձին բնութագրերը չվերաբ-
ադրելուց: Բայց Վ. Չալոյանը չի բավարար-
վում դրանով, նա ցանկանում է, իսկ էլ որ լի-
նի, գործն այնպես պատկերացնել, թե իր
մատերիալիզմը գլխավորը և որոշողն է նեո-
պլատոնիկ Դավթի աշխատություններում:

Իրականում, չնայած մատերիալիստական
առանձին մտքերի առկայությունը Դավթի
մոտ, նրա աշխարհայեցողությունը ամբող-
ջությամբ վերցրած իրենալիստական է: Նեո-
պլատոնիզմի ոգով նա միանգամայն արհա-
մարհանքով է վերաբերվում ոչ-մշակական և
վերջնային նյութական աշխարհին, ի տարբե-
րություն իսկական հոգեոր աշխարհից, որը
վերջին հաշվով հանդիսանում է ոչ միայն ա-
ռաջնային, այլև աշխարհի արարիչ: Հոգին և
մարմինն սկզբունքորեն տարբեր են, չնայած
այն բանին, որ դրանք երկուսն էլ ստեղծված
են աստծու կողմից և աստծու կողմից էլ միաց-
ված են իրար: Այսպիսով, Դավթի լիովին
բամանում է Պատանի և նրա հետերդների
համար բնորոշ՝ մարմնի և հոգու գույնիզմը:

Վ. Չալոյանն, իրեն յուրահասակ անհե-
տեպականությամբ, ավելի հարցի աթիվ
հայանում է երկու ժամյանց հակասող
յացք: Նրա աշխատության 84 — 85 էջերում

հոգին Դավթի համար լակտիվ սկիզբ է. մարմինը կենդանացնող. նրան շարժում հաղորդող հոգին քարվո, վաճառի աղբյուր է. այն ժամանակ, երբ մարմինը արատի և ստորի աղբյուր է, իմաստասիրությունը,— գրում է Դավթիթը.— գործ ունի հոգու հետ, որովհետև միայն ինքը՝ հոգին կարող է կենդանացնել և լուսավորել մարմնական հեշտասիրություններով փակված և խավարած հոգու աչքերը։ Որքան որ հոգին պատվական է մարմնից, այնքան էլ հոգին զարդարող իմաստասիրությունը պատվական է մարմինը պարզարող արհեստներից (Վերք սահմանաց, էջ 139—140)։ «Եվ պետք է իմանալ, շարունակում է Դավթիթը.— որ իմաստասիրությունը գոյություն ունի հոգին զարդարելու և օգտուճելու, նրան նյութական և մատախապատ կյանքից առավածայինի և աննյութականի փոխադրելու համար» (Վերք սահմանաց, էջ 142)։

Այս ուսկցիոն, կրոնական-իդեալիստական պնդումների հետ լիովին համաձայնվում են փիլիսոփայության Դավթի մյուս բնորոշումները, ինչպես, որինակ, այն, թե փիլիսոփայությունը խորհրդածություն է մահվան մասին, փիլիսոփայությունը դիտություն է աստվածային և մարդկային իրականության մասին, փիլիսոփայությունը հետապնդում է մարդուն առավածանման պարձնելու նպատակը։

Վ. Չալոյանը որքան էլ ձգտի մթաղնել աստծու տեղը Դավթի փիլիսոփայության մեջ, սակայն այդ վերին աստիճանի գործունակ առաված իրեն զգալ է ապիտ Դավթի երկերում փիլիսոփայական բոլոր կարևորագույն պրոբլեմները լուծելու ժամանակ, «Եթե կա առաված,— գրում է Դավթիթը, կա և իմաստություն։ Բայց առաված գոյություն ունի Միայն էպիկուրյաններին էր վայել ասել, թե առաված չկա։ Հետևաբար, եթե գոյություն ունի առաված, գոյություն ունի նաև աստված»։

Կարդում ենք «...Դավթի նեոպլատոնիզմը նրան ամենևին չի բնորոշում որպես իրականում Պլատոնի դուալիզմի կողմնակից։ Դավթի փիլիսոփայությունն անհամեմատ ավելի մեծ չափով հակվում է Արիստոտելի ուսմունքի կողմը, քան թե Պլատոնի ուսմունքի կողմը»։ 181-րդ էջում, մոռանալով վերոհիշյալ բնորոշումը, Վ. Չալոյանը գրում է. «Մարմնի և հոգու դուալիզմը դարձավ Դավթի բարոյագիտական հայտքների ելակետային սկիզբը»։ Դրանից անմիջապես հետո հեղինակը բերում է Դավթի պնդումները հոգու և մարմնի մասին, որոնք, բուն Չալոյանի խստավտնությամբ, զալիս են Պլատոնի փիլիսոփայությունին։

