

Հեղինակի Գաբրիելյան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԵՐԱԾՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ

Վերջին տարիներին արևելյան ռենեսանսի մասին բավական շատ են գրում: Հայաստանում այդ թեորիայի պաշտպանը Վ. Չալոյանն է, որը տարին մի հոգոված է գրում այդ մասին, բայց և ույնպես չի կարողանում ապացուցել այդ թեզը: Եվ դա հասկանալի է: Չի կարելի գիտականորեն հաստատել կամ ժխտել պատմական մի որևէ անցք կամ երևույթ, եթե պարզ չէ քննվող օբյեկտի էությունը: Այս խնդրում Վ. Չալոյանի ունեցած անհաջողությունների պատճառն այն է, որ նա դեռ մինչև օրս, մեր կարծիքով, սխալ պատկերացում ունի այն մասին, թե ի՞նչ բան է վերածնունդը, որը ըստ նրա Հայաստանում կատարվել է ավելի առաջ, քան Արևմտյան Եվրոպայում:

Ըստ մարքսիզմ-լենինիզմի, վերածնունդը եվրոպական մի շարք երկրներում ինչպես հոգևոր, այնպես և նյութական կուլտուրայի զարգացման մի պատմաշրջան է, պայմանավորված կապիտալիստական հարաբերությունների սաղմնավորումով այդ երկրներում: Այս նշանակում է, որ վերածնունդը զուտ հոգեկան մի պրոցես չէ, դա բարդ սոցիալական մի երևույթ է, որն ընդգրկել է ժամանակակից հասարակական կյանքի բոլոր հիմնական կողմերը. դրա առաջացումը կապված է սոցիալ-տնտեսական նոր՝ կապիտալիստական արտադրական հարաբերությունների սկզբնավորման հետ. ֆեոդալիզմը, կամ որևէ այլ արտադրանական դրա գոյության հիմք հանդիսանալ չի կարող և, վերջապես, որ դա, իրերի պատմական բերումով, առաջացել է արևմտաեվրոպական երկրներում և ոչ թե ողջ աշխարհում: Համենայն դեպս այդ են ապացուցում մինչև օրս մեր ունեցած փաստերը:

Վ. Չալոյանը վերածնունդը կտրում է կապիտալիստական հասարակության զարգացումից: «Վերածնունդը,— ասում է նա,— ոչ թե հաջորդեց, այլ նախորդեց արտադրության կապիտալիստական եղանակին. ավելին. երբ հանդես եկավ կապիտալիզմը, վերածնունդը արդեն չկար»¹: Հայտարարությունը բավական ծանրակշիռ է ու վճռական, և ընթերցողն սպասում է, որ հեղինակն այդ կհիմնավորի համապատասխան փաստերով: Բայց Վ. Չալոյանն այդ մասին չի էլ մտածում: Մենք կարծում ենք, որ այդ կերպ վարվելը ճիշտ չէ, ուստի փորձենք ծանոթանալ եղած փաստերի հետ:

Մարքսիզմի կլասիկներն ասում են, թե վերածնունդը սկսվեց Իտալիայից, որովհետև «կապիտալիստական արտադրությունը ամենից առաջ զարգացավ այդ երկրում», և «ճորտատիրական հարաբերություններն էլ կազմալուծվեցին ամենից առաջ» դարձյալ Իտալիայում²: Հետևաբար սխալ է ասել, թե վերածնունդը նախորդում է կապիտալիզմի զարգացմանը, որովհետև փաստե-

¹ Վ. Չալոյան, Հայկական վերածնության մասին, ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», 1955, № 12, էջ 85:

² Տե՛ս Կ. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, հատ. 17, 1937 թ. հրատ., էջ 784 (ոտև.):

րը ճիշտ հակառակն են ապացուցում: Մարքսը ցույց է տալիս, որ կապիտալիստական արտադրության առաջին սաղմերը սպորադիկ ձևով Միջերկրական ծովի շուրջ եղած առանձին քաղաքներում նկատելի են դառնում դեռ 14-րդ և 15-րդ դարերից. իսկ վերածնունդը Իտալիայում նույնպես հանդես է գալիս այդ շրջանում, այսինքն՝ դա ոչ թե նախորդում, այլ հաջորդում է կապիտալիզմի սաղմնավորմանը, ավելի ճիշտ կլիներ ասել՝ բարձրանում է զարգացող բուրժուական արտադրական հարաբերությունների վրա, որպես իր տնտեսական հիմքի: Այդ այդպես է եղել ոչ միայն Իտալիայում, այլև Ֆրանսիայում, Անգլիայում, Իսպանիայում և մյուս երկրներում: Հայտնի է, օրինակ, որ կապիտալիստական զարգացումը Ֆրանսիայում հանգեցրեց մոնարխիստական պետական սիստեմի հաստատման այդ երկրում դեռ մինչև Ռարլեի նման ռենեսանսի խոշոր ներկայացուցչի հանդես գալը: Անգլիական վերածննդի լավագույն ներկայացուցիչներից Թոմաս Մորը զարգացող կապիտալիստական հարաբերությունների գիշատիչ բնույթը մերկացնողներից մեկը եղավ: Իսպանիայում Սերվանտեսը հանդես եկավ երկրի տնտեսական որոշ դեգրադացիայի շրջանում, սակայն այդ դեգրադացիան հաջորդեց բուրժուական բնույթ ունեցող արտադրության բավական մեծ վերելքին 15 և 16-րդ դարերի առաջին կեսում: Այսպիսով, Արևմտյան Եվրոպայի և ոչ մի երկրում ռենեսանսը չի նախորդել կապիտալիստական հարաբերությունների սաղմնավորմանն ու զարգացմանը: Ուստի Վ. Չալոյանի վերոհիշյալ հարցադրումը կամ փաստերի անտեղյակության հետևանք է, կամ էլ թե դրանց գիտակցված անտեսման վրա է հենվում, նպատակ ունենալով հիմնավորել հայկական վերածննդի իր «թեորիան»:

Բայց Վ. Չալոյանը կարող է ասել՝ թեև ըստ Մարքսի կապիտալիզմը սաղմնավորվում է դեռ 14—15-րդ դարերից, սակայն դա ձևավորվում է միայն 16-րդ դարում, ուստի 15-րդ դարում հանդես եկած վերածնունդը նախորդում է կապիտալիզմին: Ըստ երևույթին, հենց այդ բանն ի նկատի ունենալով, նա հիշում է Դանտեին, որպես իտալական «վաղ վերածննդի» ներկայացուցչի: Բայց հարցադրումն ինքնին յխալ է. որովհետև, եթե ռենեսանսի կուլտուրան զուգադիպում է կապիտալիզմի սաղմնավորմանը, ապա այդ նշանակում է, որ դա ոչ թե նախորդում է, այլ բարձրանում է հենց սաղմնավորվող կապիտալիստական արտադրական հարաբերությունների վրա որպես իր նյութական հիմքի: Հարցն այդ կերպ ղնելով Էնգելսը «Կոմունիստական Մանիֆեստի» 1893 թ. իտալական հրատարակության առաջադրանքում ասում է, որ «Առաջին կապիտալիստական ազդը Իտալիան եղավ: Ֆետդալական միջնադարի վերջը և ժամանակակից կապիտալիստական դարաշրջանի սկիզբը մատնանշված է հուժկու մի անձնավորությամբ: Դա Դանտեն է, միջնադարի վերջին ու դրա հետ միասին նոր ժամանակի առաջին պոետը»: Այլ կերպ ասած, Էնգելսը կապիտալիզմի սաղմնավորումը դրա ոչ միայն բացակայությունը չի համարում, այլև այդ փաստը հիմք ընդունելով հայտարարում է, որ 14-րդ դարի Իտալիան կապիտալիստորեն զարգացած այնպիսի մի երկիր էր, որտեղ արդեն նոր բուրժուական ազգ էր ձևավորվում և այն, ինչ որ Դանտեի ստեղծագործության մեջ կապվում է նոր ժամանակի հետ, զարգացող բուրժուական հարաբերություններից է բխում: Այս նշանակում է, որ Վ. Չալոյանի ջանքերը ռենեսանսը կտրել կապիտալիստական հարաբերությունների առաջացումից, ապարդյուն են և ոչնչով հիմնավորել չի կարելի:

Արդ, եթե վերածնունդը հանգչում է ֆեոդալիզմի ընդերքում առաջացող կապիտալիստական արտադրանքների վրա, ապա ի՞նչ է դրա դասակարգային բնույթը: Պատասխանելով այս հարցին, Մարքսն ու էնգելսն ապացուցում են, որ իր էությունամբ վերածնունդը բուրժուական շարժում էր, ոչ թե արդեն հաղթանակած կապիտալիստական դասակարգի շարժումը, այլ նոր բարձրացող, ֆեոդալական հասարակության դեմ հեղափոխական պայքարի դուրս եկած բուրժուազիայի ընդվզումը: Էնգելսն ասում է, թե ռեֆորմացիան Գերմանիայում «բյուրգերության ելույթն էր ֆեոդալական ազնվականության դեմ»: Ավելի կոնկրետացնելով իր խոսքն այդ մասին նա գրում է. «Եվրոպական բուրժուազիայի մեծ կոնվեր ֆեոդալիզմի դեմ իր բարձրագույն լարմանը հասավ երեք մեծ ու վճռական ճակատամարտում: Առաջինը այսպես ասած ռեֆորմացիան էր Գերմանիայում»¹:

Կարող են ասել, թե կատարված մեջբերումներում խոսվում է ռեֆորմացիայի և ոչ թե վերածննդի մասին: Զի՞կարելի արդյոք ասել, թե դրանք տարբեր բաներ են: Ոչ, պատասխանում է էնգելսը, ռեֆորմացիա և վերածնունդ, դրանք իրենց էությամբ նույն բանն են: «Ողջ նոր պատմությունը,— ասում է նա,— իր տարբերվել սկսում է այն մեծ դարաշրջանից, որը մենք գերմանացիներս, մեզ հետ պատահած ազգային դժբախտությունն ի նկատի ունենալով, ռեֆորմացիա ենք անվանում, ֆրանսիացիները՝ ռենեսանս, իսկ իտալացիները՝ շինկվենչենտո» (նույն տեղում, էջ 11), հայերեն էլ՝ վերածնունդ, կավելացնեինք մենք: Հետևաբար, երբ էնգելսն ասում է, թե ռեֆորմացիան դա «բուրժուա-պլեբեյական շարժում էր», դրանով նա բացահայտում է վերածննդի դասակարգային բովանդակությունը, ցույց է տալիս, որ դա իր էությամբ հակադրվում էր այն ամենին, ինչ տր ֆեոդալական էր:

Վ. Չալոյանը վերածննդի մարքսիստական վերոհիշյալ գնահատումները անտեսում է: Այս դեպքում ևս հեռանալով պատմական իրողությունից նա հայտարարում է. «Սխալ է այն հասկացությունը, թե վերածնունդը բուրժուական հասարակության արշալույսի շրջանի բուրժուական կուլտուրա է»²: 1951 թվականին Վ. Չալոյանը այլ կարծիքի էր, նա գրել է, որ վերածնունդը «սաղմնավորվող բուրժուազիայի իդեոլոգիայի ծիլերն ու հիմունքներն էր»²: Չորս տարի հետո նա հրաժարվում է այս տեսակետից: Անշուշտ, այն, որ մեկը այս կամ այն հարցի մասին ունեցած իր տեսակետը փոխում է նպատակ ունենալով հասնել ճշմարտության ճանաչողությանը, միայն ողջունել կարելի է, քանի որ դա օգտավետ է նաև հասարակության համար: Այս բանն նկատի տանելով, Բելինսկին իր հակառակորդների այն մեղադրանքին, թե նա հաճախ է իր տեսակետները փոխում, պատասխանել է՝ «այդ չեմ ժխտում, բայց թե ես այդ բանն անում եմ փոխարինելով կոպեկը ռուբլիով: Կարո՞ղ է արդյոք Վ. Չալոյանը նույն բանն ասել: Դժբախտաբար, ոչ, որովհետև ճշմարտությունը բացահայտելու փոխարեն նա հարցն ավելի է խճճում, հայտարարելով, որ վերածնունդը և «աշխատավոր ժողովրդի վերածնության կուլտուրա է», և «ֆեոդալական հասարակության դպրոցական և կրթված միջավայրի» մարդկանց շարժումը, և «բարձրացող առևտրավաճառական բուրժուազիայի պահանջ-

¹ Կ. Մարքս, Ֆ. էնգելս, Ընտիր երկեր, հատ. 2, 1948, էջ 9 (ռուս.):

² Վ. Չալոյան, Վերածնության պրոբլեմը Հայաստանում, «Սովետական գրականություն և արվեստ», 1951, № 3, էջ 139:

մունքը»¹։ Բայց հնարավոր է արդյոք, ոչ միևնույն շարժումը միաժամանակ երեք հակադիր դասակարգերի շարժումը լինի։ Ըստ երևույթին գիտակցելով, որ իր ասածը անհիմն է, Վ. Չալոյանը շտապում է հավատացնել, որ «Վերածրնության կուլտուրան իր աշխարհայացքային հիմքում ոչ այլ ինչ է, քան հասարակության առաջավոր խավերի պայքարը ֆեոդալիզմի տիրապետության և նրա գաղափարների աշխարհի դեմ»։ Իսկ ժվբե՞ր էին այդ խավերը։ Հասկանալի է, որ դրանք ֆեոդալներ չպետք է լինեին, որովհետև ֆեոդալները չէին կարող պայքարել իրենց իսկ տիրապետության դեմ։ Մնում է ենթադրել, որ այդ մարտիկներն ի վերջո բուրժուազիայի ներկայացուցիչներն էին, որովհետև «այն շրջանում, երբ հասարակության ընդերքում հասունանում էին կապիտալիստական՝ ավելի բարձր հասարակությանն անցնելու նյութական նախադրյալները, այն ժամանակ, երբ տեղի էին ունենում ֆեոդալական հասարակության բուն հիմքերը ցնցող առաջին ճակատամարտերը», ինչպես Վ. Չալոյանն է ասում, գյուղացիության ելույթներն ևս իրենց էության մեջ բուրժուական բնույթ ունեին և բուրժուական նպատակներ էին հետապնդում։ Սակայն նա այդ մասին լսել անգամ չի ցանկանում։ Նա պնդում է, որ վերածնունդն «իր դիտարկումը գծերով ու դրույթներով կապիտալիստական հասարակությանը համապատասխան իդեոլոգիա չէր»²։ Ապա ի՞նչ էր։

Հայտնի է, որ ֆեոդալական հասարակության մեջ գոյություն ունեին երեք կարգի արտադրական հարաբերություններ՝ ա) ավատատիրական, որոնք տիրապետողներ էին, բ) ստրկատիրական շրջանի մնացորդները և գ) սաղմնավորվող կապիտալիստական արտադրական հարաբերությունները։ Արդ, դրանցից որն էր ռենեսանսի կուլտուրայի տնտեսական հիմքը։ Եթե կապիտալիստական մերժվում է, մնում են ֆեոդալական հարաբերություններն ու ստրկատիրական շրջանի մնացորդները։ Կարող ենք ասել, թե վերածննդի հիմքը այդ երկու սիստեմի հարաբերություններից մեկն ու մեկն է։ Այս հարցին Վ. Չալոյանը «օրիգինալ» պատասխան է տալիս։ Նա ասում է. «Վերածնության սոցիալ-պատմական հիմքը կապիտալի ալյաս է կոչված նախասկզբնական կուտակումն է, սլլ կերպ ասած՝ ֆեոդալական հասարակությունն իր զարգացման այն ստադիայում, երբ նրա ընդերքում հասունանում են արտադրության կապիտալիստական նոր եղանակի նյութական նախադրյալները»³։

Մենք տեսանք, որ ըստ Վ. Չալոյանի, ռենեսանսը կապիտալիզմի հետ և ոչ մի առնչություն չունի, իսկ այս պատասխանում նա դրա հիմքը կապիտալի նախնական կուտակումն է համարում։ Բայց մի՞թե կապիտալի նախնական կուտակումը հենց կապիտալիզմի նախնական զարգացումը չէ։ Մարքսի կարծիքով՝ «այն պրոցեսը, որն ստեղծում է կապիտալիստական հարաբերություն, ուրիշ բան լինել չի կարող, քան բանվորին իր աշխատանքի պայմանների սեփականատիրությունից բաժանելու մի պրոցես, որը մի կողմից արտադրության հասարակական միջոցները և կյանքի միջոցները վեր է ածում կապիտալի, իսկ մյուս կողմից էլ անմիջական արտադրողներին՝ վարձու բանվորներին։ Հետևաբար, եզրափակում է նա, ալյաս ասած նախնական կուտակումը ոչ այլ ինչ է, բայց եթե արտադրողին արտադրամիջոցներից անջատելու մի