Ժային նախախնամությունը, որովհետև առաված ոչ միայն ստեղծում է, այլև հոգ է տանում իր ստեղծածի մասին» (Վերք սահմանաց, էջ 18)։

Դավթի առավածը հանդես է գալիս որպես իսկական կեցություն, որպես ամենայն պոյի միասնական սկիզբ։ Առավածը Դավթի բնորոշամբ անմարմին և անվերջ գոյություն է, որը ծնել է աշխարհը, հաղորդել նրան շարժում և նրա յուրաքանչյուր իրի մեջ ներդրել նրա իմանենու նպատակը։

Դավթի աշխարհայեցողության աչքի ընկնող առանձնահատկություններից մեկը թվերի պյութագորյան միստիկան է։ Ամեն ազամ, երբ Դավթին անհրաժեշտ է հիմնավորել այն կամ այն քանական տրամադյաության իսկությունը, նա շարունակ օգտվում է պյութագորյան միստիցիզմի ամբողջ նրբին սխալմից։

Դավթի փիլիսոփայական դիրքերը բնորոշելու համար շատ մեծ նշանակություն ունի ընդհանուր հասկացողությունների բնության հարցի նրա գրումը և լուծումը։ Հայանի է, որ Պլատոնն ընդհանուր հասկացողությունները համարում է առածո ստեղծարարություն, որոնք գոյություն ունենին նախքան կոնկրետ-զգայական իրերը ու պրանցից անկախ Իսկ Արիստոտելը Պլատոնի գալափարների թըն-նազատության մեջ հիմնականում պաշապանում է հարցի մատերիալիստական շարադրանքը, գանելով, որ ընդհանուր հասկացողությունները եզակի իրերի ընդհանրացումներ են։

Ինչ դիրք է զբաղում Դավթիթը, նրա մաս բնորոշում կա, որի համաձայն ընդհանուրը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ եզակի իրերի ոնդհանրացումը։ Այդ բանում անվիճելիորեն արտահայտվում է Արիստոտելի մատերիալիստական սոցեցությունը։ Սակայն մատերիալիստական մտքի այդ առկայծումը՝ ճնշվում է նեոպլատոնիկ Դավթի ընդհանուր իդեալիստական կոնցեպցիայով։

Դավթիթը նախ փորձում է մերձեցնել Արիստոտելի և Պլատոնի աեակետները։ Այս փաար բնդունում է նաև Չալոյանը, նա գրում է. «Եթե ըստ Պլատոնի,— դատում է Դավթիթը, ընդհանուրը գոյություն ունի «շաաից առաջ» և թիւ պատճառն ունի առավածային ստեղծարարության մեջ», իսկ Արիստոտելի մաա ընդհանուրը գոյություն ունի բուն իրերի մեջ, այնուամենայնիվ, բուն այդ իրերը, ըստ Արիստոտելի, չեն կարող գոյություն ունենալ այլ կերպ, քան առածու հրամտնով, հետեաաար ըստ Արիստոտելի էլ ընդհանուրն տրամաադորվում է առավածայինի մեջ։ Այսպես ար-

հետապնդողներն հող է ստեղծվում Արխատոսելի և Պլատոնի մերձեցման համար՝ աշխարհայեցողությանը վերաբերող կարեորագույն հարցում (նույն տեղում, էջ 169) Վ. Չալոյանը ճիշտ է շարադրում Դավթի դատողությունները, բայց ձեռնպահ է մնում հետեություն անելուց, որովհետև հետևությունը ոչ մի կերպ չի կարող բավարարել Չալոյանին, իսկ հետևությունը պարզ է։ Դավթի վերջի վերջը Պլատոնի ուսմունքն ընդհանուր հասկացողությունների աստվածային ծագման մասին համարում է ճիշտ, որովհետև, ինչպես մենք տեսանք, եթե իրավացի է նաև Արխատոսելը ընդհանուր հասկացողությունների եզրակի իրերով պայմանավորվածության մասին, ապա չպետք է մոռանալ, որ հենց իրենք եզրակի իրերն էլ աստծու մեղքն են։ Այստեղ մենք ունենք ոչ թե Արխատոսելի ու Պլատոնի հայացքների մերձեցման փորձ, այլ ընդհանուր հասկացողությունների հարցում Արխատոսելի մատերիալիստական հայացքները Պլատոնի կրոնական-իդեալիստական կոնցեպցիային ենթարկելու ձգտում։ Ահա թե ինչ է թերի ասում Վ. Չալոյանը։

Սրանով սակայն չի սահմանափակվում Դավթի կողմից Պլատոնի դժի պաշտպանությունը ընդհանուր հասկացողությունների հարցում, որոնք հենց իր Չալոյանի խոստովանությամբ, հանդիսանում են աշխարհայեցողությանը վերաբերող կարեորագույն հարցեր։ Պլատոնի հետեից Դավթը պնդում ու պաշտպանում է աիդիկ պլատոնական իդեալիստական թեզիս, թե ընդհանուրը նախորդում է եզրակիին։ Այդ իդեալիստական ուսմունքի ոգով Դավթը պնդում է, օրինակ, որ նախքան ընդհանրապես հայտնի հասկացողության գոյությունը՝ չի կարող գոյություն ունենալ կոնկրետ, եզրակի ծառ։ «Ընդհանուրին, — գրում է Դավթը, — տրվում է պարագայություն, որովհետև եթե չլինեք ընդհանրապես ժառ, չէր կարող գոյություն ունենալ նաև մասնավորը, այսինքն կաղնի կամ սամշիտի ծառը։ Կարծես թե պարզ է։ Իսկ հեղինակը իմանալով Դավթի փիլիսոփայության այդ կողմերի մասին, շատ լավ իմանալով, որ ընդհանուրի և մասնավորի հարցում Դավթի ընդհանուր իդեալիստական կոնցեպցիան ճշգրտում է նրա ուսմունքի մեջ եղած մատերիալիստական առանձին տարրերի վրա, այնուամենայնիվ, փորձում է պնդել հակառակը։

Փիլիսոփայական ընդհանուր ուղղության բնորոշման համար, որին պատկանում է Դավթը, շատ կարևոր նշանակություն ունի նաև իդեալիստ Պորփյուրի նկատմամբ Դավթի վերաբերմունքի պարզարանումը։

Պորփյուրը հայտնի է նրանով, որ տվել է Արխատոսելի տրամաբանության իդեալիստական մեկնաբանությունը։ Հայտնի է նույնպես, որ Դավթը հատուկ աշխատություն է դրել Պորփյուրի մասին՝ «Պորփյուրի ներածության վերլուծությունը»։ Ծագում է շատ էական հարց, Դավթը ինչ դիրք է բռնում Արխատոսելի տրամաբանության Պորփյուրի իդեալիստական մեկնաբանության նկատմամբ։ Դժնադատում է արդյոք Դավթը իդեալիստ Պորփյուրին։ Ամենինն ոչ, Դավթը ոչ միայն չի մերժում Արխատոսելի կատեգորիաների նկատմամբ Պորփյուրի իդեալիստական ներածությունը, այլև այդ «ներածությունը», բուն Չալոյանի խոստովանությամբ, դիտում է «որպես անհրաժեշտ պայման Արխատոսելի «կատեգորիաները» բմբռնելու համար» (նույն տեղում, էջ 157)։ «Որպես պիտանի միջոց ընդհանրապես փիլիսոփայության ուսումնասիրման համար» (նույն տեղում) «... Պորփյուրի «ներածությունը», — գրում է Վ. Չալոյանը. — Դավթի համար հանդիսանում է Արխատոսելի «կատեգորիաների» իսկական ներածություն, ինչպես այդ վերջիններս որպես ամեն մի փիլիսոփայության ներածություն» (նույն տեղում, էջ 158)։

Ինչպե՞ս բացատրել «մատերիալիստ» Դավթի այդքան դրական վերաբերմունքը իդեալիստ Պորփյուրին այնպիսի էական հարցում, ինչպես կատեգորիաների բնության բմբռնումն է։

Վ. Չալոյանն այս տարօրինակ դրությունը բացատրելու համար Դավթին դարձնում է իսկական երեխա։ Դավթը իբր թե «չի նկատել» մատերիալիստ Արխատոսելի և իդեալիստ Պորփյուրի միջև եղած տարաձայնությունը (նույն տեղում, էջ 158)։ Իբր թե դա տեղի է ունենում նրա համար, որ բուն Պորփյուրին Դավթը մեկնաբանում է մատերիալիստորեն՝ Արխատոսելի ոգով (նույն տեղում), և այլն։ Ավելի պարզ չէ՞ր լինի ընդհանել, որ Դավթի կողմից իդեալիստ Պորփյուրի աշխատությունների այդքան բարձր գնահատականը պայմանավորված է հայացքների միասնությամբ, չնայած այդ երկու նեոպլատոնիկների միջև եղած որոշ տարաձայնությունների առկայությանը։ Սակայն հարցի այդպիսի լուծումը, բայց երևույթին, հակասում է Դավթի մասին Չալոյանի կանխակալ կարծիքին։