¹ Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, 1956, № 4, էջ 82, 87։

² Վ. Չալոյան, Հայկական Վերածնության մասին, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, 1955, № 12, էջ 85։

³ Նույն տեղում, էջ 86։

պրոցես»¹։ Այլ կերպ ասած՝ դա կապիտալիստական հարաբերությունների առաջացման պատմական մի պրոցես է, որովհետև կապիտալի և ոչ մի կուտակում տեղի ունենալ չի կարող, եթե եղած միջոցները կապիտալի չեն վերածվում, եթե գյուղացին, ինչպես նաև արհեստավորը չեն զրկվում իրենց արտադրության միջոցներից, բայց առանց վերածվելու ստրուկների կամ ճորտերի, իսկ կապիտալիստն էլ չի վարձում բանվորին նպատակ ունենալով «յուրացվող արժեքի գումարն ավելի մեծացնել»։

Վ. Չալոյանը գտնում է, որ «նախասկզբնական կուտակումը միայն պոտենցիալ կերպով, բայց ոչ բնավ իրականում, իր մեջ կրում է կապիտալիստական կուտակում...»²։ Ըստ մարքսիզմի կապիտալիստականի վերածվելու պոտենցիալ հնարավորությունն ունեցել է և ոմնի մասնատիրության ամեն մի ձև ու դրա հետ կապված կուտակումը։ Հարցն այն է, թե այդ «նախասկզբնական կուտակումը» արդյոք հիշյալ հնարավորությունը իրականության վերածելու մի պրոցես չէ՞ր արդեն։ Եթե ոչ, ապա ի՞նչ կուտակում էր դա։ Եթե դա պարզապես գանձի կուտակում էր, ապա պետք է ասել, որ նման երևույթ միշտ էլ տեղի է ունեցել, ոչ միայն ֆեոդալները, այլև ստրկատերերը միշտ էլ զբաղվել են գանձի կուտակումով։ Սակայն Մարքսն այդ բանը կապիտալի նախնական կուտակում չի համարում և նա վերջինի պատմությունը սկսում է ոչ թե անհիշելի ժամանակներից, այլ 15—16-րդ դարերից, երբ հիշյալ կուտակումը տեղի էր ունենում անջատելով արտադրողներին արտադրության միջոցներից, այլ կերպ ասած, երբ հարստության կուտակումը ընդունում է կապիտալիստական բնույթ։

Բացի այդ, եթե պատմականորեն տեղի ունեցած հիշյալ կուտակումը իրականում կապիտալիստական չի եղել, ապա օրինական է հարցնել, թե ե՞րբ է դա կապիտալիստական բնույթ ստացել, կամ թե՞ ոչ է եղել իրապես կապիտալի նախնական կուտակումը։ Պատմությունն այս հարցին մի պատասխան է տալիս ասելով, թե 15—16-րդ դարերում տեղի ունեցած նախնական կուտակումը իրական կապիտալիստական է եղել, դրանից բացի, նման ուրիշ կուտակում չկա, որի պատճառով էլ Մարքսը կապիտալիզմի պատմությունը սկսում է հենց այդ և ոչ թե մեկ այլ շրջանից։

Չկարողանալով անտեսել պատմական այս անհերքելի փաստերը, Վ. Չալոյանը մի կողմից ընդունում է ինչ որ միայն «պոտենցիալով» կապիտալիստական «նախասկզբնական կուտակում», մյուս կողմից էլ հավատացնում է, որ «12—13-րդ դարերում... նրա ընդերքում տեղի է ունենում վաղ բուրժուական հասարակության լինելիության պրոցես»³, այսինքն՝ որ այդ կուտակումը, այնուամենայնիվ, կապիտալի նախնական կուտակում էր, որ «երկրում առկա էին ֆեոդալիզմից կապիտալիզմին անցնելու նախադրյալներ»⁴։ Իսկ այդ բանն ապացուցող ի՞նչ փաստեր կան։ Քննենք այդ փաստերը մեկ առ մեկ։

1) «Գյուղատնտեսության արտադրողական ուժերի զարգացումը առաջ բերեց աշխատանքի բաժանում, արհեստագործական աշխատանքի անջատումը գյուղատնտեսությունից»⁵, գրում է Վ. Չալոյանը, ասելով, թե դա կապիտալի նախնական կուտակման գոյությունն ապացուցող առաջին փաստն է։ Եւ

¹ Կ. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, հատ. 17, էջ 782—783 (սուս.)։

² Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, № 12, 1955, էջ 103։

³ Տես Սովետ. գրականություն և արվեստ, 1951, № 3։

⁴ Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, 1956, № 4, էջ 89։

⁵ Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, № 12, 1955, էջ 87։

չգիտե, որ արհեստների բաժանումը գյուղատնտեսությունից, արհեստավորների ցեխային կազմակերպությունների առաջացումը և ամրացումը ֆեոդալական հասարակության հատկանշական գիծն է, այն աստիճանի հատկանշական, որ Մարքսը միջնադարյան ցեխային կազմակերպությունների վերացումն ու բանվորին դրանց կաշկանդումներից ազատելը կապիտալիզմի զարգացման հիմնական նախապայմաններից մեկն է համարում: Հետևաբար Վ. Չալոյանի մատնանշած փաստը ուղղված է հեղինակի դրույթի դեմ:

2) «Այդ ժամանակ Հայաստանում զարգացած էր նաև հանքարդյունաբերությունը» (էջ 88), ասում է Վ. Չալոյանը համարելով այդ կապիտալի նախնական կուտակման գոյությունն ապացուցող երկրորդ կովանը: Հայտնի է, որ Հայաստանի ընդերքը հարուստ է հանքերով և դեռ հնագույն ժամանակներից ի վեր մշակվել են Գուգարքի, Սյունիքի պղնձահանքերը, Կողբի և Նախիջևանի ալահանքերը, Ռշտունիքի և Սպերի երկաթի, կապարի և ոսկու հանքերը և այլն: Եթե հանքերի մշակումը կապիտալի նախնական կուտակման ապացույց լիներ, պետք է, որ դա թվարկվեր ոչ թե 10-րդ դարից, այլ հնագույն ժամանակներից: Բայց այդ չի արվել, որովհետև կապիտալիզմը ոչ թե հանքերի մշակման փաստի, այլ այդ մշակման եղանակի, այսինքն արտադրանքի հետ է կապված:

3) «Հայաստանում քաղաքային արտադրության արտադրանքը չէր սահմանափակվում բուն արտադրողների պահանջմունքները բավարարելու շրջանակներով» (էջ 88), գրում է Վ. Չալոյանը, համարելով դա իր թեզն ապացուցող երրորդ խոշոր փաստը: Բայց մի թե Վ. Չալոյանը չգիտե, որ մասնավոր սեփականության տիրապետության պայմաններում «արտադրությունը բուն արտադրողների» համար չի կազմակերպվում, այլ շահագործող դասակարգերի պահանջները բավարարելու համար, որոնք յուրացնելով արտադրվածից առյուծի բաժինը, «բուն արտադրողներին» փշրանքներ են տալիս: Այդ այդպես է եղել դեռ ստրկատիրական շրջանում: Հայտնի է, որ ստրուկներին արտադրանքը ամբողջությամբ յուրացնում էին ստրկատերերը: Բայց այդ բանը հիմք չի տալիս մեզ ասելու, թե հին Հունաստանում կամ Հռոմում, ուր այդ երևույթն ավելի մեծ չափերով էր տեղի ունեցել, կապիտալի նախնական կուտակում էր կատարվում:

4) «Դեռ 11-րդ դարում հայկական առևտրական գաղութները երևացին Ղրիմում և Սև ծովյան շատ նավահանգիստներում, Վոլգայի Բուլղար քաղաքում, Միջին Ասիայի քաղաքներում» (էջ 89): Սա Վ. Չալոյանի չորրորդ փաստարկումն է: Բայց ինչպես հայտնի է, օրինակ, հույները մեծ գաղութներ ունեին դեռ մեր թվարկումից շատ առաջ: Հիշենք թեկուզ Միլեթը, որը դառավ հունական գիտական մտքի կենտրոններից մեկը: Կարելի է արդյոք այդ բանի հիմա՞յ վրա ասել, թե հին Հունաստանում տեղի էր ունենում կապիտալի նախնական կուտակում: Մտածե՞լ է արդյոք Վ. Չալոյանն այս մասին:

5) «Անիի ժամանակաշրջանի Հայաստանի տնտեսական կյանքի կրած փոփոխության ցուցանիշներից մեկը աճող դրամական շրջանառությունն էր, վաշխառության կապիտալի՝ վաճառականական կապիտալի այդ «երկվորյակի» հանդես գալը» (էջ 93), գրում է Վ. Չալոյանը հատուկ ուշադրություն դարձնելով այն բանի վրա, որ վաշխառության կապիտալը մասսայական ավերվածություններ է առաջացնում երկրում, համարելով այդ կապիտալի նախնական կուտակման լավագույն ապացույցներից մեկը: Եթե, իրոք, Վ. Չալոյանը

վաշխառուական կապիտալի ավերածությունները կապիտալի նախնական կուտակում է համարում, ապա նա պարտավոր է այդ երևույթի պատմությունը սկսել ոչ թե 10, այլ առնվազն 7-րդ դարից և Հովնան Մայրավանեցուն էլ համարել հայ ունեւսանսի առաջին ներկայացուցիչներից մեկը, որովհետև միջնադարյան հայ հեղինակներից և ոչ մեկն էլ նրա պես բազմակողմանիորեն չի մերկացրել վաշխառուական կապիտալի գիշատիչ բնույթը:

6) Կապիտալի նախնական կուտակման վեցերորդ լավագույն ապացույցը Վ. Չալոյանը գյուղացիության ճորտացումն է համարում: Նա գրում է. «Արտադրողի ճորտացումն ու էքսպրոպրիացիան միևնույն միասնական պրոցեսի, այն է՝ առևտրական կապիտալի ազդեցության տակ, հին հարաբերությունների քայքայման, այսինքն Ֆեոդալիզմի քայքայման երկու կողմերն են» (էջ 96): Մինչև օրս գիտեինք, որ ճորտատիրությունը ֆեոդալիզմի բնորոշ կողմն է եղել, դրա բուն էությունը և ճորտատիրության հաստատումը գիտության մեջ դիտվել է որպես ֆեոդալիզմի ամրացման մի ակտ, դրա անցումն իր զարգացման կլասիկ ձևին: Ոչ միայն մարքսիստ, այլև բուրժուական պատմաբանները կապիտալիզմի պայքարը ֆեոդալիզմի դեմ ներկայացրել են առաջին հերթին որպես ճորտատիրության դեմ ուղղված մի կռիվ: 18-րդ դարի ֆրանսիական բուրժուական ռևոլյուցիայի ռադիկալիզմն արտահայտվեց հենց նրանում, որ դա վերջ տվեց ճորտատիրությանը, համարելով այդ կապիտալիզմի զարգացման ամենամեծ արգելափակը: Ռուս ռևոլյուցիոն-դեմոկրատները՝ Չերնիշևսկին ու նրա գաղափարակիցները ճորտատիրությունը Ռուսաստանի համար ամենաամթաբեր երևույթն էին համարում ու դրա վերացումը ևրկրի տնտեսական ու քաղաքական ազատագրման հիմնական նախապայմանը: Մարքսի կարծիքով «Անմիջական արտադրողը՝ բանվորը միայն այն ժամանակ է հնարավորություն ստանում տնօրինել իր անձը, երբ վերջ է տրվում նրա ամրացմանը հողին և նրա ճորտային կամ ֆեոդալական կախվածությանը մեկ ալլանձից»:

Իսկ Վ. Չալոյանը պնդում է, որ գյուղացիության ճորտացումը հենց այն ակտն է, որը վերջ է տալիս ֆեոդալական հարաբերություններին, արդյունաբերությանը տրամադրելով ազատ բանվորական ձեռք: Անշուշտ, մարդն առհասարակ անսխալական չէ, բայց թե փաստերի գիտակցական խեղաթյուրումն արդեն աններելի է, որովհետև մենք չենք կարող հավատալ, որ Վ. Չալոյանը նման տարրական բաներ չգիտե:

7) Վ. Չալոյանն ասում է, թե մեր «ձեռքի տակ ծանրակշիռ փաստեր չկան», առևտրամենայնիվ մենք պնդում ենք, որ այն ժամանակվա Հայաստանի էկոնոմիկայում անպայման գոյություն են ունեցել պարզ կոոպերացիան ու մանուֆակտուրան, գերազանցապես վարձու աշխատանքի հիման վրա» (էջ 99): Կարելի է արդյոք փաստ համարել, որը կասկածելի է, որի հիմնավորման համար «ծանրակշիռ փաստեր չկան»: Բոլոր այդ մասին դատի ընթերցողը: Անցնելով ոչ «ծանրակշիռ փաստերին», Վ. Չալոյանը մի վկայություն է բերում այն մասին, որ «վարձու աշխատողները սովորել են վերակացուն երևալիս ջանասիրտություն ցուցաբերել աշխատանքում»: Այս վկայությունից նա եզրակացնում է, որ 10-րդ դարի Հայաստանում կոոպերատիվ արտադրություն կար: Ամենից առաջ կոոպերացիան գոյություն է ունեցել դեռ շատ առաջին-

¹ Կ. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, հատ. 17, էջ 783 (սուս):

րում: Մարքսն ասում է, որ անմիջական տիրապետման ու ենթարկման հարաբերությունների վրա հիմնված կոոպերացիան եղել է ինչպես ստրկատիրություն, այնպես էլ ֆեոդալիզմի օրոք և դրա գոյությունը կապիտալի նախնական կուտակման նշան չէ: Ինչ վերաբերում է վերակացոսների ինստիտուտին, որի վրա Վ. Չալոյանը հատուկ ուշադրություն է դարձնում, ապա պետք է ասել, որ դա բնավ էլ կապիտալի նախնական կուտակման հետ չի կապված, քանի որ վերակացուներ եղել են դեռ ստրկատիրական հասարակության մեջ: Մեծ քանակությամբ ստրուկներին աշխատացնելու համար ստրկատերերը պահում էին վերակացուներ: Դա հայտնի փաստ է: Ֆեոդալիզմի օրոք ևս այդ ինստիտուտի գոյությունը բացասված չէ, որքան որ եղել են այդ շրջանին հատուկ կոոպերացիաներ: Եթե Վ. Չալոյանն ապացուցեր, որ այդ շրջանի Հայաստանում վարձու աշխատանքը արդեն սիստեմ էր դառել և այդ հիման վրա ստեղծվել էր վերակացուների հատուկ ինստիտուտ, այդ դեպքում նա պիտի ընդուներ, որ հիշյալ շրջանի Հայաստանը արդեն կապիտալիստական զարգացման ուղին էր բռնել: Բայց այս վերջին մտքից նա հրաժարվում է և միաժամանակ փորձում հավատացնել, թե 10-րդ դարի Հայաստանում արդեն մասսայական վարձու աշխատանք գոյություն ուներ և մանուֆակտուրային արտադրություն: Այսպիսով, հարցը լուծելու փոխարեն նա հակասությունների մեջ է ընկնում ու միայն մի և այն էլ ըստ հարկին շուտամիասիրված հիշատակման հիման վրա մեծ կարգի ընդհանրացումներ է անում, որն, իհարկե, ճիշտ չէ:

8) Հայկական վերածննդի օգտին բերված ութերորդ փաստը թոնդրակեցիների շարժումն է: Վ. Չալոյանը գտնում է, որ թոնդրակյան շարժումը ռեֆորմացիոն շարժում է եղել Հայաստանում: Իր տեսակետը հիմնավորելու համար նա վկայակոչում է էնգելսին. որը ասում է, թե ռեֆորմացիան «ժողովրդական մասսաների առաջին վճռական ճակատամարտն էր ֆեոդալիզմի դեմ»: Բայց նա մոռացության է տալիս այն փաստը, որ էնգելսն այդ շարժումը գնահատում է, հիմք տնենալով դրա ոչ միայն ժողովրդականությունը, այլ առաջին հերթին դրա որոշակի դասակարգային բուրժուական բնույթը, առաջադրած խնդիրներն ու դրանց լուծումը: Եվ դա հասկանալի է: Որովհետև էնգելսը ծանոթ էր շատ ժողովրդական շարժումներին, օրինակ, Սպարտակի ապստամբությանը, բայց թե նա դրանց ռեֆորմացիա չի համարում, որովհետև դրանցից ոչ մեկն էլ իր բնույթով բուրժուական շարժում չէր: Էնգելսի կարծիքով ռեֆորմացիան «բուրժուազիայի մեծ արժնացում էր», ռեֆորմացիայի ներկայացուցիչներից մեկի՝ «Կալվինի դոգմաները համապատասխանում էին այդ շրջանի ամենախրոխտ բուրժուազիայի պահանջներին»: Կարող ենք նույնն ասել նաև թոնդրակեցիների շարժման պահանջների մասին: Ոչ, այդ բանն ասել հնարավոր չէ, որովհետև Սմբատ Ջառեհվանցին հանդես է կալ այն ժամանակ, երբ Հայաստանում տակավին կապիտալիստական հարաբերություններ չկային, ուստի չկար նաև բուրժուական դասակարգը, որպիսով մասսայական գյուղացիական շարժումները ենթարկեր իր դասակարգային նպատակներին: Այս պատճառով էլ թոնդրակեցիների շարժումը նույնացնել ռեֆորմացիայի հետ սխալ է:

Վ. Չալոյանը ճիշտ չէ նաև այն բանում, երբ թոնդրակեցիների ուսմունքը անհիմն է համարում: Իրավացի է այն, որ նրանք քրիստոնեական կրոնը խիստ քննադատության ենթարկեցին, բայց նրանք իրենց այդ քննադատությունը չհասցրին կրոնի և մինչև իսկ քրիստոնեության իսպառ բացասմանը: Համե-

նայն դեպս այդ մասին դեռ փաստեր չեն հայտնաբերված: Եթե Վ. Չալոյանն իր եզրակացությունը հիմնում է Մագիստրոսի մի դարձվածքի վրա այն մասին, թե թոնդրակեցիները էպիկտորյան անասովածներ էին, ապա նա առնվազն աճապարում է, որովհետև մնացած տեղեկություններն այդ բանը չեն ապացուցում: Եվ Վ. Չալոյանն էլ հարկադրված ընդունում է, որ «թոնդրակեցիներն ամեն կերպ փորձում էին պարզացնել կրոնական պաշտամունքը» (էջ 107): Հասկանալի է, նա, ով որ «կրոնական պաշտամունքի պարզացումն» իր համար հիմնական հարց էր համարում, աթեիստ լինել չէր կարող:

9) Իր տեսակետը հիմնավորելու համար Վ. Չալոյանը հաճախ զուգահեռներ է անցկացնում 10—14-րդ դարերի հայ կուլտուրական վերելքի և իտալական վերածննդի միջև: Նա իրավացի կլիներ, եթե ապացուցեր, թե հայ մտավոր վերելքը վերոհիշյալ շրջանում երկրի կապիտալիստական զարգացման հետևանք էր: Բայց նա այդ չի անում: Իրա փոխարեն նա ձգտում է հավատացնել՝ որպես թե 10-րդ դարի Հայաստանի նման, Իտալիան ևս 15—16-րդ դարերում կապիտալիստական զարգացմանն անծանոթ էր, հակասության մեջ մտնելով և փաստերի, և այն ամենի հետ, ինչ որ ասել են Մարքսն ու էնգելսը այդ շրջանի Իտալիայի մասին:

Այսպիսով, հայկական վերածննդի տնտեսական հիմքի օգտին Վ. Չալոյանի բերած բոլոր փաստերն էլ անհիմն են ու մտացածին, տւտի, հեղինակի դրույթն ապացուցել չեն կարող: Միայն այստեղ միայն փաստերի ընտրությունը չէ, այլև ապացուցվող դրույթի առաջադրումն է: Վ. Չալոյանը իրեն նպատակ է դրել ապացուցել մի բան (հայկական վերածնունդ), որը պատմության մեջ գոյություն չի ունեցել: Ձեռնամուխ լինելով նման անշնորհակալ մի գործի, հասկանալի է, որ նա անհեթեթությունների մեջ պիտի ընկներ, հեռանալով գիտությունից՝ պիտի աշխատեր արհեստական սխեմաներ ստեղծել ու հրամցնել դրանց ընթերցողներին որպես իրականություն: Ըստ երևույթին ինքը ևս չբավարարվելով հայկական ռենեսանսի օգտին բերված «փաստերով», իր հոգովածի վերջում աշխատում է մի նոր սխեմա ևս ստեղծել՝ հույս ունենալով, որ դրանով կկարողանա համոզել ընթերցողին:

Դեռ 1950 թ. «Արևելյան ժողովուրդների դերը փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ»¹ հոդվածում որպես թե հենվելով Վ. Ի. Լենինի վրա Վ. Չալոյանը փորձել է ապացուցել, որ իբր թե աշխարհի միասնության մարքսիստական դրույթից հետևցնում է, որ «համընդհանուր կամ համաշխարհային իդեոլոգիա» և փիլիսոփայության զարգացումը ոչ այլ ինչ է, բայց եթե այդ «համաշխարհային իդեոլոգիայի» զարգացումը: 1955 թ. գրած հոդվածում ավելի առաջ փնտրվ, նա հավատացնում է, որպես թե «հասարակության զարգացման պրոբլեմի կապակցությամբ Լենինը խոսում էր «Աշխարհի միասնության ընդհանրական սկզբունքի» մասին»²: Ու ելնելով գրանիդ նա փորձում է ապացուցել, որ Հայաստանը չէր կարող իր վերածնունդը շունենալ, որովհետև աշխարհը միասնական է:

Ամենից առաջ Լենինի մոտ խոսքը տչ թե «հասարակության զարգացման պրոբլեմի», այլ մատերիայի գոյավիճակների անխզելի կապի մասին է: Նա գրում է. «Զարգացման համընդհանուր սկզբունքը պետք է միացնել, կապել,

¹ Հայկական ՍՍԽ ԳԱ Տեղեկագիր, № 10, էջ 40, 42:

² «Տեղեկագիր», 1955, № 19, էջ 111—112:

միատեղել աշխարհի, բնության, շարժման, մատերիայի etc միասնության համընդհանուր սկզբունքի հետ»¹:

Ինչպես տեսնում է ընթերցողը՝ սա բոլորովին այն չէ, ինչ որ Վ. Չալոյանն է ասում: Լենինը չէր կարող աշխարհի միասնության՝ այսինքն՝ մատերիայի և նրա գոյավիճակների անխզելի կապի սկզբունքը մեխանիկորեն տարածել հասարակության վրա, որովհետև դրանք որակապես տարբեր բաներ են: Աշխարհի միասնությունն արտահայտվում է դրա նյութականության մեջ, իսկ հասարակության միասնությունը բոլորովին այլ բնույթ ունի: Եթե առհասարակ կարիք կա խոսելու այդ մասին, ապա պետք է ասել, որ այդ միասնությունը արտահայտվել և արտահայտվում է աշխատանքի մեջ: Էնգելսն ասում է, որ աշխատանքն է, որը հատուկ է բոլոր հասարակություններին և բոլոր դեպքերումն էլ հանդիսանում է հասարակության գոյության հիմքը: Այն հարցին, թե ինչով է մարդկային հասարակությունը տարբերվում կապիկների հոտից, Էնգելսը պատասխանում է՝ աշխատանքով: Իսկ ի՞նչ կտա մեզ այս միասնությունը, եթե մենք ելնելով դրանից ցանկանանք ուսումնասիրել մարդկային կուլտուրայի պատմությունը: Պարզապես ոչինչ: Այդ պատճառով էլ հասարակության և հասարակական երևույթների ուսումնասիրության համար առաջ քաշվեց արտադրության եղանակի հարցը, որը հիմնական է, երբ խոսքը լինում է հասարակության ու դրա բոլոր տեսակի արտահայտությունների մասին: Իսկ արտադրական եղանակը տարբեր հասարակությունների մեջ մինչև օրս տարբեր է եղել և մարդկային հասարակության միասնությունը դրա վրա կառուցել հնարավոր չէ: Այսպես, օրինակ, այն ժամանակ, երբ Հունաստանում ստրկատիրություն էր իշխում, հայերը նախնադարյան կոմունիստական զարգացման իրենց շրջանը դեռ չէին ավարտել: Այն ժամանակ, երբ Եվրոպայում ֆեոդալիզմ էր հաստատվել, Աֆրիկայի և Ամերիկայի ժողովուրդները դեռ ծառերն էին մագլցում: Այն ժամանակ, երբ Անգլիան իր կապիտալիստական արդյունաբերական հեղաշրջումն էր ապրում, Թյուրքիայում ֆեոդալիզմն էր թագավորում իր բոլոր տեսակի վանդալություններով հանդերձ: Այսօր, երբ մեր երկրում սոցիալիզմն է հաղթանակել, Ամերիկայում կապիտալիզմն է իշխում, իսկ Իրանում՝ ֆեոդալիզմը: Սա է իրականությունը:

Անտեսելով վերոհիշյալ հանրահայտ փաստերը, Վ. Չալոյանը համառոտեց խոսում է «աշխարհի միասնության մասին»: Նա գրում է. «Մինչև աշխարհագրական մեծ հայտնադործումները, մինչև Ատլանտյան օվկիանոսի մի շարք երկրների առևտրա-արդյունաբերական ծաղկումը, աշխարհի միասնությունը հենվում էր ֆեոդալական հարաբերությունների վրա: Ըստ Չալոյանի այդ կոնցեպցիայի ստացվում է, որ կան ինչ որ «ընդհանուր կուլտուրական արժեքներ», որոնք «միասնական աշխարհի», «մասերի փոխազդեցության» շնորհիվ մի մասից անցնում են մեկ ուրիշ մասին, դրանով ստեղծելով «համընդհանուր կամ համաշխարհային իդեոլոգիայի» պատմությունը: Այս սխեմային ենթարկելով նաև Հայաստանը, Վ. Չալոյանը ստացել է. քանի որ աշխարհը միասնական է, Հայաստանն էլ մտնում է այդ միասնության մեջ, ուստի նա չէր կարող զարգացման նույն փուլերը չունենալ, ինչ որ, օրինակ, Իտալիան կամ Ֆրանսիան տանեցան, որպես այդ միասնության այլ մասնիկներ, այսինքն՝ Հայաստանը չէր կարող Իտալիայի կամ Ֆրանսիայի նման իր վերածնունդը

¹ Վ. Ի. Լենին, Փիլիսոփայական տեսություններ, 1934, էջ 265:

չունենալ, նա ուղղակի գրում է. «Աշխարհի՝ Արևելքի և Արևմուտքի ասպեկտով վերածնությունն ընդհանուր երևույթ է Արևմուտքի և Արևելքի շատ երկրների համար»։ Այսինքն՝ եթե, օրինակ, Իտալիան ունեցել է իր վերածնունդը, ապա Հայաստանը չէր կարող նույնը չունենալ, որովհետև «միասնության» և «փոխազդեցությունների» «ասպեկտի» տեսակետից Հայաստանը զարգացման այլ ընթացք ունենալ չէր կարող։ Այս եզրակացությունը չափազանց կարևոր է և եթե կուզեք՝ Չալոյանը հիմնական ելակետը տշ թե փաստերի կոնկրետ վերլուծումն է, այլ հիշյալ «միասնության և փոխազդեցության ասպեկտը», որը որպես հանպատրաստից սխեմա պայմանավորում է և փաստերի ընտրությունը և դրանց շարադրանքը։

Հիշյալ «ասպեկտի» դիրքերից մոտենալով խնդրին՝ Չալոյանը գրում է, որ «միասնական աշխարհի» մասերի «փոխազդեցության... պրոցեսում Հայաստանի կուլտուրայի պատմության մեջ ամենանշանակալից երևույթը վերածնությունն էր» (էջ 112)։ Բայց ի՞նչ հիման վրա է նման ծանրակշիռ եզրակացություն արվում։ 1951 թ. գրած իր հոդվածում Վ. Չալոյանը վերածնունդը սկսում է 9-րդ դարից և հասցնում է մինչև 16-րդ դարը։ «Նահապետ Քուչակը (16 դ.) հայկական վերածնունդի ականավոր բանաստեղծներից վերջինն էր» (էջ 146), գրում է նա։ 1955 թ. հոդվածում նա դրա տեղություն ժամանակաշրջանը կրրճատում է՝ հասցնելով մինչև 14-րդ դարը (էջ 114)։ 1956 թ. «ուղղելով» 1955 թ. թույլատրած «սխալը»՝ հայկական վերածնունդը նորից մինչև 16-րդ դարն է հասցնում ասելով, թե վերածննդի ներկայացուցիչներ էին Աղթամարեցին և մյուսները։ Բոլոր դեպքերումն էլ 5—7-րդ դարերի մեր կլասիկ պատմագրությունը հանձինս խորենացու և մյուսների, իր շրջանի համաշխարհային դեմք հանդիսացող Դավիթ Անհաղթը իր փիլիսոփայությամբ և միջնադարյան մեծագույն լինադետեկից Անանիա Շիրակացին մնում են դուրս։ Իսկ ի՞նչ հիմք կա այդ կերպ վարվելու, ինչու է նրանց ստեղծած կուլտուրան ոչ «նշանակալից», թեկուզ «վերածնունդի» հետ համեմատած։ Բացի այդ, մի՞թե «վերածնունդից» հետո հայ կուլտուրան չզարգացավ։

Իսկ ի՞նչ է իրենից ներկայացնում այդ «ամենանշանակալից» հայ կուլտուրան։ Պատասխանելով այս հարցին Վ. Չալոյանը գրում է. «Անիի ժամանակաշրջանի Հայաստանի կուլտուրան պարունակում էր երկու կուլտուրա՝ դեմոկրատական կուլտուրա, որպես աշխատավոր և շահագործվող ժողովրդի ստեղծագործության և կղերա-ֆեոդալական կուլտուրա, որպես հասարակության շահագործողական խավերի ստեղծագործություն։ Սակայն այս վերջինը... միատարր չէ, այն բաղկացած է երկու հիմնական ուղղությունից՝ տրադիցիոնալ եակցիոն և աշխարհիկ, սահմանափակ — պրոգրեսիվ ուղղությունից»¹։ Ընթերցողն սպասում էր, որ Վ. Չալոյանը համոզեցուցիչ փաստերով կապացուցեր, թե ի՞նչու այդ շրջանի կուլտուրան «ամենանշանակալիցն» է ու վերածընությունը։ Բայց դրա փոխարեն նա խոսում է այդ կուլտուրայի դասակարգային բնույթի մասին, մոռանալով, որ աշխատավորական ու կղերա-ֆեոդալական բնորոշումները դրա վերածննդյան շրջանի կուլտուրա լինելու ապացույցներ չեն։ Գիտենալով, որ նման ապացույցներ չկան, Վ. Չալոյանը տրոշում է վերջինի 9—16-րդ դարերի կուլտուրան և «վերածնության տեսանկյունով քննության առնել», այսինքն՝ հայկական ռենեսանսի թեորիան ոչ թե բխեցնել փաս-

¹ Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր, 1956, № 4, էջ 82։

տերի կոնկրետ վերլուծումից, այլ այդ փաստերն ու դրանց վերլուծումը ենթարկել հանպատրաստից թեորիային: Իսկ ի՞նչ կապ ունի դա գիտության հետ:

Առաջնորդվելով իր արհեստական սխեմայով, Վ. Չալոյանը հավատացնում է, որ հայկական ռենեսանսն այն է, որ «աշխատավոր ժողովրդի կուլտուրան ... առավել մեծ շափով արտահայտում (էր) վերածնության աշխարհայացքային հիմունքները», իսկ «հայ ֆեոդալական հասարակության բարձրագույն դպրոցների ու կրթված միջավայրի կուլտուրան ... պարունակում էր վերածնության բնույթի գաղափարներ ու մտքեր, երբեմն հայացքների ամբողջ սիստեմներ» (էջ 83): Բայց մի՞թե միևնույն կուլտուրայի «աշխարհայացքային հիմունքներն» ու դրա քարոզած «գաղափարներն ու մտքերը» և մինչև իսկ «հայացքների ամբողջ սիստեմները» կարող են միմյանց հակադիր լինել: Պարզ է, եթե վերածնության կուլտուրայի «աշխարհայացքային հիմունքները» աշխատավորական են եղել, ապա դրա արտահայտած «գաղափարներն ու մտքերը» կամ ունեցած «հայացքների ամբողջ սիստեմները» չէին կարող «ֆեոդալական» լինել թեկուզ «բարձրագույն դպրոցի ու կրթված միջավայրի» առումով, որովհետև միևնույն բանը երկու հակադիր հիմքերի վրա հանգչել չի կարող: Վ. Չալոյանը մեղանշում է այս պարզ ճշմարտության դեմ, կարծելով, որպես թե որևէ բանի «աշխարհայացքային հիմունքներն» ու «հայացքների սիստեմները» տարբեր բաներ են: Բայց դա մի պարզ մոլորություն է: Օրինակ, սոցիալիստական կուլտուրայի աշխարհայացքային հիմունքները՝ դիալեկտիկական մատերիալիզմն ու քարոզած գաղափարները՝ հանրային սեփականության սրբությունը, ժողովուրդների եղբայրությունը և այլն ոչ միայն հակադիր չեն, այլև անհրաժեշտորեն բխում են մեկը մյուսից, մեկի հետևողական կիրառումը հանգեցնում է մյուսին, և ընդհակառակը: Այս պատճառով էլ պետք է ասել՝ եթե վերածնության կուլտուրայի աշխարհայացքային հիմունքներն աշխատավորական են եղել, ինչպես այդ Վ. Չալոյանն է հավատացնում, այդ դեպքում ողջ ռենեսանսը դառնում է աշխատավոր դասակարգի մտավոր ու քաղաքական մի շարժում, որը իրականության հետ և ոչ մի առնչություն չունի:

Ո՞րն է վերածննդի հիմնական հարցը: Անհատի ազատությունը, պատասխանում է Վ. Չալոյանը: Բայց ի՞նչպես է լուծվում այդ հարցը: «... Անհատը հակադրվում է հասարակությանը...» (էջ 85), պատասխանում է նա: Անհատի հակադրումը հասարակության ծայրահեղ բուրժուական էգոիզմ է, իսկ էնգելսը ռենեսանսի շրջանի լավագույն ներկայացուցիչների ամենաբնորոշ հատկանիշներից մեկն էլ համարում է այն, որ նրանք դերժ են եղել այդ էգոիզմից: Վ. Չալոյանի սխալն այն է, որ նա ֆեոդալիզմի դեմ պայքարելը համարում է անհատի հակադրումը հասարակությանը և այդ սխալ դիրքերից էլ ելնելով, ղեկավարում է սոցիալական շարժումները Հայաստանում: Այսպես, օրինակ, նկատի տանելով թոնդրակեցիների պայքարը շահագործողների դեմ, նա գրում է. «... շատ հաճախ հայկական վերածնության մեջ անհատը հանդես է գալիս ընդդեմ հասարակության...» (էջ 85): Բայց մի՞թե խոշոր հողատերերի դեմ կռվելը նշանակում էր «հանդես գալ ընդդեմ հասարակությանը»:

Ընդհանուր հարցադրումներից անցնելով հոգևոր կուլտուրայի կոնկրետ փաստերի գնահատմանը, Վ. Չալոյանը հավատացնում է, որ «թոնդրակեցիների աշխարհայացքը» դա «հայկական ռեֆորմացիայի հայացքների սիստեմ է» (էջ 88), այսինքն՝ հայկական ռենեսանսի փիլիսոփայական մի ուղղություն: Բայց մենք տեսանք, որ թոնդրակյան շարժումը ռեֆորմացիայի հետ

նույնացնելու և ոչ մի հիմք չկա, ուստի սխալ է թոնդրակիզմը վերածնության շրջանի փիլիսոփայություն համարել: Իր բնույթով թոնդրակիզմը կապիտալիստական ոլորտի մեջ շրջագրված աշխատավոր դասակարգի աշխարհայացքն է, իսկ վերածնունդը, ինչպես ասվել է արդեն, բուրժուական շարժում է իր համապատասխան իդեոլոգիայով: Ուստի թոնդրակիզմը ռենեսանսի փիլիսոփայություն համարել չի կարելի:

Վ. Չալոյանը վերածնության երևույթ է համարում «Սասունցի Դավիթ» էպոսը այն բանի հիման վրա, որ սա «կղերա-ֆեոդալական աշխարհի և նրա գաղափարների դեմ պայքարի մի կոչ է» (էջ 89): Բայց մի՞թե ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված ամեն մի շարժում ռենեսանս է: Հայտնի է, որ դեռ չորրորդ դարում Սեբաստիայում ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված մեծ շարժումներ տեղի ունեցան: Ինչո՞ւ Վ. Չալոյանը դրանց գաղափարախոսությունն ևս ռենեսանսի շրջանի կոչումը չի համարում: Դժբախտությունն այն է, որ Վ. Չալոյանը երևույթների ճիշտ գնահատման ելակետ չունի. նա չի հասկանում, որ ֆեոդալիզմի դեմ տեղիված միայն այն շարժումն է ռենեսանս, որը որոշակի բուրժուական բնույթ ունի: Չրնդունելով այդ, Վ. Չալոյանը հարկադրված է փաստերը շրջված ձևով ներկայացնել ընթերցողին: Նա ասում է, որ «Սասունցի Դավիթը» վերածնության գործ է, որովհետև «հայկական էպոսում, էպիկական պատմությունից զատ, կան դրամատիկական ու հումորիստական ժանրեր, կան լիրիկական երգեցիկ մոտիվներ, տրոնք օրգանապես ձուլված են մի ամբողջության մեջ» (էջ 89): Բայց մի՞թե դրաման, հումորը և կամ թե լիրիկան ռենեսանսյան երևույթներ են: Հայտնի է, որ գրական այդ ժանրերը բավականաչափ զարգացած են եղել դեռ ստրկատիրական Հունաստանում, սակայն մինչև օրս ոչ ոք դրա հիման վրա չի ասել, թե հունական վերածնությունը սկսվում է ստրկատիրության շրջանից: Թե ինչո՞ւ գրական այդ ժանրերը կարող են հայկական վերածնության գոյության ապացույցը լինել, մնում է անհայտ:

Վ. Չալոյանը գտնում է, որ «վերածնության համար բնորոշ է այն, որ գեղարվեստական ստեղծագործության սյուժեն կառուցվում է սիրո պրոբլեմի վրա»: Եվ որպես այդ կարգի գեղարվեստական մի ստեղծագործություն, նա մատնանշում է գուսանական պոեզիան (էջ 90—91): Ամենից առաջ գուսաններ ու գուսանական գրականությունը Հայաստանում գոյություն է տունեցել դեռ մեր թվարկությունից առաջ: Հայտնի է, որ Տիգրան 2-րդի ժամանակներում, Տիգրանակերտ և Արտաշատ մայրաքաղաքներում ցուցադրվում էին նաև հայերեն լեզվով գուսանական ներկայացումներ: Իսկ ինչ վերաբերում է սերը գեղարվեստական ստեղծագործության օբյեկտ դառնալուն, ապա դա տեղի է ունեցել դեռ անհիշելի ժամանակներից և ոչ մի կապ չունի վերածնության հետ: Այսպես, օրինակ, Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի անունների հետ կապված էպոսի մեջ սիրո մոմենտն որոշակի դեր է կատարում: Հիշենք թեկուզ Արա Գեղեցիկի վերաբերմունքը դեպի իր կինը: Հունական գրականության մեջ Անակրեոնը հայտնի է որպես «սիրո հին կլասիկ երգիչ» (Էնգելս) և այլն: Եթե Վ. Չալոյանը կարողանար ցույց տալ այն տրակական նորությունը, որն, անշուշտ, հատուկ է սիրո պրոբլեմի դրվածքին ռենեսանսի շրջանում և փաստերի վերլուծման հիման վրա ապացույցներ, որ 9—16-րդ դարերի հայ գրականության մեջ հարցը հենց այդ նոր ձևով էր դրվում, ոչ տք նրան առարկել չէր կարող: Բայց երբ այդ ամենի փոխարեն նա գուսանական գրականությունը և

կամ էլ թե սերը գեղարվեստական ստեղծագործության առարկա դարձնելը ունենա՞նս այն երևույթներ է համարում, դրանով նա պարզապես փաստերի իր անտեղյակությունն է դրսևորում:

Վ. Չալոյանը գտնում է, որ Վահրամ Ռաբունու և Տաթևացու փիլիսոփայությունը հայկական ունենա՞նս փիլիսոփայությունն է (էջ 98): Իսկ ի՞նչ հիման վրա: Հայտնի է, որ Ռաբունին և Տաթևացու դպրոցի ներկայացուցիչները նոմինալիստներ էին, այսինքն՝ նոմինալիզմը նրանց փիլիսոփայության բնորոշ հատկանիշն էր և այն, ինչ որ դա պրոգրեսիվ էր դարձնում: Եթե իրոք հիշյալ փիլիսոփայությունը ունենա՞նս այն երևույթ էր, ապա այդ դեպքում պետք է ընդունել, որ նոմինալիզմը կապվում է ունենա՞նս հետ: Բայց հայտնի է, որ միջնադարի մեծագույն նոմինալիստներից մեկը՝ Ռասցելին ապրելու գործել է 11-րդ դարում: Ո՞վ է մինչև օրս Ռասցելինին ունենա՞նս ներկայացուցիչ համարել: Ոչ ոք: Եթե Վ. Չալոյանը Ռաբունուն կամ Որոտնեցուն վերածնության շրջանի փիլիսոփաներ է համարում, ապա նա պարտավոր է իր ասածը հիմնավորել փաստերով: Բայց դրա փոխարեն նա բարվոք է համարում մնալ ընդհանուր հայտարարությունների շրջանակներում, որովհետև նման փաստեր չկան:

Վ. Չալոյանը հատուկ պաթոսով է խոսում հատկապես Մ. Գոշի մասին, համարելով նրան հայկական ունենա՞նս խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը: Նա գրում է. «Եթե առաջվա հայ փիլիսոփայությունը իր ամենապրոգրեսիվ արտահայտությունների մեջ մարդկային անհավասարության պատճառը որոնում էր հարուստների էգոիզմի ու ազահույության մեջ, ապա Մ. Գոշի համար անհավասարության հիմքը այլ էր՝ չքավորների հողազրկությունն ու ջրազրկությունը» (էջ 99): Ամենից առաջ Վ. Չալոյանը ճիշտ չի շարադրում «հայ փիլիսոփայության ամենապրոգրեսիվ արտահայտությունների» բովանդակությունը: Այդ «ամենապրոգրեսիվ արտահայտությունների» ներկայացուցիչ Մայրավանեցին այն հարցին, թե «ուստի՞ է սմա մեծութիւնը», այսինքն՝ մեծատունների հարստությունը, պատասխանում է. «Ոմանց յազահութեն է և փշտակութեն է մեծութիւն, և ոմանց անդոյլ վաստակից և ոմանց ի հայրենի ժառանգութենէ»¹: Այլ կերպ ասած՝ Մայրավանեցին հասարակության մեջ տիրող նյութական անհավասարությունը միայն էգոիզմով չէ, որ բացատրում է, այլ նաև հափշտակությամբ, անդուլ վաստակով, ժառանգությամբ և այլն: Ներկորդ, ի՞նչ հիման վրա Գոշի իդեան այն մասին, թե անհավասարության հիմքը չքավորների հողազրկությունն ու ջրազրկությունն է, կարելի է վերածնության իդեա համարել, իսկ ասենք, օրինակ, պավլիկյանների սոցիալական հավասարության մասին տենեցած ուսմունքը վերածնության գաղափար չէ: Եթե պատմական երևույթները զնահատելիս Վ. Չալոյանի դրույթներով առաջնորդվենք, այդ դեպքում մարդկության ողջ պատմությունը պետք է որ մի անրսկիզբ և անվերջ վերածնություն համարենք, որովհետև իր բազմաթիվ ելևէջներով հանդերձ, պատմության սպիրալը այնուամենայնիվ դեպի վեր է փնտմ: Ուստի Գ. Նարեկացու պոեզիայի կամ Թորոս Ռոսլինի նկարների ունենա՞նս պատկանելու հարցը որոշելիս, պետք է պարզել դրանց սոցիալ-դասակարգային բովանդակությունը, այսինքն՝ որքանով են դրանք արտահայտում նորածագ յուրժուգիայի տրամադրությունները:

¹ Տե՛ս նաև Յովհաննու Մանդակունու հայոց հայրապետի ճառը, 1836, Վենետիկ, էջ 60—61:

Գիտակցելով, որ այդ ու մնացած միջնադարյան հայ կուլտուրայի անդամ առաջավոր ներկայացուցիչների մոտ բուրժուական որևէ բան գտնելը անհնարին է, իր թեզն ապացուցելու համար Վ. Չալոյանը ընտրում է չափ հեշտ ճանապարհ՝ նա վերցնում է 9—16-րդ դարերի հայ պրոգրեսիվ փիլիսոփայությունը, դրականությունն ու արվեստը և հայտարարում՝ ահա ձեզ վերածնության կուլտուրա, ահա ձեզ ապացույց այն բանի, որ 9—16-րդ դարերում Հայաստանում գոյություն է ունեցել ռենեսանս։ Այս նշանակում է անտեսելով փաստերը, ստեղծել վերացական սխեմա և փորձել իրականությունը ենթարկել այդ սխեմային, մի բան, որը որևէ առնչություն չունի գիտության հետ։ Ասածներիցս հետևում է, որ Վ. Չալոյանը փաստերի հետ հաշվի նստելի սիրում, այդ պատճառով էլ բարեկամ չէ նաև տրամաբանությանը։

Ահա ձեզ մի օրինակ։ Վ. Չալոյանը գրում է. «Նրանք ի հայտ եկան ֆեոդալական հասարակության աշխարհիկ և հոգևոր այն միջավայրից, որը ինչ որ չափով, ուղղակի, թե անուղղակի, ներգրավելով տնտեսական նոր կապերի ու հարաբերությունների շրջապտույտի մեջ, կամ գտնվելով սոցիալ-տնտեսական այդ նոր հարաբերությունների ուժեղ կամ թույլ ներգործության տակ, հակադրվում էր ֆեոդալական հասարակության տրադիցիաներին և որը կախված էր այդ հասարակությունից, ձգտում էր դեպի այն և թշնամի էր նրա նկատմամբ» (էջ 82)։ Ի՞նչ է ուզում ասել հեղինակը։ Ահա թե ինչ։ Ամենից առաջ նա հավատացնում է, որպես թե ֆեոդալական «միջավայրը, ինչ որ չափով, ուղղակի, թե անուղղակի, ներգրավվում է տնտեսական նոր կապերի և հարաբերությունների շրջապտույտի մեջ»։ Թե ինչպե՞ս կարող է այդ տեղի ունենալ, մնում է անհասկանալի, որովհետև ֆեոդալական «միջավայրը» հենց տրոշ կարգի «տնտեսական կապերի ու հարաբերությունների սխառն» է, ուստի միջավայրը միջավայրի շրջապտույտի մեջ ընդգրկվել չի կարող։

Երկրորդ՝ Վ. Չալոյանի ասելով նույն այդ ֆեոդալական «միջավայրը» գտնվելով սոցիալ-տնտեսական նոր հարաբերությունների ուժեղ կամ թույլ ներգործության տակ, հակադրվում էր «ֆեոդալական հասարակության տրադիցիաներին»։ Նա իրեն հաշիվ չի տալիս, որ ֆեոդալական միջավայրը չի կարող գտնվել նույն հասարակության «սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների ներգործության տակ, որովհետև դա հենց այդ հարաբերությունների ամբողջություն է, առավել ևս հակադրվել «ֆեոդալական հասարակության տրադիցիաներին»։ Հարցի այդ դրվածքը միանգամայն սխալ է, եթե ավելին չասենք։ Բայց Վ. Չալոյանը գտնում է, որ նույն այդ ֆեոդալական միջավայրը «կախված էր այդ հասարակությունից, ձգտում էր դեպի այն և թշնամի էր նրա նկատմամբ»։ Կա՞ արդյոք որևէ իմաստ այս ամենի մեջ։ Դժբախտաբար մեր բերած օրինակը եզակի չէ։ Եվ դա հասկանալի է։ Ձգտելով ապացուցել հայկական ռենեսանսի գոյությունը 9—16-րդ դարերում, հակադրվելով պատմական իրողությանը, Վ. Չալոյանը հարկադրված է եղել զբաղվել փաստերի խեղաթյուրմամբ, անպտուղ սխեմաներ հորինել, լուստի և մեղանչել պարզ տրամաբանության դեմ։