Հանրագումարի բերելով ասածը, պետք է նշել, որ Դավթի փիլիսոփայության բնորոշումը որպես մատերիալիստի ոչ մի հիմք չունի։

Դավթի աշխատությունների անկանխակալ

ընթերցումը ցույց է տալիս, որ մենք դորձ ունենք նեոպլատոնիկի հետ, որի մոտ, ինչպես նաև պետք էր սպասել, ընդհանուր աշխարհայեցողությունը, շնայած մատերիալիստական առանձին տարրերի առկայության, որոնք գալիս են Արիստոսից, իր հիմքում հանդիսանում է կրոնական-իդեալիստական:

Միայն այդպիսի գնահատման դեպքում կարելի է հասկանալ և բացատրել, թե ինչու Դավթի նեոպլատոնիզմը Հայաստանում, կարող էր հանդես գալ որպես զբոսաշրջական աստվածիմացության կարեորագույն տարրը, թե ինչու հայկական նեոպլատոնիզմը հակասություններ էր մտնում քրիստոնեության հետ, ավելին, նա միահյուսվում, սերտանում էր նրա հետ, թե ինչու նեոպլատոնիկական ուսմունքը կարող էր այդպիսի ուշադրություն և հովանավորություն գտնել հայ եկեղեցու կողմից:

Մենք ուզում ենք լրացուցիչ կերպով կանգ առնել Վ. Չալոյանի դրժում շոշոփված միջոցների վրա:

Սկսած իր աշխատության առաջադրանքից և վերջացրած իր եզրակացություններով, Վ. Չալոյանը Դավթին պատկերացնում է որպես մեծ և օրինակալ մտածողի, որպես հայ փիլիսոփայության հոր: Եվ Չալոյանը Դավթին համարում է հակադրում է անտրկ փիլիսոփայության կրթականներին՝ Պյութագորին, Պլատոնին և Արիստոսին: Մենք տեսանք արդեն, որ հեղինակը Դավթին բարձր է դասում Արիստոսից ալն տեսականից, թե իբր հայ մտածողի փիլիսոփայությունն ավելի հետևողական է, իր մատերիալիզմի մեջ:

Դավթի փիլիսոփայությունը Վ. Չալոյանի գնահատությանը, երևան է գալիս որպես ինքնուրույն և ամբողջական ուսմունք, որն ունի իր առանձնահատուկ գնահատողական ու տրամաբանությունը, իր սպեցիֆիկան:

Դավթի Անհաղթի լուրջ հետազոտողներից և ոչ մեկը, ներառյալ նաև ակադեմիկոս Ն. Ն. Մանանդյանը, հեռու չի գնացել Դավթին որպես անտրկ փիլիսոփայության մեկնարանողի ու ժողովրդականացնողի բնորոշումից: Ընդհակառակը, Դավթի վերաբերյալ դրականություններ էր արտահայտում Վ. Չալոյանը, որոնք Դավթին տալիս են շատ համեմատաբար, որպես անտրկ փիլիսոփայության բաղադրիչ ստեղծողի օրինակ մեկնարանողներից մեկի:

Վ. Չալոյանը բացարձակապես հակառակ տեսականի վրա կանգնելով, Դավթին հասցնելով փիլիսոփայական ամենաբարձր երկինքները, հնարավոր չի համարել լրջորեն, գիտա-

կանորեն, ամենայն մանրամասնությամբ ցույց տալու արմատացած հայացքի անհիմն լինելը, թե Դավթը Արիստոսի խիստ ոչ օրինակալ մեկնարանող է նեոպլատոնիզմի դիրքերից: Ավելին, Վ. Չալոյանի աշխատությունը, շնայած մեծ ճիշդին և Դավթի հասցին արված լուրջ դժգոհին, ընթերցողին չի կարող համոզել Դավթի Անհաղթի իսկական փիլիսոփայական մեծության մեջ: Այլ տվյալ հարցում էլ արմատական տարածայնություն կա փաստական նյութի և Չալոյանի ցնծագին հետևությունների միջև:

Վ. Չալոյանը չի կարող թաքցնել այն հանգամանքը, որ Դավթի կարևորագույն մտքերն արդեն բացառություն կան էլիասի մոտեցանակում է արդյոք դա, որ Դավթը, ինչպես այդ ենթադրում է Բուսսեն, արտագրել է էլիասից: Ոչ, Բայց անվիճելի է թվում դրականության մեջ արտահայտված կարծիքը, որ թե Դավթը և թե էլիասը շարադրում են իրենց բնականորեն ուսուցիչների և առաջին հերթին Օլիմպիոգորի մտքերը: Հակառակ դեպքում հնարավոր չէ բացատրել հայացքների ու տեսությունների այն ընդհանրությունը, որը երևան է գալիս էլիասի և Դավթի աշխատությունների առաջին խել համեմատությունից: Եթե Վ. Չալոյանը լուրջ կերպով դանդաղել է Դավթին պատկերացնել որպես օրինակալ մտածողի, նա փոխանակ իր ետևող վատնելու Դավթի Անհաղթի պատվին դրամատիզներ հորինարանելու վրա: Կետք է վերլուծել և լուծել Օլիմպիոգորի, էլիասի և Դավթի մտքերի նույնականության պրոբլեմը: Իսկ Չալոյանը բաց է թողնում անտես է առել այդ կարևորագույն պրոբլեմը, կամ թե այն թաղել ընդհանուր բառերի հեղեղի մեջ, որտեղ շատ ցնծություն կա, բայց թիչ իմաստ և համոզվածություն:

Այլ տվյալ հարցում էլ հապճեպությունը, թիկնամատությունը ու սենսացիաների հետևից բնկնելը դերակշռել են գիտահետազոտական լուրջ աշխատության վրա:

Մենք չենք բաժանում այն հայացքները, որոնց համաձայն Դավթի փիլիսոփայությունը հանդիսանում է ողորմելի կոմպլիսատորություն կամ սոցիալադիսկոլոգիալիզմ: Բայց դրա հետ միասին չի կարելի չնշել, որ Դավթին անքննադատորեն սինչե շատ խոշոր ու օրինակալ մտածողի բարձրացնելով, Վ. Չալոյանը շարունակում է դերի միտ հայացողային եկեղեցական տրադիցիային, որի մեջ կա շատ ազդեցիկ սնամեջ պարծենկոտություն և մեծամոտիություն, բան գիտական ճշմարտություն:

Թվում է, թե այս կամ այն փիլիսոփայի

օրերին առաջնությունը և մեծությունը ապացուցելու համար պահանջվում է ինչ-որ շատ հասարակ բան, այսինքն՝ այն նոր, օրերին առաջ փոխադրված պատկանող պարզեցիկ իրականների ու թեորոշների առկայությունը, որոնցով ազյալ փոխադրված հարստացում է գիտությունը։ Վ. Չալոյանին նման ոչ մի բան չի հաջողվել ցույց տալ Դավթի ոչ իմացաբանության թեորոշի, ոչ էլ արամարանության մեջ։ Ասենք, որակից կարող էին նոր, օրերին առաջ պարզեցիկ իրականներ ու թեորոշներ լինել 5-րդ—6-րդ դարերի անկումային նեոպլատոնիզմի մեջ։

Դավթի աշխատությունների ուղղությամբ ընթերցումը վկայում է, որ հանձին նրա մենթալենք իր մամանակի համար կրթված ու կարգացած մի մարդ, անտիկ փոխադրվածների մասերի հետաքրքիր և մասնող մեկնաբանող։ Դավթի աշխատությունների հանձնարանից հայերենի թարգմանությունը անվիճելիորեն նպաստել է փոխադրվածության նկատմամբ հետաքրքրվածության բարձրացմանը Հայաստանում, փոխադրվածության մասնագետության և ազդային փոխադրվածության անբերելիության դարգացմանը։ Այս գնահատականները բխում են բուն Դավթի աշխատություններից։ Իսկ ինչ վերաբերում է Դավթին որպես մեծ և օրերին առաջ փոխադրված իմացության և արամարանության մասերի աշխատական օրերին առաջ թեորոշի սահմանողի, սկսած 6-րդ դարից և վերջնական 19-րդ դարի առաջին ժամանակներից, հայերեն փոխադրվածության մասերի իշխողի ու օրերին առաջ հանդիսանում է այս բուրբ ազդեցությունը։ Վ. Չալոյանի էությունից և գործունակ խաբակ տեսնելու և Եվ անսթիսիս և օրերին առաջ փոխադրվածության փոխադրվածության ծարավով բռնված Վ. Չալոյանը իրականում հասնում է հակասակ արդյունքի։ Եվ իսկապես, թիչ թե շատ ասվել կամ պակաս շարժային նեոպլատոնիկ կոմենտատորին ազդային մեծ ֆիզիկա, հայ մոզզիզի Արիտասանի գործունեությունը, որի տիրապետող ազդեցության տակ զարգանում է հայ ամբողջ փոխադրվածության միտքը մինչև 19-րդ դարի սկիզբը։— արդյոք սա հարուստ և բուրգահողմանի հայ կուլտուրայի նվաճողությունը չէ՝ բոլոր հայության։

Այս կապակցությամբ չի կարելի չնշել այն անդի և գերի ամբողջ անհասկացությունը, որ Վ. Չալոյանը սեակցիոն իրականության, էպիգրամիկ նեոպլատոնիզմի հակացանցում է հայ մոզզիզի հոգեբանական զարգացման պատմության մեջ (նույն տեղում, էջ 44—45)։

Մենք տեսնում, որ Վ. Չալոյանը չմիտելով

նեոպլատոնիզմի սեակցիոն բնույթը արեմուտքում, այդ սեակցիոն-իդեալիստական, էպիգրամիկ փոխադրվածությունը մեծ բարեք է համարում Հայաստանի կուլտուրայի զարգացման մեջ։

«Եթե Արեմուտքում... գրում է Վ. Չալոյանը, — անտիկ փոխադրվածության վերջին գրքի սեակցիոնը՝ նեոպլատոնիզմը խաղացել է սեակցիոն գեր, ապա Հայաստանում այդ փոխադրվածությունը իր գույությունը պահպանել է մեծանշանի մեջ և զարգացել է պարզեցիկ և բնույթով»։

Վ. Չալոյանը անհասկանալի պարծանքով հայտարարում է, թե նեոպլատոնիզմի փոխադրվածությունը՝ անտիկ փոխադրվածության պատմության էջը, հեղինակական փոխադրվածության մասի պատմության այդ եզրագծի էջը Հայաստանում կազմել է նրա սկզբնական էջը (նույն տեղում, էջ 45)։

Նեոպլատոնիզմը ոչ միայն հանդիսանում է հայ փոխադրվածության սկիզբը, այլև այդ նեոպլատոնիզմը, Վ. Չալոյանի պնդմանը համաձայն, անհնար Դավթի իշխում է հայ փոխադրվածության մասի վրա ընդհուպ մինչև 19-րդ դարի առաջին ժամանակները։

Տարակույս չի կարող լինել, որ Վ. Չալոյանը առաջ բարձրացնելով նեոպլատոնիկ Դավթին, որպես մեծ և օրերին առաջ մասնողի, ներկայացված է նեոպլատոնիզմին՝ անտիկ սեակցիոնական հասարակության ժայթքման և այլասերման արդյունքին այդպիսի օրգանական գեր հակացանցի Հայաստանի կուլտուրայի ձևավորման ու զարգացման մեջ։ Այստեղ, ինչպես և ամբողջ գրքում, Չալոյանի մոտ պակասում է պարտականությունը փոխադրվածության մեջ, սկզբունքային-թաղանթական վերաբերմունքը Հայաստանի փոխադրվածության մասի իրականության հոսանքի նկատմամբ։

Ն Անհասկանալի է, թե ինչու Վ. Չալոյանը այնքան կատեգորիկ կերպով նեոպլատոնիզմը պատկերացնում է որպես փոխադրվածության և լակեոային ուսմունքը Հայաստանում։ Հանրաձայն է, որ գեոհա Դավթից շատ դարեր առաջ, Տիգրան մեծի մամանակաշրջանում, Հայաստանը եղել է հեղինակական կուլտուրայի հենարան։ Ավելի հիշա չէ՞ր լինել Ենթադրել, որ այդ պարաշրջանում իր թագաբան, անսեակական և կուլտուրական ծաղկումը ազդեցիկ, իր գրականությանը և արվեստը ունեցող Հայաստանը ունենար նաև իր փոխադրվածությունը, և ոչ անպայման իրականության ու անկումային։

Վար է լուծության մասեն, թրիստոնեությունն այն ազադակող գերազնահատությունը, որը մենք դանում ենք Չալոյանի գրքում: Անաարակույս, թրիստոնեության հաղթանակը Հայաստանում քաղաքական և կուլտուրական որոշ դրական հեռանքներ է ունեցել հայ ժողովրդի կյանքում: Տվյալ հարցի առթիվ հոգինակի բոլոր դատողությունները նպաստակա են թրիստոնեության ընդունումը հռչակել որպես պատմական մեծագույն իրադարձություն հայ ժողովրդի կյանքում:

Վ. Չալոյանի մոտեցումը այդ հարցին խիստ մերձեցնում է հայ եկեղեցու հայրերի խնդրագրական հայատարարություններին, որոնց պնդումներով հայ ժողովուրդը, նրա գոյությունը, նրա կուլտուրան և ամեն ինչ սլայմանավորված է իր թե թրիստոնեական հավատով:

Անհերքելի է թրիստոնեության գերը Հայաստանում որպես մի գործոն, որը նպաստել է այն պայթյուն, որ Հայաստանը մզել է իր չորսուսույն համար և առաջին հերթին մազդեական Պարսկաստանի դեմ: Եւայն Չալոյանը դրանով չի բավարարվում, նա Հայաստանում թրիստոնեությանը հասկացնում է այն բացարձակ դերը, որը նա չէր կարող խաղալ Հենց որ խոսք է բացվում իր ազգային անկախության համար հայ ժողովրդի մզած պայթյունի մասին, Վ. Չալոյանն առաջին հերթին հիշում է թրիստոնեությունը, կարծես թե հայ ժողովուրդը, հայ գյուղացիությունը չեն ունեցել ուրիշ ավելի կոնկրետ, երկրային շահեր հանուն իրենց անկախության անձնավարար պայքարելու համար:

Իր այս մարգանթներով Վ. Չալոյանը հասնում է ուղղակի հակամարտության պնդումների: Նա գրում է. «Թրիստոնեական Հայաստանի կրոնական պատերազմները նրան բերին ինքնագիտակցության և ազգային ինքնորոշման պաշտպանության ուղին» (Նույն տեղում, էջ 36): Կարելի է կարծել, որ հայերը նախ լուրջապես կրոնական պատերազմների և միայն դրա հետևանքով հանգեցին ինքնագիտակցության և իրենց անկախության պաշտպանությանը: Բոլորին հայանի է, որ Ծ-րդ դարի կրոնական ձև ընդունած կրոնական պատերազմները առաջ էին եկել այս բանից, որ Պարսկաստանը ոտնակոխ էր անում հայ ժողովրդի ամենամարմատական շահերը:

Վ. Չալոյանը այդպիսի իդեալիստական պլանով է լուծում թրիստոնեության դարձի հարցը Հայաստանում: Այդ ամբողջ բարդ պրո-

ցեսը ռոդրոսպր հանգեցնում է քաղաքական պարզ հաշվի: Իր թե կառավարող խավերը հաշվի առնելով թրիստոնեության նշանակությունը Հայաստանի քաղաքական անկախության համար մզվող պայթյուն, ընդունել են թրիստոնեությունը, իսկ այնուհետև այն բռնություններ պարագրել ժողովրդին:

Տվյալ հարցում Վ. Չալոյանը հեռանում է մինչև 4-րդ դարը՝ Հայաստանում տեղի ունեցած ներքին սոցիալ-անախական և քաղաքական խոր տեղաշարժերից, որոնք պայմանավորեցին հին հեթանոսական կրոնի, հավատի անկումը և հոգ պատրաստեցին թրիստոնեության մասսայական ընդունման համար: Վ. Չալոյանը մոռանում է, որ կրոնը որպես հասարակական գիտակցության ձև, որն ունի իր սոցիալական խոր արմատները, չի կարելի մացնել կամ վերացնել վերելից հրամանագրերի և բռնության միջոցով:

Միանգամայն անընդունելի է այն ընդհանուր գնահատականը, որ Չալոյանը առյուծ է հայկական թրիստոնեությունը: Երբ խոսքը վերաբերում է Արեմուտի թրիստոնեությանը, Վ. Չալոյանը խոսքեր չի խնայում թրիստոնեության դասակարգային շահագործական ունակիչին դերը սույն ապու համար, որպես ժողովրդական մասսաների սարկացման գործիքի: Նա միայն է նույնիսկ նախասկզբնական թրիստոնեության դեմոկրատական ոգին: Բայց հենց որ խոսքը վերաբերում է Հայաստանին, Վ. Չալոյանն սկսում է գովասանագրեր շռայել հայկական թրիստոնեությանը:

«Ըթե թրիստոնեությունն Արեմուտում, գրում է Վ. Չալոյանը, — ինչպես մենք ասեմք, եղել է ունակիչին հոսանք, ապա Հայաստանում և Արեմուտի միջաբայ երկրներում նա իր սոցիալ-քաղաքական և կուլտուրական հեռանքներով խաղաղել է վերին աստի հանի պրոգրեսիվ դեր» (Նույն տեղում, էջ 36):

Հարցի հետագա ամբողջ շարադրման մեջ ոչ մի խոսք անգամ չկա, որ Հայաստանում էլ, ինչպես և Արեմուտում, թրիստոնեությունը եղել է ժողովրդական մասսաներին սարկացնելու փորձված գեներ: Իրա փոխարեն անվերջ մեծարում հայկական թրիստոնեությունը, որպես պրոգրեսիվ երևույթի: Նույնիսկ Հայաստանում եկեղեցական-սխալաստիկական բոլոր վեճերը Չալոյանը գնահատում է որպես ժողովրդի կուլտուրական դարդացման գործոններ:

Իր աշխատության 30—40 էջում Չալոյանը գրում է. «Թոսելով թրիստոնեության մասին, մենք այն մինչև այժմ դիտել ենք Հայաստանի արտաքին համաշխարհային կապերի և

բարեբաւթյուններէ մեջ նրա գերի և նշանակութիւնը անկեղծութեամբ արտայայտուի. սակայն ոչ պակաս նշանակալից է նրա գերը նաեւ բուն մոգովորդի կուլտուրայի զարգացման գործում: Դավանաբանական վեճերը, ինչ չորցի շուրջ էլ անգի ունենային, ինչպիսի սխալաստիկայի մեջ էլ ընկնէին, նրանք զարթեցնում էին միաբնակիցներին, նրանք մասնակից դառնում բոլոր մոգովորդների զարգացման իմաստունութիւնը:

Դավանաբանական տարբերութիւնները իրականացման ամբողջ ապրումներէլ որինակ: Վահանի վրա է բարձրացված ամեն ինչ. ընդհանուր միջին եկեղեցական մթադնեցնող սխալաստիկան: Ո՛չ մի խոսք չկա այն մասին, թե ինչպիսի կրօնը զարեբի բնութեամբ կազմակերպել է գիտութիւնը ու կուլտուրայի զարգացումը: Ընդհանուր կրօնը վերածված է կուլտուրայի բացարձակ գործունէի:

Եթե համարենք Վ. Չալոյանի գնահատականներին, հայ հոգի իրոք կախարդական ուժ ունի: Նրան գիպելու անկողնու վրա Արեւմտեքի բոլոր սեպագիրները, ինչպէս քրիստոնէականութիւնը, նեոպլատոնիզմը, եկեղեցական սխալաստիկան մի անկեղծութեամբ գտնում են պրոգրեսիվ ու բարի երեւոյթներ:

Ամփոփելով մեր ասածը, մենք պետք է եզրակացնենք, որ Վ. Չալոյանի աշխատութիւնը ոչ միայն չի վերաբառաւորել Դավիթ Անհաղթի իսկական կերպարը, այլեւ բնութեւն է մատնողի փիլիսոփայական հայացքների կողմէն ազգայնական հանապարհի Այսպիսով:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայութիւնը

աշխատանքի հարցը. Չալոյանի փիլիսոփայութիւնը զարգացման պատմութիւնը մեջ նրա անգի սրբաւոր գեղեցիկ ձևով են չլածված: Վ. Չալոյանը, չնայած այդ թեմայի վրա կատարած երկարատեւ աշխատանքին, չի կարողանալ այն լուծել և չի կարողանալ լուծել այնքան մամուլով, որին նա մամուլ չկանգնի մարքսիստական-թերեւեւ մեթոդաբանական հիմքի վրա, որին չազատագրվի անցյալի երեւոյթների նկատմամբ խիստ անպակասող մտայնութիւնը. անցյալի իրականացման արտաքին մեթոդից, որ ավելի էստատիկ չեն է գալիս որպէս բարձրագույն-նախնական իրականացման հարցերի վրա մեղքը:

Գետք է նաեւ նշել, որ Դավիթ Անհաղթ մասին Վ. Չալոյանի աշխատութիւնը ցույց է տալիս, որ հեղինակը ոչ մի հետազոտութիւն չի արել, ամենին անտես է անել այն սուր, սկզբունքային բնագոյծութիւնը, որին ենթարկվել է նրա նախորդ աշխատութիւնը: Եզրիկ հարցադրում մասին, որտեղ Վ. Չալոյանը փորձել է հայ հայանի աստվածաբանին ներկայացնել որպէս փիլիսոփա, որն իր բնական իրական է մասերիւնիկի կողմէ և զինված բրիտանականութիւնը գեմ:

Գետք է ենթադրել, որ այս անգամ Վ. Չալոյանը ամբողջ ուղղութիւն է ընդունել կվերաբերվի իր վերջին աշխատութիւնը մեջ թույլ տրված ամենակոպիտ սխալներէ և խեղաթուրումներէ բնագոյծութիւնը և կախարհի զբաղմունքներէ իր հետագա աշխատանքում:

Խ. Մ Ո Մ Ջ Յ Ա Ն